

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



UNIVERSIDAD JAUME I. CASTELLÓN, ESPAÑA

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**SOLALINDE: TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN,
DERECHOS HUMANOS, MIGRANTES Y PAZ**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

**MAESTRA EN ESTUDIOS PARA LA PAZ Y
EL DESARROLLO**

PRESENTA:

RAQUEL JIMÉNEZ VALADEZ



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

DIRECTOR DE TESIS:

DR. JUAN LUIS RAMÍREZ TORRES

TOLUCA, ESTADO DE MÉXICO, JUNIO 2017.

Índice	Página
Introducción	6
Capítulo 1. Teología de la Liberación	12
1.1 Elementos históricos del surgimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación	14
1.1.1 Antecedentes de la Teología de la Liberación	14
1.1.2 Concilio Vaticano II (1962-1965)	15
1.1.3 Comité Episcopal Latinoamericano y del Caribe (Celam)	18
1.1.4 Contexto de América Latina en los años en que surgió la Teología de la Liberación	20
1.1.5 Surgimiento de la Teología de la Liberación	24
1.1.6 Algunos representantes latinoamericanos de la Teología de la Liberación	31
1.1.7 Algunos representantes mexicanos de la Teología de la Liberación	38
1.2 Una reflexión teorizada sobre la Teología de la Liberación	43
1.2.1 Las tesis centrales de la doctrina de Gustavo Gutiérrez	43
1.2.2 Cuestiones epistemológicas de la Teología de la Liberación	48
 Capítulo 2. Migración centroamericana	 57
2.1 Breve aproximación al concepto de migración y algunas de sus Implicaciones teóricas	57
2.2 Motivaciones y causas para migrar	64
2.3 Contexto político, económico y social de Centroamérica	69
2.3.1 Contexto político	71
a) Guatemala b) Nicaragua c) El Salvador d) Honduras	
2.3.2 Contexto económico	79
2.3.3 Contexto social	82
2.4 Situación de los migrantes centroamericanos	87
2.5 Rutas migratorias de centroamericanos a su paso por México	94
2.6 Leyes migratorias mexicanas	97
2.7 Estados Unidos frente a la migración	101

Capítulo 3. Solalinde, derechos humanos y paz	108
3.1 Una aproximación al concepto de paz	108
3.2 Un acercamiento al concepto de derechos humanos	116
3.3 El pensamiento del sacerdote Solalinde sobre algunos tópicos	120
3.3.1 Semblanza de Alejandro Solalinde Guerra	121
3.3.2 Solalinde y el albergue “Hermanos en el Camino”	125
3.3.3 Solalinde y la migración	129
3.3.4 Solalinde y los derechos humanos	134
3.4 La praxis de Solalinde como una protección de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz	139
Conclusiones	144
Fuentes de consulta	149

Introducción

“De cara al sol, decidieron recorrer kilómetros de distancia para hacer visibles a los invisibles. Para decirle a México que están aquí, entre nosotros. Para decirnos lo que pasa con ellos. Para que dejemos de mirar a otro lado y para desafiar, con su caminata, nuestra indiferencia”: así se expresaba Carmen Aristegui en su artículo de la sección “Opinión” del periódico *Reforma* del 17 de abril de 2015. Se refería al “Viacrucis Migrante” que realizaban los migrantes centroamericanos acompañados de activistas por los derechos humanos con destino a la Basílica de Guadalupe, en la capital del país. Esa caminata iba encabezada por el sacerdote Alejandro Solalinde Guerra, quien en los últimos diez años ha hecho *visibles a los invisibles*: los migrantes.

En el presente trabajo se pretende mostrar la labor pastoral de Alejandro Solalinde, personaje que en los últimos años ha acaparado los reflectores de la prensa por la defensa que ha hecho de los derechos humanos de los migrantes, sobre todo centroamericanos, al denunciar públicamente las vejaciones y maltratos de que han sido objeto en su tránsito por territorio mexicano con la intención de alcanzar la frontera norte para pasar a los Estados Unidos para cumplir el “sueño americano”.

Solalinde empezó su ministerio sacerdotal a la manera tradicional, incluso ejerciendo dentro de una diócesis con feligresía de altos recursos económicos, pero un día se encontró trabajando en el sureste mexicano con comunidades indígenas y grupos vulnerables que marcaron y definieron su postura ideológica. Aquí pretendemos mostrar que dicha postura doctrinal tiene varios puntos de coincidencia con la conocida Teología de la Liberación (TL, en adelante), corriente religiosa disidente de la línea oficial de la religión católica. Se presume que el contacto con otras realidades, distintas a las que estaba acostumbrado, le aportaron a Solalinde la fuerza de carácter y voluntad necesarias para reorientar su praxis religiosa, convencido de que con ello podría proteger los derechos humanos de las personas que se encuentran en situaciones adversas, como es el caso de los migrantes centroamericanos a su paso por México.

Esa convicción pastoral llevó a Solalinde a fundar, en febrero de 2007, el albergue para migrantes “Hermanos en el camino”, en el sur de la República Mexicana, en Ciudad Ixtepec, Oaxaca, trabajando de esta manera en beneficio de la población más marginada y desprotegida, esto debido a la indolencia y corrupción de las autoridades locales frente a los abusos de todo tipo que se cometen contra estos flujos de migrantes desde el momento en que tocan tierra mexicana, lugar de paso para llegar a los Estados Unidos de Norteamérica en busca de mejores condiciones de vida.

Aunque parezca contradictorio, el cobijo material y espiritual que el sacerdote Alejandro Solalinde brinda a los migrantes en su albergue ha incomodado a ciertos sectores, debido a que ha dificultado a algunos grupos de la delincuencia organizada y polleros que abundan en la región a operar libre e impunemente. El sitio en el que se ubica el albergue, Ixtepec, Oaxaca, es el punto geográfico más estrecho en el sureste de México, entre el Océano Pacífico y el Golfo de México, lugar donde los flujos migratorios que viajan del sur son muy nutridos, y precisamente a esa ciudad llegan los migrantes, hasta hace unos pocos meses en el lomo del tren conocido como “La Bestia”.

El constante tránsito de migrantes ha convertido a Ixtepec en un sitio muy codiciado por los delincuentes, quienes lo han establecido como su centro de operaciones para aprovecharse de la vulnerabilidad de los migrantes y así cometer toda clase de abusos y delitos contra ellos, desde el asalto, tráfico de drogas y de armas, extorsión, tráfico de órganos, trata de personas con fines de explotación laboral y prostitución, violación de mujeres, secuestros y explotación de todo tipo, hasta desaparición y asesinato.

Al ver perjudicados sus intereses, esos grupos delincuenciales han puesto todo su empeño en cerrar el albergue, llegando incluso a amenazar de muerte a su fundador, el padre Solalinde, quien, en más de una ocasión, ha tenido que interrumpir su labor e incluso salir del país para salvaguardar su integridad física. Dichas amenazas aumentaron a partir de la vehemente defensa que Solalinde hizo de los migrantes al condenar la matanza de 72 de ellos en el rancho San Fernando, en el estado de Tamaulipas, en 2010. Estos hechos colocaron a Solalinde en los reflectores de la opinión pública, quien en los años recientes ha intensificado su labor en defensa de quienes sufren violación de los derechos humanos, aunque su prioridad siguen siendo los

migrantes, que en la actualidad son un desafío enorme para muchos países del mundo.

El propósito de este trabajo consiste en rastrear los puntos coincidentes entre la TL y la praxis de Solalinde, explicitando que con ésta el sacerdote defiende los derechos humanos de los migrantes y promueve la paz. Para el efecto, este trabajo se divide en tres capítulos que pretenden dar soporte a las siguientes tesis: (1) La TL pretende liberar al oprimido mediante la conjunción permanente entre praxis y revelación divina. (2) La migración es un complejo fenómeno multicausal, y una de sus causas más importantes en Centroamérica es la opresión. (3) Solalinde es un defensor de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz debido, entre otras cosas, a que la protección de los derechos humanos es uno de los recursos más efectivos para la defensa de los oprimidos. De las tesis anteriores se deriva la hipótesis central: Solalinde, mediante su praxis y su motivación por proteger a los migrantes, construye una situación que ejerce en la defensa de los derechos humanos y promueve la paz.

El objetivo del capítulo 1 es mostrar el desarrollo histórico y los elementos teóricos de la TL, para lo cual se divide en dos apartados. En el primer apartado atendemos a elementos históricos en los que nace y se desarrolla la TL, a la luz de las reuniones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (Celam) y el Concilio Vaticano II, en la década de los años sesenta del siglo pasado, tomando en cuenta las condiciones políticas, económicas y sociales que enmarcan el contexto latinoamericano, además de algunos datos biográficos de sus más representativos exponentes. En el segundo apartado, se ofrece una breve aproximación a algunos elementos teóricos que la TL sostiene. Con esto, se habrá cubierto más en detalle el análisis de la TL, puesto que se privilegian los elementos históricos que la rodean, pero también se ofrece un acercamiento teórico a sus postulados esenciales, tomados del documento fundacional de la TL: *Perspectivas de la Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez.

El capítulo 2 tiene como objetivo analizar la situación actual de la migración centroamericana. En un primer momento se ofrece una aproximación al concepto de migración y algunas de sus implicaciones teóricas, con lo cual será posible identificar la conexión que ésta guarda con algunos postulados

teóricos de la TL, con lo que se busca evidenciar la conexión interna del trabajo. El segundo propósito pretende mostrar las causas y motivaciones que la gente tiene para migrar. De igual modo, mostrar el contexto político y socioeconómico de Centroamérica, con énfasis en los principales países exportadores de migrantes que conforman el llamado triángulo norte: Guatemala, Honduras y El Salvador, sin dejar de lado Nicaragua, por la influencia que tiene en la región. También se mostrará la situación del migrante, así como las rutas migratorias que utilizan, atendiendo a lo que dictan las leyes migratorias mexicanas actuales y el papel que juega frente a la migración el país destino de los migrantes: los Estados Unidos de Norteamérica.

El objetivo del capítulo 3 consiste en sostener la tesis que aquí se plantea: que Solalinde es un defensor de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz. En una primera impresión, esto podría parecer obvio. Sin embargo, si se toma en conjunción con lo que se expondrá en los capítulos precedentes al tercero, se torna relevante. Ello es debido a que, como se intentará hacer ver, la figura del sacerdote Solalinde (en cuya praxis pueden rastrearse elementos coincidentes con las tesis centrales de la Teología de la Liberación) puede entenderse en términos de un *desplazamiento práctico* que inicia su recorrido en la fe cristiana y que desemboca en una *transformación de la realidad sociopolítica* (aun cuando ésta sea parcial). Así, una de las propuestas transversales del trabajo en conjunto (no sólo del capítulo 3) es mostrar, mediante la figura del sacerdote Solalinde, que la fe cristiana puede tener implicaciones sociales y políticas mediante el combate a la opresión y, por ello, puede darse el caso que los aspectos teológicos y, en el caso concreto de Solalinde, religiosos, ejerzan un influjo *modificador* y *transformador* de la realidad.

Para el efecto, en este trabajo se mostrará, en la medida de lo posible, el pensamiento de Solalinde y la labor que éste realiza en el albergue “Hermanos en el Camino”. El pensamiento de Solalinde será analizado a través de una muestra de entrevistas hechas por distintos periodistas, disponibles en video en *Youtube*, realizadas entre 2010 y 2016 sobre algunos tópicos de interés y actualidad, pues, aunque Solalinde fundó el albergue en 2007, sería hasta 2010 que empezó a acaparar la atención de los medios de comunicación, hasta

nuestros días. Además, se toman entrevistas telefónicas hechas al coordinador del albergue, el más cercano colaborador del sacerdote por más de ocho años.

En el mismo capítulo 3 se hará un análisis de las opiniones de Solalinde con respecto a algunos de los tópicos que consideramos pertinentes para la defensa de la tesis que se sostiene en dicho capítulo: el albergue “Hermanos en el Camino”, la migración, los derechos humanos y el capitalismo. Sin embargo, para lograr mayor precisión teórica, se ofrecerá primero un análisis de los conceptos de paz y derechos humanos, respectivamente. Las tres tesis parciales ya mencionadas nos llevarán a la tesis central del trabajo: Solalinde, mediante su acción y motivación por proteger a los migrantes, construye una praxis alternativa para promover la Paz.

Como se verá, el trabajo guarda una relación conceptual interna. Los temas centrales de nuestra investigación son: la TL, la migración, la paz, los derechos humanos y la praxis de Solalinde. Todos estos temas se verán atravesados a lo largo del trabajo por el concepto de opresión. La TL, como quedará explicitado, no puede entenderse sin hacer alusión a la opresión; la migración, como señalaremos, es en demasiadas ocasiones una consecuencia de la opresión; y, por último, la paz y los derechos humanos son dos de las armas más potentes para hacer frente a la opresión, y Solalinde contribuye a lograr esto mediante su defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz.

Una vez defendidas las tres tesis del presente trabajo, cada una de las cuales es soportada por un capítulo, en la conclusión señalamos que existen puntos de fuerte coincidencia entre los postulados teóricos de la TL y la praxis de Solalinde. Con esto, no estamos señalando a Solalinde como un teólogo de la liberación, pero sí nos comprometemos con sostener que su praxis es coincidente en muchos puntos con la TL, con lo cual será más pertinente señalar que Solalinde es *heredero* de una pastoral que da continuidad a una praxis latinoamericana para promover la Paz.

A nivel metodológico, el presente trabajo debiera anclarse en el ámbito de los estudios históricos. Sin embargo, en los puntos que consideramos relevantes, recurrimos a elementos teóricos para mostrar con mayor precisión y claridad algunos de los conceptos centrales que a lo largo de la investigación

se utilizan. Una herramienta que consideramos digna de mención es la de las fuentes electrónicas para aproximarnos al pensamiento de Solalinde.

Esto se justifica en dos puntos: el primero es que, si bien este trabajo es de corte histórico, está anclado a una figura actual, de modo tal que no podía lesionarse la investigación apelando a cuestiones completamente históricas sino que, por el contrario, debía existir un apego a elementos contemporáneos, dentro de los cuales resulta evidente que el *Internet*, en su conjunto, y las entrevistas grabadas en video que utilizamos, son un elemento central. El segundo punto se justifica con el personaje central de esta investigación: Solalinde, cuya figura es, ante todo, *práctica*, no teórica. Por ello, una de las formas que consideramos más pertinentes para acercarnos a su pensamiento, fue a través de sus opiniones genuinas transmitidas en el momento de las entrevistas, en lugar de acudir a elementos teóricos que se encuentran mediados por la reflexión concienzuda. Además de la escasa bibliografía para aproximarnos al Solalinde teórico, consideramos más prudente acercarnos al Solalinde de acción, cuyo reflejo se da con mayor sinceridad en el ámbito dialógico, dado que el Solalinde que nos interesa en este trabajo es, precisamente, el Solalinde *de acción*.

Capítulo 1. Teología de la Liberación

En este primer capítulo se muestra la TL, desde su surgimiento en la década de los años sesenta del siglo XX, hasta los resquicios que aún quedan de esta postura doctrinal que en su momento adoptaron varios sacerdotes de América Latina, ya que su origen se encuentra, precisamente, en la realidad latinoamericana. Por lo mismo, el propósito de este capítulo es, ante todo, cubrir los aspectos históricos en los que nace y se desarrolla la TL (condiciones socio-políticas y religiosas, además de algunos datos biográficos de sus más representativos exponentes) y, al final, ofrecer una breve aproximación a algunos elementos teóricos que la TL sostiene. Con esto, se habrá cubierto más en detalle el análisis de la TL, puesto que se priman los elementos históricos que la rodean, pero también se ofrece una aproximación teórica a sus postulados esenciales. Por ello, el presente capítulo está dividido en dos secciones, en las que se cubren: (1) los elementos históricos, y (2) los elementos teóricos. Ambas, están precedidas de una breve introducción al tema. El primer apartado es más extenso que el segundo, debido a que, ante todo, este capítulo aspira a ser de corte histórico. No por ello se deja de lado el fundamento teórico. El segundo apartado tiene la pretensión de servir en este aspecto.

Esta postura ideológica, (la TL), surgió de la suma de varios factores: (1) de la inspiración de un grupo de sacerdotes franceses, con su manera muy peculiar de predicar desde la fábrica, en la década de los años cincuenta del siglo pasado. (2) De la formación de algunos jóvenes seminaristas que estudiaron en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, donde empezó a florecer cierta forma de pensamiento que sembró en los sacerdotes latinoamericanos la inquietud de aplicar los preceptos que ahí se consideraban a la realidad de sus propios países. Asimismo, (3) fueron decisivas las tres primeras reuniones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, en las décadas de los años cincuenta y sesenta. Y sin duda, de manera determinante (4) los acuerdos derivados del Concilio Vaticano II, convocado por 6XXIII, pontífice de 1958 a 1963, cuyos objetivos se enfocaron en modernizar el rostro de la Iglesia católica. Dichas influencias dieron cierta libertad a la jerarquía

católica para ejercer una misión pastoral más propositiva y acorde a los tiempos que se vivían.

El papel que asumieron algunos sacerdotes y obispos, centro y sudamericanos, fue igualmente decisivo para la implementación de la TL, sobre todo quienes se formaron en Europa, en la ya mencionada Universidad Católica de Lovaina, como es el caso de Gustavo Gutiérrez Merino,¹ de origen peruano, cuya estancia fue de 1951 a 1955; y Camilo Torres,² colombiano, quien permaneció en dicha institución de 1954 a 1958, ambos destacados representantes y precursores de esta tendencia religiosa. Se trató de un grupo minoritario de obispos disidentes de la línea oficial de la Iglesia católica que llegó a apoyar, incluso, el uso de la violencia si se trataba de defender una causa social injusta, lo que hizo que la TL alcanzara gran impulso.

En México también se contó con importantes representantes de la TL, sobre todo los que asimilaron los conceptos vertidos en las primeras reuniones del Comité Episcopal Latinoamericano y del Caribe (Celam) quienes, además, tuvieron la oportunidad de relacionarse con representantes eclesiológicos de otros países, centro y sudamericanos, conociendo así distintas realidades y problemáticas, a la vez parecidas en muchos aspectos a las mexicanas. Dichos acercamientos fueron la fuente de inspiración de la jerarquía católica para llevar a sus lugares de origen las ideas renovadoras que emanaban de las reflexiones teológicas de los asistentes a las conferencias.

Independientemente de las características ideológicas de la TL que adoptaron los sacerdotes comprometidos con esta tendencia religiosa, y que serán presentadas en mayor detalle al final del presente capítulo, las principales fueron, en primer lugar, una vuelta al Evangelio: si Dios tomó partido por los pobres, entonces los pobres son protagonistas del Reino de Dios, por lo tanto, ellos deben protagonizar la historia de la humanidad. En segundo lugar, los sacerdotes deben servir y vivir del lado de los más débiles, entonces las estructuras económicas deben modificarse para garantizar la igualdad de todos los seres humanos. En tercer lugar, destaca la preocupación

¹ Posteriormente, se hará alusión a algunos datos biográficos de Gutiérrez, por un lado, y a algunos elementos centrales de su doctrina, por otro.

² De Camilo Torres Restrepo, en el apartado 1.1.6, también se dará una breve semblanza biográfica.

no sólo por el bienestar espiritual y económico, sino también el compromiso con la educación. Por eso, ligadas a la TL, surgen nuevas doctrinas pedagógicas que consideran que la educación es universal y obligatoria. En cuarto lugar, el deber de la TL se proclama como un compromiso entre personas y no entre instituciones, y este apartado fue el que generó mayores conflictos (Novelo: 2016.10.13), ante el temor de la pérdida de control de la feligresía por parte de la Iglesia católica, como institución, debido a que incitaba a la actuación autónoma de los fieles.

En esta breve introducción se asoman algunos de los tópicos propios de la TL que, conforme avance este capítulo, irán quedando más claros.

1.1 Elementos históricos del surgimiento y desarrollo de la TL

Este primer gran apartado del capítulo, que es el más extenso, se ocupará de los elementos históricos en que surge y se desarrolla la TL. El objetivo de éste es, además de conocer el contexto histórico en el que se desenvuelve la TL, dotar de una estructura que permita situar y contextualizar los elementos teóricos de la TL. Con esto, la parte teórica de esa manera de hacer teología será más fácilmente comprensible. Sin embargo, como primer paso, a continuación se mostrarán algunos antecedentes que dieron pie al surgimiento de la TL.

1.1.1 Antecedentes de la Teología de la Liberación

La TL tiene sus antecedentes más lejanos en Europa, concretamente en Francia, donde el cardenal Emmanuel Suhard fundó, en París, en los años cincuenta del siglo pasado, la “Misión de Francia”. La labor que ahí se realizaba consistía en que algunos grupos de sacerdotes se insertaban en las fábricas como obreros católicos, e inspirados por la acción cristiana, predicaban dentro de los espacios laborales, combinando así el trabajo con el ejercicio de la religión, entendiendo el trabajo como una misión pastoral, pero aprovechando a la vez la prédica para sembrar en la clase obrera la conciencia de clase, ésta de clara influencia marxista. Estas prácticas incomodaron en su momento al Vaticano, por lo que durante el pontificado de Pío XII se les pidió a los sacerdotes regresar a su labor pastoral, y fueron rehabilitados en 1965, después del Concilio Vaticano II.

André Corten (2004) identifica en la misma década de los cincuenta algunos hechos que contribuyeron al establecimiento de una red de intercambio académico entre Europa y América Latina, marcado por cierta línea de pensamiento, que en esos años coincidió con el desarrollo de la sociología latinoamericana, y que más tarde contribuiría al surgimiento de la TL. La influencia provino, específicamente, de Bélgica, de la Universidad Católica de Lovaina, de donde “cierto número de jóvenes titulados en Lovaina fueron a dar clases en las escuelas de sociología que se acababan de abrir en las universidades católicas latinoamericanas” (Corten, 2004: 295, 296).

Otra red de intercambio se desarrolló a través del Colegio para América Latina, creado por obispos belgas en Lovaina, en 1953, promovido por el Vaticano ante la rápida transformación del continente y el temor del “proselitismo protestante y la propaganda comunista”.

El colegio tiene como finalidad, sobre todo, enviar a sacerdotes belgas (luego europeos) a América Latina; pero también algunos sacerdotes latinoamericanos serían residentes del colegio, aunque eran bastante minoritarios. Los sacerdotes belgas, franceses u holandeses que pasaron por el colegio hicieron posible que Lovaina desarrollara toda una red en América Latina (especialmente en Brasil) (Corten, 2004: 296).

Estos son los únicos referentes que pueden mencionarse como antecedentes europeos, dado que la TL empezó a germinar por esos años en los jóvenes seminaristas latinoamericanos que se habían formado en la mencionada Universidad Católica de Lovaina, donde adquirieron una forma de pensamiento que influiría de manera decisiva en su formación y ejercicio sacerdotal.

1.1.2 Concilio Vaticano II (1962-1965)

El Concilio Vaticano II coincidió en el tiempo con las primeras reuniones del Comité Episcopal Latinoamericano (Celam) del que se hablará más adelante. Dicho concilio se celebró en el lapso de cuatro años, a partir del 11 de octubre de 1961 para concluir el 8 de diciembre de 1965. Este segundo concilio de los

tiempos modernos, al igual que el primero,³ tuvo su razón de ser: el mundo había pasado por dos guerras mundiales. La primera Guerra Mundial, ocurrida de 1914 a 1917, había dejado como resultado un mundo dividido en dos bloques: uno de orden capitalista y el otro socialista, lo que provocó muchas confrontaciones durante casi todo el siglo XX. Y los efectos de la segunda Guerra Mundial habían derrumbado, literalmente, a Europa, hablando de cuestiones materiales, y sus efectos en el imaginario colectivo no fueron menos devastadores ya que, aun habiendo concertado la paz, el mundo siguió dividido y enemistado por mucho tiempo más después de la firma de los acuerdos de paz. Por un lado, los Estados Unidos de Norteamérica, país que tuvo una decisiva participación, no sólo durante la guerra, sino también en la reconstrucción de Europa, quedó como líder de las naciones occidentales; por otro lado, quedó el bloque de filiación socialista, encabezado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Aunque la etapa bélica llegó a su fin en 1946, las hostilidades siguieron fuertes en el transcurso de los años siguientes, durante la etapa conocida como guerra fría.

Ante la necesidad de reordenar al mundo católico, el papa Juan XXIII, quien tuvo un breve periodo como líder del Vaticano, del 28 de octubre de 1958 al 3 de junio de 1963, convocó al concilio con una doble intención: hacer un llamado a la concordia de los pueblos y modernizar, en la medida de lo posible, las prácticas religiosas que ya no se adecuaban al mundo moderno. O, por lo menos, ése fue el discurso oficial emanado de Roma.⁴ Aunque las reuniones

³ El Concilio Vaticano I se celebró en el siglo XIX, en 1869, y tuvo como resultado algunos puntos que la Iglesia católica dejó muy claros, como el asunto de la "infallibilidad" del papa. Eran los tiempos de reordenamiento y nueva conformación de los estados europeos: Italia y Alemania se estaban unificando. Además, desde principios de ese siglo se habían ido independizando las colonias americanas de dominio español, de marcada religiosidad y fidelidad al Vaticano. Tenía sentido imponer un nuevo orden. Por mencionar el caso de México, a medio siglo de su independencia, había una cuestión digna de alerta: el gobierno liberal, representado por la figura de Benito Juárez, estaba dictando leyes atentatorias contra los privilegios de la institución religiosa. Por ello, el papa se vio en la necesidad de definir la postura de la Iglesia, necesaria para poder conservar a los fieles. Fue de esta manera que se rompieron las relaciones de México con el Vaticano. Con el paso de los años se vio que la combinación de leyes e ideologías religiosas tuvo efectos desastrosos en este país, manifestados en la década de los años veinte del siglo pasado, durante la llamada guerra cristera.

⁴ Estas acciones del Vaticano fueron posibles gracias a que se dio una coyuntura histórica apropiada: por primera vez en la Casa Blanca norteamericana gobernaba un presidente católico: John F. Kennedy; y en la URSS, aunque con otras formas religiosas (cristianismo ortodoxo), había concluido el régimen represivo de Josef Stalin, y por esos años gobernaba Nikita Krushev. Ambos líderes mundiales se prestaron al diálogo con el papa en su momento,

de dicho concilio fueron interrumpidas por la muerte repentina del papa Juan XXIII, el 3 de junio de 1963, y la reanudación tuvo lugar a mediados del mismo año, marcando también el inicio de un nuevo pontificado, el de Paulo VI.

El concilio se llevó a cabo en cuatro sesiones: la primera fue presidida por el papa Juan XXIII, en 1962. Las otras tres sesiones fueron presididas por Paulo VI, hasta su clausura, en 1965. La principal finalidad del concilio quedó plasmada en el primer documento aprobado por el mismo: “La constitución de la sagrada Liturgia”, que consistía en la intención de acrecentar día a día la vida cristiana entre los fieles, así como en adaptar de mejor manera las instituciones que estaban sujetas a cambios, más acorde a las necesidades de su tiempo. También promover todo cuanto contribuyera a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo necesario para invitar a todos los hombres al seno de su Iglesia.

De este modo, se identifican cuatro objetivos principales que dieron razón de ser al concilio: “el incremento de la vida cristiana, la reforma de las instituciones mudables de la Iglesia, la reunificación de los cristianos (ecumenismo), y la puesta al día de la Iglesia [...], con la finalidad de que nadie padeciera un desgarrón por pertenecer a la Iglesia y al mismo tiempo al mundo moderno [...]” (Novelo: 2016.10.13).

Novelo considera que es pronto para hacer una valoración de los resultados de este último concilio ecuménico, pero se reconoce que han sido positivos, siendo los más sobresalientes: (1) la profundización doctrinal dentro del episcopado, (2) la comunión entre las Iglesias y el sentido participativo de la liturgia, (3) la apertura de nuevas vías de diálogo con los alejados de la Iglesia, y (4) la afirmación rotunda del principio de libertad religiosa (*Ibidem*), entre otros.

En su momento fue posible advertir que los resultados emanados del Vaticano II transformaron al episcopado de varios países del mundo, incluyendo el latinoamericano:

“Los inevitables cambios de ideas, el contacto con otras realidades y las discusiones mismas del concilio dejaban, después de cuatro sesiones y poco

de tal modo que el concilio pudo llevarse a cabo a lo largo de cuatro años en que se dio un clima parecido a la paz.

más de tres años, una Iglesia más capacitada para responder a las transformaciones sociales que ella misma contribuiría incluso a producir” (Blancarte, 1992: 208).

Además de los efectos inmediatos del concilio, los cambios operados en los años siguientes definieron la postura de la Iglesia católica a lo largo de los más de cincuenta que han transcurrido desde entonces.

1.1.3 Comité Episcopal Latinoamericano y del Caribe (Celam)

La iniciativa para realizar un acercamiento entre las iglesias de América Latina se concretó en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada entre julio y agosto de 1955. De tal modo que la primera reunión del Comité Episcopal Latinoamericano (Celam, en adelante) se celebró ese año, bajo el pontificado de Pío XII, en Río de Janeiro, Brasil, con la asistencia de un número importante de representantes de los países sudamericanos.⁵ Ésta tuvo un título emblemático: “La nueva evangelización del Continente”. Aunque esta reunión tuvo básicamente un carácter organizativo, ya que se centró en la redacción de la ley y los estatutos de la organización, así como la creación de diversas secciones del secretariado (Blancarte, 1992: 163), fue ahí donde empezaron a perfilarse los postulados que la marcarían como una tendencia alterna a la Iglesia católica ya que, en vez de seguir la línea de la religión dictada por Roma, privilegiaba ciertos conceptos propios de una postura marxista, que fue la parte que más preocupó al Vaticano en su momento.

La segunda reunión, que se celebró sólo tres años después de concluido el concilio, en 1968, tuvo lugar en Medellín, Colombia, bajo el nombre de “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio”,

⁵ Por parte de México asistió monseñor Darío Miranda, recién nombrado arzobispo primado, cuya participación fue significativa porque coincidió su nombramiento con la creación del Celam, lo cual dio un impulso a esa nueva perspectiva episcopal, además de que fue nombrado vicepresidente de la Comisión Ejecutiva encargada de aplicar los estatutos de la nueva organización, y posteriormente sería presidente del Secretariado General de dicho comité (Blancarte, 1992: 163).

Aunque cabe mencionar que en varios países latinoamericanos ya existían esos comités episcopales, creados para ordenar las Iglesias locales. Para el caso de México, la representación corrió a cargo del Comité del Episcopado Mexicano, el cual se había formado en 1929, una vez concluida la guerra cristera, con la finalidad de fortalecer a la Iglesia que había salido muy debilitada.

teniendo todavía en el Vaticano a Paulo VI.⁶ Fue en dicha conferencia donde se sintetizaron los acuerdos de la reunión previa, particularmente los referentes al apoyo a los pobres, que había sido un tema que ocupó mayormente la agenda. Era la época de las dictaduras latinoamericanas, y México también vivía tiempos difíciles con el movimiento estudiantil que marcaría un antes y un después en nuestra historia reciente. Esa reunión significó la ratificación del nuevo compromiso cristiano en la cúpula eclesiástica, así como la legitimación de la lucha liberadora.

La tercera reunión del Celam, “La evangelización en el presente y el futuro de América Latina”, se llevó a cabo en Puebla, en el año de 1979, coincidiendo con la primera visita pastoral del papa Juan Pablo II a México, quien manifestó y ratificó la postura de la Iglesia católica con respecto a la acción pastoral de la nueva tendencia doctrinal que se estaba planteando en América Latina: la TL, debido a que ésta seguía perfilando un rumbo distinto al establecido por la Iglesia, que no estaba dispuesta a aceptar.

Precisamente, la tercera reunión del Celam buscaba frenar el avance de la TL, así como evitar que ésta se inclinara únicamente en favor de los pobres, como se había acordado en la reunión de Medellín en 1968 porque, además, con ello se dejaba fuera a otros sectores. Por esto la participación de Juan Pablo II en las conferencias fue decisiva, ya que se agregó el término “preferencial” a la frase que distinguía la misión. Así, por instrucciones de Juan Pablo II, quedó establecida como “opción preferencial por los pobres”,⁷ con lo cual también el pontífice dejó clara su autoridad suprema sobre los obispos. Además, de allí emanó el primer documento oficial de la TL que daba cuenta de los acuerdos tomados en la reunión, denominado “Paz y justicia”.

A Juan Pablo II le tocó también estar a la cabeza de la Iglesia católica cuando se realizó la cuarta reunión del Celam, en 1992, en Santo Domingo, República Dominicana, con el lema “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”, cuya finalidad ya no fue tanto la propagación de la

⁶ Como dato adicional, entre la primera y la segunda reunión del Celam había tenido lugar el pontificado de Juan XXIII, esto es, de 1958 a 1963.

⁷ “La opción por los pobres de esta teología muestra que es una opción política a favor del bien común, es opción de clase, aunque no se limite a esto. Vencer a la pobreza implica no muchas limosnas, sino un cambio de estructuras traducido en una práctica política y revolucionaria, mediante acciones objetivas, colectivas, transformadoras, efectivas, solidarias y estructurales” (Díaz Núñez, 2005: 199).

TL, sino que marcó una nueva preocupación de la jerarquía católica por frenar el avance de otras religiones, distintas de la católica, sobre todo pentecostales y evangélicas, aunque ya era tarde porque cada día ganaban más adeptos.

La quinta reunión del Celam, última que se ha realizado, se registró en los primeros años del siglo XXI. Tuvo lugar en Aparecida, Brasil, bajo la guía vaticana de Benedicto XVI, quien acudió a dar la apertura de ese significativo evento. Llevó por título “Discípulos y misioneros de Jesucristo”, y de ahí emanó un documento conclusivo que hizo una especie de recuento de las reuniones previas, celebradas a lo largo de más de cincuenta años.

De las actividades y contactos que ocurrían durante estas reuniones, que concentraban a un número considerable de jefes católicos latinoamericanos, surgió la inspiración para llevar a sus lugares de origen un cúmulo de ideas renovadoras que algunos sacerdotes empezaron a permear en sus zonas de influencia. Fueron decisivas, sobre todo, las tres primeras conferencias del Celam para definir la ideología que identificó a la TL, cuya aplicación marcó el rumbo de la mayoría de los países latinoamericanos a partir de la década de los ochenta.

1.1.4 Contexto de América Latina en los años en que surgió la Teología de la Liberación

Desde los años treinta del siglo XX, América Latina comenzó a experimentar un rápido proceso de industrialización y de desarrollo de mercados internos, aunque fue hasta después de los años sesenta que se dio la internacionalización de los mercados a través de un desarrollo dependiente, en su mayoría, de las inversiones internacionales. Fue así que las sociedades latinoamericanas ingresaron bruscamente en un modelo de desarrollo que producía desigualdades sociales muy marcadas. A ello se añadió un crecimiento demográfico exponencial, además de múltiples migraciones que fueron agravando dichas desigualdades, como resultado de una economía de mercado dinámica, en constante crecimiento, pero que producía una riqueza mal distribuida. De este modo, Bastian identifica que sólo una minoría es dueña de fortunas incalculables, mientras que una clase media vive una especie de precaria opulencia, en tanto que la mayor parte de las poblaciones latinoamericanas se encuentra en un estado de extrema pobreza, por lo que

“para comprender estos mecanismos de acumulación y de control social, no bastan las causas económicas, y es preciso buscar argumentos en la cultura política y en la cultura religiosa, dominantes, pues están vinculadas entre sí” (Bastian, 1994: 223-225).

Si atendemos al contexto latinoamericano de los años setenta en que surgió la TL, se trató de una década de fuertes movimientos y revoluciones sociales de oposición a los gobiernos constituidos como dictaduras en la mayoría de los países que conforman América Latina. Dicha oposición se puso de manifiesto por medio de movimientos conocidos como guerra de guerrillas. Timothy Wickham (1992) identifica dos olas de insurgencia en estos movimientos: la primera, representada por Fidel Castro en la revolución cubana, a finales de la década de los años cincuenta, además de la guerra civil en Guatemala en los años sesenta.

Y una segunda ola de violencia ocurrida a partir de los años setenta en países latinoamericanos como Colombia, Venezuela y Perú; y en Centroamérica, en Nicaragua, Guatemala y El Salvador. Los movimientos guerrilleros de esos años no empezaron con campesinos, como antaño –ellos sólo dieron un soporte a la insurgencia–, sino que contaron en sus filas con una clase urbana intelectual, y los más importantes surgieron después de 1962, a excepción de Cuba, y precisamente por influencia e inspiración de los movimientos ocurridos en esa isla caribeña (Wickham, 1992: 29). Los motivos que tuvieron los guerrilleros para imitar la experiencia cubana se debieron a que el triunfo de la revolución cubana influyó con su ideología en partidos políticos y estudiantes universitarios. De la isla emanaron símbolos que influyeron en el continente y permitieron una fuerte afinidad con la lucha emblemática que salió triunfante (Wickham, 1992: 48).

Durante los años sesenta, en América Latina la lucha armada, de composición rural o urbana, fue una de las expresiones más impactantes de la época. Como manifestación popular, hubo un importante número de huelgas que culminaban con la ocupación de empresas. A los obreros y trabajadores se sumaban, como apoyo, educadores y empleados estatales, además hubo movilizaciones universitarias y movimientos campesinos, particularmente en Brasil, Perú y México. Para hacer frente a las inconformidades, se recurrió a la imposición de gobiernos fuertes dispuestos a combatir la resistencia, sobre

todo en los lugares donde la sociedad civil era fuerte, con el fin de “[...] imponer un tipo de desarrollo que requería el disciplinamiento de la sociedad, y que condujo al deterioro de los niveles de vida, al tiempo que se suprimían las libertades esenciales” (Sala, 2007: 217), lo cual representó uno de los más graves efectos de la crisis.

Estos movimientos no se entienden como una respuesta de los oprimidos ante la represión de sus gobiernos; sin embargo, esa represión estuvo presente en varios de los países donde se dieron movimientos guerrilleros (Wickham, 1992: 41). Y es que a partir del triunfo de la revolución cubana, no sólo la política mexicana, sino también, y sobre todo, la estadounidense, se abocó a revertir la amenaza del ingreso del socialismo al continente. Como estrategia para lograrlo, el presidente norteamericano, John F. Kennedy, lanzó en 1961 el programa denominado “Alianza para el Progreso”, creado en la reunión del Consejo Interamericano Económico Social (CIES) en Punta del Este, dirigido concretamente a América Latina, con el cual pretendía frenar el avance del socialismo en la región.

La alianza fue presentada como una alternativa democrática a una revolución ‘al estilo cubano’ [...], supuso un proyecto desarrollista con una inversión estatal estadounidense de 20 mil millones de dólares y 80 mil millones de América Latina. Las inversiones debían ser planificadas y controladas; se promovería la integración regional, se realizarían reformas en la administración agraria, fiscal, educativa, sanitaria y se establecería un plan de infraestructura vial y de vivienda (Sala, 2004: 217, 218).

Pero los intentos de modernización y articulación de las economías de los países latinoamericanos al mercado mundial fracasaron, pese al logro de algunos objetivos parciales, ya que después del asesinato de Kennedy —el 22 de noviembre de 1963—, los presidentes que le sucedieron pronto abandonaron su audacia reformista. Esto no evitó que durante la década de los sesenta fueran “[...] derrocados nueve gobiernos constitucionales por ‘revoluciones’: golpes militares-civiles, en muchos casos aprobados o promovidos por gobiernos estadounidenses. [Así] el presidente demócrata Lyndon Johnson convirtió en doctrina su decisión de no tolerar a una nueva Cuba (*Ibidem*: 218).

Aunque, llegado el momento esas dictaduras fueron derrocadas, en la mayoría de los países de América Latina, los procesos de transición a la democracia ya no engendraron violencia alguna, pues se limitaron a la organización de elecciones competitivas, a excepción de América Central, donde parece ser que la violencia se instaló para quedarse, y tan sólo durante el decenio de los años ochenta registró unos desórdenes sin precedentes que culminaron con la muerte de casi 200,000 personas y con el desplazamiento de otros dos millones (Olivier, 1999: 175).

Por mencionar a tres de los siete países que conforman Centroamérica, el descontento estalló, primero, en Guatemala, entre 1962 y 1963; luego, en Nicaragua, entre 1978 y 1979; y, por último, en El Salvador, entre 1979 y 1980. Los tres países conocieron durante los años ochenta mortíferas guerras civiles. Las fuerzas guerrilleras tuvieron modalidades propias en cada país para enfrentar a sus ejércitos desiguales y coaliciones estatales también diferentes. Es de resaltar que estos proyectos revolucionarios aparecieron en el clima de la guerra fría, y fueron sensibilizados en esta zona por la rápida radicalización de Fidel Castro y su régimen (Torres-Rivas, 2007: 498).

En estos países centroamericanos fue decisiva la intervención de la alta jerarquía de la Iglesia católica como reserva moral para la conciliación nacional, aunque hubo casos en los que esa intervención resultó contraproducente, por ejemplo en El Salvador, con el asesinato del arzobispo de San Salvador, monseñor Arnulfo Romero, ocurrido el 24 de marzo de 1980 que, en lugar de pacificar, abrió un periodo de guerra civil que provocó la muerte de 70,000 personas en el lapso de diez años (Dabene, 1999: 179).

Torres-Rivas (2007: 517) sostiene que las distinciones que enmarcan la transición de las dictaduras hacia una etapa democrática, son que “[...] en los países donde no hubo guerra (ni procesos de paz), se han alcanzado más rápidamente el cambio de régimen y la constitución de actores democráticos”, lo que no ocurrió en los casos de los tres países que mencionamos.

Cockroft (2001:47) refiere que por esos años “todas las naciones latinoamericanas [Centroamérica no fue la excepción] se vieron envueltas en una red compleja de dependencia de las potencias exteriores, generalmente Estados Unidos”, y que la inconformidad de algunos sectores los fue llevando a

constantes enfrentamientos guerrilleros internos, lo que inevitablemente provocó una parálisis económica en la región.

