

---

# Teología de la migración. Hermanos en el camino y el activismo de las emociones

Migration Theology. *Hermanos en el camino* and the Activism of Emotions

HÉCTOR DOMÍNGUEZ RUVALCABA

The University of Texas at Austin, EE.UU.  
ruvalcaba@austin.utexas.edu

**Resumen:** Con el análisis de *Solalinde. Los migrantes del sur* de Alejandro Solalinde y Ana Luz Minera y *Revelaciones de un misionero: mi vida itinerante* de Alejandro Solalinde y Karla María Gutiérrez (2018), este trabajo explorará las formas de acción política que intervienen para mitigar los efectos de la violencia antimigrante, perpetrada por el crimen organizado y oficiales corruptos. Me enfocaré en discutir la actualización de la Teología de la Liberación en el albergue para migrantes *Hermanos en el camino* de Ixtepec, Oaxaca, y su efecto en las acciones políticas en favor de los derechos humanos de los centroamericanos en México, así como los aspectos emocionales y afectivos implicados en este activismo.

**Palabras clave:** derechos humanos, migrantes, activismo, Teología de la Liberación, emociones

**Abstract:** By analyzing *Solalinde. Los migrantes del sur* by Alejandro Solalinde and Ana Luz Minera (2017) and *Revelaciones de un misionero: mi vida itinerante* by Alejandro Solalinde and Karla María Gutiérrez (2018) this work will explore the ways political action intervenes to mitigate the effects of violence against migrants, perpetrated by organized crime and corrupted officials. I'll focus on discussing the updates of liberation theology in the migrants' shelter *Hermanos en el Camino* at Ixtepec, Oaxaca, and its effects in political actions pro Central Americans' human rights in Mexico, as well as the emotional and affective aspects implied in this activism.

**Keywords:** Human Rights, Migrants, Activism, Liberation Theology, Emotions

**Recibido:** agosto de 2019; **aceptado:** octubre de 2019

**Cómo citar:** Domínguez Ruvalcaba, Héctor. "Teología de la migración. Hermanos en el camino y el activismo de las emociones". *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 37 (2018): 30-45. Web.

## Sentir la migración

En su testimonio sobre su experiencia en el albergue para migrantes *Hermanos en el Camino*, la periodista y activista Martha Izquierdo recuerda haber tomado en algún momento distancia de colaborar con el Padre Alejandro Solalinde “debido a la fuerte carga emocional que representaba, ya que los dramas de los migrantes, las amenazas, la presión laboral, todo llegó a ser demasiado para ella en esos momentos” (Solalinde y Minera 165). Martha atestigua de una intensidad que termina siendo insoportable, la emocionalidad es una presencia concreta, medible en los límites de la resistencia. Es quizá este momento de crisis de la periodista el que mejor describe la trayectoria desplegada en la crónica *Solalinde. Los migrantes del sur* de Alejandro Solalinde y Ana Luz Minera. Al narrarse desde las emociones, la experiencia migrante de los centroamericanos a su paso por México ofrece un modo de conocer corporizado. A cada paso, el texto nos refiere a los vaivenes de una persecución implacable donde una empresa criminal que requiere de los cuerpos de los migrantes como fuente de riqueza ve como su principal amenaza a la misión religiosa derechohumanista que protege a estas víctimas. Las relaciones de fuerza son asimétricas, pero la misión de atender a los migrantes responde pacíficamente a las agresiones de los criminales, los grupos xenófobos y las autoridades. En una especie de relato hagiográfico que transcurre en un intercambio de emociones, que son a la vez mecanismos de expresión y modos de conocimiento, *Solalinde. Los migrantes del sur* nos presenta un modo de hacer política en un contexto de estado criminal, esto es, en una situación en que el estado está controlado por las organizaciones criminales dedicadas a la trata de personas para explotación sexual, esclavismo laboral, secuestro por rescate monetario y tráfico de órganos.

“Las emociones son vectores esenciales de la interacción” nos dice el antropólogo francés David Le Breton (73). Para él, las emociones son aprendidas socialmente, y constituyen un modo de comunicación por el que se transmiten los afectos. Una cultura afectiva forma un tejido complejo en el que cada emoción está colocada en perspectiva dentro de un conjunto. Hablar de las emociones como el enfado, el amor, la vergüenza en términos absolutos y