La inconformidad que marcó toda una época era manifiesta hacia las dictaduras que gobernaban hasta los años sesenta en gran parte del territorio latinoamericano, aunque con su derrocamiento, entre los años setenta y ochenta, tampoco se vio una solución inmediata. Los países que buscaban instalar gobiernos democráticos, dada la situación de desgaste acumulado que venían arrastrando, tuvieron que enfrentar una parálisis económica que fue marcando cada vez más las desigualdades existentes entre los pueblos, hasta el grado de que ya no se luchaba por un cambio de régimen político, sino que la protesta social se fue concentrando cada vez más en lograr alternativas de solución ante tales desigualdades.

1.1.5 Surgimiento de la Teología de la Liberación

Como ya se mencionó, la TL tiene cierta influencia europea, pero su origen es de cuño latinoamericano, ya que surgió de la inquietud de algunos líderes religiosos preocupados por adecuar una religión a la medida de las necesidades de la población local, ya que era claro que las disposiciones que emanaron del Concilio Vaticano II se adecuaban más a Europa que a América. Por tal motivo, la jerarquía católica latinoamericana adoptó del concilio las nuevas disposiciones como un acto de la obediencia que se debe a su guía, y porque eran de utilidad para el ejercicio de su ministerio, pero algunos sacerdotes, además, empezaron a dar una nueva interpretación a las Sagradas Escrituras, y a partir de ello implementaron nuevas formas de acercarse a la feligresía, a una feligresía específica y con necesidades específicas también: la latinoamericana.

Fue precisamente de la realidad latinoamericana y de las nuevas tendencias en las ciencias sociales y en la práctica de la religión de donde surgieron posiciones precursoras de la TL, considerada una corriente de influencias marxistas y, por lo tanto, incompatible con el Evangelio. Por eso en su momento fue muy criticada por el Vaticano, pues esta vanguardia rompía con la doctrina social tradicional, calificada como “antología de principios morales y buenos consejos ajenos a la realidad sociopolítica; ahistóricos y de hecho justificadores del status” (Meyer 2000: 32).

Para conocer los orígenes y la evolución de la TL, Enrique Dussel (1995), identifica cinco periodos en la historia de esta doctrina: ubica el primero entre 1959 y 1968, en que la influencia de la teología europea se traslada a América Latina, tomando como punto de partida ese año por el anuncio del Concilio Vaticano II y la ocupación de Cuba por las fuerzas revolucionarias de Fidel Castro y el “Che” Guevara, como posibles motivos que provocaron que se fuera gestando poco a poco una nueva situación teológica. En esa etapa “Comienza una gran profundización de los estudios bíblicos, pastorales, de espiritualidad, litúrgica. Se fundan seminarios teológicos, revistas, etcétera. Es decir, se crea la infraestructura para la próxima profunda renovación. Teológicamente cambia la visión de la Iglesia” (Dussel, 1995: 78-79).

Un segundo periodo, entre 1968 y 1972, al cual Dussel (1995: 91-173) identifica como “Formulación de la TL”, es donde reconstruye los pasos históricos del origen de la teología latinoamericana, y en el cual identifica como punto coyuntural el año 1965, con la publicación del texto de André Gunder Frank, quien formuló la primera crítica de la “teoría del desarrollo” en su obra *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Las ideas ahí plasmadas revolucionaron el pensamiento latinoamericano y, aunque la hipótesis de dicha obra fue criticada, Dussel (1995: 92-94) asevera que fue fundamentalmente cierta: “la riqueza de los países ricos tiene como uno de sus momentos la transferencia de valor de los países pobres. La riqueza de los ricos se origina en la pobreza de los pobres. Nacía así la ‘teoría de la dependencia’ [...] como crítica del imposible desarrollo”. A esto habría que agregar los movimientos eclesiales, propiamente dichos, para relacionar los planteamientos de la obra mencionada con las inquietudes de los primeros ideólogos de la TL.

Un tercer periodo, entre 1972 y 1979, al que Dussel denomina “La teología de la ‘Iglesia de los pobres’ en el cautiverio y el exilio”, identifica la crítica y presión que vivió la TL en sus inicios. Los actores de estos años jugaron su papel: mientras que en la sociedad política el Estado se militarizaba, y los grupos dominantes de la sociedad civil pasaron a la ofensiva con violencia, en el seno de la Iglesia “[...] los grupos conservadores, desorientados desde el concilio, reagrupan fuerzas en alianza con sectores desarrollistas – progresismo capitalista de dependencia, que confunden la industrialización con la expansión de las transnacionales” (*Ibidem*: 128).

Aquí aparecieron las primeras críticas a la TL y algunos de los teólogos tuvieron que exiliarse de sus países, algunos de Brasil, Chile y Argentina, como el propio autor Enrique Dussel, “perseguidos por los regímenes militares –y frecuentemente con la complicidad de ciertos miembros de la Iglesia” (*Ibidem*: 132).

“La teología latinoamericana en el marco de la revolución centroamericana y los nuevos ataques (desde 1979)” es el cuarto periodo que aborda Dussel (1995: 146-163) en esta obra, el cual estuvo marcado por múltiples factores que definen claramente la postura de la mayor parte del episcopado en la línea de las élites dominantes, ya sean militares, burguesía nacional o transnacional, por lo general la línea política norteamericana; y por otra parte quienes continúan el compromiso con los pobres que identifica a la TL.

Un quinto periodo es identificado por el autor como: “Desde la ‘Instrucción’ romana de 1984”, relacionada con algunos aspectos de la TL y una clara acusación de ideología marxista que había comenzado hacía ya doce años, vinculada por ello a una teología de violencia guerrillera. Dussel (1995: 186) concluye su obra planteando los retos que la TL enfrentaba al inicio de la década de los noventa, el principal de ellos “fundamentar la praxis de liberación de los pueblos latinoamericanos, aunque ello la coloque en el banquillo de los acusados de los gobiernos que oprimen a los pobres”.

Luego de hacer un recuento de las principales obras escritas sobre la TL, Dussel atiende también a otros retos, que son las exigencias de crecer en el campo de la exégesis bíblica y su lectura popular, y crecer también, metodológicamente, ante la crisis de las ciencias sociales en América Latina. Y aun identifica nuevos retos, a partir de 1989, ante la crisis del socialismo real y la recomposición del orden mundial existente, pero sobre todo ante el proceso de empobrecimiento de América Latina en que “la teología deberá permanecer fiel en saber expresar el grito de los oprimidos. Es insoslayable, y es una responsabilidad histórica”, advierte Dussel (1995: 189).

Otro punto de vista es el de Bastian (1994), quien identifica que la Iglesia latinoamericana llegó al final de los años sesenta impulsada por vientos reformadores emanados del Concilio Vaticano II, y que esa evolución adquirió cierta amplitud a partir de la segunda conferencia del Celam, efectuada en

Medellín, Colombia, en 1968, “[...] de donde surgió una nueva pastoral caracterizada por una opción preferencial enfocada a los pobres” (Bastian, 1994: 226), planteamiento que se vio reafirmado en la tercera conferencia del Celam, en Puebla, México, en 1979. Pero considera que los diversos sectores eclesiales la interpretaron de diversas maneras: la mayoría, en el sentido tradicional de la doctrina social que no ponía en duda ni el orden político ni el religioso; una minoría, que profundizó en la opción en el sentido de un movimiento de reforma católica con un rostro concreto: las comunidades eclesiales de base; y otros que interpretaron un lado teórico: el de la TL. Este movimiento intentó construir una “Iglesia popular”, pero fracasó al aceptar acoplarse al paso de la Iglesia jerárquica, la cual la atacó de frente. Identifica que esta confrontación se acentuó al llegar al sumo pontificado Juan Pablo II en 1978 (*Ibidem*, 1994: 226, 227).

Díaz (2005) coincide con los autores ya mencionados en el momento preciso del surgimiento de esta corriente religiosa, pero además atiende a otros aspectos: después del Concilio Vaticano II y la segunda conferencia del Celam, celebrada en Medellín, Colombia, del 17 de agosto al 8 de septiembre de 1968, tuvo lugar el pronunciamiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo que contenía la firma de mil curas latinoamericanos que aceptaban como base de acción los acuerdos del Celam. Ahí se denunció la violencia que ejercían las estructuras gubernamentales de algunos países de la región y se hizo un llamado al derecho de los pueblos a su legítima defensa. También se mostraba ya una actitud claramente combativa: “Visto de esta forma la Teología de la liberación es un pensamiento revolucionario porque denuncia, critica la situación descrita arriba y rechaza el evangelio interpretado mañosamente y acompañado del poder político y la fuerza militar” (Díaz, 2005: 201). Este autor considera que la segunda reunión del Celam marcó el nuevo compromiso cristiano con los oprimidos y la legitimación de la lucha liberadora. Como puede apreciarse, la influencia de la TL en temas políticos no es menor, ya que pronto se le acusó de enarbolar una bandera que pugnaba por derrocar a los gobiernos durante la década de los años ochenta en que tuvieron su

mayor apogeo las guerrillas en los países centroamericanos, encabezados, en su mayoría, por regímenes dictatoriales.⁸

Para atender el tema económico y de clases sociales, Jean Meyer define a la TL como:

Una visión de la realidad desde la perspectiva de la lucha de clases. Utilización del marxismo 'como el método científico de análisis de la realidad social'. [Y como una] opción por el socialismo que implica una opción de clase y una praxis política. Tal ideología rompe las reglas del juego de una institución [la Iglesia] que forma parte de un 'sistema social capitalista' (Meyer, 2000: 32).

Aunque no se debe dejar todo el peso a los aspectos económicos y políticos, ya que, regresando a Díaz, en el surgimiento de la TL también jugaron un papel de primer orden las cuestiones concernientes a los derechos a la dignidad humana, y queda claro que la TL, en tanto que asume una práctica política, contribuye de forma determinante a cuestionar el orden existente. Algo que no conviene a los intereses de los grupos y clases dominantes de la región, por lo cual se le hace aparecer como un discurso o movimiento político que distorsiona el mensaje cristiano. Y esto está lejos de la realidad, de una realidad que sus detractores no quieren ver ni aceptar: "La sociedad burguesa quiere confinar la religión, la Iglesia, la fe, al espacio privado y sólo dispone de ella si contribuye a sus intereses" (Díaz, 2005: 194).

Desde el surgimiento de la TL, la intención de la evangelización era independiente de la cuestión política, ya que el interés inicial era eminentemente religioso, sin pretender organizar políticamente a los indígenas, sin embargo, este proceso desembocó en una toma de conciencia de la situación de explotación y marginación de las poblaciones latinoamericanas que llegó a tomar otros rumbos no esperados.

En las décadas de los setenta y ochenta [...], el discurso político-religioso liberador se tradujo en el auge de las Comunidades Eclesiales de Base [descritas a continuación] en Latinoamérica, así como la fundación y organización de diversos grupos y asociaciones civiles de la más diversa

⁸ Más adelante, cuando se aborden con más detenimiento algunos postulados teóricos de la TL, se hará énfasis en la relación que ésta guarda con los asuntos políticos.

índole, comprometidos con la lucha por mejores niveles de vida: vivienda, salud, educación, servicios, reparto de tierra, derechos humanos, derechos de las minorías, atención a mujeres, ancianos, niños, agrupaciones campesinas, obreras, de zonas urbanas marginadas, etcétera [...] (Díaz, 2005: 209).

Para atender a la implementación de la TL en América Latina desde la visión de Jean Meyer (2000), este autor identifica que pasó por tres etapas: la primera derivó de las disposiciones emanadas del Concilio Vaticano II, el cual generó un proceso de renovación pastoral que se llevó a cabo entre 1965 y 1968. La segunda etapa coincidió con la segunda reunión del Celam, en Medellín, Colombia, la cual legitimó la presencia de los cristianos en la lucha por una sociedad más justa, entre 1968 y 1972. Y la tercera, como una reacción anti-Medellín, que buscaba frenar el radicalismo cristiano por “fidelidad a la Iglesia”.

Además, en América Latina estaba teniendo lugar una viva represión contra el radicalismo cristiano y, en vez de desalentarse, la TL empezó a cobrar fuerza en algunos países como: Chile, con el “Grupo de los 80” y “Cristianos por el Socialismo”, nacidos en la época de la Unidad Popular del presidente Salvador Allende; “Sacerdotes para el Pueblo” y “Cristianos por el Socialismo”, en México; “Sacerdotes para el Tercer Mundo”, en Argentina; “Movimiento ONIS”, en Perú; COSDEGUA, en Guatemala; además en Colombia, Bolivia, El Salvador y Honduras, donde estaban cobrando fuerza los asesinatos, persecuciones, presos y desaparecidos (Meyer, 2000: 32).

La forma de organización religiosa que se implementó fue a través de una figura conocida como Comunidades Cristianas de Base (CCB, en adelante) o Comunidades Eclesiales de Base (CEB en adelante),⁹ cuyas propuestas nacieron, precisamente, del concilio. Éstas consistían en la lectura de la Biblia y su aplicación a la vida diaria. Otras prácticas que se fueron adoptando dentro de estas comunidades, además de los temas de la religión y la Iglesia, fueron: una nueva visión de la práctica social en el medio en que operaban y una

⁹ Al parecer no hay ninguna distinción de fondo entre Comunidades Cristianas de Base y las Comunidades Eclesiales de Base, aparte del nombre que se le daba en cada lugar, pues la práctica cristiana que dentro de ellas se predicaba era similar, aunque con los matices propios también de cada lugar.

reflexión desde la fe, en el paso de una religiosidad popular a una fe más comprometida con el proceso histórico de liberación popular, porque

La teología de la liberación habla mucho de “religión popular”, pero sus defensores teóricos sólo son indulgentes con ella en la medida en que puede desembocar en una toma de conciencia y un compromiso político. Se quedan con lo que sirve a la causa de la “liberación” y denuncian todo lo que es “enajenación” (Documento de la II Celam, cit. en Meyer, 1989: 349).

De tal modo que las acciones que realizaban los sacerdotes dentro de las mencionadas comunidades eran de tipo asistencial, encaminadas hacia acciones de tipo político, y su organización estaba dirigida, sobre todo, a gente pobre y marginada, como obreros, campesinos e indígenas. Por ello, las CEB fueron potencialmente el movimiento más importante dentro de la Iglesia institucional a favor del cambio social. Aunque dichas comunidades estaban ligadas a la jerarquía católica, no estaban bajo su mandato: “Las comunidades eclesiales de base no somos un partido político, sino que luchamos contra el sistema que oprime al pueblo” (De la Rosa, 1985: 279, 280).

Aquí entra de lleno la cuestión política, ya que los sacerdotes que encabezaban las CEB señalaron sin temor las contradicciones existentes entre los regímenes militares autoritarios de algunos gobiernos centroamericanos y la fe cristiana comprometida, incluso llegaron a cuestionar y denunciar que en los procesos electorales había fraudes, y también criticaron duramente la represión de las dictaduras. La solución que proponían ante dichas dictaduras era la insurrección, porque con ella se cumplía con la ética cristiana, como un derecho legítimo del pueblo (*Ibidem*: 280).

López Maya (1999: 91-93) califica a las CEB como un “Lugar social y espacio de socialización política”. Fueron el lugar social donde los trabajadores encontraron facilidades para organizarse y luchar contra las injusticias y por la defensa de sus derechos. Esta postura sociopolítica cobró fuerza con los documentos emanados del Concilio Vaticano II y las reuniones segunda y tercera del Celam, de tal manera que las CEB comenzaron a crear nuevos espacios de organización. Eran lugares de reflexión y de socialización política donde el objetivo del trabajo pastoral era la concienciación sobre la realidad de

los participantes. Incluso, para el caso de Brasil, algunos sacerdotes se comprometieron con el proceso de resistencia de los trabajadores en cuestión de la tierra.

La lectura del evangelio era asociada a la realidad de la lucha comunitaria. Estas comunidades propiciaron un espacio comunicativo donde las personas se reunían para aprender y organizarse para luchar, para enfrentar al enemigo. Se trataba de una especie de escuelas de ciudadanía en donde reinaba el espíritu de igualdad, ya que todos eran el pueblo de Dios. De este modo, la Iglesia incorporó en sus liturgias y trabajos con la comunidad, la cultura, el interés, la voluntad y el conocimiento para reflexionar sobre la historia y la realidad de ese pueblo:

El pobre emerge como sujeto de su propia liberación y también de la nueva evangelización. Él es el creador de la Iglesia. Las CEB representan la obra de los oprimidos que, apoyados por tantos obispos, sacerdotes, teólogos y otros agentes sociales, a partir de su fe y de su cultura están recreando la Iglesia como comunidad de vida (Boff, cit. en López Maya, 1999: 92).

Concluimos así que la corriente de la TL surgió como una alternativa contra el capitalismo. Nació en América como propia por la dependencia histórica bajo el dominio europeo, el cual no sólo fue económico y político, sino también ideológico, eclesial y teológico. Esta nueva propuesta de religión hacía un análisis profundo de la pobreza y de la relación con las clases sociales. De ahí el compromiso con los pobres. Por eso, a partir de la III Celam quedó definida la acción católica a seguir: la llamada “opción preferencial por los pobres”.

1.1.6 Algunos representantes latinoamericanos de la Teología de la Liberación

Este subapartado, y el siguiente, tienen la pretensión de mostrar, brevemente, unos cuantos datos relevantes en torno a algunos de los más representativos exponentes de la TL, en Latinoamérica, en general, y en México, en particular. Esto permitirá contextualizar aún más, a nivel histórico, el surgimiento y desarrollo de la TL, con lo cual será más sencillo entrar, posteriormente, a

mostrar algunos postulados teóricos de la TL en su conjunto, debido a que esta tendencia ideológica se manifestó, como ya se ha dicho, en algunos sacerdotes comprometidos con las nuevas formas de ejercer el ministerio de la religión católica. A continuación se hará un breve recuento de los más representativos:¹⁰

Uno de los principales representantes, y precursor de la TL, es el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino, quien nació en Lima, Perú, el 8 de junio de 1928. Es un filósofo y teólogo que fue ordenado sacerdote en 1959. Realizó sus estudios en varias universidades europeas, incluyendo la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, donde recibió la influencia de teólogos como Jürgen Moltmann, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, además de científicos sociales como François Perroux, con su idea del desarrollo.

Esas influencias marcaron su postura y por eso en su obra criticó duramente el marco sociopolítico que ha perpetuado la pobreza en América Latina. Además de fundar el Instituto Bartolomé de las Casas, en Lima, durante el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú, en julio de 1968, a sólo un mes de la III reunión del Celam, difundió, por primera vez, el concepto de *Teología de la Liberación*. Y tres años más tarde, en 1971, publicó su libro *Teología de liberación. Perspectivas*, donde señala los principios fundamentales de su doctrina en una obra plagada de referencias bíblicas que dan sustento y fuerza a los argumentos que ahí se plasman, los cuales serían adoptados por destacados representantes de distintos movimientos que a partir de esos años empezaron a cobrar fuerza. Más adelante, se abordarán algunos elementos teóricos de la doctrina de Gutiérrez.

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) fue el prototipo de cura guerrillero y pionero de la TL. Nació en Bogotá, Colombia en el seno de una familia de clase acomodada y pasó sus primeros años en Europa con su madre y hermano mayor, tras el divorcio de sus padres. De regreso a Colombia, acudió a colegios particulares. Al iniciar estudios universitarios en Leyes, tuvo el llamado tardío de la vocación religiosa y redirigió su trayectoria. Se ordenó sacerdote católico en 1954. Fue enviado a la Universidad Católica de Lovaina, donde cursó estudios de sociología, hasta graduarse. En Bélgica estableció

¹⁰ Datos tomados, en su mayoría, de Monroy (2011).

relaciones con la Democracia Cristiana. De regreso a Bogotá, fue capellán auxiliar de la Universidad Nacional de Colombia, donde instauró el Movimiento Universitario de Promoción Comunal (Muniproc), el cual le permitió promover en barrios populares las reformas revolucionarias del Concilio Vaticano II. A petición de su obispo, fue asignado a una parroquia, con la finalidad de que abandonara el activismo político y social que había empezado a promover.

En la Universidad Nacional de Colombia, donde impartía cátedra, fundó los estudios de sociología. Precisamente, sus investigaciones sociológicas lo llevaron a conocer las estructuras sociales tanto urbanas como rurales de Colombia. La formación que Torres adquirió en Europa perfiló los rasgos más característicos de su pensamiento revolucionario: pensaba que las masas oprimidas debían tener la convicción de llevar la lucha por liberarse hasta sus últimas consecuencias. Y que los cristianos no solamente tenían la posibilidad de participar en la revolución, sino que tenían la obligación de hacerlo.

En 1963 organizó el primer Congreso Nacional de Sociología, en Bogotá, y eso lo alejó de su ministerio sacerdotal. En 1965 viajó a Santander y se incorporó al Ejército de Liberación Nacional, cuyos principios eran de inspiración cubana. Renunció a sus compromisos clericales, pero no al sacerdocio, y empezó a militar de manera oficial en el movimiento. En enero del 1966 dio una proclama al pueblo colombiano que fue ampliamente difundida. Ese espíritu combativo, empapado de la ideología de Marx y que luchaba por una distribución justa de la riqueza, no pudo llevar a cabo sus propósitos, ya que perdió la vida en la primera acción armada de su ejército libertador, el 15 de febrero de 1966 (Proyecto Filosofía en español. *Lechuza*, 2004).

Un representante de Brasil, impulsor de la *opción preferencial por los pobres*, fue Hélder Pessoa Câmara, quien tuvo una actuación ideológica relevante. Nació el 7 de febrero de 1909 y murió el 27 de agosto de 1999. Fue ordenado sacerdote en 1931 y consagrado obispo auxiliar de Río de Janeiro en 1952, además fue miembro fundador de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, la cual presidió durante 12 años.

Leonardo Boff, también representante de Brasil, nació el 14 de diciembre de 1938, en Santa Catarina. Es un teólogo y filósofo que trabajó por muchos años como profesor de teología, ética y filosofía, en Brasil, además de haber

impartido conferencias en muchas universidades del extranjero, como Heidelberg, Harvard, Salamanca, Barcelona, Lund, Lovaina, París, Oslo y Turín. Ha escrito más de cien libros, los cuales han sido traducidos a varios idiomas. Este sacerdote ha sido ampliamente reconocido por su apoyo activo a los derechos de los pobres y marginados dentro del marco de la TL, además de ser miembro del movimiento ecologista de su país (Monroy, 2011: 27).

Clodovis Boff, hermano menor de Leonardo. Nació en 1944, también en Santa Catarina, Brasil. Es un teólogo, filósofo y escritor brasileño que ha dedicado buena parte de su vida a la docencia. Formado en la orden de los Siervos de María, en los años setenta fue muy cercano a la TL, de la que se distanció –al tiempo que de la ideología de su hermano–, por considerarla subversiva y contaminada de influencias políticas. Su actuación pública más destacada fue en la década de los ochenta cuando, en coautoría con su hermano Leonardo, Clodovis Boff respondió mediante una carta a una crítica hecha por el cardenal Joseph Ratzinger, sobre la libertad de conciencia hacia la Teología de la Liberación, quien en su documento defendía el proyecto esencial de la TL, como era el compromiso con los pobres como resultado de la fe pero, al mismo tiempo, criticaba la influencia marxista.

El documento de 1986 señala la primacía de la liberación espiritual, perenne, sobre la liberación social, que es histórica. Las corrientes hegemónicas de la teología de la liberación prefirieron no comprender tal distinción. Esto ha hecho, con frecuencia, que esa teología haya degenerado en ideología” (La Fohla de S. Paulo, en *El Observatorio*: 2013).

Aunque en la década de los ochenta, a Clodovis Boff le fue negada la cátedra en escuelas de corte católico, como ocurrió en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, debido a su postura radical con respecto a la línea católica, hoy que vive sus últimos años ha reconocido haber estado en el error con su adscripción a la TL, pues ha reconocido que ésta incurrió en “la instrumentalización de la fe en la política”. Su conversión fue tal, que incluso en la última reunión del Celam, celebrada en Aparecida, Brasil, se alineó plenamente con las posturas oficiales de los obispos católicos y del papa en turno, Benedicto XVI (*Ibidem*).

De Chile, Gonzalo Arroyo, quien fue ordenado sacerdote en 1963 y también participó activamente en diferentes movimientos sacerdotales, uno de los más conocidos fue la agrupación "Cristianos por el Socialismo", que tuvo repercusión continental entre los cristianos progresistas de los años sesenta, época en la que se dieron profundos cambios no sólo en su país, sino en todo el mundo. La trayectoria del padre Arroyo está marcada por un profundo compromiso social con sectores sindicales, campesinos y obreros, trabajo que terminó con la llegada del gobierno militar a Chile y su exilio en París por más de quince años.

Juan Luis Segundo, uruguayo nacido en Montevideo el 31 de octubre de 1925, quien murió el 17 de enero de 1996, fue un filósofo y teólogo jesuita. Reconocido también por ser una de las figuras del movimiento de la TL. Escribió numerosos libros sobre diversos temas como teología, hermenéutica, ideología y justicia social. También se convirtió en un crítico de lo que él percibió como insensibilidad de la Iglesia hacia la opresión y el sufrimiento de los seres humanos (Monroy, 2011: 28).

El padre de origen español, Jon Sobrino, representante de la TL en El Salvador, nació en 1938, en Barcelona. De joven viajó a El Salvador, en 1957. Años más tarde cursó estudios de ingeniería en la universidad jesuita de San Luis Missouri, en los Estados Unidos, y teología en Alemania. Volvió a El Salvador como profesor universitario de teología en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". Colaboró estrechamente con el arzobispo de San Salvador, Óscar Romero, de quien se hablará más abajo. Su obra está muy ligada al impacto que tuvo la TL, relacionada con el eterno debate sobre la pobreza y marginalidad de amplias masas latinoamericanas (*Ibidem*).

Ignacio Ellacuría Beascoechea, también de origen español, nacido en Vizcaya, en 1930. Ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús en 1947 y dos años más tarde fue enviado a El Salvador al noviciado de Santa Tecla. Concluyó estudios de humanidades y filosofía en Quito, Ecuador y se ordenó como sacerdote en septiembre de 1961. De 1962 a 1965 realizó estudios de doctorado en la Universidad Complutense, en Madrid. En 1967 regresó a El Salvador para incorporarse como profesor en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", donde se desempeñó también Jon Sobrino. La

Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Colombia, influyó de manera significativa en su reflexión y producción teórica, orientada bajo los principios de la TL. El 16 de noviembre de 1989 fue asesinado en su residencia por un pelotón del batallón “Atlacatl” de la Fuerza Armada de El Salvador, junto con otros cinco jesuitas. En la extensa obra *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, la cual escribió conjuntamente con Jon Sobrino, dejó plasmado lo mejor de su pensamiento.

En El Salvador destacó otro representante de la TL, Óscar Arnulfo Romero y Galdámez, quien nació en San Salvador en 1915. Obtuvo una sólida formación eclesial en Roma e inició su ministerio adoptando criterios tradicionalistas y criticó en su momento las nuevas disposiciones renovadoras del Concilio Vaticano II. En 1970 fue nombrado obispo auxiliar de El Salvador, y cuatro años más tarde obispo de Santiago de María. Fue en esta diócesis donde comenzó a analizar la difícil situación socioeconómica y política de su país, gobernado por una dictadura militar. En 1977 fue nombrado arzobispo de El Salvador, donde prosiguió señalando la reiterada violación de los derechos humanos por parte del gobierno. También levantó la voz para denunciar el asesinato de sacerdotes y religiosas, lo cual le forjó un importante prestigio internacional. El 23 de marzo de 1980 —un día antes de su asesinato—, pronunció en la catedral una valiente homilía dirigida al gobierno y al ejército, donde les pedía dejaran de matar gente inocente, pero esta súplica no impidió que al día siguiente fuese asesinado a tiros en el altar de la catedral.

De Nicaragua, Ernesto Cardenal Martínez, nacido en 1925, quien además de ser sacerdote católico y militante de la TL, es un político y destacado escritor y poeta. Estudió literatura en México entre 1942 y 1946. De 1947 a 1949 continuó sus estudios en Nueva York y los siguientes dos años viajó por Europa. A partir de 1950 volvió a Nicaragua y participó en un movimiento contra el presidente Anastasio Somoza García, en 1954. Después del fracaso de este movimiento, decidió entrar en el monasterio de Getsemaní, en Kentucky, Estados Unidos, pero en 1959 abandonó el monasterio para estudiar teología en Cuernavaca, en el estado de Morelos, México. Se ordenó como sacerdote en 1965 y más tarde fundó una comunidad cristiana en la isla de Solentiname en el Lago Cocibolca, Nicaragua. Colaboró estrechamente con el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), surgido en 1960, en su

lucha contra el régimen somocista. A partir del triunfo de la revolución fue nombrado ministro de Cultura, cargo que ocupó hasta 1987. En 1983, Juan Pablo II —en su visita a Nicaragua— amonestó e increpó severamente a Ernesto Cardenal, arrodillado ante él, por propagar la TL y por formar parte del gobierno sandinista. Cardenal abandonó el FSLN en 1994, en protesta contra la dirección autoritaria de Daniel Ortega. Se unió luego al Movimiento de Renovación Sandinista, encabezado por Sergio Ramírez. Durante las elecciones de 2006, al igual que otros destacados intelectuales nicaragüenses, criticó severamente la candidatura de Daniel [Ortega] (Monroy, 2011: 25). Hoy en día, a la luz de la actual presidencia de Daniel Ortega y Rosario Murillo en el poder de Nicaragua, Ernesto Cardenal, a sus 92 años, se sigue sintiendo un perseguido político de la pareja presidencial.

También de Nicaragua, Fernando Cardenal Martínez, hermano menor de Ernesto, quien nació el 26 de enero de 1934, en Granada. Cursó estudios superiores de Humanidades Clásicas y de Filosofía en la Universidad Católica de Quito, Ecuador, y Teología en el Instituto Libre de Filosofía en México. En 1967 fue ordenado sacerdote bajo la formación de los jesuitas. Participó en la ocupación estudiantil de la catedral nicaragüense el 22 de diciembre de 1972, y en otras protestas contra la explotación de los trabajadores y la lucha por la liberación de los presos políticos. Después del terremoto de 1972 que devastó ese país, vivió en la comunidad del barrio El Rigüero. Fue precursor del Movimiento Cristiano Revolucionario en 1973. Entre 1973 y 1977 ejerció como catedrático de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN). Fundó en 1977 la Comisión Nicaragüense de Derechos Humanos. Coordinó la Campaña Nacional de Alfabetización en 1980. Fue Ministro de Educación a partir de julio de 1984, hasta febrero de 1990. El Vaticano lo sancionó, al igual que a su hermano, y fue excluido de la orden jesuita en 1984, por negarse a dejar su cargo en el gobierno. Después fue admitido nuevamente por la Compañía de Jesús, en 1996 (*Ibidem*). Falleció el 20 de febrero de 2016 en Managua, Nicaragua.

Enrique Dussel, quien nació el 24 de diciembre de 1934 en La Paz, Mendoza, Argentina, es considerado uno de los representantes destacados de la TL. Es un filósofo radicado en México desde el inicio de su exilio, en 1975, y también uno de los máximos exponentes de la Filosofía de la Liberación y del

pensamiento latinoamericano, en general. Autor de más de cincuenta de libros que abordan temas sobre teología, ética, filosofía política, y ontología. Ha mantenido un diálogo permanente con filósofos europeos como Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Emmanuel Lévinas, y se ha distinguido por ser un fuerte crítico del pensamiento contemporáneo (Monroy, 2011: 27).

Todos estos personajes figuraron como piezas claves en la realidad latinoamericana a partir de la década de los setenta, y hasta finales del siglo pasado, con la victoria sandinista, la guerra guatemalteca, el avance guerrillero en El Salvador y la represión sistemática en Chiapas, luego del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. Los personajes mencionados son piezas claves y referentes obligados para abordar las temáticas que aquí nos ocupan, y la opinión de quienes aún viven sigue teniendo un peso relevante, sobre todo en el actual contexto latinoamericano.

1.1.7 Algunos representantes mexicanos de la Teología de la Liberación

Para el caso de México, por casi cuarenta años, la Iglesia se había mantenido al margen de los asuntos políticos del país. Esto derivado de la firma de los *Arreglos* que dieron fin a la guerra cristera, en 1929, ya que una de las condiciones impuestas, y establecida en la Constitución, era que la jerarquía católica se abstuviera de intervenir en cuestiones del orden político (Blancarte, 1992: 212 y siguientes).

Pero desde tiempos del gobierno de Adolfo López Mateos (1958-1964), la Iglesia había empezado a ocupar nuevamente un espacio dentro de la sociedad. El motivo fue dado por el triunfo de la revolución cubana y la amenaza latente de ingreso del régimen socialista al Continente Americano, como ya se ha mencionado. La Iglesia supo aprovechar esta coyuntura y se fue filtrando cada vez más en los temas propios del gobierno. En los años del concilio, los católicos mexicanos proponían una especie de colaboración abierta con el régimen de la Revolución, esto con el fin de lograr plenamente el desarrollo nacional.

Precisamente, para cooperar a ese desarrollo, en agosto de 1964 se dio la visita a México de un colaborador muy cercano al papa, Eugene Tisserant,

quien era decano del Colegio Catedralicio.¹¹ La Iglesia católica nunca había dejado de considerar la posibilidad de reanudar las relaciones diplomáticas con el Vaticano, rotas desde tiempos de Juárez, y la visita de este personaje, quien durante su estancia comparó a México con Francia, al decir que eran países de gran tolerancia y libertad, hizo que se ganara el afecto de los católicos mexicanos.

Menciona Blancarte (1992: 216) que esta “bendición vaticana” convenció a los católicos mexicanos de votar por el candidato a la presidencia de ese momento, Gustavo Díaz Ordaz, con la complacencia de la jerarquía católica. Poco a poco la Iglesia católica, como institución, se fue constituyendo con un papel cada vez más creciente de juez de la pertinencia de muchas de las acciones estatales, recuperando así el poder que otrora tuviera. Y a partir de esos años, de manera casi imperceptible, y sin que el gobierno en turno pudiera evitarlo, la Iglesia mexicana empezó a ocupar el papel de fiscalizadora y árbitro de las acciones gubernamentales.

Los años siguientes, plagados de agitaciones sociales y movimientos estudiantiles que culminaron con la sentida matanza de 1968, la Iglesia pasó de dar su apoyo incondicional al gobierno, a una posición de apoyo crítico ya que, aunque se abstuvo de participar abiertamente, siempre reprobó las medidas adoptadas por el gobierno de Díaz Ordaz. Salvo una declaración firmada por 37 sacerdotes y un mensaje pastoral del Comité Episcopal Mexicano, la jerarquía permaneció como espectadora durante los movimientos estudiantiles (*Ibidem*: 239 y siguientes).

Pero había otra cara de la Iglesia, la que había asistido a las dos reuniones del Celam que se habían llevado a cabo hasta esos años, y se había empapado de otras realidades y otras necesidades. De hecho, durante los días de represión gubernamental contra los estudiantes, los obispos se encontraban en Colombia, desde mediados de agosto de 1968, participando en la II Celam, la que sería decisiva para conformar un plan de acción que fue definitorio en cuanto al rumbo que tomaría una parte del episcopado ahí reunido y que marcaría su postura para los años siguientes.

¹¹ Esta visita significó un acontecimiento nacional que sólo sería superado por la primera visita de Juan Pablo II, en 1978.

Blancarte (1992: 236, 237) menciona que en la década que va de 1958 a 1968, la Iglesia católica en México experimentó la más profunda transformación interna de los tiempos modernos, y para ello contribuyeron cuatro hechos fundamentales: (1) las encíclicas sociales renovadoras de Juan XXIII; (2) los documentos emanados del Concilio Vaticano II; (3) la toma de conciencia derivada de las reuniones del Celam; y (4) la crisis por la que atravesaba la sociedad mexicana. Para el efecto clasifica, de manera muy precisa e ilustrativa, cuatro marcadas posiciones que ocupaba la jerarquía católica hasta 1968:

1) Postura conciliadora y pragmática: que era la que colaboraba con el *modus vivendi* impuesto desde el fin de la guerra cristera. En este grupo de tendencia nacionalista se hallaba el delegado apostólico y la mayoría de los obispos del país.

2) Postura intransigente preconiliar: la que se oponía al *modus vivendi* desde los años treinta, pero después del concilio adoptó la orientación hacia el tipo tradicional y se fue debilitando hasta su incorporación a la mayoría.

3) Postura neointransigente moderada: después de los acontecimientos del 68, este grupo englobó a la mayoría del episcopado, incluso a los del primer tipo, en una actitud crítica frente al Estado.

4) Postura neointransigente radical: a ésta se adhirieron pocos obispos y algunas nuevas organizaciones seculares. Aquí se encontraban los que mostraron apego a las normas del concilio, a la vez que un mayor enfrentamiento con el Estado. Y, sobre todo, los que adoptaron la TL (*Ibidem*: 237, 238).

En poco tiempo, sólo al año siguiente, en noviembre de 1969, se dio un nuevo reacomodo de la Iglesia, con motivo de la celebración del Primer Congreso Nacional de Teología, con sede en el Distrito Federal, donde se dieron las bases para introducir y difundir la TL.

Al finalizar dichas reuniones, la Iglesia católica mexicana nuevamente se encontró dividida, entonces en dos marcados grupos: por un lado, la mayoría del episcopado y otros movimientos menos dinámicos del clero y seculares. Por otro lado, una minoría de obispos disidentes que alcanzó gran impulso, ya que eran combativos y apoyaban la violencia legítima ante una situación social injusta.

Aquí entraron los primeros representantes de la TL, pues en el grupo mencionado se encontraban Enrique Maza García y Sergio Méndez Arceo. El primero de ellos, Enrique Maza, fue un sacerdote jesuita, poeta y periodista, quien nació en 1929 en El Paso, Texas, lugar en el que se refugiaron sus padres huyendo de la guerra cristera. Llegó a la Ciudad de México desde pequeño y a los 16 años ingresó a la Compañía de Jesús, cursó estudios de periodismo en la Universidad de Missouri y maestrías en ciencias y humanidades, filosofía y teología, sin dejar nunca el sacerdocio. Desde los años sesenta se inició como columnista en el periódico *Excélsior*. Fue activo defensor de los derechos humanos y del bienestar social para “enderezar” al país. Le tocó vivir en su momento la apertura democrática del gobierno de Luis Echeverría, aunque al final del sexenio pagó caro el atrevimiento de criticar la administración, pues director y cuerpo de redactores del periódico tuvieron que salir. A su salida del periódico, fue fundador de la revista *Proceso*, junto con Julio Scherer y Vicente Leñero. En sus últimos años vivió en retiro en la Casa Provincial de los Jesuitas. Murió el 23 de diciembre de 2015 (*La Jornada*: 2015.12.26).

Sergio Méndez Arceo fue arzobispo de la diócesis de Cuernavaca, Morelos, quien incluso antes de este congreso que definió las posturas de la jerarquía católica ya abogaba por una renovación eclesial.¹² Un acto de rebeldía de Méndez Arceo se dio sólo dos meses antes del mencionado congreso, esto es, el 2 de octubre de 1969, al conmemorarse el primer aniversario de la matanza de estudiantes de Tlatelolco, motivo que aprovechó para abordar el tema de la represión que ejercía el gobierno, puesta de manifiesto no sólo en aquellos hechos violentos, sino en la que estaba ejerciendo de manera sistemática durante los últimos meses. Al celebrar la misa conmemorativa hizo una ácida crítica del silencio de los medios de comunicación (Blancarte, 1992: 237, 238).

Méndez Arceo llegó aún más lejos al pedir la libertad para los presos políticos, quienes en diciembre de ese mismo año hicieron una huelga de hambre. El obispo pidió al presidente conceder la amnistía general e inmediata.

¹² Por citar un ejemplo de la acción pastoral de Méndez Arceo, aun cuando la reforma litúrgica que emanó del Concilio Vaticano II se aplicó a partir de 1965, este obispo ya había implementado algunas innovaciones en su diócesis desde 1957, como el oficio de la misa en idioma español, la que hasta entonces sólo era en latín (Blancarte, 1992: 205).

Luego visitó la cárcel y abogó por los presos en un mensaje radiofónico. Este acto significaba un abierto desafío a la autoridad, pero siguió pidiendo por los presos que abarrotaban las cárceles durante el sexenio de Luis Echeverría (1970-1976), en los años de la llamada guerra sucia, al grado de que los jefes católicos lo llegaron a considerar el “obispo incómodo”.¹³ Falleció el 6 de febrero de 1992.

Otro de los representantes mexicanos de la TL fue Samuel Ruiz, quien fue ordenado sacerdote en Roma, en 1949, donde concluyó sus estudios, y luego de una estancia en León, Guanajuato, fue consagrado obispo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en 1959, donde permaneció hasta 1999. Fue un defensor de los derechos de los pueblos indígenas pobres y activo mediador en el conflicto guerrillero de Chiapas durante el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994.

Incluso en su momento el presidente Ernesto Zedillo lo acusó de “ideólogo de la violencia”. Aunque Ruiz nunca lo aceptó abiertamente, se le acusó de estar relacionado y comprometido con la TL, pero Meyer defiende la causa de este obispo al decir que “para comprender las acciones de don Samuel es necesario insistir en la luz que lo guía y que les confiere sentido: la construcción del Reino de Dios en la tierra” (Meyer, 2000:129).

Las acusaciones contra Ruiz fueron tan serias que en una conferencia de prensa que dio Juan Pablo II a bordo del avión con motivo de su cuarta

¹³ Desde la campaña electoral de Luis Echeverría, en junio de 1970, en que visitó el estado de Morelos, Sergio Méndez Arceo entregó en mano al candidato una petición conocida como *El documento de Anenecuilco*, por el que pedía “transformar el régimen legal existente”. Aquí se refería a la tan esperada reforma que modificara el artículo 130 constitucional, relativo a disposiciones religiosas. Cosa impensable, pues en dicho artículo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 se habían dejado claros los preceptos que regirían en materia religiosa, además de que se sumaban otras restricciones impuestas a la Iglesia, según disposiciones del gobierno de Plutarco Elías Calles, conocidas como *Ley Calles*, las cuales desde los acuerdos firmados para dar fin a la guerra cristera se habían aplicado al pie de la letra, aunque en distintos momentos la jerarquía católica había tratado de negociar con los gobernantes mexicanos más tolerantes y simpatizantes del ministerio de la Iglesia católica, sin éxito. Pues la mencionada carta de Méndez Arceo se entregó, pero quedó sólo como antecedente de “intento de acercamiento” entre la Iglesia y el Estado. De hecho la petición que ahí se hacía sería atendida hasta los años noventa, durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari quien, dentro del paquete de reformas constitucionales que promovió en su administración, incluyó al mencionado artículo 130 y, luego de varias negociaciones, la Iglesia consiguió un logro largamente esperado: contar con personalidad jurídica, esto es, figurar como ente susceptible de ser reconocido dentro del Estado. Pero no sólo eso, sino que además esto provocó que se reanudaran las relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano, rotas hacía más de cien años, desde tiempos de Juárez (*Cfr.* Blancarte, 1991:196 y siguientes).

visita a México, en 1999, se le preguntó si habría una solución y esperanza para Chiapas y para el pueblo indígena. Y la respuesta del papa, que al parecer fue mal transcrita, parece hacer una crítica no sólo de Samuel Ruiz, sino de la orientación de la ideología de la TL: “Ciertamente que ahora se piensa mucho en sustituir la teología de la liberación por la teología indígena, que sería otra versión del marxismo” (Documentación e Información Católica, cit. en Meyer, 2000: 144). A raíz de esta crítica del máximo representante de la Iglesia católica, Samuel Ruiz presentó su renuncia al Vaticano, ese mismo año de 1999. Murió el 24 de enero de 2011.

1.2 Una reflexión teorizada sobre la Teología de la Liberación

El propósito de este apartado es brindar un acercamiento a algunos elementos teóricos centrales de la Teología de la Liberación. Una vez que se han presentado, anteriormente, los aspectos históricos del surgimiento y desarrollo de la TL, además de algunos datos biográficos relevantes en torno a sus principales exponentes, es posible entender mejor los postulados teóricos de la TL. Esta aproximación a la teoría de la TL no será exhaustiva, pero aspira a mostrar y a problematizar en torno a cuestiones teóricas que resultan esenciales para comprender mejor la TL en sus dos dimensiones: como teoría y como praxis.

1.2.1 Las tesis centrales de la doctrina de Gustavo Gutiérrez

Ahora es pertinente analizar algunas de las tesis centrales de la doctrina de Gustavo Gutiérrez respecto de la Teología de la Liberación. Esto, debido al hecho de que es con la figura de Gutiérrez con la que se le da un cuerpo teórico por primera vez a la TL. Algunos de los puntos relevantes dentro de la doctrina de Gutiérrez son coincidentes con los postulados básicos de la TL en su conjunto; sin embargo, es posible extraer algunos de los elementos propios de su teoría para tener mayor claridad al abordar su pensamiento y con ello poner de relieve su importancia como teólogo de la liberación.¹⁴ Al respecto, Illanes y Saranyana, en su *Historia de la teología*, señalan lo siguiente:

¹⁴ Hasta cierto punto hay un poco de arbitrariedad en analizar la doctrina de Gutiérrez y no la de cualquier otro grande pensador de la TL, como Leonardo Boff, Jon Sobrino o Ignacio Ellacuría, por mencionar algunos. Sin embargo, el objetivo de la presente tesis no es

[La TL] estuvo preparada por algunos escritos aparecidos durante la década de 1960, pero adquirió plena fisonomía con la publicación ya en 1970 del libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, del peruano Gustavo Gutiérrez (1928-...), que puede considerarse, con todo derecho, como la carta constitutiva del movimiento y cuya línea argumentativa conviene, por tanto, analizar (Illanes y Saranyana, 1995: 379).

Debe señalarse que Gutiérrez considera que la teología, en general, se reviste con dos componentes: el espiritualismo y la racionalidad (Gutiérrez, 1999: 26). Esto lo compromete con una visión de la teología en la cual ésta se percibe como un ejercicio de racionalidad que se hace sobre la fe. Por ello la teología podría definirse, desde su perspectiva, como *la inteligencia de la fe*. Con respecto a esto, Gutiérrez afirma que: “La inteligencia de la fe aparece como inteligencia no de la simple afirmación —y casi recitación— de verdades, sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida” (*Ibidem*: 27). En este punto es claro que dicho teólogo tiene una concepción de la fe que la sitúa más en el plano de la praxis que de la teoría. Entonces, para Gutiérrez, la fe opera en el nivel de la praxis.

Gutiérrez también señala que: “La teología parecería haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana, sobre el enfrentamiento entre hombres, clases sociales y países” (*Ibidem*: 66). Precisamente aquí se perfilan algunos de los puntos de apoyo que Gutiérrez encuentra para proponer la nueva manera de teologizar, que representa la TL. Gutiérrez da por supuesto que en la sociedad opera una lucha de clases y que la causa de ello es la opresión que padecen las mayorías en la periferia, particularmente en América Latina. Esta situación obliga a la reflexión teológica a pensar desde la periferia sobre la periferia. Por ello, la TL aparece como una nueva manera de hacer teología:

Por todo esto la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La

únicamente la TL y, por lo mismo, se justifica la elección de sólo un autor para la realización de este punto. Además, la talla de Gutiérrez dentro de la TL resulta incuestionable al haber aportado a la historia la obra fundacional de esta tendencia doctrinal.

teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad [...] Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del reino de Dios (*Ibidem*: 41).

Gutiérrez concibe la TL como una teología que pone en el centro de sus intereses a la praxis. La concepción de la TL que se esboza en este teórico se impregna de un compromiso liberador que pretende erradicar, desde la teoría que se desplaza hacia la praxis, la opresión que padecen las mayorías, misma que va en contra de la dignidad humana. Con ello, puede entenderse que, desde la concepción de Gutiérrez, la TL guarda una estrecha relación con dos componentes: (1) la historia, y (2) la utopía. La TL, de acuerdo con Gutiérrez, aspira a transformar la opresión que se manifiesta como fenómeno histórico concreto en el Tercer Mundo, y por ello la TL es eminentemente histórica. Esa aspiración de transformación, compromete a la TL con la persecución de la construcción de una sociedad justa, donde la opresión sea erradicada, donde las limitaciones materiales y la miseria sean superadas (*Ibidem*: 44).¹⁵

Gutiérrez tiene una teoría de la historia que se cubre con elementos marxistas. Por eso sostiene que la historia es un proceso de liberación del hombre cuya conquista es la libertad. La historia es entendida por él como un proceso dinámico y antiesencialista, en el que la lucha genera la conquista de diversas maneras de concebir al hombre, de manera que su última meta es un cambio estructural de los componentes histórico-políticos que generan el sometimiento de muchos ante unos pocos (*Ibidem*: 60-69).

Sin embargo, Gutiérrez presenta toda esta teoría de la historia en clave teológica, con lo que se compromete con la idea de que la Revelación Divina

¹⁵ Este elemento utópico ha estado presente en el pensamiento político desde la Antigüedad: en la *República* de Platón, pasando por el Renacimiento con Tomás Moro en su obra *Utopía* y, en el siglo XIX, hasta cierto punto, con la obra de Marx. A nivel político, la TL es heredera de estas construcciones filosófico-políticas que buscan líneas de pensamiento que, llevadas a la práctica, desencadenen en la abolición de la injusticia, con el propósito de lograr la instauración de sistemas políticos más justos y más humanos.

es necesaria para llevar a cabo un cambio estructural que consiga erradicar las injusticias políticas. El producto de toda esta concepción es la TL que Gustavo Gutiérrez presenta y defiende. Además, argumenta en favor de la tesis de la unidad de la historia, en la que se arremete en contra del dualismo histórico que pretende escindir la realidad histórica en dos polos: por un lado, la historia sagrada y, por otro lado, la historia profana (*Ibidem*: 199-201). Con esto, Gutiérrez se compromete con la idea de que el acontecimiento de Dios tiene influencia en la existencia humana, de lo que se deduce que, de la conjunción entre la reflexión teológica y el ejercicio praxiológico de la fe, es posible erradicar la opresión que se da concretamente en la periferia.

Por otro lado, Gutiérrez argumenta que es posible entender el término “liberación” de tres maneras que, en conjunto, forman un proceso único y complejo. En paráfrasis, las tres maneras de entender la liberación son:

1) Liberación como aspiración de los oprimidos, en la que se enfatiza el conflicto existente en el proceso político, económico y social que opone y enfrenta a las clases.

2) Liberación como proceso histórico, en el que el hombre va concienciando su propio destino, de manera que con ello conquista paulatinamente su libertad debido a un cambio estructural de las sociedades y su dimensión política.

3) Liberación como acción y presencia del hombre en la historia en virtud de las enseñanzas bíblicas, en la que se enfatiza la figura de Cristo como dador de la liberación y figura que erradica el pecado¹⁶ y con ello la injusticia y la opresión (*Ibidem*: 68-69).

Gutiérrez aboga por lograr una liberación plena de los oprimidos que contemple estas tres dimensiones del fenómeno de la liberación. Y en gran medida ello será posible, según este planteamiento, reconceptualizando la pobreza. No se trata únicamente, como pretende en ocasiones la teología tradicional, de concebir un ideal cristiano de pobreza como renuncia a los

¹⁶ Gutiérrez señala que, desde la perspectiva de la TL, el pecado no es una realidad individual e íntima, sino que se trata de un hecho histórico-social en el que se encuentra una ausencia de fraternidad entre los hombres debido a una ruptura de amistad con Dios. (*Gutiérrez*: 237). Así, la TL se compromete con una politización del pecado y con ello es posible percatarse de la importancia que ésta otorga a la dimensión histórico-concreta del hombre.

bienes materiales de este mundo, sino como un compromiso activo por la liberación de los pobres. Gutiérrez señala que:

La pobreza cristiana no puede, entonces, tener sentido sino como un compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar del mal que éstas [...] representan. No se trata de idealizar la pobreza sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla [...]. La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria *con los pobres* y es protesta *contra la pobreza* (*Ibidem*: 383).

Por último, señala Gutiérrez que la TL, entendida como una nueva manera de teologizar que pone énfasis en las injusticias histórico-concretas que padecen los oprimidos, es necesaria para lograr un cambio estructural en la política que, mediante la Revelación Divina, se concrete en una sociedad más humana y justa, donde no exista la opresión. Concluimos con Gutiérrez:

La teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esa lucha. Pero, en última instancia no tendremos una teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios (*Ibidem*: 388).

Con lo expuesto en las líneas anteriores, podemos decir que tuvimos un acercamiento a varios de los elementos teóricos que conforman la TL, toda vez que fueron consultados en la obra fundacional de esta doctrina, cuyo autor es el teólogo Gustavo Gutiérrez, con lo cual aspiramos a una mejor comprensión de nuestro siguiente apartado.

1.2.2 Cuestiones epistemológicas de la Teología de la Liberación

Para iniciar el apartado, una reflexión que determina que los elementos empíricos que conducen al nacimiento de la Teología de la Liberación, en términos teóricos, son la injusticia, la opresión y la pobreza seculares que se experimentan en América Latina (Oliveros, 1990, Vol. I: 17, 18). Esto quiere decir que la TL pone en el centro de su reflexión al sujeto sobre el que recaen estos fenómenos, es decir: el oprimido. Recuperando también las tesis centrales de Gustavo Gutiérrez, la TL pretende, desde la teoría, ofrecer pautas de ayuda que terminen concretándose en la praxis, para erradicar la miseria en la que se subsume la vida de los oprimidos. Todo esto, a la luz de la Revelación Divina y de las enseñanzas del Dios del Cristianismo.

Como se pudo ver en el apartado histórico, la TL se llena de un toque transgresor, subversivo y eminentemente político. Esta manera de hacer teología, por supuesto, no deja de lado los temas centrales del quehacer teológico, como también se pudo apreciar en los planteamientos de Gutiérrez expuestos en el apartado anterior, pero pone el énfasis en una cuestión contingente, propia de su contexto histórico: la injusticia secular que padecen los oprimidos. De esta manera, la TL tiene los ojos bien puestos en los problemas político-sociales que, en dicho contexto histórico, aquejan a algunas partes del mundo.

Si, al menos en un primer acercamiento, la nota distintiva de la TL es el hecho de que privilegia la importancia y la urgencia de pensar y de erradicar la opresión que padecen las mayorías en América Latina, entonces es pertinente analizar el concepto al que se abocan las reflexiones de la TL: la opresión. En palabras de Clodovis Boff:

Ciertamente, el objeto primario de la teología es Dios. Sin embargo, antes de preguntarse qué significa la opresión a los ojos de Dios, el teólogo necesita preguntarse más en la base qué es la opresión real y cuáles son sus causas. En realidad el acontecimiento de Dios no sustituye ni elimina el acontecimiento del mundo real (C. Boff, 1990, Vol. I: 101).¹⁷

¹⁷ Con esto, queda estipulado que la TL no pretende solucionar en automático los problemas del mundo concreto con el mero acontecimiento de Dios. Por ello, Clodovis Boff señala en este punto que el acontecer de Dios no elimina el acontecer del mundo. Con esto, se está abogando

La opresión, de acuerdo con Clodovis Boff, tiene muchos rostros (*Ibidem*: 102). Entonces, como el concepto de opresión es amplio, y en él coinciden diversas manifestaciones que podrían denominarse como injustas, aquí es pertinente utilizar la conceptualización que hace Iris Marion Young (1990, cap. 2) del concepto de opresión. Ella considera que la opresión es un fenómeno estructural y que no depende de una figura jerárquicamente superior. La opresión es un tema que invade a todo el sistema político, independientemente de su forma de gobierno. Esta autora argumenta que la opresión tiene cinco maneras de manifestarse: (1) como explotación, (2) como marginación, (3) como carencia de poder, (4) como imperialismo cultural, y (5) como violencia. Lo notable en este punto es que tanto desde el enfoque de la teoría política como desde la TL la opresión se entiende como un fenómeno multifacético.¹⁸

Por su parte, Dussel¹⁹ (1974: 174) estipula que la opresión es un fenómeno que impide la unidad del mundo. Así, el mundo que se presenta como uno solo en términos ontológicos, se vuelve múltiple desde la perspectiva ético-política, pues considera que el mundo actual se diferencia debido a elementos político-morales. Con esto, Dussel está arremetiendo contra el eurocentrismo que ha dominado en la historia de la filosofía y de la teología. Para esta visión eurocéntrica, el mundo es uno no sólo ontológicamente, sino también en términos ético-políticos. Entonces, para esta visión, Europa es el mundo.

Ante esto, Dussel señala que: “La teología latinoamericana dice: “¡No!”. Ese mundo también está condicionado y condiciona a otros: *no es único*. No es lo mismo “*ser-cristiano*” en el centro, que “*ser-cristiano*” en la periferia. No es “lo

por un compromiso con la praxis. Entonces, la TL pretende transformar la realidad secular con base en la combinación permanente entre la Revelación Divina y la praxis.

¹⁸ Como se puede apreciar, la aproximación de Iris Marion Young es vista desde la teoría política y dista mucho de tener un enfoque teológico. Sin embargo, es pertinente su aproximación al fenómeno, pues con ello se logrará mayor claridad a la hora de abordarlo desde la perspectiva de la TL.

¹⁹ Podría resultar curiosa la utilización de Dussel para presentar algunos elementos teóricos centrales de la TL, pues Dussel, en un sentido restringido no es un teólogo, sino un filósofo. Sin embargo, en un sentido amplio del término “teólogo”, Dussel puede ser catalogado como tal. Además, como ya se mencionó, Dussel es uno de los más representativos exponentes de la TL y aunque muchos de sus planteamientos, en efecto, son filosóficos, resulta justificado tomar en cuenta su pensamiento si lo que se pretende es rastrear algunos elementos teóricos de la TL.

mismo” pensar desde el centro, que pensar desde la opresión, o pensar sobre la periferia desde la periferia misma” (*Ibidem*).²⁰

Lo que Dussel intenta mostrar es que la realidad política de América Latina, esto es, de la periferia, condiciona el modo de hacer teología. En América Latina, la opresión es una cuestión de hecho y no puede soslayarse gracias a una teologización abstracta, cuyos elementos teóricos sean ciegos a los planteamientos políticos de las diversas partes del mundo. La opresión, como se intentó mostrar líneas atrás, es un fenómeno multifacético. Por ello, surge la pregunta: ¿la TL aspiraba a pensar y a transformar cada aspecto de la opresión en América Latina? La respuesta es sí. Pero la TL enfatiza la dimensión de la pobreza, a nivel socio-económico, como la manera más grave en que la opresión se concretiza, y de la cual dependen las demás formas de opresión. Clodovis Boff señala que: “En realidad [...] esa forma socio-económica condiciona de algún modo a todas las formas restantes [porque la] expresión fundamental de la opresión [...] es la pobreza socio-económica” (C. Boff, 1990: 102).²¹

Con lo anterior, pueden quedar claras tres cosas: (1) que la opresión es la realidad político-moral que recae en el centro de las preocupaciones de la TL, (2) que la opresión es un fenómeno multifacético, y (3) que la pobreza socio-económica es la expresión clave de la opresión. Con estos tres elementos se aclara cuál es el elemento epistemológico que, a nivel de objeto de estudio, diferencia a la TL de la teología tradicional. Sin embargo, es pertinente aún hacer algunos contrastes entre ambos tipos de teología para tener mayor claridad sobre cuáles son algunos de los elementos epistemológicos de la TL.

²⁰ Cabe señalar que Dussel no estaría de acuerdo con la utilización en este trabajo de la conceptualización que hace Iris Marion Young sobre la opresión. Para utilizar las categorías a la manera de Dussel, ella está pensando el fenómeno de la opresión desde “el centro” y, por eso, no prestaría utilidad a la teoría que de la opresión se hace desde “la periferia”. Sin embargo, la aproximación de Iris Marion Young al fenómeno de la opresión es iluminadora y por ello se le ha utilizado en este trabajo, pues en este punto no se pretende tomar partido entre la teoría de uno u otro.

²¹ Consideramos que aquí se encuentra un buen argumento para apoyar una de las tesis centrales de este trabajo de investigación: que el padre Solalinde es un heredero, a nivel de la praxis, de la TL. Si la pobreza socio-económica es la expresión fundamental de la opresión y si, como se verá en el capítulo 2, la migración es en su mayoría una consecuencia de la pobreza, entonces Solalinde está, desde la praxis, contrarrestando la opresión (como lo exigía la TL) que padece un sector de las personas que son víctimas de la realidad política de América Latina: los migrantes.

Clodovis Boff enlista cinco tesis con respecto al estatuto epistemológico de la TL. Éstas ayudarán a comprender mejor cuáles son los elementos teóricos de la TL y a contrastarlos con respecto a la teología tradicional. En paráfrasis, las cinco tesis que planteó Clodovis Boff son:

1) La TL es una teología integral cuyo postulado se desprende del énfasis puesto en la figura del pobre y en la lucha por su liberación.

2) La TL comparte con las demás teologías la óptica primaria y fundamental: la fe positiva. Lo que diferencia a la TL de las demás teologías es su óptica secundaria: la experiencia del oprimido.

3) La TL es una nueva etapa en la historia de la teología, y su surgimiento es necesario en el contexto histórico actual de América Latina.

4) La TL articula la liberación ético-política con la liberación soteriológica, reconociendo que la primera es más urgente y la segunda más valiosa.

5) La TL mantiene una relación, no de sustitución ni de oposición, sino de complementariedad crítica con respecto a las demás teologías. Su novedad radica en el encuentro con el pobre como sujeto histórico (Boff, 1990: 79-87).

Es posible hacer algún comentario complementario a cada una de las tesis, en el entendido de que todo lo que aquí se desprende depende de la aceptación de las tesis anteriores que con respecto a la TL formuló Clodovis Boff en su momento. Con respecto a la tesis 1, puede señalarse que el objeto de estudio de la TL es el mismo que el de cualquier otra teología; sin embargo, ésta agrega dos temas a los que les da una importancia mayúscula: la opresión y la liberación. La tesis 2 compromete a la TL con el hecho de que en el centro de su temática se encuentra la Revelación y la palabra de Dios, de modo que la TL no deja de ser, ante todo, teología; sin embargo, se diferencia de las demás teologías en que, ligada a la Revelación, ésta tematiza en torno al oprimido. La tesis 3 implica la idea de que la TL se torna necesaria debido al contexto histórico en el que nace y se le concibe como un producto de su tiempo, lo que la vuelve casi inseparable de un componente histórico. La tesis 4 compromete a la TL con la idea de que la Salvación, la dimensión soteriológica, es más importante que la liberación ético-política, pero que ésta es históricamente más urgente que la anterior. De este planteamiento se concluye que la primacía axiológica es para la Salvación, pero la primacía política es para la liberación de los oprimidos. La tesis 5 sitúa a la TL, con respecto a las demás teologías,

como concordante en el nivel de los contenidos doctrinales, pero diferente en el plano de la temática y de la metodología.

Por su parte, Dussel es más radical al rastrear las diferencias epistemológicas entre la teología tradicional y la TL. Debido a la tesis de la multiplicidad del mundo con base en elementos ético-políticos, Dussel considera que la teología, a lo largo de su historia, ha olvidado la perspectiva de la periferia y ha privilegiado únicamente una parcela del mundo. Por eso señala que:

[...] toda la teología que hemos estudiado ha respondido a un cierto “mundo”, que no es el mundo “total” de nuestro tiempo, porque dejó fuera de su reflexión a lo marginal, a la periferia, al oprimido [...] la teología europea ha pensado que el “ser-cristiano” es un “ser-europeo-cristiano”. Todo otro tipo de “ser-cristiano” se le ha escapado” (Dussel, 1974: 167).

Con esto queda claro que Dussel considera que toda la teología europea a lo largo de su historia ha sido eurocéntrica y ha olvidado pensar el mundo en su totalidad. Más aún, Dussel piensa que la teología tradicional ha utilizado el concepto de “ser-cristiano” como predicable únicamente del hombre europeo. Esto es un error grande, al menos desde la perspectiva de la TL, puesto que va en contra de las pretensiones de universalidad del Cristianismo.

Dussel rastrea este padecimiento de eurocentrismo por parte de la teología tradicional desde los inicios de la Modernidad. Por razones sociales, políticas, filosóficas y científicas el hombre moderno europeo se ensimisma y hace recaer al mundo entero en el centro de su propia individualidad. Dussel nos dice que: “El yo europeo es entonces primero el ‘Yo tengo la soberanía de todas las tierras’ del Rey hispánico, participado por capitulaciones al ‘yo conquisto’”. Y se conquista primeramente América. Después, el poder de conquista se formula ontológicamente como “yo pienso”; vale decir, que “yo” me pongo a su vez a *reflexionar* sobre el hecho de mi conquista (Dussel, 1974: 167).²²

²² En este punto Dussel hace alusión a la obra de Descartes, para quien la única verdad de la que no se puede dudar es de la propia existencia, del yo, gracias al pensamiento (Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1641 (1978)).

De esta subjetivización del mundo externo se sigue en términos ético-políticos el ensombrecimiento del otro y, por lo tanto, la invisibilización del oprimido. El discurso europeo que da inicio a la Modernidad conlleva un sometimiento, teórico y práctico, de la alteridad. Nuevamente, en palabras de Dussel:

El otro, por ejemplo, el indio, el africano, el asiático, queda reducido a una idea, pero no a algo exterior sino como a una idea interna del sistema que yo constituyo. De tal manera que los hombres desaparecen como alteridad y como historia otra que la mía, para llegar a ser una idea en el ámbito del “yo pienso” [...] yo soy un “yo teórico” y las cosas son en tanto yo las puedo pensar, como teoría. Yo soy un “yo contemplador” y las cosas son en tanto que las puedo contemplar. Más allá de la contemplación, de la visión o de la teoría, está el no-ser, la nada, de lo que no puede hablarse (Dussel, 1974: 169).

El problema con esto, de acuerdo con Dussel, es que la teología participó de esta manera de ver el mundo, escindiendo de esa manera la realidad para privilegiar únicamente una esfera de la misma: la del yo-europeo (*Ibidem*: 170). La teología tradicional, de acuerdo con la teoría de Dussel, es eurocéntrica y deja de lado a la mayor parte del mundo, constituida por los oprimidos, por la periferia. Desde esta perspectiva, el elemento de universalidad del cristianismo se reduce a mera fantasía en el ámbito de la teoría, dado que en los hechos la teología no estaba pensando en el cristiano oprimido, en el cristiano de la periferia, sino sólo en el cristiano europeo, en el cristiano del centro.

Hasta aquí puede concluirse que la visión que tienen Clodovis Boff y Dussel en torno a las diferencias epistemológicas entre la TL y la teología tradicional también es diferente. Para Clodovis Boff, la TL es complementaria con la teología tradicional, pero se diferencia en el ámbito de la metodología y de los temas. Enrique Dussel es mucho más radical. Él acusa a la teología tradicional de eurocéntrica, con lo que la entiende como un discurso de invisibilización de la alteridad que, en ese punto al menos, es contradictoria con la “esencia” inclusiva y universal del Cristianismo. Por ello, Dussel considera que la TL es una teología para una mayoría del mundo, dado que propone

puntos de apoyo para América Latina, para África, para la India, para China y para los sectores vulnerables de Estados Unidos (*Ibidem*: 183).

Otro aspecto importante es la metodología de la TL, misma que no puede entenderse sin hablar del marxismo. Clodovis Boff (1990: 104) señala que la TL se vale del marxismo de una manera netamente instrumental, de modo tal que no le otorga un valor en sí mismo. En este punto es notable que la TL reconocía la pertinencia del marxismo, entendido como una teoría filosófica que aspira a analizar los fenómenos políticamente cruciales de la sociedad, con el énfasis puesto en la lucha de clases, para estudiar el fenómeno de la opresión en la periferia. Sin embargo, el marxismo, como doctrina filosófica, se compromete con dos cuestiones que entran en choque con toda teología: (1) el materialismo, y derivado de ello (2) el ateísmo. Sin embargo, de acuerdo con Clodovis Boff (1990: 104), la TL deja de lado estos elementos de la doctrina marxista, dado que a la primera no le interesa comprometerse con todas y cada una de las tesis de la segunda, sino que sólo utiliza como mero medio aquellas tesis que le son de utilidad para estudiar el fenómeno de la opresión que se da en la periferia.

Hasta aquí se ha dejado en claro que la TL encuentra problemas epistemológicos propios, que no tienen paralelo dentro del resto de las teologías. Como cualquier corriente o escuela de pensamiento, la TL tiene diferencias internas pero, en rasgos generales, puede decirse que la TL es una teología que pone en el centro de sus preocupaciones la realidad político-moral de los oprimidos y la lucha por su liberación. Y para ello se vale de la ayuda de las ciencias sociales, en general, y del análisis marxista de la sociedad, en particular. La TL, nuevamente en palabras de Dussel:

Se trata, si se nos permite, de una “revolución epistemológica” en la historia mundial de la teología cristiana. Por primera vez se usaron las ciencias sociales críticas. La economía política y la sociología, originadas en pleno siglo XIX, nunca habían sido usadas consecuentemente por la teología cristiana” (Dussel, 1990: 123, 124).

Haciendo un balance del capítulo, podemos decir que en su momento el Vaticano satanizó a la TL por motivos comprensibles, ya que tuvo el temor de

que se saliera de su control la institución eclesial de larga tradición y, sobre todo, por el recelo de perder la influencia sobre América Latina, que concentraba el mayor número de católicos a nivel mundial. No había luchado más de medio siglo, desde el triunfo del socialismo en la URSS, en 1917, tratando de evitar que avanzara la influencia socialista, para que esa naciente disidencia amenazara con romper su estabilidad. Además, a lo largo de su historia de casi dos siglos había visto el peligro en múltiples ocasiones, y siempre había logrado salir adelante.

Con toda la crítica que pudiera hacerse a la TL, es de reconocerse la participación decidida que tuvieron algunos sacerdotes durante las décadas de los años setenta y ochenta en la construcción de las democracias sudamericanas y centroamericanas. Los objetivos que perseguían esos sacerdotes y nuevos misioneros al evangelizar era realizar una comunidad solidaria donde prevaleciera la hermandad y ayuda mutua, comprometida en construir un mundo nuevo, sin opresores ni oprimidos, sin explotadores ni explotados, más acorde con el proyecto divino.

En su momento, también fue pertinente la actuación que tuvieron los representantes mexicanos de la TL, como el apoyo que ofreció a los presos políticos del régimen de Echeverría el obispo de la diócesis de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, lo cual representaba una crítica abierta al sistema en tiempos del presidencialismo, cuando por ningún motivo se permitía siquiera emitir una opinión pública hacia el gobierno, debido a que no había libertad de expresión.

Con respecto a la actuación del obispo Samuel Ruiz en Chiapas, se puede decir que seguía el modelo de los representantes de la TL en algunos de los países centro y sudamericanos, pero creemos que no fue así, ya que realmente se dejó ver su convicción pastoral durante el movimiento neozapatista, sensibilizado por los rezagos que enfrentaban los indígenas de la región chiapaneca, a quienes no se incluía en el nuevo proyecto de nación que perfilaba el entonces presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, con la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN). Aunque el desencanto que tuvieron los insurrectos durante el proceso de las negociaciones con el gobierno debió tener sus motivos, nunca se supo con certeza lo que ocurrió, pero al parecer los zapatistas en algún momento

notaron al obispo más alineado con los intereses del gobierno, y eso finalmente fue interpretado como una traición a su causa.

En el aspecto teórico, se puede señalar que la TL es una manera de hacer teología que encuentra diferencias con respecto a la teología tradicional. Su mayor diferencia es que pone en el centro de sus preocupaciones el fenómeno de la opresión en la periferia y la lucha por la liberación de los oprimidos. La TL es un tipo de teología que guarda una relación directa con elementos histórico-políticos, de manera que se preocupa por las concreciones sociales de los humanos y, desde la teoría, pretende desplazar hacia la praxis sus reflexiones para con ello erradicar el fenómeno de la opresión. La TL es un tipo de teología que se preocupó desde sus orígenes por cambiar la realidad socio-política del Tercer Mundo gracias a la conjunción permanente entre praxis y Revelación Divina.

Capítulo 2. Migración centroamericana

Históricamente, los movimientos migratorios han estado presentes en todos los países del mundo. En tiempos actuales, los temas sobre la migración ocupan las primeras planas de la prensa no sólo europea, sino mundial, refiriéndose específicamente a los flujos de migrantes que tienen la intención de llegar a establecerse en distintos países del continente europeo por dos rutas: a través del mar mediterráneo, por donde cruzan oleadas de migrantes procedentes del norte de África, y a través las fronteras de Europa del Este a las que acuden miles de personas que huyen de la guerra en Siria.

Aquí nos referiremos, específicamente, al fenómeno de la migración centroamericana, con el foco puesto en los países que conforman el triángulo norteño de Centroamérica: Guatemala, Honduras y El Salvador, los cuales se han colocado como principales exportadores de migrantes de la zona durante los años que han transcurrido del nuevo milenio. Sin dejar de considerar a Nicaragua que, dada su historia particular, ha impactado de muchas maneras en el desarrollo histórico de la región. Estos flujos migratorios han rebasado la capacidad que tienen las instituciones, las cuales han agotado los mecanismos para hacer frente a tal situación.

Antes de entrar de lleno en el tema particular de la migración centroamericana, se ofrecerá un breve análisis del concepto y de la teoría de la migración en un nivel más abstracto y general. Con ello será posible tener una mejor comprensión del fenómeno de la migración y de esa manera será más provechosa la aproximación que se ofrezca al fenómeno en el contexto centroamericano. Además, desde un análisis teórico de las causas de la migración, será posible identificar y manifestar la conexión que ésta guarda con algunos postulados teóricos de la TL presentados en el capítulo 1 de este trabajo con lo que, además, quedará evidenciada la conexión interna del presente trabajo.

2.1 Breve aproximación al concepto de migración y algunas de sus implicaciones teóricas

Como ya se adelantó, antes de entrar de lleno en las cuestiones de la migración que resultan relevantes para el presente trabajo, es decir, el

fenómeno de la migración centroamericana, se ofrecerá un esbozo del concepto de migración y algunos de sus problemas teóricos. Ello dará soporte para tratar el tema con mayor justificación y propiedad.

Una primera definición de migración sería entender este fenómeno como el desplazamiento geográfico, con fines residenciales, de poblaciones con motivaciones y causas diversas. El concepto de migración engloba dentro de sí otros dos términos: emigración e inmigración. Un emigrante es una persona que sale de su lugar de origen para instalarse residencialmente en otro país o región; a su vez, un inmigrante es una persona que, proveniente de otro lugar, llega a un país o región ajeno al suyo para establecerse residencialmente. Con respecto al término migración, Bonilla (2007: 28) dice que: “[...] una definición corriente entre los científicos sociales [refiere que es] el desplazamiento residencial de población desde un ámbito socioespacial a otro”.

Sin embargo, el concepto de migración va más allá de su simple definición, dado que para entenderlo es importante señalar algunas de sus características teóricas. Al respecto, De Lucas (2004: 96) señala que: “El punto de partida es recordar algo que, por obvio, se pierde de vista con demasiada frecuencia, que las actuales características del fenómeno migratorio, muestran que se ha convertido en constante estructural, factor sistémico del mundo globalizado”.

Así, la migración no es un fenómeno aislado que opere únicamente en ciertos sectores geográficos, sino que se trata de un fenómeno que impregna todo el sistema mundial. Evidentemente, los flujos migratorios son más constantes en una operación sur-norte que a la inversa; sin embargo, la migración sigue siendo un fenómeno estructural, integral, que dentro del sistema mundial acontece debido al proceso de interdependencia política, económica, cultural y tecnológica que representa la globalización.

Para atender a otro aspecto, podemos decir que el concepto de migración guarda una fuerte relación con el concepto de ciudadanía. A grandes rasgos, lo que diferencia políticamente a un inmigrante de otra persona dentro de una urbe multicultural es que éste no es un ciudadano. Por ello, la relación conceptual entre la migración y la ciudadanía es importante. Ponce (2003: 2) distingue cuatro rasgos fundamentales de la ciudadanía: “a) expresa un ideal de responsabilidad cívica, b) conforma un sentido de identidad común, c) es

soporte de derechos y de beneficios socio-económicos, y d) sienta las bases del autogobierno y la autonomía políticas”.

Con esto, la ciudadanía puede entenderse como un estatus jurídico-político que el Estado otorga a las personas que nacen dentro de sus territorios, englobando con ello una identidad compartida y un respeto por las disposiciones jurídicas que dentro del mismo Estado emanen. Por eso la ciudadanía garantiza a las personas un conjunto de derechos jurídicos resguardados por el mismo Estado, con lo que quienes gozan del estatus de ciudadano tienen una protección jurídica por encima de los inmigrantes.

En este punto se abre un tema importante: el cosmopolitismo. Desde una visión política cosmopolita, los inmigrantes pueden ser entendidos como ciudadanos del mundo (*Ibidem*, 2003: 3). Con esta visión, los inmigrantes dejan de ser extranjeros en su nuevo lugar de residencia, dado que las personas son, antes que ciudadanos de algún Estado particular, ciudadanos del mundo. Para la visión cosmopolita una persona debe ser respetada en virtud de ser tal cosa, con independencia de su lugar de origen. Por supuesto, esta visión guarda ciertos elementos utópicos; sin embargo, el discurso de derechos humanos ha contribuido a que gradualmente se convierta en una utopía realizable.²³ De ser el caso que se privilegie el estatus de persona por sobre el de ciudadano, entonces las políticas migratorias que tienen como objetivo el cierre de fronteras y la criminalización de la migración carecen de justificación ética.²⁴

Por lo tanto, si se mira el fenómeno de la migración desde la óptica de los derechos humanos es posible argumentar en favor de que el cierre de fronteras y la criminalización de la inmigración pueden calificarse como políticas incorrectas. Por principio de cuentas, la migración es un derecho humano consolidado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. El artículo 13 en sus dos puntos señala: “1) Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. 2) Toda

²³ Este problema guarda una gran relación con el tema del orden internacional. Si se considera que el discurso de derechos humanos con el cuerpo de instituciones que lo resguardan puede dar paso a un nuevo modelo político mundial en el que la justicia sea distribuida internacionalmente, entonces se tiene que abogar por un concepto débil de soberanía estatal. Estos temas son complicados y no se abordarán en este trabajo, pero es importante resaltarlos.

²⁴ Existen muchos debates de carácter ético sobre las políticas migratorias. En este trabajo no se profundizará en ellas. Sin embargo, más adelante se dará un brevísimo esbozo de algunos de los argumentos a favor y en contra del cierre de fronteras.

persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país” (Organización de las Naciones Unidas: 1948). Por lo tanto, al menos a primera vista, parece contradictorio suscribir el discurso de los derechos humanos y a la vez mostrarse en favor de las políticas del cierre de fronteras que criminalizan la inmigración. Porque el fenómeno de la migración es un problema de derechos humanos y por ello su análisis no puede dejar de lado dicho discurso. Con respecto a esto Bonilla señala:

[...] si tomamos en cuenta la situación particularmente penosa de la mayor parte de los migrantes contemporáneos, víctimas indefensas de los procesos desencadenados a partir de la nueva forma del capitalismo, los podemos pensar como víctimas específicas de violaciones de los derechos humanos (Bonilla, 2007: 31).

Debido a esta cuestión, el fenómeno de la migración genera un debate importante con respecto a la justificación ética de las políticas en torno al cierre de fronteras.

De acuerdo con Wellman (2015: s/p), algunos de los argumentos más importantes en favor del cierre de fronteras son:

1) El argumento de la preservación de la cultura, que enfatiza el hecho de que si el fenómeno migratorio no es regulado, entonces habrá una pérdida de los elementos culturales propios del país a donde llegue una cantidad considerable de inmigrantes y, como los elementos culturales son valiosos, entonces deben protegerse regulando la migración.

2) El argumento de la estabilidad económica, que señala que la llegada de inmigrantes a un país determinado será perjudicial para su estabilidad económica, debido a que la economía sólo puede ofrecer un cierto número de empleos y éstos no serán suficientes para todos si no existe una regulación de la migración.

3) El argumento de la distribución de bienes por parte del Estado, que sostiene que un Estado con políticas asistenciales, como seguro de salud, sería blanco de un índice enorme de inmigración debido a los niveles de pobreza que hay en el mundo.

Posteriormente, Wellman (2015) ofrece algunos de los argumentos más importantes en favor de la apertura de fronteras:

1) El argumento del cosmopolitismo igualitario, que señala que todos los seres humanos son iguales y por ello dignos de consideración moral independientemente del país de donde provengan y de la nacionalidad que tengan.

2) El argumento de la libertad, que enfatiza la idea de que una política de cierre de fronteras que impida la inmigración va en contra del derecho al libre movimiento que todo humano tiene.

No es nuestro propósito adentrarnos en estos debates éticos en torno a la justificación de las políticas migratorias, pero para comprender mejor el concepto de migración y los elementos teóricos que en él se encuentran, es necesario señalar estos debates y enfatizar la conexión existente entre el fenómeno de la migración y los derechos humanos dentro del mundo contemporáneo. Podemos afirmar que gran cantidad de los argumentos en favor de las fronteras abiertas encuentran sus fundamentos en los derechos humanos. Esto brinda un argumento más para sostener que pueden darse contradicciones entre suscribir el discurso de derechos humanos y estar en favor de las políticas de cierre de fronteras y de la criminalización de la inmigración.

Aquí atendemos a otro autor (Loewe 2012: 480-482), quien por su parte analiza algunos de los argumentos más prominentes en favor de la movilidad libre, señalando también algunas de las críticas a estos argumentos. La reconstrucción de Loewe se da en el nivel de algunas de las teorías políticas contemporáneas en boga: el utilitarismo, el libertarismo y el liberalismo igualitario. Aquí únicamente nos referiremos al utilitarismo y al libertarismo, debido a criterios de extensión en el trabajo.

El argumento utilitarista en favor de la política de fronteras abiertas descansa en lo que el utilitarismo propone como principio único de moralidad para guiar los actos particulares o las políticas en el nivel institucional: la maximización de la felicidad para el mayor número de personas. Desde ahí, una postura utilitarista concluye que la política de fronteras abiertas debe

operar, dado que ésta maximiza la felicidad del mayor número de personas.²⁵ Loewe señala que las críticas al argumento utilitarista en favor de la apertura de fronteras enfatizan las deficiencias del utilitarismo como teoría moral. Una objeción clásica al utilitarismo es la de señalar que éste es indiferente al valor inviolable de la persona humana, y que es capaz de justificar acciones y/o políticas que lesionen la dignidad humana con el objetivo de maximizar la felicidad en el mayor número de personas. Por ello, concluye Loewe que las críticas clásicas al utilitarismo pueden formularse al argumento utilitarista en favor de las políticas de fronteras abiertas, dado que a éste permanece indiferente con respecto a quién soportará los costes de la movilidad libre debido a que sólo le importa maximizar la felicidad del mayor número de personas (*Ibidem*, 2012: 481).

El argumento libertario en favor de las fronteras abiertas tiene que ver con la concepción mínima que del Estado tiene esta teoría política. Las teorías libertarias limitan la participación legítima del Estado en la vida de las personas, con lo que éste pasa a ser visto como un protector de la libertad, la seguridad y la propiedad; con ello, el libertarismo está en contra de las políticas paternalistas. Por ello, señala Loewe:

En el caso de la migración esta teoría tiene consecuencias radicales. En una sociedad libertaria se privatiza la inmigración: el Estado no tendría poder legítimo para impedir que individuos entren en relaciones comerciales aunque éstas impliquen su acceso a la sociedad. Es el derecho fundamental a vender la fuerza de trabajo y a comprarla, lo que está detrás de la apertura de fronteras. Contra la iniciativa individual de sus miembros, el Estado no las puede cerrar (*Ibidem*: 481.)

Las objeciones contra el argumento libertario en favor de la política de fronteras abiertas señalan que si lo que fundamenta la movilidad es el derecho de libre asociación, entonces no existe un criterio que neutralice las posibles violaciones de derechos humanos que emerjan de la asociación. Como

²⁵ Hay que advertir que todas las versiones del utilitarismo identifican la maximización de la felicidad en el mayor número de personas como el criterio moral para elegir las acciones y políticas correctas; sin embargo, no todas las versiones del utilitarismo entienden de la misma manera el concepto de felicidad (Sinnott-Armstrong: 2015).

también señala Loewe, en ello pueden permear criterios sexistas, racistas, etcétera (*Ibidem*: 481). En este punto podemos concluir que el debate ético en torno a la corrección o incorrección de las políticas migratorias encuentra argumentos sólidos de ambos lados.²⁶

Ahora bien, un elemento importante dentro de la teoría de la migración es el que se pregunta por sus causas. Exploraremos un poco más en detalle este tema en el siguiente subapartado, pero aquí considero prudente mencionar algo al respecto, para manifestar la relación entre la teoría y las causas de la migración; además, para relacionar el tema con el presente trabajo en general.

Por supuesto, la migración es un fenómeno multicausal y, por ello, será diferente la causa de la migración en Medio Oriente que en Centroamérica, por ejemplo. Sin embargo, es posible extraer algunos elementos comunes de modo tal que pueda hablarse en general de las causas de la migración. Al respecto, Rawls argumenta:

Existen numerosas causas para la inmigración. [...] Una es la persecución de las minorías religiosas y étnicas, la violación de sus derechos humanos. Otra es la opresión política en sus diversas formas, como cuando los miembros de las clases campesinas son reclutados como mercenarios por las monarquías para sus guerras dinásticas en busca de poder y territorio. Frecuentemente, el pueblo huye de la inanición, como en la hambruna de Irlanda en la década de 1840. [...] La última causa que menciono es la presión de la población en el territorio patrio, uno de cuyos factores de producción es la desigualdad y la subordinación de las mujeres (Rawls, 2001: 18).

En este punto es importante, para mostrar la conexión interna en el presente trabajo, hacer ver la relación entre la TL, expuesta en el capítulo 1, y la migración. Como ya se mencionó en el capítulo 1, la TL tiene un compromiso

²⁶ Sin que ello pueda significar que nos suscribimos en lo absoluto a una u otra postura. Lo que aquí intentamos mostrar, brevemente, es que existen argumentos en favor y en contra de las políticas de apertura y de cierre de fronteras, y ello deja ver que la migración es un fenómeno éticamente complejo del que pueden analizarse sus elementos normativos y abrir todo un debate para un trabajo futuro, que no es el objeto de estudio que ahora nos ocupa, sino solamente plantear la diversidad de opiniones que existen en torno al fenómeno de la migración.

con la liberación de los oprimidos. Además, la TL admite que la opresión puede manifestarse de diversas maneras, dado que se trata de un fenómeno multifacético. Sin embargo, como también se mencionó, la TL considera que la manifestación primaria de la opresión es la pobreza socio-económica. Por su parte, la migración, como ya se ha dicho, es un fenómeno multicausal y, siguiendo a Rawls, puede señalarse que una de esas causas es la opresión. Por ello, la opresión es el punto de apoyo para el argumento de la conexión entre la TL y la migración, dado que una de las consecuencias de la opresión en el contexto centroamericano es la migración –por cualesquiera que sean sus motivos y causas– y si la TL tiene un compromiso por liberar a los oprimidos, entonces la TL guarda también un compromiso por defender al sector de personas oprimidas que representan los migrantes. Por lo mismo, la opresión y su manifestación principal, que es la pobreza económica, son el puente que conecta a la TL con el fenómeno de la migración.

De esto último puede concluirse que si existiera un heredero teórico de la TL, entonces éste intentaría contribuir en la liberación de los oprimidos, y en este caso de los migrantes, dado que una de las causas de la migración es la opresión. Esto lo llevaría a cabo a partir de la praxis pues, como se vio en el capítulo 1, la TL se concibe como una teología que combina permanentemente la Revelación Divina con la praxis. Tal es el caso, como se verá en el capítulo 3, de Alejandro Solalinde, cuya obra contribuye a la liberación del grupo de personas oprimidas que representan los migrantes. Por eso sostenemos que la labor del sacerdote Solalinde puede circunscribirse a esta reflexión. Estos temas serán analizados con mayor amplitud en el capítulo 3.

Con este pequeño análisis del concepto de migración y de algunas de sus complicaciones teóricas estará fundamentada la exposición, así como el análisis histórico del fenómeno de la migración en el contexto centroamericano que a continuación se mostrará.

2.2 Motivaciones y causas para migrar

En este apartado se hace necesaria una diferenciación conceptual entre “motivaciones” y “causas”, aunque sea de manera sucinta: las motivaciones tienen un origen subjetivo y por ello dependen de las disposiciones psicológicas de los sujetos, dado que no tienen una existencia autónoma debido a que, para

que se dé una motivación, son necesarios procesos mentales. Las causas, por su parte, permanecen centradas en cuestiones objetivas que pueden entenderse al margen de las disposiciones psicológicas de los sujetos, dado que operan como cuestiones de hecho, independientemente de los procesos mentales de los sujetos, con lo cual su existencia es autónoma. Aunque esto no excluye la posible coincidencia de los motivos con las causas, pero aquí no nos comprometemos con maneras diferentes de entender estos conceptos, y los tomamos como equivalentes. Por ello, en este subapartado exploraremos las motivaciones para migrar, sin diferenciar éstas de las causas de la migración. Lo que aquí se menciona puede entenderse como una ampliación de lo brevemente expuesto en el plano teórico, pues no nos quedaremos únicamente con la interpretación de Rawls en relación a las causas de la migración, por lo que aquí ampliamos más el punto.

Para conocer las motivaciones que tiene la gente para migrar de sus lugares de origen, acudimos a la interpretación que ofrecen distintos autores estudiosos de la temática, y encontramos que es muy diversa: esa movilidad de personas encuentra su justificación para migrar por motivos políticos, religiosos, étnico-raciales, xenófobos, culturales y, sobre todo, económicos. De este modo, Castillo y Santibáñez advierten que:

La migración no sólo es dinámica por el movimiento geográfico de individuos que supone, sino porque constantemente cambian las fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas que impulsan a tomar la decisión de migrar. Además [...] el volumen, la intensidad, las motivaciones, la composición y los lugares de origen y destino de los flujos migratorios de hoy día están cambiando. Así, las nuevas tendencias de la migración ocupan un lugar preponderante en el análisis e investigación sobre el tema (Castillo y Santibáñez, 2004: 13).

Martine menciona que, en tiempos recientes, los efectos de la globalización se han colocado como los principales procesos que causan movimientos migratorios. Si se atiende al origen de los inmigrantes, en muchos casos no provienen de países aislados, sino de países que son afectados por el comercio global. Este autor refiere que “los efectos de la globalización no son

deseables para todos los países. Al contrario, pueden causar mucho daño a naciones con menos recursos o sectores exportadores aún débiles” (Martine, cit. en Hamaus, 2009: 80).

Por lo regular, los inmigrantes se enfrentan a situaciones desventajosas al llegar a su lugar de destino, lo cual se traduce en carga laboral, salario y trato desigual con respecto a la población nativa. Esto debido a que son indeseados en las naciones económicamente ricas, sentimiento que es provocado, entre otros motivos, por la convicción de que los inmigrantes le quitarán el empleo a la población del lugar. Aquí se asoma el argumento de la estabilidad económica que se pronuncia a favor de las políticas del cierre de fronteras y que fue mencionado en el subapartado anterior de la mano de Wellman. Aunque “[...] la realidad es que muchos inmigrantes ocupan puestos de trabajo de bajos salarios y prestigio o con condiciones desfavorables que la población *natural* ya no quiere ocupar” (*Ibidem*, 2009: 81), lo que ocurre con demasiada frecuencia en el caso de los inmigrantes que acceden a un trabajo en los Estados Unidos de Norteamérica.

El inmigrante es consciente que al llegar a su lugar de destino se enfrentará a la situación desventajosa mencionada, y aun así asume los riesgos, pues su lugar de origen no sólo no le ofrece un empleo que le permita cubrir dignamente sus necesidades más elementales, sino que, en muchos casos, enfrenta situaciones de violencia y persecución, incluso represión por parte de su gobiernos, que vulneran sus derechos humanos y ve como única opción viable la de emigrar.

En materia de los derechos humanos de los migrantes, Alfaro manifiesta que

[...] si bien los gobiernos de países emisores deberían ser los principales garantes de los derechos de sus nacionales migrantes, no siempre son consecuentes con este deber. Por ello, lo más importante es el empoderamiento de los propios migrantes y de las sociedades receptoras en torno a los derechos humanos (Alfaro, 2009: 151).

Alfaro identifica dos líneas de motivaciones para migrar: por un lado, el “discurso del sueño” –americano, y ahora también europeo– que ha incrementado de manera importante la migración actual. Por otro lado, el

“discurso de la sospecha”, que en los países receptores incrementa el rechazo hacia los migrantes por parte de la población receptora. Ambos discursos “buscan sugestionar y manipular a la población periférica del mundo para provocar su enfrentamiento y mantener su control por parte de las cosmocracias [...]” (*Ibidem*: 141-142).

Siguiendo con el tema de las motivaciones para migrar, otro autor apuesta por una teoría de corte económico al decir que “[...] es una elección de costo-beneficio, la cual corresponde a la teoría de la economía neoclásica” (Douglas, 2009: 15). Obviamente, esta elección tiene mucho que ver con las diferencias geográficas entre el suministro y la demanda de la mano de obra, argumento que justifica de la siguiente manera:

Los países con abundante mano de obra en relación con el capital tienen salarios bajos, mientras que aquellos con escasa mano de obra en relación con el capital, tienen salarios altos. El diferencial internacional resultante es la causa de que trabajadores de países con salarios bajos se trasladen hacia países con salarios altos. Como resultado de este movimiento, el suministro de mano de obra local tiende a bajar y los salarios a subir, pasa lo contrario en los países de destino, esto conduce a un equilibrio, a un diferencial salarial internacional que refleja los costos de los movimientos internacionales tanto monetarios como psicológicos (Douglas, 2009: 15, 16).

Esta teoría, que pretende demostrar el equilibrio de la economía entre dos tipos de países, exportadores y receptores de mano de obra, podría retratar el rostro de la migración actual: los flujos de personas centroamericanas que pretenden llegar a los Estados Unidos, Canadá, y otros países, incluso europeos. Aunque la teoría queda rebasada debido al incremento tan importante que se ha venido dando en los últimos años en el fenómeno migratorio no sólo centroamericano, sino también caribeño, con un solo lugar de destino: los Estados Unidos de Norteamérica.

Acerca del porqué tanta gente quiere migrar y sólo unos pocos lo consiguen, Cabral también se apoya en una lógica de la economía que apela, además, a una de corte demográfica. Para el efecto, recurre a Ramonet (2001: 271), quien “denuncia que en la lógica del *pensamiento único* claramente

sobran seres humanos”, además “interpela sobre la masacre de innumerables vidas que son literalmente desperdiciadas producto de la lógica del modelo económico actual” (Foucault, 1996, cit. en Cabral, 2012: 149).

Siguiendo la misma línea de pensamiento, se apoya también en Bauman (2005) cuando señala que [...] “existen vidas humanas que forman parte de un excedente generado por el modelo económico y social que denomina ‘vidas humanas desperdiciadas’” (*Ibidem*: 149). Apoyada nuevamente en Ramonet, como estos grandes contingentes de personas, literalmente sobran en el mundo, “[...] se suman a los flujos migratorios masivos. Y cuando no tienen suerte se sumergen en las redes de negocios ilegales funcionando al margen del Estado: tráfico de drogas, de armas, de personas, blanqueo de divisas, paraísos fiscales, etc.” (*Ibidem*: 150). Cabral acude al imaginario para comparar:

[...] la creación mítica del *sueño europeo o americano* [con un pasaje] de la Biblia que se refiere a la *tierra prometida* como un escenario abundante de paz, bienestar y felicidad [...]. Hoy día, después de tantos siglos, seguimos buscando la tierra prometida, en otros lugares de Europa y Estados Unidos, alimentados por los imaginarios del mundo feliz que constantemente nos proporcionan las películas, los programas de TV, los cuentos e incluso los testimonios de quienes emigraron y no tuvieron la valía para contar que, quizás, la tierra prometida no existía (Cabral, 2012: 152).

En un diagnóstico realizado en 2014 por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) acerca del fenómeno de la migración en dirección sur-norte, desde Centroamérica hacia los Estados Unidos, específicamente en condición migratoria indocumentada o irregular, se atribuye este fenómeno transnacional a múltiples causas, como ya lo hemos mencionado. Se puede tratar de motivos laborales, económicos, políticos, de inseguridad y violencia en sus lugares de origen, desastres naturales, así como de reunificación familiar y, en el caso de algunas comunidades, hasta por tradición migratoria.

Aunque este estudio identifica claramente que los motivos fueron cambiando, según la época de que se trate, por ejemplo, en la década de los noventa, concluidos los conflictos armados en Centroamérica, la emigración

que ya se venía dando continuó creciendo, impulsada por la precariedad laboral, la pobreza, la violencia y la inestabilidad política, en algunos de los países. Pero a esos motivos se sumaron otros de índole fundamentalmente económica, debida a la caída de los precios del café, además de los desastres ocasionados por fenómenos naturales en la región, como el huracán Mitch en 1998, el terremoto en El Salvador en 2001, el huracán Stan en 2005, además de otros distintos “[...] factores de expulsión que se unen a otras explicaciones propias de las dinámicas migratorias, como la consolidación de las comunidades migrantes de estos países en los Estados Unidos y el fortalecimiento de sus redes transnacionales” (ITAM, 2014: 10).

Por su parte, Hamaus (2009:78) menciona simplemente que “[...] hay motivos más sencillos como el deseo de vivir con mejores condiciones económicas, de tener un nivel de vida más alto, o sea, de realizar el sueño americano” –refiriéndose específicamente a la migración latinoamericana–, y en este apartado nos referiremos, precisamente, al fenómeno migratorio de los tiempos recientes en el continente Americano, en específico al caso de los países centroamericanos, donde los últimos años se han intensificado esos flujos de personas movidas por algunos de los motivos arriba mencionados buscando llegar a los Estados Unidos de Norteamérica.

Es importante considerar que por lo menos cinco de los siete países que conforman Centroamérica se han venido consolidando como exportadores frecuentes de migrantes a los EE.UU., sobre todo durante la última década. Excluyendo a Belice y Costa Rica, cuya movilidad al exterior en años recientes es muy escasa, aquí nos referiremos a los flujos migratorios provenientes de Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Panamá. Este último en menor medida, pero el resto de estos países viene de una larga tradición de lucha histórica por la supervivencia de más de medio siglo que ha tenido efectos desastrosos en otras esferas, como la económica, la social y la cultural, cuyo panorama se verá en el siguiente apartado.

2.3 Contexto político, económico y social de Centroamérica

Centroamérica, desde Guatemala hasta Panamá, debido a su situación geográfica, históricamente ha sido un territorio muy codiciado por potencias extranjeras, aunque durante todo el siglo XX el control lo ostentó Estados

Unidos de diversas maneras, siendo la más frecuente el ejercicio de un control ilimitado sobre los gobiernos de la mayoría de los países que conforman esa región.²⁷

En el caso de Panamá, desde los primeros años del siglo pasado, el gobierno estadounidense se apropió del país con la construcción de un canal para un conveniente libre tránsito entre los océanos Pacífico y Atlántico. Hacia finales de los años ochenta, las relaciones del gobierno en turno de Manuel Antonio Noriega con la burguesía comercial y financiera se volvieron desastrosas, y aún peor con los estadounidenses. Luego el presidente fue acusado de corrupción y narcotráfico y se vio obligado a convocar a elecciones presidenciales en 1989. Ni en ese momento dejó de verse la intervención de los Estados Unidos al instalar al ganador en una base norteamericana, por lo que en Panamá no hubo transición, sino intervención extranjera para dar inicio a una democracia electoral (Torres-Rivas, 2007: 507, 509).

Entre las décadas de los cuarenta, y hasta finales de los setenta, se operaron importantes cambios en la naturaleza del estado y en los regímenes políticos centroamericanos. Estos cambios fueron más profundos en unos países que en otros, de acuerdo con factores tanto internos como externos: (1) Entre los internos se consideran los altos niveles alcanzados por la conflictividad social, las distintas alianzas establecidas por los sectores sociales en pugna, y los espacios de participación política. (2) Entre los factores de orden externo, se consideran las tensiones derivadas de la guerra fría, la ideología de la Revolución cubana, la influencia de la Teología de la Liberación y la injerencia de Estados Unidos en los asuntos regionales (Fonseca, 2001: 242).

Desde los años setenta, y hasta los noventa, Centroamérica se convulsionó en una amplia y profunda crisis de orden generalizado, porque a las desigualdades sociales de carácter estructural que impactaban la economía, se sumaron otras de orden político que derivaron en conflictos armados, al menos en tres países: Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Dichos

²⁷ Por estrategia geopolítica, desde los años siguientes al término de la Segunda Guerra Mundial, en el periodo conocido como "Guerra Fría", que marcó las hostilidades entre Rusia y los EE.UU. después de la etapa bélica, este último país, en afán de resguardar su territorio de amenazas externas, empezó a ejercer un incómodo intervencionismo en la región centroamericana, imponiendo a gobiernos leales a sus propios intereses.

eventos involucraron, directa o indirectamente, a sectores de la población civil no combatiente, los cuales tuvieron que buscar refugio en resguardo de su vida y seguridad personales (STPS/CONAPO, 1994: 13).

Para mostrar el contexto centroamericano de manera más precisa, atenderemos a su desarrollo en tres rubros: (1) Contexto político, (2) Contexto económico y (3) Contexto social.

2.3.1 Contexto político

Las guerras civiles centroamericanas estallaron primero en Guatemala, entre 1962 y 1963, luego en Nicaragua, entre 1978 y 1979, y por último en El Salvador, entre 1979 y 1980. En dichos países las fuerzas guerrilleras, con modalidades propias en cada país, se enfrentaron a ejércitos desiguales y coaliciones estatales también diferentes. Estos movimientos surgieron como proyectos revolucionarios en pleno clima de la guerra fría, sensibilizados en esta zona por la veloz radicalización de Fidel Castro y su régimen (Torres-Rivas, 2007: 498).

Inspirada en el ejemplo cubano, Centroamérica se vio envuelta en guerras civiles encabezadas por jóvenes revolucionarios que intentaron transformar las condiciones políticas y sociales de explotación y pobreza histórica de sus países. Dichas insurrecciones se debieron principalmente al rechazo hacia los regímenes militares que gobernaban con autoritarismo y cerraban cualquier espacio de participación política a los campesinos, obreros, estudiantes y clases medias. Ese poder era acaparado de manera exclusiva por los altos mandos del ejército y las oligarquías, que era el tipo de gobierno que dominaba en dichos países (Monroy, 2013: 64).

Con sus particularidades, la oleada de violencia que se dejó sentir al interior de esos países centroamericanos, se debió a que a lo largo del siglo XX habían tenido gobiernos dictatoriales que reprimían fuertemente a su pueblo. Aunque en su mayoría lograron instalar la democracia durante el último cuarto del siglo XX, la transición no fue fácil. De hecho tuvo costos muy altos: opresión del pueblo, pobreza, falta de servicios básicos, desempleo y enfrentamientos guerrilleros, con la consecuente pérdida de vidas humanas. Para atender los casos nacionales, a continuación mostraremos un breve recuento de la

transición de las dictaduras a la democracia en cuatro de los países centroamericanos: Guatemala, Nicaragua, El Salvador y Honduras.

a) Guatemala

En este país se registraron conflictos armados de desigual intensidad, con dos alzamientos guerrilleros de gran importancia: uno de 1965 a 1968, tras el golpe de Estado orquestado por Alfredo Enrique Peralta, quien derrocó al general Miguel Ydígoras Fuentes, en 1963. Y otro, de más largo aliento, ocurrido en 1982 en que nuevamente se dio un golpe de Estado, liderado en esa ocasión por José Efraín Ríos Montt, uno de los representantes más duros de los gobiernos militares centroamericanos. Su gestión sólo se sostuvo durante año y medio, hasta agosto de 1983, en que fue derrocado mediante otro golpe de Estado por Óscar Humberto Mejía, su ministro de defensa. Éste fue el último gobierno militar y en 1985 se restauró la democracia, supuestamente, poniendo fin a los regímenes militares para dar paso a los civiles.

En 1983 fueron derrotadas las distintas fuerzas guerrilleras que operaban en el país, las cuales se unificaron con el nombre de Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). El conflicto armado interno dio paso a un Estado con rasgos terroristas, que asesinó sistemáticamente a la oposición democrática, civil y pacífica, desde los años sesenta hasta 1996. La victoria militar se produjo frente a la población civil indígena del altiplano central que simpatizaba con la guerrilla. Luego de una brutal campaña de tierra arrasada en zonas rurales quedó un saldo genocida de más de 600 aldeas incendiadas y más de 50 mil muertos. Las dictaduras de estos años se vieron enmarcadas por graves denuncias de violaciones de derechos humanos, pues como menciona Torres-Rivas (2007: 504, 505), “no se trató de una guerra civil, sino de una guerra contra los civiles”.

Estos hechos provocaron el descrédito internacional de la dirigencia militar, aunado al aislamiento y a los excesos y rivalidades de poder, así como a la corrupción en su interior, todo lo cual produjo una ruptura en la cúpula del Ejército, manifestada en los dos golpes sucesivos de 1982 y 1983, cuyos efectos se prolongaron casi hasta finales del siglo pasado. De este modo finalizó la ilegalidad de la dictadura y, aunque el conflicto perduró junto a

violaciones a los derechos humanos de su propio pueblo, el régimen civil fue electo y se abrieron espacios de participación política.

Esto no evitó que en 1999 Rigoberta Menchú, premio Nobel de la Paz, presentara cargos de tortura, genocidio, detención ilegal, y terrorismo de Estado contra Ríos Montt, Mejía y otros generales retirados. Esta denuncia tampoco evitó que Ríos Montt siguiera participando en la política de su país, hasta tiempos recientes, en 2012, año en que dejó el Congreso de Guatemala para comparecer ante un tribunal donde fue acusado formalmente de genocidio y crímenes contra la humanidad, cargos que pudo detener al conseguir un amparo provisional de juicio en 2013.

b) Nicaragua

Se trata del caso más complejo entre los países centroamericanos, porque allí se vivieron dos guerras sucesivas: primero, las luchas contra el régimen dinástico de los Somoza, que se manifestaron en expresiones de violencia con la formación de una organización político militar: el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) el cual, a partir de 1977, extendió sus acciones en forma exitosa a todo el territorio nacional.

En este país fue decisiva la incorporación de fuerzas sociales a la lucha contra la dictadura, lo que derivó en una ruptura entre el Estado y la nación: masivo apoyo de las clases medias, mediana burguesía, obreros y trabajadores de diversos oficios y otros sectores populares, además de un parcial apoyo campesino. El asesinato de Pedro Joaquín Chamorro, ocurrido en enero de 1979, alteró la correlación de fuerzas en la oposición, y con la dirección guerrillera se aplicó un aislamiento político del régimen que derivó en insurrecciones urbanas y la extensión de las líneas de combate teniendo a la defensiva a toda la Guardia Nacional. En este caso, la crisis del orden político evidenciaba la debilidad del Estado (*Ibidem*, 2007: 500-501).

Fue en 1984 cuando se dieron las primeras elecciones democráticas en la historia de Nicaragua, pero en un escenario que no era plenamente democrático, como menciona Torres-Rivas (2007: 500, 502), pues esto ocurriría hasta que el FSLN fue obligado a negociar la paz, en 1990, y que también aceptó convocar a elecciones. El Frente, tras conocer su derrota, dio una importante contribución a la democracia. Con esas elecciones el país entró

en una fase de una segunda transición: la de una democracia electoral en trance de consolidarse.

c) El Salvador

Luego de una dictadura militar de casi cincuenta años, instaurada desde 1932, se dio un golpe de Estado en 1979, dirigido por una junta compuesta por militares y civiles que colocó a Napoleón Duarte a la cabeza. Ocurrió luego de años sangrientos de luchas sociales y políticas por la democracia y la participación social, cuya justificación fue el fraude electoral de 1977 que demostró que, frente a la dictadura militar, no había opciones legales.

El golpe militar de los coroneles dio fin al predominio castrense, pero marcó el inicio de la crisis en el seno de una élite de corte empresarial militar. Esto provocó que los grupos guerrilleros dispersos formaran el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FFMLN), organización que le hizo la batalla al ejército salvadoreño, el cual era financiado por los Estados Unidos.

Éste fue el inicio de una auténtica guerra civil, con todos sus trágicos componentes, y que se prolongó por más de una década. [...] El ejército nacional resistió las iniciativas militares del FFMLN gracias al abierto apoyo norteamericano, que le permitió una total renovación técnica, más apoyo financiero y táctico (Torres-Rivas, 2007: 502, 503).

De inmediato, Duarte empezó a poner en práctica un programa de gobierno diseñado por asesores estadounidenses que contemplaban una serie de reformas políticas que aumentaron la inconformidad. Entre dichas reformas estaba la nacionalización de la banca, la reforma agraria y nuevas leyes para el comercio exterior, todo lo cual ponía las bases para el modelo económico neoliberal. Estas medidas llevaron a “[...] una intensa y violenta movilización urbana, que culminó con el asesinato del arzobispo Romero, el 24 de marzo de 1980” (*Ibidem*: 502). La guerra civil que llevó al país a vivir uno de sus más trágicos periodos, se desencadenó con toda la fuerza a raíz de que el arzobispo de San Salvador, Arnulfo Romero, le exigió a Estados Unidos retirar su apoyo militar al régimen salvadoreño, además de pedir que cesara la

represión de que era objeto la población civil. La lucha siguió por más de una década, simbolizada por el asesinato de monseñor Romero, en su catedral.

Para los procesos de paz en la región, no sólo en El Salvador, fue decisiva la intermediación del Grupo Contadora, conformado, en un primer momento, por México, Venezuela, Colombia y Panamá, en 1983, el cual tomó la iniciativa y se propuso impedir la regionalización del conflicto, favorecer el diálogo y crear condiciones para la paz, el desarrollo y la democracia.

Torres-Rivas (1999: 513) afirma que la influencia de dicho grupo fue determinante para crear el ambiente que facilitó las cumbres presidenciales en la región, que culminaron con la firma de Acuerdo de Esquipulas II, en agosto de 1987, pues este documento constituyó la base de todos los mecanismos de negociación que se pusieron en movimiento en toda la región.²⁸

²⁸ Cfr. Toussaint (1997: 157-194), quien refiere que el proceso del Grupo Contadora para buscar la pacificación en Centroamérica se inició en enero de 1983, con la reunión de los ministros de Relaciones Exteriores de México, Colombia, Venezuela y Panamá en la isla de Contadora, quienes hicieron un llamado a los países centroamericanos a reducir las tensiones por medio del diálogo. Desde el inicio se determinó que el origen de los conflictos en Nicaragua, El Salvador y Guatemala era la situación socioeconómica. Por lo tanto, se definió un programa general de respeto a los principios del derecho internacional: la no intervención, autodeterminación, igualdad soberana de los estados, cooperación para el desarrollo económico y social, y solución pacífica de las controversias.

Fue a finales de 1983 que se reunieron en Panamá los cancilleres de los países que integraban Contadora y de los cinco países centroamericanos en conflicto. De ahí emanó el "Documento de 21 puntos básicos para la pacificación en Centroamérica" o "Documento de Objetivos", por el cual se daba un diagnóstico de la crisis regional y recogía los propósitos de los gobiernos para poner fin a la situación de conflicto en el istmo, garantizando la paz, la seguridad y la estabilidad.

En 1984 se elaboró el "Acta para la paz y la cooperación en Centroamérica", la cual incluía temas como la desmilitarización del área, la democratización de la vida política y el fortalecimiento económico de los países de la región. Sólo Nicaragua aceptó el acta, pero Honduras, El Salvador y Costa Rica formularon una serie de observaciones que bloquearon la iniciativa. Pese a los esfuerzos de los mediadores de paz, para 1985 el mecanismo diplomático de Contadora estaba en proceso de declive.

Parecía que la iniciativa quedaría sólo en eso, hasta que se dio un nuevo impulso a favor de una solución negociada con la creación del Grupo Lima o Grupo de Apoyo, conformado por otros cuatro países: Argentina, Brasil, Perú y Uruguay. Esta nueva base de apoyo alertó a los Estados Unidos de Norteamérica, que se abocó a implementar una serie de maniobras militares en Centroamérica que reforzaban la amenaza de intervención militar.

En 1986 se manifestó la urgencia de impulsar el proceso de negociaciones encaminadas a la firma del acta de paz, pero fueron perdiendo apoyo en los foros internacionales que llevaron esta iniciativa a su declive. Ese mismo año, Contadora dio por concluidos sus esfuerzos para intervenir y traspasó la responsabilidad a los países centroamericanos, luego de la primera cumbre, conocida como Esquipulas I.

A iniciativa del presidente de Costa Rica, mediante el Plan Arias, se reanudaron los esfuerzos para pacificar la zona. En 1987, los presidentes de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica firmaron el "Procedimiento para establecer la Paz firme y duradera en Centroamérica", también llamado Plan de Esquipulas II. Pero antes de su firma, EE.UU. intentó impedir la concertación regional y pretendió aislar a Nicaragua con una propuesta alternativa a dicho plan, el cual fue rechazado.

Sin embargo, en El Salvador, la pacificación no fue fácil. Desde septiembre de 1981, se fundó el partido Alianza Republicana Nacionalista (Arena), cuya primera postulación para presidente fue la de su fundador, el mayor Roberto D'Aubuisson, quien había intentado un golpe de Estado fallido contra Duarte. A pesar de que en 1989 se tuvieron elecciones, en cierto modo democráticas, que favorecieron al representante de Arena, Alfredo Cristiani, como presidente de la República, las fuerzas opositoras al gobierno seguían en efervescencia, aunque buscando ya terminar con la guerrilla. Para el efecto, ese mismo año, el FFMLN presentó en Washington sus condiciones para negociar la paz, pero no se llegó a ningún arreglo. Fue hasta el 16 de enero de 1992 que se firmaron los Acuerdos de Paz en el Castillo de Chapultepec, en la ciudad de México, con lo que se puso fin a una guerra interna que en el lapso de más de diez años dejó más de 100,000 muertos y paralizó la economía del país (El Salvador, 1994).

Luego de los tratados de paz, las fuerzas rebeldes aceptaron deponer las armas y tomar parte en el proceso político, de manera tal que formaron una coalición de partidos llamada Convergencia Democrática. En 1993 se tuvieron elecciones democráticas formales, obteniendo el triunfo el dirigente de Arena, en la figura de Armando Calderón Sol. Dicho partido obtuvo nuevas victorias consecutivas, en 1999 y 2004 (*Ibidem*).

A partir de la década de los noventa, los rebeldes del FFMLN, en vez de hacer la guerra, empezaron a participar en la política, conformándose como partido, de tal modo que en las elecciones de 2009, por primera vez en la historia de El Salvador, un partido de izquierda logró ocupar la presidencia, la cual recayó en el experiodista Mauricio Funes. Y en 2014, nuevamente, obtuvo el triunfo el partido político de izquierda FMLN, siendo electo presidente el excomandante Salvador Sánchez Cerén, quien formara parte de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí, ahora convertido en partido político.

Después de intensa actividad diplomática en los años siguientes pudo verse que el éxito de Esquipulas II se debió a que se planteó como una propuesta que recogía los principios de la iniciativa diplomática de Contadora y que era respaldada por el prestigio democrático de Costa Rica. Finalmente, el proceso de paz culminó con las negociaciones entre el gobierno salvadoreño y el FMLN, auspiciadas por la Organización de las Naciones Unidas, que llevaron a la firma de los Acuerdos de Chapultepec, en los que se incluyeron temas como democracia, derechos humanos, modificaciones constitucionales, reparto agrario, depuración del ejército, entre otros.

d) Honduras

En Honduras no hubo guerra civil, pero sufrió muchos de sus efectos, en especial formas de intromisión imperialista. La crisis política manifestada en explosiones de violencia guerrillera en los tres países vecinos (Guatemala, Nicaragua y El Salvador) tuvo en Honduras un desenlace distinto: se trató de una experiencia reformista agraria en apoyo al pequeño campesinado. Con ello se explica por qué en ese país no se produjo una crisis revolucionaria, ya que en su sistema de dominación no había una poderosa oligarquía terrateniente al estilo salvadoreño y guatemalteco. En este caso, las demandas sociales provenían del proletariado agrícola de las plantaciones bananeras, en demanda por mejoras en los salarios y otros derechos, propios de una condición más moderna.

Aquí gobiernos militares, más que violentos, fueron corruptos, ya que se dejaron sobornar por las compañías productoras de jugos y frutas procesadas, como la *United Fruit Co.*, lo que derivó en la destitución del presidente Oswaldo López, en 1975; luego ocurrió otra destitución, en este caso particular por tráfico de drogas, en 1978, en la figura del presidente Juan Alberto Melgar. A inicios de la década de los ochenta, mientras ocurría el comienzo de la Revolución nicaragüense en que los militares negociaron la entrega del gobierno a los civiles a cambio de la ayuda militar, financiera y técnica norteamericana, el proceso se repitió de una manera original en Honduras.

Esta manera se explica por la militarización de la vida social que se dio, a partir de 1981, en que los llamados “contras” instalaron sus campamentos en la frontera y el país se llenó de bases aéreas y navales norteamericanas como parte de una estrategia contrarrevolucionaria, auspiciada precisamente por los Estados Unidos. Hacia finales de los ochenta, la ocupación militar fue desapareciendo a raíz del fin del sandinismo en Nicaragua, de tal modo que los gobiernos hondureños se fueron transformando paulatinamente en un régimen nuevo, en una democracia electoral (Torres-Rivas, 2007: 505, 507).

Supuestamente, Nicaragua ha sido una democracia en los últimos años porque ha tenido elecciones desde 1981 en que acabó con la dictadura militar pero, teniendo riquísimos recursos, se disputa hoy en día el tercer lugar del país más pobre y ostenta el segundo lugar del país más inequitativo de todo el

continente (Pastor, 2011: 354-359). Aunque esa democracia también se tambaleó en junio de 2009, cuando unos 200 integrantes del ejército y la policía irrumpieron en la casa del presidente José Manuel Zelaya, a quien tomaron preso. Pronto se organizó un Frente Nacional de Resistencia contra el golpe de Estado. Dicho golpe fue condenado por la comunidad internacional y Estados Unidos, en voz del presidente Barack Obama, anunció que no reconocería al gobierno golpista, aunque se rehusó a calificarlo como militar.

Aunque Zelaya se movilizó para pedir apoyo internacional, Obama no lo recibió. A cambio, Estados Unidos apoyó una “transición” por medio de elecciones de las que salió electo Porfirio Lobo, del Partido Nacional, con quien el pueblo siguió sufriendo represión. Los opositores al golpe pidieron el retorno del presidente exiliado, “[...] pero tienen que enfrentarse a un régimen dictatorial, con todos los adornos de la institucionalidad democrática, apoyado por Estados Unidos y por el circo de los medios pertenecientes a la élite” (*Ibidem*: 365). Las elecciones de enero 2014 dieron el triunfo a Juan Orlando Hernández, quien se ha enfocado en atender las causas sociales y a depurar los órganos policíacos para garantizar la seguridad en el país, sin embargo algunas de sus acciones se han visto frenadas por la amenaza de retorno de Zelaya, o de su esposa, quien milita en un partido opositor al gobierno.

En general, se puede decir que la crisis política tomó un rumbo hacia el fin del milenio que tiene que ver con la forma en que la mayoría de los países asumieron sus procesos de transición de la dictadura a la democracia, los cuales, según Dabene (1000: 175), ya no engendraron violencia alguna, sino que sólo se limitaron a la organización de elecciones competitivas en la mayoría de los países.

Pero, según un estudio realizado por la Secretaría del Trabajo, conjuntamente con el Consejo Nacional de Población (1994: 21), el término geopolítico que se acuñó en los ochenta: “guerras de baja intensidad”, y que se puso en práctica en varios países de Centroamérica, fue recuperado cuando las disidencias sociales volvieron a considerarse, como en etapas pasadas, amenazas a la seguridad regional y, en particular, a la de EE.UU. En todo caso, la región centroamericana a finales de siglo pasado seguía recibiendo el calificativo de zona de conflicto. De tal modo que

[...] a pesar de los avances en la pacificación de la región y los procesos electorales, esto no ha significado la superación o solución de los problemas económicos y sociales que fueron causa de la crisis centroamericana. Aún [hay muchos rezagos porque] no se han resuelto los asuntos relacionados con la concentración del poder, tenencia de la tierra, grupos étnicos marginados, vivienda, alimentación, salud, trabajo o educación; poco se ha logrado en el control de la violencia y la violación a los derechos humanos y, todos ellos, constituyen elementos latentes que podrían desencadenar de nueva cuenta una fuerte crisis política” (Toussaint, 2007: 190).

Durante las dos últimas décadas, las fuerzas armadas de algunos países centroamericanos han seguido recibiendo subsidios y apoyos que las sacan del control institucional y las colocan bajo la influencia estadounidense, como refiere Pastor (2011: 352), convirtiéndose así en obstáculos para la misma gobernabilidad que se asegura que garantizan. En muchos casos, los ejércitos son destinados a funciones policíacas en las que han demostrado ser ineficaces. De este modo, la paz no ha podido evolucionar o avanzar en convivencia, ya que se sigue ejerciendo explotación extrema y la imposición de regímenes laborales injustos que se incrementan frente a las demandas del mercado, además de la violencia estructural que se ha instalado en la vida del centroamericano, al grado de que los observadores estiman que hay más muertes violentas hoy que durante los tiempos del conflicto armado.

2.3.2 Contexto económico

En los años de la posguerra, los países centroamericanos entraron en una etapa de modernización y diversificación de los cultivos de exportación, principalmente los tradicionales propios de la región, como la banana y el café; también se produjo un auge en la ganadería extensiva que halló mercados rentables para la exportación, sobre todo hacia Estados Unidos. La fisonomía económica y social de la región se transformó con el proceso de industrialización que acompañó la creación del Mercado Común Centroamericano (Mercomún). Mediante el Tratado General, firmado en 1960, por Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica, se creó una zona de libre comercio en la región que despuntó con muchas promesas.

Obviamente, EE.UU. canalizó una importante ayuda financiera para obras de infraestructura que favorecían la inversión privada directa (Cfr. Pérez, 1985: 142 y siguientes).²⁹

Aunque en el diseño del Mercomún, elaborado en los años siguientes por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), se sugirió la instalación de pocas industrias, de acuerdo con un plan regional que tomaba en cuenta los intereses y necesidades de cada país, por presiones norteamericanas a favor de un esquema más liberal extendido a todos los productos industriales, las industrias se concentraron en los países con mayor densidad poblacional donde podían pagarse salarios más bajos, como Guatemala y El Salvador. Al sentirse fuera de competencia, Nicaragua y Costa Rica amenazaron con abandonar el Mercomún, pero al final decidieron quedarse. Honduras, país más desintegrado que los mencionados, no pudo sostener el ritmo que marcaba el plan de desarrollo, lo que derivó en una crisis de grandes proporciones que lo obligó a retirarse en 1971. En los años de la crisis económica mundial de 1973, la alternativa del Mercomún estaba en gran parte agotada (*Ibidem*).

De manera similar a lo ocurrido en México durante la época conocida como el milagro mexicano,³⁰ la industria centroamericana poseía una estructura típica de “proceso de sustitución de importaciones” apenas embrionario. La crisis sobrevino en su fase apenas inicial, lo que provocó el agotamiento serio de la industrialización. La apreciación que dejó este intento por despuntar la economía centroamericana, es que los costos globales del proceso de industrialización han sido compartidos por la inmensa mayoría de la población centroamericana, mientras que los mejores beneficios han quedado concentrados en un grupo reducido de empresarios y sectores medios (*Ibidem*: 147)

Los países centroamericanos no se sustrajeron a la recesión de la economía mundial que se manifestó en la década de los ochenta, incluso en la

²⁹ Parte de la contribución económica norteamericana fue el programa de apoyo económico denominado “Alianza para el Progreso”, propuesto por la administración de Kennedy en 1961, del que ya se habló en el capítulo 1.

³⁰ El milagro mexicano en la economía mexicana se caracterizó por la fuerte demanda de productos primarios, los cuales eran exportados principalmente a los Estados Unidos durante y después de la II Guerra Mundial. El modelo económico es conocido como Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI) y sus efectos ocurrieron de manera similar a los países centroamericanos, pues el modelo también se agotó en etapa temprana.

región que nos ocupa alcanzó mayores proporciones, provocadas por el desgaste propio de las guerrillas que se habían levantado contra los gobiernos, además de los contrastes existentes en la tenencia de la tierra: por un lado, las grandes propiedades; y por otro, los minifundios. Pero, además, hubo otros factores que contribuyeron al desplome de la economía, como la subordinación económica y política, y el abandono progresivo del campo.

Fonseca (2001: 263) considera que dicha crisis económica fue la más grave sufrida por los países latinoamericanos después de la depresión de 1929, y que se había recrudecido en Centroamérica por la conjunción de factores tanto exógenos como endógenos, ya que a los efectos de la crisis mundial se sumaron los problemas políticos internos que incrementaron el desequilibrio económico.

En busca de una solución a la crisis, casi todos los países latinoamericanos siguieron las órdenes de organismos internacionales, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. La recomendación consistía en la implementación de ciertas medidas y ajustes con la intención de reducir el tamaño del Estado y estabilizar las economías, pero sus efectos generaron mayor pobreza y problemas sociales, entre ellos el desempleo, el incremento del trabajo informal y la caída del salario real.

Todas estas medidas derivaron de una iniciativa de Estados Unidos – país acostumbrado ya a interferir en los destinos de toda América–, por medio de la disposición de un nuevo plan de desarrollo para la región latinoamericana con miras a impulsar la economía, mediante el llamado Consenso de Washington,³¹ elaborado en 1989, que fue el resultado de una evolución de

³¹ El Consenso de Washington fue presentado en 1989 por el economista John Williamson, encargado del Departamento del Tesoro de Estados Unidos de Norteamérica. Dicho plan se elaboró con la participación de un comité de expertos en economía internacional. En él se plasmaba una serie de temas comunes entre instituciones de asesoramiento político con sede en el lugar que le da nombre al documento, esto es, Washington. Dichas instituciones eran el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Departamento del Tesoro de ese país. Las recomendaciones contenidas en dicho documento incluían diez grandes rubros que aquí sucintamente mencionamos: (1) política fiscal: evitar déficits fiscales en relación con el Producto Interno Bruto. (2) Redirección del gasto público en subsidios dirigidos a los pobres, como educación, salud e infraestructura. (3) Reforma tributaria: ampliación, por un lado; y adopción de tipos impositivos más moderados, por otro. (4) Tasas de interés determinadas por el mercado. (5) Tipos de cambio competitivos. (6) Liberalización del comercio y de las restricciones a las importaciones, con la implementación de bajos aranceles. (7) Eliminación de barreras a la inversión extranjera directa. (8) Privatización de las empresas estatales. (9) Abolición de restricciones de acceso al mercado y a la libre competencia. Y (10) Seguridad

ideas basadas en principios de democracia y libertad, dando predominio a los derechos individuales frente a los colectivos.³²

América Latina aplicó todo el paquete de reformas propuesto por dicho consenso, con lo que en poco tiempo se vieron los resultados: se redujo la inflación, bajaron las tasas de interés, se intensificó la inversión extranjera, se eliminaron controles de cambio, se privatizaron empresas paraestatales, como el petróleo, luz, telecomunicaciones, redes viales, aguas y gas. Todo esto incrementó el flujo de capitales al continente y casi todos los países de la región tuvieron una importante expansión de exportaciones, pero ilusoria, ya que luego de ella sobrevino la catástrofe (Casilda, 2004: 24).

Esto fue porque los efectos benéficos ya mencionados se sintieron sólo en las primeras acciones en que se aplicaron las reformas, pero en poco tiempo esas medidas, en vez de mejorar las condiciones económicas, tuvieron consecuencias negativas: “la cara adversa fueron los resultados desalentadores en términos de crecimiento económico, reducción de la pobreza, redistribución del ingreso y condiciones sociales” (*Ibidem*). Por lo que a fin de siglo se vieron las deficiencias del mencionado consenso pues, a pesar de que los países centroamericanos realizaron esfuerzos para buscar alternativas en el campo económico con la búsqueda de una nueva inserción en los mercados internacionales, se toparon con muchas desventajas a la hora de fortalecer su capacidad de exportación (Fonseca, 2001: 303), con lo que se vio frenado su desarrollo en dicho rubro.

2.3.3 Contexto social

Después de la II Guerra Mundial, la mayor influencia de la economía estadounidense sobre las naciones latinoamericanas, incluida América Central, propició cambios, no sólo económicos, sino también sociales entre la población

jurídica para los derechos de propiedad (*Cfr.* Casilda, 2004: “Las diez tesis del Consenso de Washington”).

³² De hecho EE.UU. elaboró este plan como medida preventiva de lo que estaba por acontecer en Europa: la inminente caída del Muro de Berlín, o sea, el fracaso del socialismo instaurado en Rusia, con lo cual se empezaba a perfilar la implementación de un bloque económico sólido. Y este país no se iba a quedar atrás. Vislumbró un desarrollo en el futuro cercano con la creación de un bloque propio: todo el Continente Americano. Las nuevas medidas dispuestas en el Consenso de Washington significaban la aplicación rigurosa del modelo económico que rige hoy en día: el neoliberalismo.

mayoritariamente rural para aquel entonces. Dichos cambios se expresaron de distintas maneras: en la reubicación de la población económicamente activa, el mayor uso de la moneda y rompimiento de las regionalizaciones, lo que propició una dinámica rural-urbana en la que las comunidades rurales entraron en activa relación con los crecientes y nuevos centros urbanos, lo cual se dio a través de la migración con fines de empleo, comerciales, servicios, educativos, entre otros (Ramírez, 1991: 6).

En los años siguientes, con el relativo crecimiento económico que repuntó en los años de la incipiente industrialización centroamericana, en la lucha por la seguridad social, se lograron ciertas reivindicaciones que de alguna manera elevaron la esperanza de vida, con lo cual repuntó el crecimiento poblacional, pero hacia las décadas de los setenta y ochenta, también se registraron pérdidas importantes: alrededor de 270 mil personas murieron por efectos de la guerra y de la violencia política; 150 mil perecieron por efectos de desastres naturales, como ejemplo el terremoto de Managua, Nicaragua, en 1972. Y más de un millón de personas migró, según Fonseca (2001: 296, 297), unos de manera forzada y otros voluntaria, para mejorar su situación económica, Porque, además de los problemas políticos y económicos, o derivados de ellos, también surgieron problemas sociales nuevos, como la migración masiva del campo a la ciudad y la marginalidad urbana, así como la migración económica hacia afuera, principalmente hacia México, Estados Unidos y Europa; y en la región del istmo, en mayor medida hacia Costa Rica y un poco a Panamá (Pastor, 2011: 345).

Dentro de los temas sociales que nos ocupan en este apartado, también hubo otro factor que marcó la vida de las comunidades centroamericanas del último cuarto del siglo pasado: la Teología de la Liberación. La Iglesia católica, uno de los pilares tradicionales de la sociedad, con una visión distinta de la doctrina tradicional, empezó a intervenir en la política y comenzó a tener acciones múltiples, variadas y hasta contradictorias.³³ Diversos sectores de la Iglesia, o vinculados a ella, en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua³⁴

³³ El primer caso fue la actuación del obispo Sanabria en Costa Rica, en la década de 1940, quien hizo una importante labor en la adopción de las garantías sociales y el ámbito sindical (Cfr. Pérez, 1985: 149 y siguientes).

³⁴ Para mayor amplitud acerca del papel político que asumieron algunos miembros de la Iglesia católica en Centroamérica, véanse los trabajos de Monroy, Juan José: *De la insurrección a la*

iniciaron una labor en las comunidades, mediante la organización de cooperativas y diversas formas de asociación popular. Esto fue posible gracias a que, inicialmente, se trataba de acciones provenientes de una institución libre de toda sospecha ante los ojos de las fuerzas represivas del contexto que ya mencionamos atrás y que –en casi todos los casos–, se emprendió como una alternativa a la amenaza comunista, tema de mucho interés para los Estados Unidos. “Los resultados fueron inesperados debido a la dinámica misma de esas organizaciones, enfrentadas muy pronto a la injusticia, la reacción y la violencia, y a los cambios profundos en la conducción de la Iglesia que ocurrieron después del Concilio Vaticano II” (Pérez, 1985: 149).

Los sacerdotes promovieron una especie de *nueva evangelización* por medio de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), espacios cuya organización se basaba en ciertas prácticas que nacieron del Concilio Vaticano II,³⁵ por lo que en los difíciles años de las guerrillas “[...] el lenguaje político y el lenguaje religioso se alternan y se mezclan de manera temible [...]” (Meyer, 1999: 330). Las prácticas que se realizaban en dichas comunidades consistían en la lectura de la Biblia y su aplicación a la vida diaria, entre otras que se fueron adoptando dentro de las comunidades. Además de los temas de religión y de Iglesia, fueron elaborando una nueva visión de la práctica social en el medio en que operaban. Del mismo modo que se plantearon una reflexión de la fe, dando el paso de una religiosidad popular a una fe más comprometida con el proceso histórico de liberación popular (*Ibidem*).

Desde un principio se identificó que esta religión popular, al salirse de la esfera de control de la Iglesia católica tradicional, tenía un fondo ideológico sustentado en el discurso marxista, en la explotación de las clases trabajadoras sometidas bajo el dominio de los explotadores. Esta nueva forma de ejercer la religión llegó a convencer porque se comprometía con el pobre y desvalido. De este modo, los pobres asumieron una lucha de clases –con la ideología de Marx, pero a la vez contradictoria de ésta–, que se convirtió en un lugar de

transición a la democracia en Centroamérica. Los casos de El Salvador, Guatemala y Nicaragua (2013), y *La Iglesia católica en El Salvador y Guatemala. Entre el poder y la opción preferencial por los pobres* (2016).

³⁵ Aquí no profundizamos en los temas de la TL, CEB y Concilio Vaticano II, pues ya se han visto en el capítulo 1 de este trabajo, pero justificamos la mención para mostrar el contexto social centroamericano.

encuentro con Cristo, y esa conversión interior tomó una dimensión política que llevaba a la lucha revolucionaria, de modo tal que la dimensión espiritual tomó una dimensión política (*Ibidem*). Incluso, algunos sacerdotes, comprometidos con la causa social, llegaron a influir en los movimientos que luchaban por derrocar a los regímenes dictatoriales.

En los movimientos insurreccionales de aquella época, también las universidades y los movimientos estudiantiles jugaron su papel, ya que la autonomía universitaria –que había sido un logro de la oleada reformista de la posguerra–, convirtió las casas de estudios en un potencial semillero de oposición [...]. El rol más significativo de las universidades fue la contribución al desarrollo de una conciencia crítica de los problemas nacionales en diversos cuadros dirigentes. Por eso los movimientos estudiantiles fueron elementos claves en la solidaridad con protestas diversas, expresadas a través de manifestaciones callejeras, propaganda y otras formas de agitación. El mantenimiento de una efervescencia de oposición permanente fue el rasgo más característico de las universidades y los movimientos estudiantiles en países como Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua (Pérez, 1985: 151, 152).

Los cuatro países mencionados llegaron a finales del siglo XX con cambios sustanciales en su formato, pues en el tema político se tuvo acceso a gobiernos democráticos; y en el tema económico, las medidas implementadas por recomendación de Estados Unidos aliviaron momentáneamente la situación precaria de sus habitantes. Pero, los efectos del modelo económico neoliberal impuesto han repercutido en los últimos años en un deterioro de formas de vida de sus ciudadanos que los ha obligado a emigrar de sus lugares en busca de una mejoría. En la actualidad se ha agudizado profundamente la desigualdad social, manifestada en aumento de la pobreza, incremento del trabajo informal, empobrecimiento de los sectores medios, el desempleo, la falta de servicios de salud y educativos, la discriminación, exclusión social –sobre todo, y de manera muy marcada ciertos sectores, como los indígenas y las mujeres– y la violencia derivada de actividades ilícitas, como el narcotráfico, el lavado de dinero y el pandillerismo, –delincuencia promovida en su mayor parte por bandas juveniles armadas que tienen sus propias estrategias de poder. Por ejemplo, en 2010, Honduras tuvo las tasas más altas de homicidios de la región, seguido de

Guatemala y El Salvador, que también registraron altas cifras. Y en la actualidad, El Salvador tiene la tasa más alta de muertes violentas de toda Latinoamérica debido a la acción de las “maras salvatrucha”.

Siguiendo el trabajo de Seara (2010: 277, 278), hoy en día, uno de los grandes problemas que afrontan El Salvador, Honduras, Nicaragua y Guatemala, son las temidas pandillas conocidas como “maras”, un fenómeno que se ha propagado con mucha rapidez entre la juventud marginal de Centroamérica, alimentado por la miseria generalizada. El origen de estas bandas se remonta a las pandillas creadas en los suburbios de Los Ángeles, a principios de los años ochenta, entre los hijos de los inmigrantes salvadoreños que escaparon de la guerra civil de su país.

Los maras se componen de grupos juveniles que practican una violencia extrema, residen en barrios y colonias marginales, y encuentran una identidad a través del sentimiento de pertenencia a un grupo cohesionado. Estas pandillas surgieron de los conflictos armados, de la pobreza extrema y de la desintegración familiar provocada por la emigración forzosa de sus padres a otros países. Particularmente, dicha migración se dio a la ciudad de Los Ángeles, Estados Unidos, donde no fueron bien recibidos y pronto se transformaron en el blanco preferido de las pandillas mexicanas, surgiendo varios grupos callejeros que se defendían unos de otros.

Cuando fueron repatriados por el gobierno norteamericano, al finalizar la guerra civil salvadoreña en los años noventa, los maras se trasplantaron en El Salvador y Honduras, donde reclutaron nuevos adeptos entre miles de jóvenes de escasos recursos y sin perspectivas de futuro. Los más veteranos son exsoldados y exguerrilleros salvadoreños que fueron desmovilizados al terminar la guerra civil.³⁶ Como las pandillas fueron perseguidas en sus países de origen –Honduras, Nicaragua, Guatemala y El Salvador–, en años recientes traspasaron la frontera mexicana y se establecieron en Tapachula Chiapas, muy cerca de la frontera con Guatemala, donde a diario transitan miles de inmigrantes ilegales que intentan adentrarse a México para cruzar hacia

³⁶ Cfr. Seara (2010: 278). Por ese motivo los pandilleros están organizados en “clicas” o células, una especie de pelotones. En la actualidad, la “Mara Salvatrucha” cuenta con las pandillas más organizadas, las denominadas “MS-13” y “MS-18”, que son las que integran más adeptos y han sembrado la inseguridad en el norte de Centroamérica.

Estados Unidos. Desde sus lugares de influencia, los maras trafican con armas y drogas, asaltan a indocumentados y matan a quien se opone a sus órdenes (Seara, 2010: 278).

Como se pudo ver, los resultados más evidentes heredados de la historia centroamericana de la segunda mitad del siglo XX se han manifestado en el actual milenio con una nueva situación que, en vez de aliviar los males que antaño aquejaban a los habitantes de los países que la conforman, ha perpetuado la marginación histórica que los distinguía. Dado que no podemos desligar los contextos político y económico del social que aquí nos ocupa, diremos que los dos primeros influyeron de manera determinante en el último. Pues, a pesar de que desde la última década del siglo XX, los países centroamericanos que aquí interesan, accedieron a formas de gobierno, supuestamente democráticos, elegidos en contiendas electorales pacíficas; y en cuestión económica dichos gobiernos acataron las recomendaciones dadas por los Estados Unidos, mediante el decálogo del Consenso de Washington, esas medidas en nada han contribuido a mejorar la economía, y mucho menos la seguridad de sus habitantes, pues los efectos del modelo económico neoliberal imperante han llevado a la población a altos grados de pobreza y descomposición social, cuyos efectos suelen ser tan devastadores, en muchos casos, como la guerra bélica. Esta situación ha orillado a miles de personas a dejar sus lugares de origen para ir en busca de mejores oportunidades de vida.

2.4 Situación de los migrantes centroamericanos

De acuerdo al breve contexto de los países centroamericanos que acabamos de mostrar, podemos decir que los factores de la migración de los habitantes de dichas naciones abarcan motivos tanto económicos como políticos, pero también sociales y culturales. Los habitantes de por lo menos cuatro de los países que conforman Centroamérica viven en sus lugares envueltos en ambientes en que la delincuencia, la violencia y la represión vulnera sus derechos humanos. Además del narcotráfico que ha cobrado fuerza en los últimos años, en dichos pueblos priva el pandillerismo, el desempleo, la falta de servicios de salud y educativos, todo lo cual lleva a la pobreza extrema, al grado de que se hace insostenible la vida. También algunos salen de sus países por exclusión social y desigualdad, como son los indígenas, las mujeres,

los homosexuales, y hasta los jóvenes menores de edad, quienes deciden emigrar, esperando con ello mejorar su forma de vida. A esto se suman también los desplazamientos forzados: personas que por cuestiones políticas se ven obligadas a salir de su país.

Como tales situaciones orillan a un gran número de personas a tomar la decisión de migrar de sus lugares en busca de mejores condiciones de vida, invariablemente, la primera alternativa que ven como solución es llegar a los Estados Unidos, alentados casi siempre por algún familiar o conocido que tienen ya establecido allá, ocupado en algún empleo, quien ha logrado solventar sus necesidades de subsistencia e incluso enviar dinero para los que dejaron. De hecho, un importante número de habitantes de estos países exportadores de migrantes viven de las remesas que envían sus familiares. Como ejemplo, las remesas que los migrantes salvadoreños envían a su país – el 90% procede de Estados Unidos– se han convertido en la segunda fuente de ingresos (17% del PIB), por detrás de las exportaciones (*Ibidem*: 276).

Por eso no es de extrañar que los habitantes de estos países que no logran resolver su vida material, no sólo hombres y mujeres, sino también niños, obligados por la necesidad económica, pero también por motivos políticos y de inseguridad, se vean forzados a salir de su lugar para buscar mejores condiciones de vida. La sola idea de encontrar en Norteamérica la solución a sus problemas, sobre todo los económicos, los alienta a migrar, pero muchas veces ni siquiera imaginan que en el trayecto la pasarán tanto o más mal que en sus lugares, porque para la población centroamericana el tema de emigrar no es tan sencillo como parece, pues para llegar hasta su pretendido destino tienen que atravesar toda la República Mexicana, territorio donde han sido maltratados, incluso en ocasiones más que en sus lugares de origen.

Sin importar las causas o motivaciones que orillaron a las personas a migrar, sólo al cruzar la frontera del sur de México empieza su calvario, pues en los últimos años se ha venido cometiendo toda una serie de actos que violan los derechos humanos de estos migrantes, desde el robo o asalto ejercido por las pandillas, sobre todo los ya mencionados *maras*, que proliferan en la ruta migrante, extorsión de los conocidos como polleros o coyotes, pasando por el tráfico de drogas y de personas con fines de explotación laboral

o sexual, hasta el secuestro o, incluso, la muerte, a manos del crimen organizado.³⁷ Ya en 2004, la migración era vista así:

En los últimos años, la frontera entre México y Guatemala, paso de indocumentados provenientes de Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua, se ha convertido en uno de los cruces más difíciles, peligrosos y con mayores riesgos y amenazas para los migrantes. En esa franja, los indocumentados son aprehendidos y expulsados por las autoridades mexicanas; son objeto de robo y de maltrato físico y verbal; sufren accidentes; desaparecen, y en ocasiones sus derechos humanos son violados, tanto por las autoridades como por particulares (generalmente pandilleros y delincuentes) (Castillo y Santibáñez, 2004: 375).

En un estudio realizado diez años después, en 2014, la situación de los migrantes expulsados de los mismos países no sólo no mejoró, sino que con el paso de los años empeoró, pues se sigue produciendo en un contexto de inseguridad y vulnerabilidad frente a amenazas de extorsión, asalto, violación, secuestro e incluso homicidio. Esta situación se ha visto acentuada y hasta agravada por el aumento de la violencia no sólo en países centroamericanos como Honduras, El Salvador y Guatemala, sino también en México, así como por “[...] el endurecimiento cada vez mayor del control fronterizo en el sur de Estados Unidos y la continuidad de las acciones de retención de migrantes indocumentados por el gobierno mexicano a lo largo de todo el país” (ITAM, 2014: 10).

El lugar más accesible para entrar a México es a lo largo de la frontera sur, ya que en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo que comparten frontera con Guatemala y Belice, hay muchas oportunidades para cruzar. La falta de protección y seguridad en dichas fronteras, facilita la entrada ilegal de cientos de personas diariamente, quienes se adentran a su

³⁷ Detallar la dureza de la violencia que sufren los migrantes en su cruce por México con destino a los EUA, rebasa los límites y propósitos de esta investigación, dado que hacerlo me implicaría entrar al detalle de cada uno de los temas vejatorios y situaciones insólitas por las que pasan día con día estas personas, toda vez que mencionar unos cuantos sería caer en una arbitrariedad. Además, dado el corte académico de mi trabajo, no lo considero oportuno. Para una profundización en el tema, véanse las notas periodísticas en la prensa escrita mexicana: *La Jornada*, *Excélsior*, *Milenio*, *Reforma*, entre otros, así como en algunos canales televisivos, como *CNN en Español*, *Milenio*, y de manera breve y ocasional, *Televisa* y *TV Azteca*; con mayor detalle en portales noticiosos de *Internet* que constantemente difunden artículos a este respecto.

suerte buscando alcanzar la frontera norte de México para llegar a los Estados Unidos. La situación que vuelve a los migrantes altamente vulnerables es el hecho de que viajan sin documentos que los acredite como visitantes regulares en un país ajeno al propio. Pero es que no se trata de un visitante regular que llega a México como su lugar de destino, sino solamente como lugar de paso hacia su meta final, que es Estados Unidos. De hecho, en la actualidad, el tránsito que hacen los migrantes por México es recorrido de la manera más rápida posible, tratando de no dejar huellas que pudieran formar parte de un registro de sus vivencias. Esto porque el interés de quienes buscan sacar provecho de la migración de indocumentados centroamericanos es reciente (Ruiz, 2004: 345).

Los inmigrantes están considerados como indocumentados o en situación irregular cuando no se les permite entrar, permanecer o trabajar cumpliendo las leyes de cierto país, por lo que los gobiernos de dicho país pueden devolver o deportar a los extranjeros que estén en esa situación (Carrasco, 2013: 173). Esa condición de indocumentados expone mayormente a los migrantes que recorren México, no sólo ante la delincuencia, sino también ante las instituciones encargadas de revisar tal situación pues, aunque la pretensión de dichos migrantes no sea quedarse en suelo mexicano, el cruce por el mismo lo realizan en calidad de viajeros irregulares, esto es, como *transmigrantes indocumentados*.

Los migrantes indocumentados son, pues, sujetos vulnerables. Pero dicha vulnerabilidad no es intrínseca al hecho de ser migrante ni es una condición para migrar, sino que se confirma como una situación que surge como consecuencia de la interacción social de los migrantes al entablar contacto con los nacionales del país en el que se han internado (Castillo y Santibáñez, 2004: 375).

Medir el tamaño del problema de la migración actual no es nada sencillo, dado que se trata de migración indocumentada, por lo que no se cuenta con cifras oficiales. Aunque la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) estima que son alrededor de 500 mil personas indocumentadas las que cruzan por el territorio mexicano cada año, no hay estadísticas precisas de las que son

detenidas y devueltas a sus países (Carrasco, 2013: 173). Una cifra que proporciona la Organización Internacional de las Migraciones estima que anualmente ingresan unos 150,000 migrantes de manera irregular a México, provenientes de la frontera sur, principalmente por el estado de Chiapas, y que en su mayoría son de origen centroamericano, sudamericano y, en menor medida, originarios de países de Asia y África (OIM, 2014).

El desconocimiento preciso de datos es debido a que hasta hace poco los migrantes casi no aparecían en la documentación oficial, a excepción de los registros del Instituto Nacional de Migración (INM), pero la gran mayoría de los casos de migrantes centroamericanos no se hacían visibles hasta ser detenidos por alguna autoridad o sufrir algún atropello que imposibilitara físicamente que continuaran su camino y que los llevara a algún centro de atención (Ruiz, 2004: 343, 344).

Ahora, para atender a los motivos que imposibilitan al migrante seguir su camino, podemos decir que los hay de varios tipos, a saber: el robo o asalto, que les impida continuar y prefieran regresar a su lugar; el secuestro o desaparición a manos de la delincuencia organizada; así como el deterioro de la salud o accidentes que en muchos de los casos les impiden continuar. Estos accidentes eran ocasionados, sobre todo, por las condiciones en que viajaban durante varios días, sobre el lomo del tren carguero conocido como La Bestia, del que se hablará en el siguiente apartado.

Ruiz (2004: 359) identifica cuatro tipos de riesgo que enfrentan los migrantes desde que salen de su lugar: (1) las detenciones-expulsiones, (2) Las lesiones y muertes, (3) las violaciones de los derechos humanos, y (4) las desapariciones, en su travesía por el país, específicamente por el Soconusco de Chiapas, el primer tramo de la ruta más usada en la región. Deja claro que la región fronteriza, especialmente los primeros ochenta kilómetros, entre Ciudad Hidalgo, de donde sale el tren carguero, y Huixtla, constituyen un tramo, o zona, de alto riesgo en la migración (*Ibidem*: 360). Este autor refiere que:

[...] desde que los migrantes salían de sus lugares de origen, ya había quienes los buscaban para sacar alguna ventaja. Entre [...] ellos se encontraban autoridades –municipales, estatales y federales– y particulares. Aunque ambos

grupos compartían la responsabilidad por los abusos, a veces al mismo nivel, tendía a ser mayor el número de violaciones por particulares (Ruiz, 2004: 354).

De acuerdo con este estudio, que se realizó con el apoyo de aplicación de encuestas, el tipo de violación varía, según sea cometida por una autoridad o por un particular: de parte de las autoridades, las agresiones al migrante más comunes son el robo, el cohecho, el maltrato físico y verbal y la detención irregular, durante la cual se priva de agua potable o comida y se les mantiene en condiciones antihigiénicas. De parte de los particulares, hay dos tipos de responsables: los que se dedican exclusivamente a acosar y atacar a los migrantes, como es el caso de las pandillas y maras; y los delincuentes circunstanciales, quienes sólo aprovechan la oportunidad cuando se les presenta.

Al cruzar por Chiapas, que es la ruta más utilizada por lo migrantes, éstos ya son interceptados por pandillas que operan en grupos de tres o cuatro integrantes. Este tipo de delincuentes, a quienes Ruiz llama circunstanciales, tiene un perfil casi siempre de origen local, y muchos viven en las afueras de los poblados, como es el caso de los campesinos. Por lo general, se trata de personas que aprovechan el encuentro con un migrante en un lugar aislado para robarle los bienes que trae consigo –dinero, ropa, zapatos– para solventar los gastos y mantenerse en el camino. Por lo regular este tipo de delitos se le ha atribuido la mayoría de las veces a los maras, pero no en todos los casos es así, pues el delito puede ser cometido por cualquiera que ve la oportunidad de aprovecharse de la situación que se le presenta, sin que eso implique su pertenencia a ningún grupo delincencial en particular, como se ratifica aquí:

Aunque las pandillas de centroamericanos, conocidas en la región como “maras” (de las cuales una de las más famosas es la “Mara Salvatrucha”), fueron señaladas de manera constante por la prensa como las mayores responsables de los ataques a migrantes centroamericanos, no eran, según registros oficiales, quienes más acosaban a los indocumentados, no obstante su actividad delictiva en contra de sus compatriotas (Ruiz, 2004: 354, 355).

Otro riesgo que enfrentan los migrantes es la detención por parte de las autoridades mexicanas pues, aunque no haya vigilancia extrema a lo largo de los más de mil cien kilómetros de frontera en el sur de México, algunos puntos estratégicos han convertido esa línea en uno de los cruces más difíciles, peligrosos y con mayores riesgos y amenazas para los migrantes. A los múltiples atropellos que viven los migrantes habría que añadir la estafa y el incumplimiento de que son objetos por parte de los conocidos como “coyotes” o “polleros”, quienes no siempre cumplen con el servicio que se les paga al no llevar al migrante al lugar convenido, además de tratarse de personas sin escrúpulos que también han estado implicados en robos, asaltos y violaciones sexuales (*Ibidem*).

Por lo anterior, y dado que cada vez se han ido agudizando más las medidas restrictivas hacia los migrantes, éstos se han visto obligados a tomar rutas de mayor peligrosidad para escapar del escrutinio de las autoridades y, debido a ello, se exponen más. Además del costo económico que les implica viajar hasta los EE.UU., porque los polleros les cobran altas sumas de dinero con la promesa de pasarlos *del otro lado*, además de lo que gastan en el trayecto que dura varios días, o meses, tienen que tomar el riesgo de pasar por México, donde muchos de ellos viven sus peores experiencias.

Después de todos los peligros a los que están expuestos los migrantes centroamericanos en su recorrido a lo largo de la República Mexicana, al llegar a cualquiera de las ciudades fronterizas, que van desde el océano Pacífico hasta el Golfo de México, como Tijuana, Ciudad Juárez, Reynosa y Nuevo Laredo, entre otras, también se encuentran con una situación de inseguridad permanente a causa del tráfico de drogas y el crimen organizado. Esto es debido a que en dichas zonas fronterizas proliferan las organizaciones de traficantes de personas, las redes de narcotráfico y de prostitución que reditúan cuantiosas ganancias a quienes las ejercen. Son tan altas las cantidades de dinero que se mueven ahora en el tráfico de inmigrantes que, como nos refiere Seara (2010: 266), muchos de los tradicionales narcos pertenecientes a cárteles mexicanos combinan ambas actividades, pues al mismo tiempo que controlan e introducen a los Estados Unidos considerables cantidades de drogas, también delinquen al pasar al territorio de ese país a migrantes tanto mexicanos como centroamericanos.

2.5 Rutas migratorias de centroamericanos a su paso por México

Uno de los riesgos más grandes que enfrentan los migrantes al cruzar territorio mexicano, es el medio de transporte que utilizan. Tradicionalmente, desde la década de los noventa, usaron el lomo del tren carguero conocido como “La Bestia”, donde constantemente se exponían a uno de los principales peligros del camino, ya que una caída podía ser fatal. Este ferrocarril ofrecía la posibilidad de cruzar una parte del territorio mexicano sin pagar el uso de transporte, aunque resultaba costoso en vidas humanas y pérdidas de miembros por caídas del tren (Ruiz, 2004: 353).

La ruta que recorría La Bestia acercaba a los migrantes a su destino, en el norte de la República Mexicana, pues este tren salía de Chiapas y llegaba hasta Sonora, siguiendo la línea más cercana al Océano Pacífico, de tal modo que, las personas que hacían el trayecto de corrido, viajaban durante varios días con toda inseguridad y en las peores condiciones sobre el lomo del tren, sufriendo las inclemencias del tiempo: lluvia, frío y calor extremos, según la época y características climáticas del lugar del que se trate, carentes en todo momento de un sitio donde poder siquiera recostarse con seguridad.

Alberto Donis nos habló del primer tramo del recorrido de este tren carguero –que hasta los años ochenta fue también de pasajeros:

Recorría el istmo de Tehuantepec y ciertas ciudades, como Coatzacoalcos, Matías Romero y Puerto Salina Cruz. Eran puntos estratégicos: Puerto Coatzacoalcos en el Atlántico y Puerto de Salina Cruz en el Pacífico. Ciudad Ixtepec tiene su historia, porque dicen que ha sido fundada por migrantes, que llegaron en ese tiempo, cuando iniciaba el ferrocarril, vinieron muchos extranjeros, migrantes de otros países de Europa. Entonces sí, hubo migrantes de otros países, y sí fue de pasajeros, pero de los años noventa a la fecha es carguero [...]. Entonces, los migrantes, al no tener otras opciones de poder transitar y poder viajar de manera segura, Bueno, de manera segura, por ningún lado, pero Migración no les permite viajar por carretera: los baja, los detiene y los deporta. Entonces, el tren es una ruta [un medio] que ellos han utilizado por años. Porque saben que está menos vigilada, menos controlada. Y eso también, obviamente, da margen para que la delincuencia organizada se haya apoderado de la ruta migratoria. Aun cuando haya habido operativos, pues mucha gente llega así: en tren (Donis/Jiménez: 2015.08.27).

En un primer momento, la sociedad civil se condolió de los migrantes y empezó a brindarles ayuda, incluso con el tren en movimiento, arrojándoles por lo menos agua y algo de comida. Así funcionó por muchos años, aunque hace unos meses apenas dejó de operar el famoso tren; sin embargo sigue siendo una de las rutas más transitadas por los migrantes porque creen que estarán a resguardo de la delincuencia, lo cual no ha ocurrido.

Cuando empezaron a salir a la luz pública las vejaciones que sufren los migrantes en su paso por México, se empezaron a crear albergues en puntos estratégicos de paso obligado, donde por lo menos pueden quedarse una noche a descansar y retomar aliento para continuar en el siguiente paso del tren. Por lo regular esos albergues de migrantes se encontraban sólo en la frontera norte de México, y su finalidad era apoyar a los mexicanos indocumentados que son devueltos por las autoridades migratorias estadounidenses, en tanto resuelven su situación, ya sea en el intento de volver a cruzar la frontera o de regresar a sus lugares de origen.

Hoy en día, los albergues que alojan a migrantes sudamericanos se han ido colocando a lo largo de toda la ruta que seguirán para llegar a la frontera norte. En un principio, como se mencionó, la ayuda era otorgada por iniciativa de personas caritativas que brindaban apoyo a estos migrantes, en la medida de sus posibilidades y sólo con carácter altruista. Pero, ante el incremento de estos flujos migratorios en los años recientes, se ha hecho necesario instalar refugios en ciertos puntos estratégicos de paso obligado por estas personas en movilidad temporal. Dichos refugios o albergues, por lo regular son operados por religiosas, bajo la guía de la Iglesia católica, pero también se han instalado otros bajo la iniciativa gubernamental.

Entre las instituciones gubernamentales de apoyo para migrantes podemos mencionar: la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), el Grupo Beta, el Instituto Nacional de Migración (INM) y, por supuesto, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH).

Algunos de los albergues que se han instalado en la ruta migrante por la población civil con la ayuda de la Iglesia católica, y atendidos por religiosas, son: el “Cafemín”, en el norte de la Ciudad de México; el “Tochán”, al poniente;

el “Tenosique”, en San Luis Potosí; “Sin fronteras”, en Huehetoca, Estado de México; otro en Tapachula, Chiapas; y el del padre Alejandro Solalinde, “Hermanos en el Camino”, en Ixtepec, Oaxaca. En ellos se ha brindado una ayuda decisiva a los migrantes, ya que ahí reciben desde alojamiento, comida, protección, asesoría legal y, por supuesto, también espiritual.

Donis, quien fuera coordinador de Hermanos en el Camino por más de ocho años, nos refirió el motivo de la ubicación de ese albergue:

[...] Por eso se abrió acá, porque se bajan enfrente del albergue. De hecho aquí está la vía, a unos metros, a cinco metros de la puerta principal, está el final de la estación y ahí pasa el tren y aquí se detiene. Entonces aquí se ven los migrantes, cuando está llegando el tren. Llega de Arriaga, del sur de Chiapas [...]. De hecho, pues en el camino viene mucha gente también. Si el migrante sabe que en la carretera lo van a detener, entonces toma la vía. En la vía viene mucha gente que ya conoce [...]. Ya saben que el tren va a hacer parada en tal lugar y que en tal lugar hay un albergue. En el camino se vienen enterando de cosas. Les dicen: "Hay un albergue en Ixtepec". Ahora, pues últimamente el albergue Hermanos en el Camino ha sido ya muy conocido. Entonces la gente que va a llegar hasta acá, ya sabe que se va a encontrar con el padre Solalinde, y que aquí se le va a atender (Donis/Jiménez: 2015.08.27).

El fundador del albergue en mención, Alejandro Solalinde, se ha referido a los peligros a que se enfrentan los migrantes centroamericanos a su paso por México. Hace mención de las denuncias que él mismo empezó a levantar, ante las autoridades oaxaqueñas, por el delito de secuestro de migrantes a manos del crimen organizado de la zona donde opera su albergue, en Ixtepec, Oaxaca: “[...] fue el 10 de enero de 2007 cuando descubrimos el sexto secuestro masivo. Había un proyecto para hacer negocio con los migrantes a través del secuestro. Denuncié públicamente en vez de quedarme callado. Dios estuvo conmigo y está con los migrantes” (Solalinde: 2016.02.23).

Donis da cuenta de una de las primeras acciones de Solalinde en el tema de los secuestros: “En diciembre 2006, Solalinde llamó a la periodista Martha Izquierdo, corresponsal del periódico *Reforma*, y ahí empezó la visibilización de los migrantes”. Refiere que los secuestradores fueron integrantes del grupo criminal conocido como *Los Zetas*, pero también acusa a

policías municipales y a la gente del gobierno oaxaqueño de Ulises Ruiz. En otro momento le avisaron que había un secuestro de hondureños y guatemaltecos y el padre empezó a investigar y a hacer observación de campo (Donis/Jiménez: 2016.02.23).

Desde 2011, el padre Solalinde se proclamaba por llevar a cabo una investigación a fondo porque esa violación a los derechos humanos no podía quedar impune. Dice que “sería una bofetada para nuestros hermanos de Centroamérica”. Años después de esas denuncias, las rutas más peligrosas para el migrante seguían siendo el Golfo y la frontera norte de México. El gobernador de Veracruz llegó a proponer como solución que ya no se subieran al tren La Bestia de esa ruta. Por eso “ahorita los migrantes están buscando ya desesperados, por lo que pasa en el Golfo, están buscando Occidente. Pero, ¿cuánto va a durar Occidente?, donde también está el cártel de Sinaloa, donde también hacen lo mismo que en el Golfo a los migrantes” (Solalinde, 2014.04.08).

2.6 Leyes migratorias mexicanas

El tema de la migración no había estado regulado, a nivel mundial, hasta los tiempos de la Segunda Guerra Mundial, a cuyo término surgió la inquietud de organismos internacionales por establecer medidas que protegieran los derechos humanos de los migrantes. Esto se hizo a iniciativa de diversas instituciones a través de los siguientes documentos: la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas (ONU), la Declaración sobre el Asilo Territorial, la Convención sobre el Asilo Diplomático, el Pacto Internacional de Derechos Civiles, las Convenciones de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), específicamente el Convenio Relativo a los Trabajadores Migrantes con fines de Empleo de 1949, el Convenio 143 de la propia OIT sobre trabajadores migrantes, la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares, y la Convención de las Naciones Unidas sobre la situación de los Refugiados de 1951 (Cfr. Carrasco, 2013: 170; Moreno, 2013: 4).

México aparece suscrito a los organismos arriba mencionados, como el Pacto Internacional de Derechos Civiles, que en su artículo 2º establece que,

cada uno de los Estados que conforman el pacto, se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social (Moreno, 2013: 2, 3).

También estipula en su artículo 12°: “[...] que toda persona que se halle legalmente en el territorio de un Estado tendrá derecho a circular libremente por él y a escoger libremente en él su residencia” (*Ibidem*: 3). Obviamente, esto es así cuando se cumple la condición mencionada, esto es, cuando se trata de personas que ingresaron a un país con toda su documentación en regla que los acredita como inmigrantes legales. Aquí el problema se encuentra en el hecho de que las disposiciones del pacto mencionado no protegen los derechos civiles de los inmigrantes indocumentados, y esto hace la diferencia, pues la mayoría de los migrantes centroamericanos que ingresan a México no pueden acreditar una situación migratoria que los haga acreedores de los beneficios que se mencionan en el documento.

De igual manera, México suscribió la Convención Internacional para la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus familias, en mayo de 1991, la cual fue ratificada en marzo de 1999, y publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 13 de agosto de 1999, para luego entrar en vigor el 1° de julio de 2003 (*Ibidem*). Este documento es uno de los instrumentos más completos sobre el particular, dado que abarca todo el proceso de la migración, desde los países de origen, tránsito y destino.

Además de su adscripción a la Convención, México promovió el establecimiento de la Relatoría Especial sobre los Derechos Humanos de los Migrantes en el Consejo de Derechos Humanos de la ONU. Y en el ámbito interamericano apoyó la creación de la Relatoría Especial sobre Trabajadores Migratorios y Miembros de sus Familias de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Además, también ha suscrito acuerdos binacionales de alcance local y fronterizo con los gobiernos de los Estados Unidos y de Guatemala, entre otros (*Ibidem*: 4).

Sin embargo, a pesar de los mecanismos de protección que el Estado mexicano creyó tener en cuestión migratoria, se empezó a dar una alerta desde

el año 2006 en que aumentaron los flujos de migrantes, pero fue notorio hasta 2010 en que fueron encontradas 72 personas asesinadas en el rancho de San Fernando, Tamaulipas, y salió a la luz pública que se trataba de migrantes centroamericanos que transitaban por México hacia los Estados Unidos. Este hecho significó un llamado de atención para las autoridades mexicanas, que se dieron a la tarea de evaluar la situación.³⁸

Aunque para esos años, el tema migratorio también había sido contemplado en el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2012 de Felipe Calderón, con la mención de: “[...] propiciar el crecimiento económico y el desarrollo social en las zonas más atrasadas, y garantizar al mismo tiempo la protección de los derechos de los migrantes”, también fue el gobierno de este presidente el que promovió la creación de una ley específica que regulara de manera integral la migración.

En un primer momento, Calderón dispuso en 2010 la integración de una comisión en el Senado de la República para que revisara, exhaustivamente, las leyes migratorias con la intención de regularlas de manera integral, ya que hasta entonces en México sólo se contaba con una Ley General de Población que no atendía de manera específica el problema migratorio.

Una vez elaborada la propuesta, hubo que hacer varios cambios y ajustes, ya que al momento de la revisión se cuestionó el hecho de que la Procuraduría Federal de Protección y la Secretaría de Seguridad Pública pudieran intervenir y ejercer control sobre los migrantes; así como falta de claridad en relación al papel que podría ejercer el INM, dependiente de la Secretaría de Gobernación, el cual ahí aparecía como “autorizado para recibir denuncias o denunciar”, esto es, que esta ley podía seguir criminalizando, pero bajo un disfraz de seguridad. Por tal motivo, se tuvieron que volver a revisar con mayor detalle, con objeto de dar mayor precisión a las funciones asignadas a cada organismo.

³⁸ Fue precisamente a raíz de estos hallazgos que el padre Alejandro Solalinde salió a la luz pública, al denunciar ante la prensa, tanto nacional como internacional, la incapacidad de las autoridades mexicanas ante la situación. La alerta que significó esta denuncia entre la opinión pública, derivó en el inicio de una serie de acciones encaminadas a esclarecer los hechos, convirtiendo a distintos personajes de la sociedad civil en verdaderos activistas políticos en demanda de solución a diversos problemas, además de sus propias causas, que aquejan a la sociedad mexicana. Estos movimientos no han cesado de crecer, pues los rezagos son muchos y la constante es la falta de solución de las autoridades ante los problemas.

Fue de este modo que el 25 de mayo de 2011 se publicó, en el *Diario Oficial de la Federación*, la Ley Nacional de Migración, así como el Reglamento de la Ley Migratoria, el 28 de septiembre de 2012. Dicha ley se divide en ocho títulos y 21 capítulos, y además se eleva a rango de ley al Instituto Nacional de Migración. Con la ley y el reglamento se buscó proporcionar a las autoridades estatales un marco legal que pudiera atender y evitar actos de extorsión, violencia, robo y demás delitos de los que son objeto los migrantes nacionales y extranjeros en su tránsito por México hacia los Estados Unidos. Pero aquí cabe mencionar que ni con las leyes migratorias ha sido posible dar solución a la problemática, ya que las migraciones se han seguido incrementando, y también la violación de los derechos humanos de los migrantes (Carrasco, 2013: 192).

Por eso cuando Solalinde se refiere al INM, es contundente al decir que esta institución debe desaparecer. Sugiere que se puede iniciar con una subsecretaría de migración que sólo vea cuestiones administrativas, pero que nada tenga que ver con lo policiaco, pues en el lapso de cinco años, que van de 2007 a 2012 “[...] tuvimos 811 denuncias y de esas solamente en dos se ha hecho justicia. Las demás están en curso. Es el México impune que se ensaña con los migrantes, con los más desprotegidos” (Solalinde: 2013.04.03).

Aunque el gobierno mexicano ha buscado en tiempos recientes atender la problemática de la creciente migración, lamentablemente las acciones que ha emprendido han sido insuficientes para contener el fenómeno. Esto obliga a hacer una revisión puntual de lo que se ha hecho hasta ahora para estar en posición de detectar, en la medida de lo posible, en qué se ha fallado, y a partir de ahí emprender nuevas medidas tendientes a cumplir con las condiciones mínimas de regulación para garantizar los derechos humanos de los migrantes.

Lo anterior nos muestra que, aun cuando en los años recientes se han reglamentado y revisado las leyes migratorias mexicanas, aún hay muchos rezagos sobre el tratamiento que se debe dar a este tema que en los últimos años se ha tornado grave, ya que ni las leyes ni las instituciones creadas para atenderla han sido suficientes para garantizar la seguridad de las personas que, se supone, sólo están de paso por México, esto es, en calidad de transmigrantes.

2.7 Estados Unidos frente a la migración

Desde finales de la década de los cincuenta, Estados Unidos permitía la entrada de aproximadamente medio millón de inmigrantes mexicanos al año, quienes ingresaban a ese país con visa temporal de trabajo. De ese número, por lo menos 50 mil contaban con visa de residentes permanentes. A partir de los años sesenta, se dieron cambios en las políticas migratorias estadounidenses que redujeron las oportunidades de entrada legal al país. Esas modificaciones en las políticas restringieron drásticamente el ingreso legal de migrantes, por lo tanto “[...] los flujos migratorios ya establecidos simplemente continuaron fuera de los límites legales, lo cual culminó en una guerra contra los inmigrantes y el rápido crecimiento de población residente no autorizada en Estados Unidos” (Moreno, 2013: 13, 14).

A pesar de que las autoridades estadounidenses no veían con buenos ojos dicha situación, desde inicios del mandato del mandato presidencial de George Bush, en 2001, se dio cierta disposición para una reforma migratoria, por lo menos para el caso de la migración mexicana, la cual se fue desvaneciendo casi totalmente con el recuerdo y la psicosis generada a raíz de los atentados terroristas del 11 de septiembre de ese mismo año. El pretexto para posponer el proyecto, fue la prioridad de resguardar sus fronteras ante amenazas externas.

En tiempos recientes, bajo la administración de Barack Obama, las negociaciones sobre una posible reforma migratoria avanzaron más lejos, pues el 27 de junio de 2013 el Senado de los Estados Unidos aprobó un Proyecto de Ley para Seguridad Fronteriza, Oportunidades Económicas y Modernización Migratoria, conocido como el S. 744, el cual se encuentra –desde entonces, y tal vez de manera indefinida– en etapa de discusión y análisis en la Cámara de Representantes. Los beneficios esperados del proyecto eran muy alentadores, pues se consideraban visas para once millones de indocumentados, además del reforzamiento de la seguridad en las fronteras de México –lo cual frenaría también el avance de la migración centroamericana–, en la que fue considerada en su momento la mayor reforma del sistema de inmigración de los últimos treinta años (*El Economista*: 2013.06.27).

Dicha reforma contemplaba beneficiar a un gran número de mexicanos ilegales, mediante el pago de una multa inicial de mil dólares y, en tanto cada

caso particular fuera sometido a revisión, podrían trabajar, de ser aprobados por el gobierno, aunque en ningún caso durante la espera tendrían acceso a ningún tipo de beneficios sociales. Como siempre que se concertan acuerdos con los Estados Unidos, el proyecto S. 744 tenía todas las desventajas para México, pues lo fuerte de este proyecto era que estaría condicionado a las circunstancias de seguridad en la frontera,³⁹ situación que perdura hasta nuestros días, pues:

[...] las políticas migratorias han oscilado de manera histórica entre la promoción de la inmigración para poblar el territorio y cubrir necesidades de mano de obra, hasta la adopción de leyes que restringen la entrada de extranjeros por motivos raciales. La política migratoria estadounidense pierde su rigidez y se modifica según las circunstancias coyunturales y sus necesidades políticas y económicas (Moreno, 2013: 14).

Como se puede ver, en dicho proyecto se establecían nuevas metas de cumplimiento en la frontera con respecto a seguridad y vigilancia, así como mayor efectividad de la Patrulla Fronteriza. De igual manera, en dichos documentos ya se contemplaba la idea de levantar un muro en la frontera sur de Estados Unidos, como se describe en el Título 1 de la S. 744, el cual establece *nuevos objetivos de seguridad de fronteras en relación con la vigilancia y eficacia de la Patrulla Fronteriza*. Se solicitaba, también, que el Secretario de Seguridad Nacional presentara dos planes al Congreso dentro de los seis meses a partir de la promulgación de la Ley, o una *Estrategia Integral de Seguridad en la Frontera Sur y una Estrategia de Cercar la Frontera Sur*, autorizando 4.5 billones de dólares para ambos proyectos.

De manera efectiva, a lo largo de la frontera con México, Estados Unidos tiene destacados dedicados a la interceptación de inmigrantes, a más de 9,000

³⁹ “Se contempló la construcción de 86 torres de vigilancia, 286 cámaras fijas, 232 sistemas de vigilancia móviles, 4,595 nuevos sensores, cuatro aviones no tripulados (drones), más de 27 nuevos helicópteros, entre ellos 10 Blackhawk, 30 navíos, y una larga lista de artilugios tecnológicos, según detalló la oficina de uno de los legisladores involucrados en la reforma, el republicano Marco Rubio”. Además, “para pasar a la etapa de legalización de los indocumentados el Departamento de Seguridad Interna (DHS) debe certificar ante el Congreso que ese despliegue humano y tecnológico permite capturar o disuadir al 90% de los inmigrantes que intentan cruzar ilegalmente (Véase *El Economista*: 2013.06.27).

agentes de la Patrulla Fronteriza, de tal manera que cada policía norteamericano antiinmigración (la migra en el argot mexicano) vigila, de promedio, unos cinco kilómetros de frontera, y están dotados de gran movilidad y recursos (Seara, 2010: 267).

Pero, si el proyecto de ley en discusión en la Cámara de Representantes llegara a concretarse, sería un proceso largo que tendrá fuertes implicaciones, por lo menos entre estos dos países: Estados Unidos y México. Ya se esperaba que, en el caso de aprobarse la mencionada ley, los indocumentados que no logran regularizarse correrían el peligro de ser deportados (Moreno, 2013: 23), con lo que el gobierno mexicano, pero también los gobiernos de los países centroamericanos, tendrían que estar preparados para recibir a sus connacionales e incorporarlos a nuevas políticas públicas que contemplen su reinserción laboral.

Ahora bien, si se plantea el tema de la migración en el ámbito político-electoral estadounidense, el Partido Republicano que ahora ostenta el poder, en la figura de Donald Trump, quien representa la plataforma conservadora, ha expresado abiertamente, desde su campaña electoral, su oposición a cualquier forma de amnistía para los inmigrantes latinos, ya que para ellos significa una recompensa a extranjeros que violaron las leyes de inmigración, considerando que con ello mandarían un mensaje de fomentar la trasgresión a la legalidad (*Ibidem*: 31).

Pero, si un presidente demócrata, como Barack Obama, pasará a la historia como uno de los presidentes que más gente ha deportado en los últimos años, ¿qué se puede esperar en estos tiempos de un presidente republicano como Donald Trump? En este tema de la política de las deportaciones de Estados Unidos hacia México, este país no se ha quedado atrás con respecto a los migrantes centroamericanos. De hecho, Solalinde ha acusado abiertamente al presidente Peña Nieto de haber roto todos los récords de deportación de sus propios hermanos centroamericanos.

Hasta hace poco tiempo, los estudios sobre el fenómeno de la migración centroamericana planteaban que no se puede perder de vista un aspecto en el que México debe mantener interés, ya que su territorio seguirá siendo el principal camino para esos flujos migratorios

[...] y que su gobierno deberá enfrentarse a la presión que Estados Unidos mantiene para que México ponga más barreras y esfuerzos para disminuir las migraciones indocumentadas. Hay aquí una paradoja en la que se enfrasca el gobierno mexicano, pues por un lado manifiesta su inconformidad ante los abusos de que son objeto los indocumentados mexicanos en la frontera con Estados Unidos, y por otro sigue las mismas prácticas con los inmigrantes centroamericanos (Castillo y Santibáñez, 2004: 375).

Esta opinión es muy acertada, toda vez que, además de los delincuentes, también las autoridades gubernamentales mexicanas contribuyen con el maltrato a los migrantes. Y con respecto al futuro de la migración, luego del triunfo electoral de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos, se especula que la cuestión migratoria va a seguir, para bien o para mal.

A manera de conclusión del capítulo, puede señalarse que la migración es un fenómeno complejo, multicausal, que opera de diversas maneras debido a la ubicación geográfica en la que este fenómeno acontezca. Aquí se ofreció un análisis de carácter histórico centrado en el fenómeno de la migración centroamericana en años recientes. Sin embargo, este apartado permitió ver también que la migración es un tema que permanece ligado al tema de los derechos humanos. Esto debido a que la migración misma es un derecho humano, como lo estipula el artículo 13 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, y también porque este fenómeno implica una sistemática violación de los derechos humanos de los migrantes debido al estatus de “inmigrantes” que se les da en los lugares a los que arriban, y porque en el trayecto rumbo a su lugar de destino estas personas son violentadas en muchos aspectos.

Por si eso fuera poco, las causas de la migración son, en su mayoría, cuestiones de opresión estructural que pueden, también, ser calificadas como violaciones de derechos humanos. Por ello el fenómeno de la migración es susceptible de muchos problemas teóricos y de un fuerte debate ético. Aquí no entramos mucho en estos temas, pero tampoco se dejaron completamente de lado las cuestiones teóricas en torno a la migración, con lo cual esperamos

haber dado precisión y claridad conceptual para abordar el fenómeno tal y como opera en Centroamérica.

Con un panorama general de la región centroamericana en los rubros de política, economía y sociedad, fue posible identificar la manera en que las motivaciones para migrar fueron cambiando, según la época de que se trate, aunque, concluidos los conflictos armados, prevalecieron ciertas constantes, como la pobreza, la violencia y la inestabilidad política. También hemos visto que los resultados que hereda la historia centroamericana de la segunda mitad del siglo XX se han manifestado en los años que han transcurrido del milenio con una nueva situación que tiene que ver con la creciente descomposición social.

Esto porque los habitantes de por lo menos cuatro de los países que conforman Centroamérica viven en sus lugares envueltos en ambientes en que la delincuencia, la violencia y la represión vulnera sus derechos humanos, sin dejar de lado el flagelo que ha significado el aumento del narcotráfico en los últimos años, ya que han tenido que lidiar con todas las consecuencias que su crecimiento conlleva. De igual modo, quedan como referente las situaciones de riesgo y peligro constantes que ocurren a los migrantes al cruzar el territorio mexicano buscando llegar a los Estados Unidos para cumplir el sueño americano, sin dejar de mencionar los temas concernientes a las políticas migratorias, tanto mexicanas como norteamericanas

A este respecto, es previsible que se avecinan tiempos complicados en materia de migración centroamericana. Esto, debido al reciente cambio de administración en el gobierno de Estados Unidos. El actual presidente, Donald Trump, ha manejado un discurso antiinmigración desde sus días como candidato del Partido Republicano, como ya se ha mencionado. Por ello, la política migratoria estadounidense augura un futuro inestable para los flujos migratorios centroamericanos que, no por ello, desaparecerán de la escena. Antes bien, no es lícito en nuestra investigación hacer conjeturas con respecto a lo que sucederá en relación a este tema. Además, el análisis de este fenómeno se complejiza más debido a su proximidad e inmediatez en términos temporales.

Ahora bien, de acuerdo con una nota, publicada en CNN, Trump está dispuesto a aprobar un proyecto de ley de reforma migratoria que consideraría

otorgar un estatus legal a millones de inmigrantes indocumentados. En dicha nota se señala:

El presidente está ansioso por aprobar un proyecto de ley de inmigración negociado y con consensos en su primer mandato que no conceda un camino a la ciudadanía para millones de inmigrantes indocumentados, pero que permitiría a los inmigrantes indocumentados que no son delincuentes serios o violentos, vivir, trabajar y pagar impuestos en Estados Unidos, sin temor a la deportación, dijo un alto funcionario de la administración (Tapper, CNN en español: 2017.02.28).

Lo anterior hace pensar que existe un nivel mucho menos violento en el discurso antiinmigrante de Trump. A lo largo de su campaña se manifestó en su discurso una aversión radical por cualquier manifestación del fenómeno migratorio, particularmente anclada a los inmigrantes mexicanos y centroamericanos. Sin embargo, la reforma que ahora se propone aminora la tensión en un sentido amplio, debido a que se vislumbra la posibilidad de adquirir un estatus legal para millones de indocumentados que cumplan con los requisitos de no ser delincuentes. Sin embargo, el tema avanza, se modifica y se reconstruye día con día, lo que lo vuelve susceptible de escaparse de nuestro análisis riguroso.

Ahora bien, la creencia popular es que se avecinan tiempos de verdadera crisis para los mexicanos, debido a los discursos antiinmigración que Trump pronunció a lo largo de su campaña y que, a decir de algunos, fueron los que le otorgaron el triunfo electoral. Pese a ello, resulta poco analítico entregarnos a ese sentimiento atravesado por consideraciones nacionalistas.

En términos reales, resulta virtualmente imposible llevar a cabo una descripción neutral del futuro sobre la situación de las políticas migratorias estadounidenses y el fenómeno de la migración centroamericana. Esto, debido a que simplemente no podemos adivinar el porvenir. Además, por la cercanía temporal del fenómeno, parecería que lo que se haga caerá en el rubro de los juicios de valor. Por ello, pese a que somos conscientes de la importancia mayúscula con la que se recubre este tema para nuestra investigación, consideramos que no estamos capacitados (debido a las razones antes

señaladas) para abordarlo con la profundidad que merece y que, en un futuro, será necesario hacer.

Por lo mismo, entonces, consideramos que lo que gobierna este tema es la incertidumbre, de la que poco rigor descriptivo podemos obtener. Por supuesto, no era nuestra intención abordar en detalle este tema; sin embargo, consideramos que tampoco era prudente callarlo. Así, somos partidarios de la idea de que gran parte de los temas principales de esta investigación se verán afectados y cambiarán en virtud de las decisiones que en materia de migración acontezcan durante la administración de Trump. No obstante, reiteramos, la cercanía temporal es una limitante severa para evaluar o analizar este fenómeno, que se está construyendo día con día en el presente, con el distanciamiento y la rigurosidad que merece.

Capítulo 3. Solalinde, derechos humanos y paz

En el presente capítulo se pretende mostrar el pensamiento del sacerdote Alejandro Solalinde y la labor que éste realiza en el albergue “Hermanos en el Camino”, con el objetivo de defender la tesis de que su praxis puede ser calificada como una defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz. El pensamiento de Solalinde será analizado a través de una muestra de entrevistas disponibles en video en *Youtube*. Aquí tomamos algunas que se le hicieron de 2010 a 2016, además de entrevistas realizadas al coordinador del albergue “Hermanos en el Camino”, su más cercano colaborador por más de ocho años.⁴⁰

Aquí se hará un análisis de las opiniones de Solalinde con respecto a algunos de los tópicos pertinentes para la defensa de la tesis que se sostiene en este capítulo, a saber: el albergue “Hermanos en el Camino”, la migración, los derechos humanos y el capitalismo.⁴¹ Sin embargo, para lograr una mayor precisión teórica se ofrecerá primero un análisis de los conceptos de paz y derechos humanos, respectivamente.

3.1 Una aproximación al concepto de paz

Atender al concepto de paz sin hacer alusión a los estudios interdisciplinarios que se han denominado como Investigación para la Paz es arriesgado. La investigación para la paz tiene como eje central, precisamente, el estudio de la paz y las posibilidades de regulación pacífica de los conflictos para disminuir la violencia. En palabras de Galtung (1993: 15): “[...] los estudios sobre la paz son la exploración científica de las condiciones pacíficas para reducir la violencia”.⁴²

⁴⁰ El motivo por el que se toma dicho periodo en las muestras de entrevistas en video a Solalinde es debido a que, aunque el albergue se fundó en 2007, sería hasta 2010 que empezó a acaparar la atención de los medios de comunicación, hasta nuestros días.

⁴¹ Aunque estamos conscientes que no son los únicos temas caros a la atención de Solalinde, pues en los últimos dos años el tópico más mediático ha sido la desaparición de los 43 estudiantes de la Normal de Ayotzinapa, Guerrero, con el curso que han seguido las investigaciones. De igual manera el tema del vaciado de cuerpos y tráfico de órganos de migrantes que ha abierto transacciones millonarias que tocan muchos intereses no sólo en América, sino también en Europa, pues hacia allá habría corrido este mercado macabro. Sin dejar de lado la propuesta de elaboración de una nueva Constitución ciudadana, más acorde a los tiempos que vivimos, la cual ha sido promovida por varios activistas sociales, entre los que también destaca Solalinde. Además de los múltiples casos de agresiones y desapariciones de periodistas que han acabado hasta con la muerte, entre muchos otros.

⁴² Dejaremos de lado la exploración sobre la científicidad de los Estudios para la Paz, dado que el objetivo principal de este apartado no es de carácter epistemológico y adentrarnos en estos

Con esta afirmación de Galtung, es posible rastrear una conexión conceptual entre la paz y la violencia, por lo que el estudio del concepto de paz debe mostrar la relación de éste con el concepto de violencia. Además, Muñoz y Rodríguez Alcázar señalan que:

[Hay] tres ejes principales que definen la *Investigación para la Paz*: la *paz*, la *violencia* y el *conflicto*. La *paz* como el objetivo que se persigue, la *violencia* como el obstáculo que frena las potencialidades de las realizaciones humanas y el *conflicto* como la mediación omnipresente entre una y otra (Muñoz y Rodríguez Alcázar, 2000: 27).

De esta manera, consideramos justificado atender a la interrelación conceptual que se presenta entre la paz, la violencia y el conflicto. Por lo mismo, en este apartado atenderemos a estos tres conceptos, centrando nuestra atención en los conceptos de paz y de violencia, pero haciendo algunas menciones al concepto de conflicto. Por razones metodológicas, analizaremos primero el concepto de violencia pues, como se verá, Galtung conceptualiza la paz atendiendo a su análisis previo del concepto de violencia, con lo cual se sugiere que la conceptualización de la violencia antecede, lógicamente, a la conceptualización de la paz.

La definición que ofrece Galtung de la violencia es breve, pero le sirve para después llevar a cabo un análisis más amplio del concepto de paz. Galtung (1995; 131) afirma que: “[...] *la violencia está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales*”. Esta definición de Galtung es conflictiva a primera vista dado que, si bien establecer las realizaciones efectivas de los humanos puede llevarse a cabo mediante investigación empírica, el establecimiento de las realizaciones potenciales parece implicar conjeturas que evidentemente tienen un carácter hipotético y, por ende, pueden carecer de precisión.

temas nos desviaría fuertemente de nuestro objetivo central: explorar el concepto de paz. Sin embargo, es pertinente señalar que el tema de la cientificidad de los Estudios para la Paz puede estar sujeto a debate y controversias.

Por lo tanto, no parece sencillo encontrar un criterio que garantice el establecimiento puntual de las realizaciones potenciales de los humanos. Además, Galtung no es del todo claro a la hora de precisar si tales realizaciones potenciales son de carácter objetivo o subjetivo, de modo tal que éstas dependan de factores uniformes homogeneizados, aplicables a todos y cada uno de los seres humanos, o únicamente de las concepciones personales que cada uno de los humanos tengan como ejemplo de realización potencial, con lo cual éstas serían completamente heterogéneas entre sí.

De cualquier manera, y pese a estas primeras dificultades, aquí lo importante a resaltar es que Galtung considera que la violencia se manifiesta en cualquier acción o en cualquier sistema social cuando los humanos no consiguen empatar aquellas cuestiones que pueden calificarse como “realizaciones” que tienen la capacidad de experimentar con las realizaciones que de hecho experimentan. Así, Galtung señala que: “[...] cuando lo potencial es mayor que lo efectivo y ello sea *evitable*, existe violencia” (*Ibidem*). Con esto Galtung puntualiza más la definición de violencia, haciendo hincapié en que ésta aparece cuando hay la posibilidad de evitar que lo potencial supere a lo efectivo, y pese a ello no se hace.

Ahora bien, en esta definición de Galtung se asoman algunas de las distinciones conceptuales que sobre la violencia él mismo elabora. Enlista seis distinciones que, sin duda, ayudan a entender mejor el concepto de violencia. Sin embargo, de tales distinciones, y para efectos de este trabajo, la que tendrá consecuencias directas para la conceptualización de la paz, es la que establece un corte entre la violencia directa (o personal) y la violencia indirecta (o estructural) (*Ibidem*: 133-135).

Debido a que nuestro propósito central no es el concepto de violencia, sino que nos interesa la conceptualización de este fenómeno porque es a partir de ahí que Galtung conceptualiza la paz, no entraremos en la exposición y el análisis de las demás distinciones que este teórico tiene sobre la violencia. Además, la distinción clave para entender el concepto de violencia es, precisamente, la que diferencia la violencia directa y la violencia estructural, y es en ella en la que centraremos nuestra atención.

La diferenciación central entre violencia directa y violencia estructural recae en la oposición a nivel del actor responsable de cada una de las

violencias. En el caso de la violencia personal, puede señalarse directamente quién es el responsable de la misma; en la violencia estructural esto no es posible, debido a que no hay tal actor directamente responsable (*Ibidem*: 133-134).

Como ejemplo, Galtung señala el fenómeno de la guerra que, al menos a primera vista, puede entenderse como la manifestación principal de la violencia. Galtung sostiene que en la guerra se dan los dos tipos de violencia: la violencia directa y la violencia estructural. Esto debido a que: “En una guerra, hay violencia directa, pues matar o herir a una persona sitúa sin duda su ‘realización somática efectiva’ por debajo de su ‘realización somática potencial’. Pero también hay violencia indirecta, ya que “el conocimiento y los recursos son apartados de los esfuerzos constructivos orientados a acercar lo efectivo de lo potencial” (*Ibidem*: 131). Como el anterior, puede pensarse en más ejemplos: cuando una mujer es asaltada en la noche existe violencia directa y estructural. El responsable de la violencia directa es el asaltante, pero el hecho de que las mujeres sean víctimas de asaltos en mayor medida que los hombres es un síntoma de violencia estructural que padece el grupo de las mujeres. En este ejemplo, no hay un responsable directo por la violencia estructural que padecen las mujeres, pero de hecho se da tal fenómeno.⁴³

Pese a la anterior diferenciación, Galtung es claro en señalar que la violencia directa y la violencia estructural permanecen interrelacionadas:

Los dos tipos de violencia, dicho lisa y llanamente, no parecen estar más conectados empíricamente de lo que lo están lógicamente; y, en cuanto a esto último, el ejercicio en su conjunto es un esfuerzo por mostrar que pueden verse como lógicamente independientes aun cuando tengan continuidad el uno respecto al otro: cada cual se diluye en el otro (*Ibidem*: 146).

Con esto resulta claro que Galtung no se está comprometiendo con una diferenciación empírica entre los dos tipos de violencia, sino que considera que tal distinción opera en el ámbito conceptual. Si atendemos a tal distinción, el

⁴³ Este tema de la violencia estructural de Galtung conecta con la conceptualización que tiene de la opresión la autora Iris Marion Young, y que fue señalada brevemente en el capítulo 1. Para ella, la opresión es un síntoma estructural de los sistemas políticos y, por lo mismo, no puede ser erradicada simplemente castigando a una persona que mantiene oprimida a otra, sino que la opresión es un problema que afecta a todo el sistema en su conjunto.

estudio de la violencia resulta más coherente; sin embargo, como lo muestra el ejemplo que ofrecimos anteriormente, en el terreno empírico pueden darse los dos tipos de violencia en un mismo acto violento.

Ahora bien, el análisis del concepto de violencia ayuda a entender el concepto de paz por dos razones: (1) porque Galtung conceptualiza la paz a través de la previa conceptualización que hace de la violencia; y (2) porque, en un primer acercamiento, es evidente que estos dos conceptos, paradójicamente, permanecen relacionados entre sí, y por ello resulta más provechoso analizar uno sin descuidar el otro. De este modo, el concepto de paz, central en la Investigación para la Paz, es el que realmente nos importa en este trabajo para entender con mayor precisión a qué nos referimos cuando señalamos que el sacerdote Solalinde promueve la paz a través de su defensa de los derechos humanos de los migrantes.

Para atender al concepto de paz se requiere una conceptualización previa de la violencia, al menos desde la perspectiva de Galtung, quien señala: “Con la distinción entre violencia personal y violencia estructural como cuestión básica, la violencia se desdobra y lo mismo ocurre con la paz concebida como ausencia de violencia. *Una concepción ampliada de la violencia conlleva una concepción ampliada de la paz*” (*Ibidem*: 147). Con esto se evidencia la relación conceptual entre la violencia y la paz, de manera que la última será conceptualizada a través de la primera. Galtung tiene una distinción importante en este aspecto, pero antes señalaremos algunos comentarios previos sobre la paz.

Al abordar el tema de la paz, Muñoz y Rodríguez Alcázar (2000: 29) señalan que: “[La paz es] por un lado, el deseo de la desaparición de la guerra y la violencia; por otro, la afirmación positiva de los seres humanos, con sus necesidades y sus derechos, y la reivindicación de actitudes y acciones pacíficas”. La propuesta de estos autores genera numerosas cuestiones que pueden explorarse. Como es evidente, engloban dos elementos dentro del concepto de paz: el primero es negativo y el segundo positivo. El elemento negativo es un deseo de ausencia de guerra y de violencia; este punto es importante, puesto que en él los autores equiparan la paz con un deseo. Pero los deseos no son descripciones del mundo, sino ideales con respecto al mundo. No plasman la cuestión fáctica, sino la cuestión normativa. Los deseos,

contrarios a las creencias, no nos dicen cómo es el mundo, sino cómo debería de ser. Con esto, los autores mencionados están asimilando la paz como un valor que debe perseguirse y, en el mejor de los escenarios, alcanzarse. Esto significa que aunque la paz puede darse en el mundo a nivel de hecho, opera como un valor o ideal que se aspira a conseguir. Por lo anterior, parece imposible investigar la paz sin comprometerse con una postura normativa.⁴⁴

También podemos decir que el elemento positivo empodera a los humanos garantizando la protección de sus necesidades y sus derechos. Más adelante, abordaremos brevemente el concepto de derechos humanos, con lo que se verá que, desde ciertas perspectivas, éstos pueden ser entendidos como la protección de las necesidades últimas de los humanos.

Por lo mismo, de acuerdo con la propuesta de Muñoz y Rodríguez Alcázar, la paz está íntimamente relacionada con los derechos humanos, de modo tal que la protección de los mismos es una promoción de la paz. Este punto, claro está, apoya nuestra pretensión de mostrar la promoción que de la paz hace Solalinde con su defensa de los derechos humanos de los migrantes, como se explorará más adelante.

Galtung también considera que la dimensión valorativa se encuentra explícita en el concepto de paz y, por ello, en la Investigación para la Paz. Este autor propone lo que denomina “una división tripartita de los Estudios para la Paz”: (1) estudios *empíricos* sobre la paz, (2) estudios *críticos* sobre la paz, y (3) estudios *constructivistas* sobre la paz (Galtung, 1993: 16-18).

Evidentemente, los estudios *empíricos* sobre la paz se encargan de estudiar la paz a través de los datos y de las cuestiones de hecho que acontecen en el mundo. Los estudios *críticos* sobre la paz se encargan de valorar la realidad para intentar transformarla a través de acciones o argumentos que ayuden a que la realidad se ajuste a tal conjunto de valores, por lo que estos últimos son más importantes que los datos. Por último, los estudios *constructivistas* sobre la paz se encuentran en un punto intermedio

⁴⁴ Esto tendría consecuencias fuertes para el estatus epistemológico de la Investigación para la Paz. Si ésta debe realizarse apelando a valores y por ello no puede dejar de lado su elemento normativo, entonces se complica la posibilidad de poder denominarla ciencia, dado que las ciencias, al menos a primera vista, describen el mundo en lugar de normarlo. Por ello decimos que la cientificidad de la Investigación para la Paz es un tema sujeto a debate en el que, por razones de extensión, no entraremos aquí.

entre los estudios empíricos y los estudios críticos, de modo que en ellos se pretende instaurar los valores a la realidad, dando así primacía a los valores sobre las teorías (*Ibidem*).

El punto que aquí es importante resaltar es que el concepto de paz es inseparable de una dimensión valorativa. Esto tiene consecuencias para la Investigación para la Paz, toda vez que el concepto central de estos estudios es, precisamente, el de paz. Galtung es explícito al señalar que: “*Si no tenemos en cuenta los valores, los estudios para la paz no se diferencian de los estudios sociológicos, en general, y del estudio de las relaciones internacionales, en particular*” (*Ibidem*: 22).

Lo anterior demuestra la importancia que tiene el estudio de los valores dentro de la Investigación para la Paz, debido a que el concepto mismo de paz tiene dimensiones axiológicas. Por lo mismo, no sería loable realizar una investigación completamente empírica que deje de lado la dimensión axiológica de la paz. Esto nos deja ver que la paz no puede investigarse simplemente atendiendo a cómo es el mundo, sino que los estudios empíricos deben conjugarse con investigaciones de carácter normativo.

Después de haber puntualizado el carácter axiológico de la paz, y el elemento normativo dentro de los Estudios para la Paz, resulta pertinente mostrar la conceptualización que de la paz hace Galtung, quien señala que:

[...] la paz tiene dos caras: *ausencia de violencia personal y ausencia de violencia estructural*. Aludiremos a ellas como *paz negativa* y *paz positiva*, respectivamente. En interés de la brevedad, podrían preferirse las formulaciones “ausencia de violencia” y “justicia social”, empleándose una formulación positiva y otra negativa (Galtung, 1995: 147).

Con esta distinción entre violencia personal y violencia estructural, es posible tener en el plano conceptual un mejor entendimiento de la paz. Entonces, la paz negativa, o ausencia de violencia, es la manera más intuitiva de entender el concepto de paz. Cuando se hace alusión a la paz, inmediatamente se piensa en ausencia de guerra, que es una de las manifestaciones más importantes de la violencia, de manera que el manejo del concepto de paz remite, en su mayoría, a la paz negativa.

Si atendemos a la paz positiva, parece que es más propositiva, en términos de que no resulta tan claro que al hablar de justicia social se esté hablando de paz. Galtung defiende esta idea que puede arrojar luz sobre el concepto de paz ya que, siguiendo esa línea, cuando se presentan fenómenos de justicia social, como el reconocimiento y la defensa de los derechos humanos, se está promoviendo la paz positiva.⁴⁵ De acuerdo a lo anterior, y siguiendo la conceptualización que Galtung hace de la paz, también se encuentran líneas de apoyo para la defensa de la tesis que aquí nos ocupa: que la praxis de Solalinde es una defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz.

Ahora bien, es evidente que una instauración absoluta de la paz negativa en el mundo resulta sumamente difícil, si no es que imposible. Por lo mismo, para que la promoción de la paz no quede en el plano de la utopía, lo que se busca no es tal cosa, sino la regulación pacífica de los conflictos. En esto, se deja ver que el concepto de paz está relacionado íntimamente no sólo con el concepto de violencia, sino también con el concepto de conflicto. A continuación, haremos una alusión breve a este respecto para cerrar el presente apartado.

Lederach (2007: 57) propone la siguiente definición de conflicto: “Cuando nos centramos sobre lo que es, y no sobre sus consecuencias previas, reconocemos que el conflicto es fundamentalmente la interacción de personas con objetivos incompatibles”. Esta definición del conflicto es

⁴⁵ Otra concepción de la paz es la que tematizó Kant, es decir: la paz perpetua. En este sentido, la paz alude a un conjunto de disposiciones político-jurídicas de alcance cosmopolita que pretenden instaurar la paz entre los Estados y entre sus ciudadanos por medio de una federación regulativa transnacional. La idea kantiana de paz perpetua es controvertida y, hasta cierto punto, irrealizable; sin embargo, él mismo es esperanzador en cuanto a la tendencia permanente hacia la paz perpetua. Kant señala: “Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho público universal, aunque sólo sea en aproximación progresiva, la idea de la ‘paz perpetua’, que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz –en realidad, armisticios–, no es una fantasía vana, sino un problema que hay que ir resolviendo poco a poco, acercándonos con la mayor rapidez al fin apetecido, ya que el movimiento del progreso ha de ser, en lo futuro, más rápido y eficaz que en el pasado” (Kant, 2003: 28). Es digno de notarse que la concepción kantiana de la paz perpetua, pese a haber sido formulada en 1795, tiene ciertas similitudes con lo que en el mundo contemporáneo pretende llevarse a cabo en términos de mantenimiento de la paz y protección de los derechos humanos en el orden internacional, mediante la Organización de las Naciones Unidas. Por lo demás, la concepción kantiana de la paz perpetua tiene sus propias e internas complicaciones teóricas en las no podremos entrar de lleno, pues realizarlo nos obligaría a adentrarnos en temas de su filosofía que poco tienen que ver con nuestra investigación.

interesante porque hace explícita una situación que, a primera vista, puede dejarse de lado cuando se piensa en un conflicto: la interacción. Efectivamente, para que exista un conflicto debe darse una interacción entre dos personas y, desde esta perspectiva, debe existir al menos un mínimo de cooperación para competir. Esto nos ofrece una perspectiva diferente de los conflictos, donde éstos dejan de ser vistos como males en sí mismos que deben evitarse. El hecho de que un conflicto se torne negativo radica en la regulación que se le dé. En este punto, Lederach señala que:

[...] si aceptamos que el conflicto es indispensable para el crecimiento humano, hemos de concretar una visión creativa del conflicto que concuerda con la comprensión de la paz. Así, el conflicto es esencialmente *un proceso natural a toda sociedad y un fenómeno necesario para la vida humana, que puede ser un factor positivo en el cambio y en las relaciones, o destructivo, según la manera de regularlo (Ibidem: 59).*

De este modo, es posible tener una comprensión diferente del conflicto que lo sitúe como algo benéfico y necesario para el flujo de las relaciones humanas. El conflicto, desde esta perspectiva, es indispensable en todo orden social; sin embargo, su factor de positividad o negatividad en el ámbito axiológico radica, efectivamente, en la manera en que éste es regulado. La Investigación para la Paz promueve la regulación pacífica de los conflictos y, por ende, pueden ayudarnos a la promoción de la paz.

Hasta aquí con el análisis del concepto de paz. Como señalamos, el concepto de paz está interrelacionado primordialmente con el concepto de violencia y, también, con el concepto de conflicto. Por ello, al analizar el concepto de paz resulta necesario al menos decir algo sobre la violencia y los conflictos. Eso es lo que aquí hemos intentado hacer.

3.2 Un acercamiento al concepto de derechos humanos

En este apartado haremos un breve análisis del concepto de derechos humanos. Esto nos permitirá sustentar con mayor solidez la pretensión de que la praxis del sacerdote Solalinde es una defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz. Más adelante, también, ofreceremos una

reconstrucción del pensamiento de Solalinde con respecto al tema de los derechos humanos. Pero para poder defender la tesis que sostenemos en este capítulo, es necesario tener al menos un mínimo manejo conceptual de los derechos humanos. Esto nos llevará a dejar de lado muchas cuestiones importantes en el ámbito de la teoría de los derechos humanos. Por ello, nuestra presentación en este punto no pretende ser exhaustiva.

Antes de adentrarnos en los problemas teóricos de los derechos humanos, es pertinente citar la definición de Squella:

Los derechos humanos, o derechos fundamentales de la persona humana, constituyen un concepto histórico propio del mundo moderno, con lo cual quiere decirse que se trata de un concepto que surge progresivamente en el tránsito del medioevo a la edad moderna, y que se desarrolla, tanto en sus aspectos teóricos como en sus dimensiones prácticas, durante la modernidad y hasta nuestros días (Squella, 2004: 77).

Desde la perspectiva de Squella, los derechos humanos pueden rastrearse desde antes de su aparición explícita en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. En efecto, desde antes de tal *Declaración*, ya existían posturas teóricas, como el iusnaturalismo, que defendían la tesis de que el hombre, por su naturaleza misma, tiene derechos garantizados por un orden prejurídico. Estos derechos naturales son, básicamente, lo que nosotros conocemos como derechos humanos. Sin embargo, la tesis de Squella de que el origen de los derechos humanos se encuentra presente en las teorías iusnaturalistas que los filósofos formularon desde los inicios de la Modernidad, puede ser cuestionada desde una visión pragmatista que considere los derechos humanos en su estatus puramente jurídico.

El punto a resaltar aquí es que el hecho de comprometerse con la existencia de los derechos humanos antes de la aparición de la *Declaración* genera diversos problemas de justificación. Esto nos permite ver que los derechos humanos son un concepto sumamente complejo y que su estudio dependerá, en gran medida, de la postura teórica que con respecto a ellos se asuma.

Por su parte, Amuchástegui señala que:

[...] los derechos humanos son los derechos que los seres humanos tienen atribuidos en un sistema normativo ideal –en un conjunto de normas no positivizado– construido por las teorías de los derechos humanos. Quiere ello decir, por lo tanto, que la reflexión sobre los derechos humanos [...] se va a mover en un plano prejurídico, en el plano moral [...]" (Amuchástegui, 2002: 20).

Así, resulta razonable afirmar que con respecto a los derechos humanos pueden rastrearse dos maneras de concebirlos: (1) como elementos jurídicos que emergieron a partir de la *Declaración* en 1948, aun cuando sea posible rastrear sus antecedentes teóricos y políticos desde antes de tal fecha; y (2) como elementos morales que resguardan la dignidad de las personas, de modo tal que los sistemas jurídicos deben reconocerlos, pero que tienen una justificación prejurídica. De esta manera, entonces, el concepto de derechos humanos que se mantenga dependerá completamente de cuestiones teóricas sobre los derechos humanos.

En efecto, si se los concibe como elementos jurídicos, el concepto de derechos humanos hará alusión a su positivización como rasgo distintivo; en cambio, si se los entiende como elementos morales, la positivización pasará a segundo término, pese a ser importante para resguardarlos, puesto que lo que importará más será ofrecer una justificación moral de los derechos humanos. Con esto queremos señalar que analizar el concepto de derechos humanos tendrá variabilidades considerables en virtud de la teoría de los derechos humanos que se elija. Respecto a esto, Squella señala:

[...] la respuesta se torna más problemática, y el consenso más difícil, si se interroga por el concepto o la definición de los derechos humanos, así como si se inquiere por la fundamentación que esta clase de derechos podría reconocer. A decir verdad, las preguntas acerca de qué son los derechos humanos y cuál es su fundamento, amén de estar evidentemente ligadas entre sí, dividen las opiniones de los especialistas, puesto que diversas fundamentaciones de los derechos del hombre conducen inevitablemente a distintas definiciones de éstos, o, cuando menos, a caracterizaciones de los mismos que no resulta fácil compatibilizar unas con otras (Squella, 2004: 78).

Así, por todas las complicaciones filosóficas que encierra el concepto de derechos humanos, sería ofensivo intentar abordar a detalle estos temas en el presente capítulo. Por lo mismo, nuestra intención aquí no es tomar partido con respecto a los temas de fundamentación en el ámbito de la teoría de los derechos humanos. Lo único que aspiramos lograr es mostrar con cierta claridad a qué nos referimos cuando decimos que Solalinde es un defensor de los derechos humanos de los migrantes.

Por ello, y para evitar complicaciones mayores, nos ceñiremos a los derechos humanos tal y como aparecen en su documento fundacional: la *Declaración* de 1948. No vamos a hacer un análisis de la *Declaración*, pero nos apegaremos a ella para nuestros propósitos en el presente capítulo. Con esto estipulamos que nuestro objetivo es rastrear, en rasgos generales, las características de los derechos humanos, entendiendo que ello implicará dejar de lado muchísimos de los problemas teóricos que estos derechos presentan.

Nino (1989: 49) señala que: “Un obvio rasgo distintivo de los derechos humanos es que ellos versan sobre bienes de fundamental importancia para sus titulares [...]”. Así, los derechos humanos son aquellos derechos que resguardan y protegen los aspectos más básicos y primordiales del bienestar de los humanos. Tal es el caso de los derechos que aparecen en la *Declaración* que, en efecto, no protegen sino los derechos que se despliegan de los valores fundamentales que operan en la concepción que tiene el discurso de derechos humanos sobre las personas. Así, la dignidad es el rasgo distintivo de la persona que le atribuye este conjunto de derechos. La *Declaración* es explícita en este punto cuando señala que: “[...] la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (Organización de las Naciones Unidas: 1948).

En conclusión de este punto, el concepto de derechos humanos es sumamente problemático puesto que, al igual que muchos otros conceptos, su análisis implica un compromiso con alguna postura teórica sobre el fenómeno en cuestión. Así, analizar el concepto de derechos humanos desde una postura que defienda el elemento jurídico de los mismos será muy diferente que el

análisis que se haga desde una perspectiva que privilegie el elemento moral de tales derechos.

Por lo mismo, resulta complicado adentrarse en el tema de los derechos humanos sin inmiscuirse en una compleja red de complicaciones teóricas. Por el objetivo mismo de nuestro trabajo, hemos preferido no tomar partido con respecto a estas cuestiones, pues no disponemos del espacio suficiente para hacerlo. Por esto, hemos advertido que, para los propósitos de este capítulo, nos ceñiremos a los derechos humanos tal y como aparecen en la *Declaración* de 1948 que, por sí misma, genera problemas filosóficos y de otra índole. Sin embargo, consideramos que la *Declaración* nos da un mínimo de precisión para hablar de los derechos humanos sin comprometernos con alguna de las diversas posturas teóricas al respecto. Lo importante a señalar, es que los derechos humanos son derechos que se adscriben a todos y cada uno de los miembros de la clase de las personas y que tales derechos tienen la pretensión de proteger los aspectos prioritarios del bienestar de sus titulares.

De momento, esperamos que este breve análisis será suficiente para defender la tesis que sostenemos en este capítulo y que ya hemos venido anunciando reiteradamente, es decir: que la praxis del sacerdote Solalinde es una defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz. Por lo mismo, en este punto será necesario adentrarnos al pensamiento y a la praxis de Solalinde con respecto a algunos de los tópicos relevantes para la defensa de esta tesis.

3.3 El pensamiento del sacerdote Solalinde sobre algunos tópicos

En esta sección se intentará ofrecer una reconstrucción del pensamiento del sacerdote Solalinde a través de algunas entrevistas que le han hecho varios periodistas. En general, en esta sección habrá abundantes citas textuales, pues nuestro interés principal es mostrar la opinión de Solalinde con respecto a algunos de los tópicos más relevantes para sostener la tesis central de este capítulo. Cuando lo consideramos pertinente, ofrecemos una breve puntualización o inferencia con respecto a los comentarios de Solalinde; sin embargo, lo principal es escuchar al sacerdote, para entender cuál es su opinión sobre estos temas. Esto, debido a que sus opiniones no están elaboradas mediante teorías estructuradas presentadas en fuentes

documentales, sino que reflejan su sentir genuino con respecto a algún determinado problema social. Por ello, muchas opiniones de Solalinde aquí presentadas están formuladas en un lenguaje, hasta cierto punto, coloquial. Pero, previo a lo antes anunciado, presentamos a continuación una breve semblanza del sacerdote.

3.3.1 Semblanza de Alejandro Solalinde Guerra

El padre Alejandro Solalinde Guerra nació en Texcoco, Estado de México, el 19 de marzo de 1945. Fue el cuarto hijo del matrimonio Solalinde Guerra. Refiere Ruiz Parra (2012) que pasó su infancia en la colonia Anáhuac, en la Ciudad de México, donde su padre se desempeñaba como profesor de comercio y taquimecanografía y llegó a tener una academia para trabajadores de la Lotería Nacional en la colonia Guerrero, pero en una época de crisis económica vendió las máquinas de escribir y cerró el local, y además llevó a vivir a su familia a un cuartito. Con ayuda de su cuñado lograron salir del mal momento, y en poco tiempo se independizaron de él y pudieron alquilar un departamento en el centro de la colonia Anáhuac. Ahí el padre de familia ocupó la sala familiar para instalar la “Academia Comercial Solalinde”, espacio que se transformaba por las noches en que apartaban las máquinas de escribir y desdoblaban los catres para dormir.

Alejandro fue un niño como cualquier otro, pero tuvo mala conducta en la escuela de monjas donde estudiaba, al grado de que fue expulsado en dos ocasiones y a duras penas concluyó la primaria. También durante la secundaria llegó a ser expulsado por mal comportamiento, hasta que se convenció de la importancia que tenía estudiar y empezó no sólo a mejorar, sino que llegó a destacar y exentar las materias.

En 1962, Alejandro Solalinde fue invitado por un amigo a quien había conocido en una fiesta de lasallistas, a un lugar cercano a la Villa de Guadalupe, donde se reunían los Escuderos de Colón. Ésa fue su primera experiencia política porque descubrió al líder que llevaba dentro, perdió la timidez, adquirió confianza en sí mismo y se dio cuenta de que tenía facilidad de palabra. “Para la ceremonia de iniciación le ciñeron un brazalete con un círculo blanco y una ‘Y’ negra. Esa mañana, a sus 17 años, juró fidelidad a la Organización Nacional El Yunque” (*Ibidem*: 112).

En declaraciones que hizo Solalinde al periodista Ruiz Parra, entre sus primeras lecturas políticas no figuró *El manifiesto comunista* de Marx y Engels, ni cantó “La Internacional”, ni tuvo al “Che” Guevara como su referente de lucha, a pesar de que fue contemporáneo de la generación del 68 que cuestionaba tanto al capitalismo como al socialismo real.

Todo lo contrario: sus primeros libros políticos fueron *Mi lucha*, de Adolf Hitler, y *Derrota mundial*, de Salvador Borrego; su canción de combate, el himno de la Falange española; su héroe, el dictador Francisco Franco. La formación política temprana: adiestramiento para reventar violentamente manifestaciones de izquierda (*Ibidem*: 112).

La organización El Yunque fue fundada en 1953 por Ramón Plata Moreno, y en sus inicios se proponía “defender la religión católica y combatir una supuesta conspiración judeo-masónica-comunista que pretendía dominar el mundo”, y se protegía bajo el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) que se infiltró en universidades y captó cientos de jóvenes católicos, aunque hoy en día ha degenerado en una mafia que se disputa cargos públicos y candidaturas dentro del Partido Acción Nacional (*Ibidem*).

Pero en su momento, Solalinde experimentó el fervor de un adolescente que encontraba una misión en la vida dentro de una agrupación de jóvenes que se proponía instaurar el reino de Dios en un mundo, aparentemente acechado por el liberalismo angloamericano, el estalinismo soviético y el poder financiero judío (*Ibidem*: 112, 113).

Durante tres años, Solalinde militó en El Yunque, organización a la que llamaban *La Orquesta* para no revelar su nombre real; y el propio Solalinde adoptó el nombre secreto de “Orfeo”, bajo las órdenes de un jefe inmediato a quien le manifestó, a los 20 años, su deseo de convertirse en sacerdote, en particular sacerdote jesuita. Su jefe no estuvo de acuerdo por considerar esa orden demasiado progresista, y le dio a elegir entre dos congregaciones amigas: los franciscanos y los carmelitas descalzos, y como otra opción, lasallista. Eligió a los carmelitas descalzos, quienes le cambiaron la vida y “sembraron las semillas que germinarían en el Alejandro Solalinde de hoy”.

Entró al seminario en 1966, el año del entusiasmo conciliar que traería una renovación a la Iglesia católica. El propio Solalinde declara que los carmelitas le enseñaron otra cara del mundo que le hizo abrir los ojos, distinta de la que había conocido en El Yunque: “[...] Ahí cambia mi vida. Imagínate qué salto, un péndulo. No reniego de nada, es parte de mi historia. Tuve la capacidad de cambiar porque Dios me ayudó a cambiar [...]” (*Ibidem*: 115).

Aunque, según refiere: “Los carmelitas lo rescataron de El Yunque y le enseñaron los postulados del Concilio Vaticano II, pero fallaron en imponerle la disciplina de la orden” (*Ibidem*: 122) ya que, al igual que en la infancia que fue suspendido de las escuelas de educación básica, en la juventud también fue despedido de cuanto seminario religioso pisó, como ocurrió con los carmelitas, quienes lo expulsaron por una indisciplina menor que mostraba que no servía para la vida comunitaria carmelitana, aunque le dieron una carta de recomendación porque veían que su vocación sacerdotal era firme.

Después entró al seminario de Tlalnepantla, donde tampoco estuvo mucho tiempo. Más tarde formó una especie de sindicato de seminaristas, llamado Consejo Regional de Seminaristas (Corese), y consiguió ser aceptado en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEC), donde tuvo la suerte de que una congregación española, los Operarios Diocesanos, se interesara en él. Los dirigentes determinaron que Solalinde sería el primer ordenado de la comunidad de jóvenes rebeldes.

De este modo, Alejandro Solalinde se ordenó sacerdote en 1974, en Toluca, dado que sus padres vivían en dicha ciudad, y era política de la congregación que los jóvenes se ordenaran donde vivieran los padres de los candidatos. Además de ordenarse como sacerdote, cursó estudios de Licenciatura en Historia en la Universidad Autónoma del Estado de México, incluso ejerció la docencia en la Facultad de Humanidades, dependiente de la misma universidad.

Más tarde formó la comunidad Misioneros Eclesiales Itinerantes (MEI) y también ocupó algunos puestos dentro de la Iglesia católica, como el Consejo de Laicos y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), de la que fue asistente nacional. En 1982, Solalinde y sus misioneros decidieron dejar la comodidad toluqueña para irse, según refiere, “a buscar pobres”. Su obispo le pidió que disolviera la comunidad que había fundado o que se marchara de la

diócesis. Entonces empezó a elegir el lugar al que se quería dirigir. Entre sus opciones para ejercer su labor pastoral estaban las comunidades pobres de Querétaro o de Oaxaca.

La decisión se inclinó a favor de este último estado, y así estuvo seis meses en San Pedro Amuzgos, al norte de Oaxaca, y posteriormente fue asignado a la sierra mixteca, a Santa María Yolotepec, ubicada en una región muy pobre y sin comunicaciones que requería caminatas de hasta doce horas para ir de una comunidad a otra. A Solalinde le costó mucho trabajo hallarse a su nueva vida y añoraba las comodidades que había dejado, pero con el tiempo consiguió adaptarse y aprendió a vivir la pobreza con alegría. Refiere que: “Como a muchos otros sacerdotes de la misma vena, los indígenas de la zona lo ‘evangelizaron’. La Mixteca resultó una gran universidad que le enseñó una lectura política y social del evangelio frente a la miseria y las violaciones de los derechos humanos” (*Ibidem*: 126).

Solalinde se quedó en la sierra mixteca por más de cinco años y posteriormente llegó a la diócesis de Tehuantepec, donde fue párroco de San Pedro Comitancillo, lugar donde estableció un albergue para niños huérfanos, abandonados y golpeados. Más tarde se hizo cargo de la parroquia de la Santísima Trinidad, en una zona también pobre del municipio de Juchitán, Oaxaca, pero por esos años pidió un permiso para ausentarse del ejercicio sacerdotal y se trasladó a Guadalajara, Jalisco, para estudiar la carrera de psicología en la Universidad de Guadalajara. A su regreso estableció un consultorio de terapia familiar en El Espinal, un pequeño municipio vecino de Ixtepec, Oaxaca (*Ibidem*: 122-126), desde donde empezó a dar su apoyo a los migrantes.

Conocedor del sureste mexicano, y enterado de los maltratos por los que ya pasaban los migrantes centroamericanos, fundó en 2007 un albergue para atenderlos, al cual nombró “Hermanos en el Camino”. El lugar donde se ubica es el punto geográfico más estrecho del Istmo, entre el Océano Pacífico y el Golfo de México, donde los flujos migratorios que viajan del sur son muy nutridos. Precisamente a esa ciudad llegaban los migrantes, encaramados en el lomo del tren La Bestia, procedentes de Chiapas.

El trabajo que a partir de entonces ha desarrollado Solalinde en bien de la población migrante le ha valido reconocimientos, tanto nacionales como

internacionales, entre los que destacan: la medalla *Emilio Krieger 2011*, que entrega la Asociación Nacional de Abogados Democráticos (ANAD); el premio *Paz y Democracia*, en la categoría de Derechos Humanos; el premio *Pagés Llergo, de Democracia y Derechos Humanos*; el reconocimiento *Corazón de León*, otorgado por la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU) de la Universidad de Guadalajara, el *Premio a los Derechos Humanos en México 2012*; así como el *Doctorado Honoris Causa*, otorgado por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) el 26 de abril de 2013, entre otros. Pero, sobre todo, uno de los mejores reconocimientos que la migración masiva de los últimos tiempos le ha dado es la “[...] oportunidad de demostrar el gran amor de Dios. Es una gran oportunidad de conocer mejor a Dios, el Dios que se revela en el rostro de los inmigrantes” (Scott, 2013: 143).

3.3.2 Solalinde y el albergue “Hermanos en el Camino”

Para hablar de los inicios de su labor en el albergue Hermanos en el camino, ubicado en Ixtepec, Oaxaca, el cual opera desde febrero de 2007, Solalinde dice que tuvo la inquietud de abrirlo “[...] de ver a los migrantes en las condiciones en que estaban. En Ixtepec, sucios, con hambre, con sed, además víctimas de quienes podían abusar de ellos. Yo soy pastor, y no podía soportar eso” (Solalinde: 2014.05.21).⁴⁶

Alberto Donis refiere que lo que llevó a Solalinde a fundar este albergue fue que en ese momento no había nadie que se encargara de los migrantes. Llegaban a Ixtepec y eran asaltados por la delincuencia y por la misma policía. Estando como encargado de la parroquia de El Espinal, Solalinde hizo una visita a una parroquia vecina, en Ixtepec, cuando le tocó ver la llegada del tren cargado de migrantes. Cuando se informó y supo que nadie se hacía cargo de ellos, sugirió al párroco del lugar que dispusiera una especie de refugio en el atrio de la iglesia, por lo menos para que los migrantes pasaran la noche, pero no encontró en aquél ninguna disposición para hacerlo. Ahí nació la inquietud: "Yo tengo que hacer algo por ellos. No me puedo quedar así, de brazos

⁴⁶ Aquí se muestra ya que Solalinde atribuye toda la motivación que lo impulsa a ayudar a los migrantes en su vocación religiosa. Sin embargo, al menos en este punto, no nos interesa tanto indagar en la motivación de sus acciones, sino en las consecuencias de las mismas, de modo que podamos rastrear en ellas una defensa de los derechos humanos de los migrantes y una promoción de la paz.

cruzados. Al ver a esta gente sufrir. Al ver a esta gente que le está yendo muy mal" (Donis/Jiménez: 2015.08.27).

Solalinde convenció a su obispo para obtener el permiso para atender a los migrantes y empezó a trabajar con un pequeño grupo de voluntarios: feligreses, mujeres y algunos menores de la casa-hogar que años atrás había dirigido en Comitancillo. Las mujeres preparaban la comida que él transportaba en una camioneta para acercarla al lugar donde bajaban del tren. Ahí empezó la labor, aunque pronto se dio cuenta que no solamente necesitaban comida: también requerían bañarse, descansar, dormir. En ese tiempo nadie conocía al padre Solalinde, incluso los mismos migrantes desconfiaban de que alguien los quisiera ayudar, hasta que se acercaba y se presentaba con ellos, entonces se formaban para recibir la comida "[...] ahí, en las vías del tren, en el monte, porque no había un espacio, ni siquiera el atrio de la iglesia le prestaron para poder dar la comida. La gente hacía grandes filas, porque en ese entonces migraban muchos: hasta quinientos o mil migrantes por día" (Donis: 2015.08.27). Al día siguiente regresaba y se encontraba con otra gente, o a veces los mismos. Ahí Solalinde empezó a darse cuenta de que, cuando se marchaba, los migrantes eran asaltados, perseguidos o golpeados en la región, lo que lo convenció: "Tengo que buscar un espacio, un lugar para poder atenderlos, porque yo les doy comida, pero me voy y después les pasa de todo" (*Ibidem*).

Empezó a buscar un espacio y compró un terreno con un poco de dinero que tenía ahorrado. Pagó una parte y la otra la quedó a deber, con el compromiso de pagarla en abonos. De inmediato, con la ayuda de voluntarias, empezaron a cocinar en el suelo con leña, y Solalinde empezó a atraer a los migrantes en las vías: "Ya tenemos un albergue para que lleguen a comer. Tienen un espacio para que vayan a comer y para que descansen". La gente le preguntaba a qué albergue se refería, pues no había nada construido, sólo el suelo raso: "Pues éste, este terreno baldío, que está acá. Pues éste es el piso, el cielo es el techo. Y éste es el albergue. Aquí es un lugar seguro. Yo me voy a quedar con ustedes. Aquí nadie los va a tocar. Y si los tocan, pues yo me voy a ir sobre de ellos". Y ahí empezó la labor de Solalinde: "los policías seguían a los migrantes, y él perseguía a los policías, y la delincuencia persiguiendo al padre, pues les estaba quitando el negocio" (*Ibidem*).

Así inició el albergue, el cual pronto dispuso de un pequeño cuarto de madera donde se guardaban los víveres y las cosas de valor que traían los migrantes. Tiempo después, con el apoyo de donativos, se construyeron la cocina y la capilla, donde es tradición celebrar la misa a la una de la tarde todos los domingos.

No había nada más, ni dormitorios, ni baños, ni oficina, mucho menos camas o colchonetas, sino que se acomodaban para dormir sobre cartones. Más tarde, con un donativo que se recibió del Vaticano, se construyó el edificio donde ahora está la oficina, además de tres habitaciones y un cuarto más amplio, sólo para mujeres y niños, todo en una planta. El sacerdote ocupó un cuarto a un lado de la oficina. Tiempo después también llegaron tres policías (una escolta que dispuso el gobierno de Calderón, a instancias de Margarita Zavala). Por cuestiones de seguridad, también el gobierno mexicano implementó medidas en el albergue, por lo que dispuso que se construyera una barda perimetral. Con el paso del tiempo, se construyó el segundo piso, que es el lugar donde, por lo regular, reside el padre.

Menciona Donis que, desde que abrieron el albergue, nunca les ha faltado alimento, por lo menos frijoles, arroz y verduras; pollo, y a veces otro tipo de carne, que han recibido de los locatarios altruistas del mercado de Juchitán. Aunque no contaban con cocineros, los mismos migrantes se organizaban y cocinaban, dirigidos casi siempre por una persona responsable que se hacía cargo de esa tarea. Pero entre todos ayudaban a la limpieza, lavar trastes, cocinar, acarrear leña, hacer guardia, registrar a la gente en cuadernos, tomar fotos y cuidar a la gente. Esas actividades se hacían desde el inicio (Donis/Jiménez: 2015.08.27).

Porque desde que inició operaciones el albergue, el padre Solalinde tomó la costumbre de contar a la gente que pasaba por el lugar. No tenía el equipo suficiente, pero él mismo hacía listados para saber cuántos migrantes provenían de cada país: de Guatemala, Honduras y El Salvador, entre otros. Luego, uno de los voluntarios inició la costumbre de registrar la asistencia, pero se había tenido que ir. Entonces Donis, quien llegó un año después de la fundación del albergue, retomó los archivos que había dejado quien le precedió y comenzó a registrar datos como: nombre, nacionalidad, edad, teléfono de contacto, además de requerirles una fotografía, pensando siempre en su

seguridad. Basado en un guion de preguntas básicas, Donis empezó a documentar y a dejar registro en los archivos de cada migrante que pasaba por el albergue.

Solalinde comenta que hoy en día tal vez se trate del albergue más grande de América Latina: tiene 18 mil metros cuadrados y hay momentos en que se rebasa su capacidad, pero puede llegar a albergar hasta tres mil personas, aunque el problema sigue siendo la comida, pues, aunque continúa recibiendo apoyos:

No tenemos ningún donativo económico fijo, más que el de mi familia, que son \$15,000 mensuales, y nos regalan fruta y verdura, y nos las ingeniamos con eso. El DIF de Oaxaca nos va a ayudar y, esporádicamente, hay algunas personas que nos ayudan. El día de hoy en mi cuenta tengo \$60. No necesito dinero. Tengo casa, comida, amigos [...] (Solalinde: 2016.01.14).

En relación a los recursos humanos, el albergue se sostiene por la ayuda de jóvenes voluntarios quienes, según comenta Solalinde: “No son indiferentes a la injusticia”. Refiere el caso de su asistente y colaborador más cercano, Alberto Donis, con quien nos entrevistamos, y que llegó desde 2008 y en sólo cuatro o cinco años “ha transformado y casi asumido el control del albergue” (Solalinde: 2013.10.22).

Solalinde recibe llamadas de migrantes que han logrado llegar a trabajar a Estados Unidos, provenientes de Centroamérica: “Tienen trabajo, pero tienen que estarse cuidando de migración. Es como una vida clandestina que ellos no tienen por qué andar llevando” (Solalinde: 2013.12.26). Incluso muchos migrantes que lograron cruzar la frontera dicen deberle la vida al albergue del padre Alejandro Solalinde. Él dice que no se la deben a él: “Se la deben a Dios” (Solalinde: 2015.02.26).

Como se ha podido ver, el albergue para migrantes de Solalinde se estableció en un momento en el que la migración centroamericana pasaba por un periodo de los más críticos de los tiempos recientes, pues fue a partir de la primera década del siglo que los efectos del modelo económico neoliberal se dejaron sentir con todo rigor. Esto, aunado a la situación política y de exclusión social que sufren los habitantes de algunos de los países centroamericanos,

literalmente, los ha expulsado de sus lugares en busca de mejores oportunidades de vida.

3.3.3 Solalinde y la migración

En abril de 2013, Solalinde decía que la situación de los migrantes centroamericanos seguía siendo muy crítica, pues se había incrementado debido a “[...] las malas condiciones de vida, de oportunidades, el deterioro de la situación económica, aumento de la violencia, indiferencia de los gobiernos, de la mayor parte de la jerarquía católica, de la iniciativa privada que no se preocupa por crear fuentes de trabajo” (Solalinde: 2013.04.03). En esta afirmación, el discurso de Solalinde hace recordar algunas de las tesis centrales de la TL, que se mostraron en el capítulo 1. Básicamente, Solalinde atribuye las causas del incremento de la migración centroamericana a la pobreza, la marginación y, en una palabra, a la opresión que padecen las personas en aquellos países. Además, este tono radical con el que critica a los gobiernos y a la jerarquía católica dejan ver, sin duda, si no una influencia de la TL, al menos sí un paralelismo entre algunas de las tesis centrales de ésta con el pensamiento de Solalinde.

Sigamos al sacerdote en el siguiente comentario:

El migrante busca escapar de la situación de muerte, de violencia pasiva o activa que viven en sus países de origen. No hay nadie a quién le importe. Dejan que sigan saliendo. Está como las remesas que envían. Si mueren o desaparecen en el camino, no les importa. Ésa es una situación muy triste. Es penoso y da mucho dolor esa situación, sobre todo porque no se ve una solución a corto plazo (Solalinde: 2013.04.03).

Para aportar una opinión en el mismo sentido: “Es un problema de ceguera. Es no ver a los migrantes como seres humanos. Son ciegos y discapacitados de la vida quienes no saben verlos. La obsesión de sacar dinero de quienes no tienen es una ceguera” (Solalinde: 2013.10.22). Una vez más, aquí el discurso de Solalinde encuentra paralelismos con la denuncia de invisibilización del otro que, como vimos en el capítulo 1, Dussel rastrea en América Latina. El migrante, el oprimido, queda fuera de los discursos

hegemónicos, pues las instituciones encargadas de la administración de justicia no contemplan como debieran la violencia que experimentan los migrantes, de modo tal que esa ceguera de la que habla Solalinde puede entenderse como una invisibilización de las necesidades del Otro olvidado.

Ahora bien, el mayor drama que ve Solalinde es el compromiso que el Estado mexicano tiene con Estados Unidos en cuestión de seguridad: “En base a eso juega a conceder derechos a los migrantes. Es un juego perverso, por las contradicciones que hay en la ley” (Solalinde: 2013.04.03). Como ejemplo menciona que la delegada de los Derechos Humanos en Oaxaca ve obstaculizado su trabajo por el Instituto Nacional de Migración: “El problema de los migrantes es que México está sirviendo a intereses de seguridad de los Estados Unidos, aun a costa de hacer pedazos los derechos de los migrantes” (Solalinde: 2013.04.03). Con esto, Solalinde denuncia el intento de alienación de los derechos humanos de los migrantes. Pues en efecto, el discurso de derechos humanos se compromete con que toda persona tiene derechos universales e inalienables, con lo que Solalinde está rastreando aquí, implícitamente, una violación de los derechos humanos de los migrantes, en tanto que éstos no les son protegidos por las instituciones.

También señala: “Vamos a buscar un diálogo con los embajadores de Centroamérica: Honduras, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, y México. Después con Estados Unidos, para tratar de ensayar una posible solución. Que en sus países de origen les den solución y ya no tengan que salir” (Solalinde: 2014.05.21). A su vez, a los gobiernos de los países de origen de migrantes les toca dar solución, pero “no pueden hacerlo porque son parte de la tajada del pastel. Un ejemplo es el caso de Honduras, donde apenas seis familias acaparan la mayor parte de la tierra. Además también acaparan las transnacionales. Los nativos van a acabar siendo extraños en sus tierras” (Solalinde: 2014.07.21). En esto Solalinde está apoyando la idea de que una de las causas más fuertes de la migración centroamericana, como se vio en el capítulo 2, es la opresión. Esta opresión se da principalmente debido al hecho de que, como menciona Solalinde, la riqueza de los países centroamericanos está acaparada por unos cuantos, con lo que las mayorías padecen pobreza que, como veíamos en el capítulo 1, es la manifestación más emblemática de la opresión de acuerdo con la TL.

Así, el apoyo de Solalinde ha significado estar:

En contra de medio mundo, porque ni el gobierno ni las instituciones están adaptadas a los derechos humanos, porque defender los derechos humanos es defender intereses económicos, políticos, estratégicos, geopolíticos. El enfrentamiento más duro es cuando las instituciones y la delincuencia se empeñan en ver a los migrantes como mercancía, y yo me estoy metiendo con su mercancía (Solalinde: 2013.04.03).

Aquí Solalinde rastrea una instrumentalización de los migrantes por parte de la autoridad. Esto explica, probablemente, por qué señala que “defender los derechos humanos es defender intereses económicos, políticos, estratégicos, geopolíticos”. Evidentemente, la implementación política de los derechos humanos no se corresponde con las exigencias morales que los mismos implican. En esto, Solalinde no está atacando a los derechos humanos como tal, sino a la implementación de los mismos dentro del Estado. Esto implica que la adscripción del Estado mexicano al discurso de derechos humanos sólo se da en el papel, no en la realidad. Solalinde es contundente al señalar esto, pues es un modo de decir que la violación de derechos humanos en el país es algo estructural, con lo que se evidencia que tales derechos no operan dentro de las instituciones del Estado mexicano.

En relación a lo que ha hecho la Iglesia católica por los migrantes, Solalinde denuncia:

La Iglesia está en cambio, en transición, y para mi percepción, se ha hecho poco de lo que se necesita hacer. Hay un grupo que trabajamos, que nos arriesgamos, que hicimos un camino. Hay otras partes del episcopado que llevan otra visión, pero no podemos dejar abandonada a la gente. Y estamos por escribir una carta al papa, para que él anime a la jerarquía mexicana para una respuesta mejor. No es que sean malas personas, pero los han educado para una vida de escritorio, de mucho culto (Solalinde: 2013.07.17).

Aquí hay paralelismos, nuevamente, con algunas tesis centrales de la TL. Como se vio en el capítulo 1, la TL considera que la Revelación Divina no debe estar al servicio de la teoría, sino de la praxis. Al denunciar esto,

Solalinde hace ver que los teólogos que no desplazan su teoría al ámbito de la praxis no tienen oportunidad de liberar a los oprimidos. Esto, sin duda, deja inferir una fuerte analogía con algunas doctrinas de la TL.

Nuestra iglesia es misionera, y si tenemos que seguir un modelo, es el modelo de Jesús, siempre en camino, con la gente de abajo, de a pie. El papa y los obispos que necesitamos no son gente de oficina esperando. Tienen que ser misioneros itinerantes, que sepan lo que comparte la gente, que conozcan la injusticia que tenemos en México. Un grupo de personas le vamos a hacer dos cartas al papa: padres de familia y gente de Iglesia, que van a pedir a la Iglesia que se haga más de lo que se está haciendo (Solalinde: 2013.07.17).

Nuevamente, la exigencia de Solalinde se da en términos de un desplazamiento desde la teoría hacia la praxis, donde aspira a que se pongan al servicio de la acción las enseñanzas de Jesús. Por ello, no es descabellado señalar que, al menos, existen similitudes fuertes en el pensamiento y la praxis de Solalinde con los postulados básicos de la TL.

Ahora bien, la posible solución que ve Solalinde para fortalecer la lucha de los migrantes, es “tratar de arraigarlos, creando un desarrollo en sus lugares. Que sus gobiernos tomen las medidas para arraigarlos” (Solalinde: 2013.05.06). Y en otra de las entrevistas retoma el tema:

Los migrantes están saliendo porque son como un bumerang que se está desmoronando. Se está permitiendo un enriquecimiento atroz, a costa del empobrecimiento de las grandes mayorías. Dios no provoca la migración, pero está con ellos. Los migrantes están transformando el mundo. Ellos traen una misión, aunque ellos no lo sepan, están transformando el mundo. Salen de sus países de origen, y cuando pasan por México es una experiencia terrible, porque muchos no pueden sobrevivir. A los que sí sobreviven y llegan a Estados Unidos, tampoco los quieren allá. Ellos son una fuerza anárquica. Es decir, nadie los puede parar, y van a cumplir esa misión tarde o temprano (Solalinde: 2013.07.17).

Aquí el tono del discurso de Solalinde se impregna de componentes eminentemente transgresores, políticos; por lo mismo, una vez más, es posible

rastrear elementos coincidentes con la TL dado que, como veíamos en el capítulo 1, la TL es un tipo de teologizar que no puede entenderse sin atender a los elementos histórico-concretos, con lo que pone en el centro de su reflexión la liberación de los oprimidos a partir de una conexión permanente entre Revelación Divina y praxis. Solalinde incorpora un discurso subversivo en el que denuncia la opresión de los migrantes sin dejar de lado nunca los elementos de corte religioso. Por lo mismo, el discurso de Solalinde hace recordar sin duda algunos de los postulados básicos de la TL.

Dice Solalinde que es inútil hablar y abogar por los migrantes, porque los interlocutores están cerrados, controlados por los poderes fácticos:

Yo les diría que resistan, que se preparen, porque son los migrantes los que en algún momento van a tomar las riendas en Estados Unidos, y también en Europa. Lo cual no quiere decir que vayan a ser los amos. No queremos que haya un cambio de amos. Queremos que haya un mundo diferente, más inductivo, más de abajo, más incluyente, que separe la fuerza del capital financiero que está acaparando tanto y produciendo tanta desigualdad. Que se preparen para que inyecten una salud, una vida más integral a Estados Unidos, Europa y los países del primer mundo. Ya no hay dos fronteras. Es una sola. En toda la frontera andan persiguiendo a los migrantes (Solalinde: 2015.09.04).

Así, para Solalinde no se trata de un giro completo de la situación en el que los migrantes, los oprimidos, tomen el control y sometan a sus opresores. Al parecer, ese tipo de justicia retributiva no está dentro de las contemplaciones de Solalinde. Él aboga por una erradicación del problema en la que exista una verdadera inclusión y con ello sea posible erradicar la opresión de los migrantes.

México pide a gritos un cambio enorme. Las raíces que tenemos nos ayudarán a cambiar. [...] Los migrantes están siendo el factor de cambio, las mujeres también. Lástima que nuestros gobernantes no leen. No tendríamos el México que tenemos. Porque si pudieran leer el pasado, se darían cuenta de muchas cosas: nuestro mundo está hecho de migraciones. La movilidad humana la dio Dios en su mundo. Él es dueño del mundo. Nunca seremos completos, sino en comunidad. Pretenden adueñarse del mundo. Este gobierno nos está

entregando en paquete para que seamos esclavos económicos. Dios nos ha dado la libertad de migrar. Las barreras las pusimos nosotros en nuestro egoísmo. Estos migrantes tienen que responder a leyes que han sido fracturadas, infringidas por el sistema neoliberal capitalista (Solalinde: 2014.07.21).

En este punto es digno de hacer notar que Solalinde aboga, en lenguaje teológico, por una fundamentación del derecho humano a la migración. Considera que la movilidad humana es un don que Dios otorgó a los hombres. De aquí es posible concluir que Solalinde considera que la migración es un derecho inalienable que tienen las personas, con lo que este derecho se tornaría en un derecho humano desde su perspectiva. El punto importante en esto no es en qué fundamenta Solalinde tal derecho (en su caso en Dios), sino que lo defiende no sólo desde la praxis, sino también desde la teoría.

3.3.4 Solalinde y los derechos humanos

Para abrir este apartado, lo que manifiesta el sacerdote Solalinde es digno de preocupación, refiriéndose al tráfico de órganos, al parecer de migrantes centroamericanos:

Es un asunto tan oscuro, que ni siquiera los países de origen se preocupan por esto. Son muy sumisos a México. Tal vez la lucecita sea Estados Unidos. Tiene toda la información para presionar a México y que se haga algo. Derechos Humanos nunca se ha preocupado por investigar nada. La CNDH también tiene intereses políticos. Cuidan su carrera más que arriesgar y enfrentar al Estado. Mientras siga este gobierno no va a haber expectativas reales ni para los migrantes ni para ustedes, ni para los defensores. Al contrario, este gobierno es el más desprovisto de derechos humanos, porque otros tuvieron muchas deficiencias, pero al menos no tuvieron tanta persecución contra los periodistas, defensores y migrantes. Habría que ver por qué hay esta crisis de valores, ¿qué está pasando? (Solalinde: 2015.06.25).

Este punto que aborda Solalinde es digno de preocupación porque, de acuerdo con él, no sólo no existe una protección de los derechos humanos por parte del Estado, sino que además se da una persecución hacia aquellos que

hacen ver tales deficiencias en el sistema. De esto se sigue, entonces, que hay una violación de derechos humanos por partida doble: no hay protección de tales derechos y, además, hay persecución de aquellos que denuncian ante la luz pública la deficiencia del sistema en materia de derechos humanos. Ahora Solalinde señala:

Mi misión es servir al ser humano, sobre todo a los más vulnerables. Mi interés en estudiar carreras que sirvan al ser humano para servirlo integralmente [...]. Buscamos la paz y la justicia. Y en México no va a haber paz si no se responde a las legítimas demandas y reivindicaciones de los trabajadores, esclavos comerciales que no tienen una vida digna para sí y su familia. La lucha es ésta. Habrá manifestaciones por todo el mundo. Debemos luchar porque haya una distribución justa de los bienes de la tierra, porque esto significa no nada más repartir la riqueza, sino sobre todo oportunidades de trabajo, de estudio y una calidad de vida digna para las personas y sus familias (Solalinde: 2013.10.22).

En esto, Solalinde es sumamente explícito: su lucha se da en términos de persecución de la paz y de la justicia y, por ende, de la defensa de los derechos humanos. A los ojos de Solalinde, el problema no radica únicamente en la justicia distributiva, sino en la repartición de oportunidades equitativa, de modo tal que los oprimidos dejen de serlo. Nuevamente, pueden establecerse puentes de conexión entre el discurso de Solalinde y algunos elementos de la TL.

También, Solalinde señala que: “Los migrantes siguen siendo un tema muy paradójico. Tanto Europa como Estados Unidos son regiones que defienden los derechos humanos, pero no de las personas migrantes. La sociedad civil [pide] que se aplique al área de los migrantes también” (Solalinde: 2014.04.08). Aquí el sacerdote hace un llamado a recordar que los migrantes también son titulares de derechos humanos. En ocasiones, el discurso de derechos humanos, pese a ser extendido a todas las personas en la letra, es aplicado únicamente a las personas que pueden posicionarse dentro de la clase hegemónica. El oprimido, en este caso el migrante, es titular de derechos humanos en teoría, pero no en la práctica.

Para atender el tema de la migración, Solalinde dice que: “Los tres niveles de gobierno deben involucrarse. Es cuestión de soberanía, de dignidad nacional” (Solalinde: 2010.12.28). En otro momento: “Los policías tienen la obligación de investigar, pero ¿de veras están investigando o borrando las evidencias? Porque el gobierno mexicano busca más que nada quedar bien con los Estados Unidos” (Solalinde: 2011.06.30). De la situación que vive el migrante también menciona:

El responsable principal es el Ejecutivo, porque el Legislativo expuso su ley, consistente en un permiso de tránsito para que no tuvieran que andarse escondiendo. El gobierno de Calderón, y el actual lo mantiene. Tiene un reglamento que impide eso, y vuelve a condenar al flujo migratorio a andar transitando por vías donde son víctimas de todo esto (Solalinde: 2013.11.27).

Con tales afirmaciones, se entiende que Solalinde culpa al gobierno de la opresión que padecen las personas migrantes. Sin embargo, y pese a considerar que es un tema que debe ser atendido por todo el sistema jurídico, señala que la responsabilidad mayor es del poder Ejecutivo. Sin duda, éstas son palabras fuertes, lo que invita a pensar que Solalinde las menciona con un respaldo de pruebas. Por nuestra parte, no vamos a indagar tanto en esos temas, pues lo importante es hacer ver que Solalinde considera que la culpabilidad de la criminalización de la migración opera también en México, que es un paso obligado en las rutas de los flujos migratorios centroamericanos cuyo destino son los Estados Unidos.

Solalinde piensa que es difícil romper ese ciclo de la violencia, porque son los ricos quienes “hacen e imponen sus leyes y visiones, y los que no las cumplen llenan las cárceles”. Las leyes son injustas, “distintas para los pobres que para los ricos. Los migrantes ricos pueden entrar a Estados Unidos; los migrantes pobres, no. No somos parejos. Las leyes se han hecho para beneficiar a los de arriba” (Solalinde: 2013.05.06). Aquí, de nuevo, el discurso de Solalinde tiene cercanía con el reclamo de injusticia y desigualdad que opera dentro de la TL. Considera que las oportunidades migratorias son mayores para aquellos que tienen riquezas económicas y, con ello, se oprime nuevamente a los ya oprimidos.

Los países han impuesto leyes que permiten entrada de capitales, menciona Solalinde (2014.07.21): “[...] Los migrantes pudientes sí pueden entrar. Armas también, sobre todo de Texas para acá. De sur a norte las drogas, y la mano de obra esclavizada. Pero los pobres son colados”. Como alerta comenta que el destino de muchos de esos pobres son las cárceles de Estados Unidos –las cuales concentran la cuarta parte de la población carcelaria del mundo–, pues “[...] los migrantes, que cometieron el delito de buscar comida para su familia en un país extraño, son criminalizados. No son parias, son personas con dignidad, a quienes sus países les han negado oportunidades” (*Ibidem*). Aquí el término sobresaliente es el de dignidad. Solalinde denuncia el hecho de que a los migrantes no se les respete la dignidad que, en tanto que personas, poseen. Este comentario nos hace ver que el discurso del sacerdote Solalinde, aunque fundamentado en una visión religiosa, tiene un impacto sobre la defensa de los derechos humanos, específicamente de los migrantes.

Cuando se presenta la ocasión, Solalinde no pierde oportunidad de hacer críticas al capitalismo. Al referirse a los países que exportan migrantes, dice que:

Las remesas mejoran mucho la economía de sus países, pero a qué precio. La solución es que haya un plan de desarrollo integral con la corresponsabilidad que involucre a esos países de Centroamérica, México y Estados Unidos. Porque éste es un problema sistémico, estructural del capitalismo, que concentra la riqueza en unas cuantas familias, y las trasnacionales que se llevan el dinero fuera de los países. Hace falta un cambio de sistema. No puede ser un imperio del capital financiero el que rija los destinos del mundo. El dinero es el ídolo de la humanidad. En Estados Unidos hay muchas leyes en base a los intereses económicos. El migrante, los pobres no son bienvenidos, pero los capitales sí (Solalinde: 2013.05.06).

Nuevamente, el discurso de Solalinde tiene cercanías con algunas de las tesis centrales de la TL. En este caso, señala que este tipo de opresión es un factor estructural, de modo tal que opera dentro de todo el sistema político. Tomando como referente la conceptualización de Galtung sobre la violencia,

que vimos anteriormente en este capítulo, podemos decir con Solalinde que los migrantes son víctimas de violencia tanto directa como estructural. En palabras de Solalinde:

Hay que convertir a la Iglesia católica. Nos tenemos que convertir al reino de Dios. Tenemos que hacer una iglesia reinocéntrica, ya no cristocéntrica. Porque Jesús decía: “Busquen primero el reino de Dios y su justicia”. El reino es la prioridad. Pero si vemos la Iglesia hasta antes de Francisco [el papa], es una iglesia autocentrista, que se mira a sí misma. Se tiene que hacer un concilio, es urgente. No el discurso, sino la construcción del reino de Dios, para que se prepare un mundo alterno al capitalismo, que va a seguir esclavizando cada vez más al mundo. La Iglesia recibió la encomienda de buscar construir el reino de Dios. Y la iglesia no lo está haciendo. De pronto se convirtió en una monarquía, en la Edad Media, que terminó con Benedicto XVI. Está del lado del dinero, del lado de las cúpulas. Es una iglesia cupular. Tiene que tener como objetivo de hecho, no del discurso, estar del lado de Dios. Tiene que ser itinerante, como lo hacía Jesús (Solalinde: 2013.05.06).

Una vez más, Solalinde hace crítica de la Iglesia católica:

Los pobres son los que van a hacer el cambio. Hay sacerdotes muy comprometidos, pero están dentro de un sistema. Ése es un sistema monárquico. No ha generado colegas, sino súbditos para la obediencia ciega. La Iglesia se mueve en nivel de cupular. No entiende lo que sufren los pobres (Solalinde: 2013.05.06).

Desde nuestra perspectiva, resulta claro que en este comentario de Solalinde están operando diversas tesis de la TL, que denunciaba un tipo de teologizar tan alejado de la realidad histórico-concreta de los oprimidos. Solalinde reprocha a la Iglesia el no haberse acercado a quienes la necesitan, a los oprimidos, sino haber permanecido alejada con el poder centralizado en ella. La TL hace esta crítica a la teología tradicional, y Solalinde la lleva a cabo en contra de la Iglesia. Así, se hace manifiesto que entre la TL y el pensamiento de Solalinde hay, al menos, paralelismos.

Solalinde señala: “Jesús es mi modelo: todo el tiempo anduvo con los pobres, con la gente sencilla, también con los ricos porque no odiaba a nadie, pero su prioridad eran los enfermos, mujeres, niños, los más excluidos de la sociedad (Solalinde: 2012.08.08). Aquí, una vez más, el discurso de Solalinde recuerda a la TL. En efecto, la TL no pretendía olvidarse de los ricos, aunque sí predicaba la “opción *preferencial* por los pobres”, por lo que sí pretendía poner en el centro de sus reflexiones al oprimido para, desde la Revelación Divina y la praxis, liberarlo de su opresión. Solalinde señala: “Yo no puedo dejar de ser profeta a partir de mi bautismo: nada más con estos sí, con estos no. Con los de fuera no, con los de dentro sí. Al interior de la Iglesia, defendiendo los derechos humanos, a los laicos, a las mujeres” (Solalinde: (2012.08.08). Aquí está ya el punto a resaltar: Solalinde mismo es consciente de que defiende los derechos humanos. Lo que en este trabajo se pretende mostrar, es el hecho de que con esa defensa de los derechos humanos, Solalinde promueve la paz, y que en su discurso existen ecos de la TL.

Recomienda a los futuros defensores de los derechos humanos que se acerquen a Jesús, no importa si son o no católicos: “Él nos enseña que la persona humana tiene una dignidad, y derechos. Cree en todos, es incluyente. Busca la justicia. Que se busque a Jesús y no se tenga miedo” (Solalinde: 2013.04.03). Aquí se manifiesta que, consecuente con su postura religiosa, Solalinde considera que el fundamento último de los derechos humanos es Dios. Para Solalinde, entonces, la persona tiene dignidad y derechos porque Dios lo creó de esta manera. Ahora, como ya hemos señalado, nuestro objetivo aquí no es evaluar la pertinencia de su fundamentación de los derechos humanos, sino su defensa que hace de los mismos. Saber qué es lo que lo motiva no nos interesa tanto como estudiar las consecuencias de esa motivación.

3.4 La praxis de Solalinde como una defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz

Hasta este momento, hemos ofrecido los elementos pertinentes para sostener lo que en este capítulo nos ocupa: la tesis de que la praxis de Solalinde es una defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz. En este último y pequeño apartado, no nos abocaremos a señalar lo que ya

hicimos anteriormente. No analizaremos más el concepto de paz ni el concepto de derechos humanos, ni tampoco repetiremos lo que Solalinde opina y hace a favor de los migrantes mediante el albergue Hermanos en el Camino. Aquí más bien pretendemos ofrecer algunos argumentos en favor de esta tesis, con base en todo lo antes señalado.

Como es evidente, el sacerdote Solalinde es una persona que promueve el respeto por los migrantes a través de la protección de su dignidad. Las cuestiones que lo impulsan a actuar, sus motivos, son de orden religioso, según lo que él mismo señala. Sin embargo, cuando lo que se está evaluando es la defensa de los derechos humanos, parece que el ámbito de las intenciones queda desplazado por el rubro de las consecuencias. Lo mismo da, para los propósitos que nos interesan resaltar en este trabajo, si alguna persona protege los derechos humanos motivado por cuestiones religiosas y/o teológicas (como es el caso de Solalinde) o impulsado por razones políticas, morales o jurídicas. En algún estudio de orden psicológico donde la pregunta clave fuera: “¿qué motiva a tal persona a defender los derechos humanos?”, el papel de las intenciones sería crucial. Sin embargo, en nuestro trabajo, la pregunta clave se asemeja más a: “¿qué hace Solalinde por los migrantes y cómo puede calificarse tal labor?”. Pese a lo distinto del tono de la pregunta, la respuesta que se le dé a esta última interrogante también puede adquirir diversos matices, debido al terreno desde el que se argumente. En términos teológico-religiosos, resulta prudente afirmar que lo que Solalinde hace es solidarizarse fraternalmente con sus semejantes, tomando como modelo las enseñanzas de Cristo. Sin embargo, en un sentido secular, puede afirmarse que lo que Solalinde hace por los migrantes es proteger sus derechos humanos y, consecuentemente, promover la paz.

El Artículo 1 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, más que extender un derecho a las personas, prescribe el comportamiento que debemos tener los unos con los otros, a la par que intenta fundamentar tal prescripción describiendo algunas propiedades que todos y cada uno de los miembros de la clase de las personas poseemos, según la visión de la persona que se encuentra explícita en la *Declaración*: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y

conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (Organización de las Naciones Unidas: 1948).

Ahora bien, resulta claro que el trato que los migrantes sufren en su llegada a territorios ajenos para ellos, no es en ningún sentido fraternal. Las políticas de fronteras cerradas, como ya se mencionó en el capítulo 2, invisibilizan al inmigrante y criminalizan su estadía en algún territorio ajeno al de su nacimiento. Así, puede sostenerse: (1) que los migrantes no son respetados como iguales en dignidad, por lo menos, ni en derechos durante su travesía, con lo cual no se está cumpliendo la prescripción del Artículo 1 de la *Declaración*; y (2) que los abusos a los que están sometidos los inmigrantes por parte de las autoridades competentes y de algunos grupos delincuenciales son la antítesis de un comportamiento fraternal. Por lo tanto, en este punto existe una doble violación de derechos humanos contra los migrantes.

Por su parte, la praxis del sacerdote Solalinde intenta erradicar esto, al menos dentro de sus posibilidades, debido a que: (1) reconoce que los migrantes son libres e iguales en dignidad y en derechos a todos los demás seres humanos, independientemente de su estatus jurídico, origen, sexo, religión, etcétera; y (2) protege y ayuda a los migrantes mediante un trato fraternal. En este punto, al menos, Solalinde demuestra que mediante el albergue Hermanos en el Camino defiende los derechos humanos de los migrantes que pasan por ahí, a la par que combate las violaciones de tales derechos.

Evidentemente, su labor es incapaz de cambiar la situación actual, cuyas dimensiones son estructurales, de manera que desaparezcan las violaciones de derechos humanos que padecen los migrantes; sin embargo, resulta claro que su praxis promueve la dignidad de los migrantes que se cruzan por su camino, con lo que puede calificarse, al menos hasta este punto, como defensora de los derechos humanos.

Al ayudar a todos los migrantes que pasan por el albergue, Solalinde está manifestando una adhesión completa a lo señalado por el Artículo 2 de la *Declaración*, que en sus dos puntos de composición señala:

1. Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión

política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra imitación de soberanía (*Ibidem*).

Como manifiesta lo señalado por Solalinde, y que fue analizado anteriormente mediante las entrevistas, los migrantes son víctimas de abusos y violencia durante su recorrido. La opresión que padecen en sus países de origen los orilla a lanzarse a un camino tan incierto en busca de un mejor porvenir, que en el mismo se encuentran con una opresión similar a aquella de la que estaban huyendo. Solalinde intenta erradicar, en la medida de sus posibilidades, esta situación. El Artículo 5 de la *Declaración* estipula algo que Solalinde, mediante su praxis, parece recordar en todo momento: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes” (*Ibidem*).

Además, la protección y preservación de la seguridad y el bienestar de los migrantes, durante su trayecto, que lleva a cabo Solalinde, es una protección del derecho humano a la migración estipulado en el Artículo 13, que ya habíamos señalado en el capítulo 2, y ahora retomamos: “1. Toda persona tiene derechos a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su propio país” (*Ibidem*). Desde esta perspectiva, es posible señalar que al ayudar a los migrantes, Solalinde está ofreciendo los medios posibles para que el derecho humano a la migración sea ejercido por las personas que pasan por el albergue.

Con esto, resulta claro que la praxis de Solalinde, en términos generales, es una defensa de los derechos humanos de los migrantes. Esto, sin necesidad de indagar más en el concepto de derechos humanos, sino simple y sencillamente atendiendo a la *Declaración*. La labor que él realiza, mediante el albergue Hermanos en el Camino, pretende garantizar el bienestar y la dignidad de aquellos migrantes que por ahí pasan, con lo que en el lenguaje

político-jurídico no puede más que calificarse tal acción como una defensa de los derechos humanos de estas personas: los migrantes.

Pero además, sostenemos que con esto Solalinde promueve la paz. En este punto es importante destacar la relación que existe entre los derechos humanos y la paz. Atendiendo a la distinción que hace Galtung, analizada anteriormente en este capítulo, entre paz negativa y paz positiva, resulta claro que la paz positiva puede entenderse en términos de justicia social. Antes bien, los elementos que más representan la justicia social en el mundo contemporáneo son los derechos humanos, pues en ellos están contenidas las libertades primarias que los seres humanos poseen, a la par que son protegidas sus necesidades básicas. La propia *Declaración* hace explícito este punto, en el preámbulo: “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (Organización de las Naciones Unidas: 1948). De aquí se desprende que aquello que en muchas ocasiones obliga a emigrar a las personas, es decir, la opresión, y aquello con lo que se encuentran los migrantes en su camino, es decir, la violencia, el maltrato, el abuso, son manifestaciones antagónicas de los derechos humanos y, por ende, fenómenos de injusticia.

Ahora bien, si Solalinde protege los derechos humanos de los migrantes, entonces está promoviendo la justicia social, dado que esta última se muestra, ante todo, en el respeto de los derechos humanos. Además, si la justicia social es una manifestación de la paz, entendida en términos de paz positiva, según la conceptualización de Galtung, entonces se sigue que Solalinde es, también, un promotor de la paz. Así, tras contemplar todos estos elementos y la conexión existente entre derechos humanos y paz, es posible sostener con soporte la tesis que nos propusimos defender en este capítulo: que la praxis del sacerdote Solalinde es una defensa de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz.

Conclusiones

Es hasta este momento que resultará evidenciado el puente conectivo entre todo lo antedicho en el trabajo. A lo largo de este escrito se intentó hacer clara tal conexión, pero será hasta estas conclusiones donde realmente quede más claro. Nuestro trabajo, de corte histórico, se centró básicamente en cinco temas: (1) Teología de la Liberación, (2) migración, (3) derechos humanos, (4) paz, y (5) la praxis del sacerdote Solalinde. Dentro de estos grandes cinco grandes temas se asoma prácticamente en todo momento el concepto de opresión. De manera tal que *la opresión* es, básicamente, la conexión entre todos estos temas y, por ende, el concepto que da unidad a nuestro trabajo.

En el capítulo 1 revisamos la Teología de la Liberación. Por un lado, se ofrecieron los elementos históricos de su surgimiento y desarrollo; y, por el otro, se abordaron algunas de las tesis centrales de la TL en su conjunto, con un especial énfasis en la doctrina de Gustavo Gutiérrez. Esto nos permitió entender que la TL es un tipo de teología que guarda una fuerte relación con cuestiones histórico-políticas, dado que su objetivo central es empalmar la Revelación Divina con la praxis. Con ello, la TL apuesta por un desplazamiento desde la teoría hacia el ámbito de la praxis, en el que la teología deja de ser concebida como un discurso trascendente alejado de las cuestiones histórico-concretas, para volverse un discurso que aspira a transformar la realidad mediante la Revelación Divina y la praxis. En el centro de las preocupaciones de la TL, como se vio, se encuentra la liberación de los oprimidos. También manifestamos que la opresión es un fenómeno multifacético, pero que para la TL la expresión importante de la opresión es la pobreza socio-económica. Así, un teólogo de la liberación intentará, mediante la Revelación Divina, entrar en el ámbito de la praxis para transformar la realidad, contribuyendo con ello en la liberación de los oprimidos.

En el capítulo 2 analizamos el fenómeno de la migración centroamericana, prestando especial atención a dicho fenómeno en los países que conforman el triángulo norteño de Centroamérica, esto es, Guatemala, Honduras y El Salvador. Este capítulo, centrado ante todo en cuestiones históricas, nos permitió ver la complejidad de los problemas políticos, sociales, económicos y éticos que implica la migración. Al analizar las causas de la

migración, pudimos ver que, si bien la migración global es, en rasgos generales, un fenómeno multicausal, la migración centroamericana es una consecuencia, en su mayoría, de la pobreza que se vive en este sector del mundo. Los migrantes emprenden su travesía, mayormente, orillados por factores referentes a la pobreza material y, con ello, a la opresión. Así, pudimos ver que una de las causas más importantes de la migración es la pobreza y, con ello, la opresión.

También se pudo advertir que el fenómeno de la migración es susceptible de un complicado debate ético en torno a la corrección o incorrección de las políticas de fronteras abiertas. Como intentamos mostrar, la migración es un tema que no puede ser abordado, en la actualidad, sin hacer referencia a los derechos humanos, dado que el Artículo 13 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* estipula que migrar es un derecho inalienable del que toda persona es titular. En esto comenzó a asomarse uno de los temas de nuestro siguiente capítulo.

Así, en el capítulo 3, ofrecimos algunas reflexiones sobre los conceptos de paz y derechos humanos para poder defender con solidez la tesis que planteamos ahí: que la praxis del sacerdote Solalinde es una protección de los derechos humanos de los migrantes que promueve la paz. Ahí también analizamos el pensamiento del sacerdote, mediante la transcripción de sus opiniones vertidas en distintas entrevistas disponibles en *Youtube*. Esto nos permitió darnos cuenta, en general, que el discurso de Solalinde tiene semejanzas notables con algunos de los postulados básicos de la TL. Además, la labor que realiza como protector de los migrantes en el albergue “Hermanos en el Camino” nos permitió catalogarlo, acudiendo para ello a la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, como un defensor de los derechos humanos de los migrantes.

De igual manera sostuvimos, de la mano de Galtung, que el concepto de paz puede entenderse en términos negativos y positivos: como ausencia de violencia y como justicia social, respectivamente. Hicimos ver que la justicia social no puede entenderse sin atender al tema de los derechos humanos, dado que éstos son la expresión máxima de la justicia social, lo que nos permitió concluir que si Solalinde es un protector de los derechos humanos, entonces promueve la justicia social y, con ello, la paz.

Sin embargo, es hasta ahora que podemos aventurarnos a defender la tesis central del presente trabajo: que el sacerdote Solalinde plasma en su praxis algunos ideales de la TL mediante su defensa de los derechos humanos de los migrantes y su promoción de la paz. Como ya señalábamos, el concepto que gira en torno a los cinco temas ejes de nuestra investigación es el de opresión (bajo el entendido de que, como la opresión es un fenómeno multifactorial, en ella se encuentran otros temas importantes como, por ejemplo, la pobreza y la violencia). El argumento central es el siguiente:

1. La Teología de la Liberación es un tipo de teología que pone en el centro de sus preocupaciones la liberación del oprimido mediante la praxis y la Revelación Divina.
2. Una de las causas más importantes de la migración centroamericana es la opresión que padecen las personas en ese sector del mundo.
3. El sacerdote Solalinde es un defensor de los derechos humanos (una de las armas políticas más potentes para hacer frente a la opresión) de los migrantes que, con su praxis, promueve la paz (contraria en todo punto a la opresión).
4. Por lo tanto, Solalinde, mediante su praxis y su motivación inspirada en su formación espiritual por proteger a los migrantes, contribuye en la liberación de la opresión que padecen estas personas mediante una defensa de sus derechos humanos que promueve la paz.

Nuestra intención en este trabajo nunca ha sido la de tildar a Solalinde como un teólogo de la liberación, en sentido estricto. Él mismo en alguna ocasión nos señaló que no se consideraba un *teólogo de la liberación*, sino que él practicaba lo que denominó una “teología basiliar”.⁴⁷ Sin embargo,

⁴⁷ Además de mencionarnos que su práctica corresponde a una teología basiliar, con lo cual se refiere a “la instauración del reino de Dios en la Tierra”, tal vez Solalinde también hace alusión a la misión pastoral –o incluso la toma como fuente de inspiración–, de San Basilio (ca. 330-1 de enero, 379), llamado también Basilio el Magno, quien es un santo de la Iglesia ortodoxa y uno de los cuatro padres de la Iglesia griega, además santo y doctor de Iglesia católica. El tema favorito de este personaje era la caridad hacia los pobres y fue el primero en fundar un hospital para pobres y un asilo. Lo que tenía, lo compartía con los demás, “vivió pobre entre los pobres”. De esta figura destacan algunos manuales de ética y más de trescientos sermones morales donde se ilustran los aspectos prácticos de su teología. En ellos resalta una de sus máximas al referir que “es nuestra naturaleza común la que nos obliga a tratar las necesidades de nuestros vecinos [como el hambre y la sed] como si fueran nuestras, a pesar de que se trate de un individuo diferenciado” (Cfr. Sapelak, Andrés, 1980).

consideramos que existen razones sólidas, que intentamos mostrar en el trabajo, para defender que la praxis de Solalinde plasma y refleja algunos de los elementos centrales de la TL. Por principio, la cuestión de considerar que la praxis es más importante que la teoría para las personas dedicadas a Dios. También, porque Solalinde muestra una muy fuerte preocupación por la defensa de los migrantes y, con ello, por la liberación de los oprimidos. Ahora bien, como la opresión es un fenómeno multifactorial, es evidente que puede combatírsela desde muy diferentes frentes. Solalinde contribuye en uno de ellos al proteger los derechos humanos de los migrantes y promover la paz, dado que los migrantes son personas oprimidas en muchos aspectos. Por lo mismo, la labor de Solalinde encuentra paralelismos notables con la TL.

Del hecho de que alguien no suscriba expresamente alguna determinada doctrina no se infiere que de inmediato sea imposible rastrear el influjo de dicha teoría es esa persona. Así, aunque Solalinde no se considere un teólogo de la liberación, y muy probablemente no lo sea, nuestras pretensiones en este trabajo siguen intactas. La pretensión de este trabajo fue señalar que la praxis de Solalinde encuentra convergencias importantes con la TL, sean éstas conscientes o no. Por ello, consideramos oportuno, después de todo lo que se ha dicho en este trabajo, sostener que el sacerdote Solalinde plasma algunas doctrinas centrales de la TL mediante su praxis que protege los derechos humanos de los migrantes y que promueve la paz.

También mencionar que el trabajo que realiza Solalinde en defensa de los derechos humanos de los migrantes, en muchas ocasiones lo ha colocado en situaciones no sólo incómodas, sino de alto riesgo, pues en su afán de denunciar los maltratos de que son objeto dichas personas, ha enfrentado a las autoridades gubernamentales y a la delincuencia organizada. De igual modo, ha llegado a enemistarse con sus autoridades eclesiásticas por hacer tan notoria su disidencia del seno de la Iglesia católica. Esto lo hace sumamente vulnerable a recibir sanciones, por decir lo menos, cuando se trata de sus superiores eclesiásticos. Pero, cuando empezó su labor en el albergue y comenzó a denunciar los abusos de que eran objeto los migrantes, o cuando la confrontación tiene que ver con grupos delincuenciales, hasta amenazas de muerte ha llegado a recibir, que incluso lo han llevado a retirarse temporalmente de su ejercicio pastoral para resguardar su integridad física. Sin

embargo, Solalinde también ha enfrentado esas situaciones con entereza, al grado de decir no temerle a la muerte por sentirse blindado por los medios de comunicación y por diversos organismos, tanto nacionales como internacionales, así como por la sociedad civil, y todos aquellos quienes conocemos su labor.

Así, a manera de conclusión, deseamos enfatizar lo que ya se encuentra presente y desglosado en el cuerpo del trabajo. Como intentamos hacer evidente, resulta prudente entender que el fenómeno migratorio es uno de los más importantes dentro del contexto centroamericano, cuyo motivo más emblemático (no el único, pero sí el más importante en este sector geográfico) es la pobreza socioeconómica que padece la mayoría de las personas. Igualmente, resulta preciso entender que la opresión es un fenómeno *multifacético*, cuyas manifestaciones son heterogéneas pero que, en el caso concreto de Centroamérica, su mayor auge se da en términos de la pobreza socioeconómica, con lo que la figura del *pobre* puede concebirse, también, como la del *oprimido*.

Por consecuencia lógica, entonces, la mayoría de los migrantes centroamericanos engrosan las dimensiones de un grupo de personas vulnerable: los oprimidos. Ahora bien, las armas políticas más importantes de nuestros tiempos para combatir la opresión son, sin duda, los derechos humanos, entendidos como el reflejo de la justicia social que, como se argumentó en el cuerpo del trabajo, es una muestra de paz. Lo interesante en este punto es que la promoción de la paz, de la justicia social y de los derechos humanos no proviene exclusivamente del ámbito secular, sino que existen algunas figuras sacerdotales, cuya praxis encuentra puntos de convergencia con las tesis centrales de la Teología de la Liberación, de modo tal que su obra transforma la realidad mediante la acción y, con ello, combate la opresión. Tal es el caso de la figura del sacerdote Solalinde, a cuyo estudio dedicamos la presente investigación.

Fuentes de consulta impresas:

- Alfaro-Pareja, Francisco (2009). “¿El ‘problema’ de la migración? Del discurso de la ‘sospecha’ y del ‘sueño’ a una visión pacífica, compleja e imperfecta de este fenómeno”, en Martínez Guzmán Vicent y Eduardo Andrés Sandoval Forero, *Migraciones, conflictos y cultura de paz*. México: UAEM/Bancaja, fundación Caja Castellón/Universitat Jaume (pp. 141-157).
- Amuchástegui, Jesús González (2002). “Las teorías de los derechos humanos”, en *Revista de Administración Pública* (Núm. 105). México: Instituto Nacional de Administración Pública.
- Ansaldi, Waldo (2007). *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristegui, Carmen (2015). “Solalinde y los migrantes”, en *Periódico Reforma* (Año XXII, Núm. 7,781, 17 abril 2015) (Secc. Opinión).
- Audi, Robert (ed.) (2004). *Diccionario Akal de filosofía*, trad. Humberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid: Akal.
- Bastian, Jean-Pierre (coord.) (1989). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berúmen Sandoval, Salvador *et al.* (org. de materiales y estructura de la obra) (2013). *Legislación migratoria e instrumentos jurídicos para la gestión de la migración en México 2013*. México: SEGOB/UPM, Unidad de política Migratoria, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación.
- Blancarte, Roberto (1991). *El poder, salinismo e Iglesia católica ¿una nueva convivencia?* México: Grijalbo.
- (1992). *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*. México: El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica.
- Boff, Clodovis (1990). “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en Ellacuría y Sobrino (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Vol. 1. Madrid: Trotta (pp. 79-113).
- Bonilla, Alcira B. (2007). “Ética, mundo de la vida y migración”, en Ricardo Salas Astrain (ed.), *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez (pp. 27-58).
- Cabral, Raquel (2012) “Imaginarios sociales y migraciones: la imagen de *un mundo maravilloso* en la imagen del colonizador”, en Nos Aldás, Eloísa y Eduardo Sandoval Forero (eds.), *Migraciones y cultura de paz: educando y comunicando solidaridad*. Madrid: Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social/Universidad Jaume, (147-152).
- Castillo García, Manuel Ángel y Jorge Santibáñez Romellón (2004). *Nuevas tendencias y nuevos desafíos de la migración internacional* (Memorias del Seminario Permanente sobre Migración Internacional), Vol. I. México: El Colegio de la Frontera Norte/Sociedad Mexicana de Demografía/El Colegio de México.

- Cockroft, James, P. (2001). *América Latina y Estados Unidos: historia y política país por país*. México: Siglo XXI (México y América Central, El Caribe y América del Sur).
- Corten, André, (1989). "El establecimiento de una red de la Teología de la Liberación", en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, (pp. 294-315).
- Dabene, Olivier (1999). *América Latina en el siglo XXI*. Madrid: Síntesis.
- De la Rosa, Martín (1985). "Iglesia y sociedad en el México de hoy", en De la Rosa, Martín y Charles A. Reilly, *Religión y política en México*. México: Siglo XXI (pp. 268-292).
- De Lucas, Francisco Javier (2004). "La inmigración, como *res política*", en Chamizo de la Rubia y Yamagnane (coord.), *Movimientos de personas e ideas y multiculturalidad*, Vol. 2. Bilbao: Universidad de Deusto, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco (pp. 193-225).
- Descartes, René (1978). *Meditaciones metafísicas*, (trad. Manuel García Morente). México: Espasa Calpe Mexicana.
- Díaz Núñez, Luis Gerardo (2005). *La teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Douglas S., Massey, Jorge Durand y Nolan J. Malone (2009). *Detrás de la trama. Políticas migratorias entre México y Estados Unidos*. México: H. Cámara de Diputados LX Legislatura/Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.
- Dussel, Enrique (1972). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Novaterra.
- (1974). *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*, Vol. 2. Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL.
- (1990). "Teología de la liberación y marxismo", en Ellacuría y Sobrino (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Vol. 1. Madrid: Trotta (pp.115-144).
- (1995). *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos Editores.
- Figuroa Ibarra, Carlos (1999). "Paz, neoliberalismo y protesta popular en Guatemala", en López Maya, Margarita. *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los años de ajuste*. Caracas: Nueva Sociedad (129-149).
- Fonseca, Elizabeth (2001). *Centroamérica: su historia*, 4ª Ed. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) Costa Rica/Educa.
- Galtung, Johan (1993). "Los fundamentos de los estudios sobre la paz", en Rubio A. (ed.). *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*. Granada: Universidad de Granada (pp. 15-45).
- (1995). *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*. Madrid: Tecnos (pp. 129-173).
- Gutiérrez, Gustavo (1999). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, España: Sígueme.
- Hamaus, Julia Isabelle (2009). "La percepción del inmigrante y del país receptor. Ilusiones, manipulación e intereses políticos y económicos", en Martínez Guzmán, Vicent y Eduardo Andrés Sandoval Forero.

- Migraciones, conflictos y cultura de paz*. México: UAEM/Bancaja, fundación Caja Castellón/Universitat Jaume (pp. 77-85).
- Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg (1996). *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Illanes, José Luis y Saranyana, Josep Ignasi (1995). *Historia de la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lederach, John Paul (2000.) *El abecé de la paz y los conflictos. Educación para la paz*. Madrid: Los libros de la catarata (pp. 55-110).
- (2007). *Iberoamérica. Un área cultural heterogénea*. México: Universidad Autónoma del Estado de México/El Colegio Mexiquense.
- Loewe, Daniel (2012). "Obligaciones de justicia: ¿Open Borders o justicia distributiva?", en *ARBOR: CieNCIA, Pensamiento y Cultura*, Vol. 188-755 (mayo-junio 2012). Santiago de Chile: Escuela de Gobierno/Universidad Adolfo Ibáñez (pp. 475-488).
- López Maya, Margarita (1999). *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los años de ajuste*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Martínez Guzmán, Vicent y Eduardo Andrés Sandoval Forero (eds.) (2009). *Migraciones, conflictos y cultura de paz*. México: UAEM/Bancaja, fundación Caja Castellón/Universitat Jaume.
- Meyer, Jean (1989). *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*. México: Gandhi.
- , (2000). *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*. México: Tusquets.
- Monroy, Juan José (2016). *La Iglesia católica en El Salvador y Guatemala. Entre el poder y la opción preferencial por los pobres*, México: Juan Pablos Editor.
- (2011). *La iglesia católica en Nicaragua, entre el poder y el compromiso con los pobres*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2013). *De la insurrección a la transición a la democracia en Centroamérica. Los casos de El Salvador, Guatemala y Nicaragua*, Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Moreno Pérez, Salvador (2013). *La reforma migratoria en los Estados Unidos. Posibilidades y alcances*. México: Centro de Estudios Sociales y Opinión Pública.
- Muñoz, Francisco A. y Rodríguez Alcázar F. Javier (2000). "Una agenda de investigación para la paz", en Rodríguez Alcázar, Javier (ed.). *Cultivar la paz. Perspectivas desde la Universidad de Granada*. Granada, España: Instituto de la paz y los conflictos, Eirene, (pp. 27-51).
- Nino, Carlos (1989). *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires: Astrea.
- Nos Aldás, Eloísa y Eduardo Sandoval Forero (eds.) (2012). *Migraciones y cultura de paz: educando y comunicando solidaridad*. Madrid: Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social/Universidad Jaume.
- Oliveros, Roberto (1990). "Historia de la teología de la liberación", en Ellacuría y Sobrino (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Vol. 1. Madrid: Trotta (pp. 17-50).
- Pastor, Rodolfo (1988). *Historia de Centroamérica*, México: El Colegio de México.

- (2011). *Historia mínima de Centroamérica*, México: El Colegio de México.
- Pérez Brignoli, Héctor (1985). *Breve historia de Centroamérica*, 2ª Ed. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Ponce, Fernando (2003). “La ciudadanía en tiempos de migración y globalización”, en *Revista Aportes Andinos*, (Núm. 7). Globalización, migración y derechos humanos.
- Ramírez, Torres, Juan Luis (1991). *Éxodo, carisma y vida. Caminos cristianos de codificación en Latinoamérica*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rawls, John (2001). *El derecho de gentes*, (trad. Hernando Valencia Villa). Barcelona: Paidós.
- Ruiz, Olivia (2004). “Los riesgos de migrar: la migración centroamericana en la frontera México-Guatemala”, en Castillo García, Manuel Ángel y Jorge Santibáñez Romellón. *Nuevas tendencias y nuevos desafíos de la migración internacional* (Memorias del Seminario Permanente sobre Migración Internacional), Vol. I. México: El Colegio de la Frontera Norte/Sociedad Mexicana de Demografía/El Colegio de México, (pp. 333-364).
- Ruiz Parra, Emiliano (2012). *Ovejas negras. Rebeldes de la Iglesia mexicana del siglo XXI*. México: Océano.
- Sala de Touron, Lucía (2007). “Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta”, en Ansaldi, Waldo. *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*. México: Fondo de Cultura Económica, (201-235).
- Seara Ruiz, José María (2010). *La inmigración. Un fenómeno universal*. Madrid: Gobierno de España/ Dykinson, S.L.
- Secretaría del Trabajo y Previsión Social/Consejo Nacional de Población (1994). *Los flujos migratorios internacionales en la frontera sur de México*. México: STPS/CONAPO.
- Squella, Agustín (2004). *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos*. México: Fontamara.
- Torres-Rivas, Edelberto (2007). “¿Qué democracias emergen de una guerra civil?”, en Ansaldi, Waldo, *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*. México: Fondo de Cultura Económica (pp. 491-527).
- Toussaint, Mónica (2007). “Centroamérica: entre la guerra y la paz. Del pacto de Corinto a los acuerdos de Esquipulas”, en *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos* (Núm. 45). México: Universidad Nacional Autónoma de México (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe).
- Velasco, José Luis (2007). “Democratización y conflictos distributivos en América Latina”, en Ansaldi, Waldo. *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*. México: Fondo de Cultura Económica, (pp. 131-151).
- Wickam Crowley, Timothy (1992). *Guerrillas and revolution in Latin America*, Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. (país) Princeton University Press.

Fuentes de consulta electrónicas:

- Carrasco González, Gonzalo (2013). "La migración centroamericana en su tránsito por México hacia los Estados Unidos", en *Alegatos*. Núm. 83 (enero/abril). México: Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r32330.pdf>- [Consulta: 2016.07.10].
- Casilda Béjar, Ramón (2004). "América Latina y el Consenso de Washington", en *Boletín Económico de ICE*, (Núm. 2803, del 26 de abril al 2 de mayo 2004). Disponible en: es.slideshare.net/izabeliita/america-latina-yelconsensodewashington [Consulta: 2016.07.10].
- El Economista*. "Puntos clave de la reforma migratoria de Estados Unidos". [Fecha de publicación: 2013.06.27]. Disponible en: <http://eleconomista.com.mx/internacional/2013/06/27/puntos-clave-reforma-migratoria-eu>. [Consulta: 2017.05.31].
- "El Salvador: historia". Disponible en: <http://www.americas-fr.com/es/historia/salvador.html>. [Consulta: 2017.05.31].
- Kant, Immanuel (2003). *La paz perpetua*, Biblioteca Virtual Universal. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>. [Consulta: 2017.06.05].
- La Folha de S. Paulo*. "Clodovis Boff: 'Ojalá hubiéramos hecho caso a Ratzinger'" (2013), en *El Observatorio*. Disponible en: <http://www.aceprensa.com/articulos/clodovis-boff-ojal>. [Consulta: 2017.05.31].
- La Jornada*. "Murió Enrique Maza, sacerdote, periodista y defensor de los derechos humanos". [Fecha de publicación: 2015.12.26]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/12/26/cultura/a04n2cul>. [Consulta: 2017.05.31].
- Lobera, Miguel "La Teología de la Liberación: de la Iglesia para los pobres a la Iglesia de los pobres". Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos81/teologia-liberacion/teologia-liberacion.shtml> [Consulta: 2015.11.30].
- Novelo, Mayra "Para conocer el Concilio Vaticano II". Disponible en: <http://www.es.catholic.net/op/articulos/48293/cat/931/curso-paraconocer-el-concilio-vaticano-ii.html#> [Consulta: 2016.10.13].
- Organización Internacional para las Migraciones (2014). "Hechos y cifras 2014". Disponible en: <http://oim.org.mx/hechos-y-cifras-2> [Consulta: 2016.10.31].
- Organización de las Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Disponible en: <http://www.un.org/es/documents/udhr/> [Consulta: 2016.10.27].
- Proyecto Filosofía en español *Lechuza* (2004). "Camilo Torres Restrepo". Disponible en: <http://www.filosofia.org/ave/001/a230.htm>. [Consulta: 2017.05.31].
- Sapelak, Andrés (1980). "La magnitud universal de San Basilio de Cesarea – Teología basiliar". Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2713102.pdf> [Consulta: 2017.04.27].
- Secretaría de Gobernación. Disponible en: www.gob.mx/segob [Consulta: 2016.11.23].
- Sinnott-Armstrong, Walter, "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible en:

<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/consequentialism/>
[Consulta: 2016.11.08].

Tapper, J. Kopan, T. Blitzer, W, (28 de febrero de 2017). "Trump buscará una reforma migratoria que permita que muchos inmigrantes se queden en EE.UU." CNN en español. Recuperado de <http://cnnespanol.cnn.com/2017/02/28/trump-busca-una-reforma-inmigratoria-que-permita-que-muchos-inmigrantes-se-queden-en-ee-uu/>
[Consulta: 2017.02.28].

Wellman, Christopher Heath, "Immigration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/immigration/>
[Consulta: 2016.10.27].

Videos de Internet (Youtube). Entrevistas a Alejandro Solalinde:

Fecha de publicación en Youtube: 2010.12.28

Solalinde/Ricardo García

ESTV_ENTREVISTA_PADRE_ALEJANDRO_SOLALINDE+

HUGO MARTÍNEZ; NAVIDAD; OBISPO ÓSCAR HERNANDO CAMPOS CONTRERAS;

https://www.youtube.com/watch?v=14aAUTF5_Jo;

Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube 2011.06.27

Impunidadesabusosamigrantes_Entrevista_con_el_padre_Alejandro_Solalinde

<https://www.youtube.com/watch?v=k1V-e2oahEk>

Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2011.06.30

Solalinde/Carmen Aristegui

Carmen_Aristegui_Entrevistando_a_el_Padre_Alejandro_Solalinde

https://www.youtube.com/watch?v=8-_UoXn9a0M;

Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2012.04.19

Solalinde/Carmen Aristegui

Polticos_de_arriba_me_quieren_matar_denuncia_el_padre_Alejandro_Solalinde.

<https://www.youtube.com/watch?v=rkcM3swmal4;>

Fecha de descarga: 2015.10.18.

Fecha de publicación en Youtube: 2012.05.21

Solalinde/Sergio Ramos

Entrevista_a_sacerdote_Alejandro_Solalinde(descargaryoutube.com).

<https://www.youtube.com/watch?v=Xi010RYsIMw;>

Fecha de descarga: 2016.02.17

Fecha de publicación en Youtube: 2012.08.08

Solalinde/Javier Solórzano

Entrevista_con_el_padre_Alejandro_Solalinde

<https://www.youtube.com/watch?v=ITlviPas9zc>;
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2013.04.03
Solalinde/Omar Castro
Solalinde_Entrevista hecha por Omar Castro al padre Solalinde, en relación al tema de migrantes. Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=Txbi6fbP68w>;
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2013.05.06
Solalinde/Hugo Castro
Caravana_De_La_Esperanza_Padre_Alejandro_Solalinde_Y_Hugo_Castro_En_Entrevista
<https://www.youtube.com/watch?v=9IPqg3waCas>;
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2013.07.01
Solalinde/Javier Solórzano
Entrevista_Javier_Solrzano_con_Padre_Alejandro_Solalinde
<https://www.youtube.com/watch?v=hTP9hNvhS-o>;
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2013.07.17
Solalinde/Panel Diálogos con la gente
Entrevista_de_Alejandro_Solalinde_en_Dilogos_con_la_Gente
<https://www.youtube.com/watch?v=uCmgcrjuXns>;
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2013.10.22
Solalinde/Aldo García Ávila
Expresiones_Revista_Radiofnica_Matutina_entrevista_con_el_Padre_Alejandro_Solalinde
<https://www.youtube.com/watch?v=kVjOjVWVnU4>
Fecha de descarga: 2016.03.15

Fecha de publicación en Youtube: 2013.11.27
Solalinde/Víctor Trujillo
Brozo_entrevista_al_padre_Alejandro_Solalinde.
<https://www.youtube.com/watch?v=PflsOGM427I>;
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2013.12.26
Once_Noticias_-_Entrevista_Alejandro_Solalinde
<https://www.youtube.com/watch?v=j3L8jMrEZY>;
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2014.04.08
Solalinde/Javier Solórzano

Once_Noticias_-_Entrevista_Alejandro_Solalinde
<https://www.youtube.com/watch?v=1I2HfOCi3uE;>
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2014.05.21
Solalinde/Colegio de la Frontera Norte
Entrevista_Con_Alejandro_Solalinde_Guerra_sacerdote_defensor_de_los_derechos_humanos_de_los_migrant
<https://www.youtube.com/watch?v=O9Fr6lAsDsY;>
Fecha de descarga: 2016.02.17

Fecha de publicación en Youtube: 2014.07.21
Solalinde/Paco Taibo II
Mano a mano con Solalinde. Paco Taibo II.
https://www.youtube.com/watch?v=eA9yg5uvWmU&ebc=ANyPxKpFeSFFks-XvpveV5anwUK_zyy3blGVt1YmnnL-3l1VTnvz7DRwxX0Wrbr80-OmGhIUdmlQKUPi6Ga4YuC2deYQOtb_HA&spfreload=10
Fecha de descarga: 2016.03.15

Fecha de publicación en Youtube: 2015.02.26
Solalinde/Enrique Gratas
Entrevista_con_El_Padre_Solalinde-Noticiero_con_Enrique_Gratas
<https://www.youtube.com/watch?v=3WVSIBRPoTM;>
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2015.06.25
Solalinde/Alejandro Velasco y Gabriela Rey
Habla_en_exclusiva_el_padre_Alejandro_Solalinde_reconocido_derechohumana
<https://www.youtube.com/watch?v=ls-D2LEvmW0;>
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2015.09.04
Conferencia_de_prensa_-_Entrevista_a_Solalinde
<https://www.youtube.com/watch?v=qy5qK74SXIU;>
Fecha de descarga: 2015.10.18

Fecha de publicación en Youtube: 2015.11.15
Solalinde/Radio Universidad Aguascalientes
Enfrentamiento_entre_el_Padre_Solalinde_y_Gobernador_de_Morelos_por_aparición_de_fosas Expresiones
<https://www.youtube.com/watch?v=Sk-hNOfcFlg>
Fecha de descarga: 2016.03.15

Fecha de publicación en Youtube: 2016.01.14
Solalinde/Arturo J. Flores
Alejandro_Solalinde__Entrevista 11min
<https://www.youtube.com/watch?v=45a0WJ0cZvl>
Fecha de descarga: 2016.03.15

a) Fecha de publicación en Youtube: 2016.02.01
Solalinde/Teresa Salazar
ENTREVISTA_PADRE__SOLALINDE__2016 43min
https://www.youtube.com/watch?v=F_joFO-Zb1g
Fecha de descarga: 2016.03.15

b) Fecha de publicación en Youtube: 2016.02.01
Solalinde/Agustín Hernández Olivas
Entrevista_a_Alejandro_Solalinde 15min
<https://www.youtube.com/watch?v=3Q-wYCvsNS4>
Fecha de descarga: 2016.03.15

Fecha de publicación en Youtube: 2016.02.23
Solalinde/Érika Ramírez
Entrevista_con_Alejandro_Solalinde 37min
<https://www.youtube.com/watch?v=onKddUvxNVY>
Fecha de descarga: 2016.03.15

Fuentes de consulta orales:

Entrevistas telefónicas realizadas por Raquel Jiménez a Alberto Donis, excoordinador del albergue “Hermanos en el Camino” (2015.08.20 – 2015.08.27 – 2016.02.23).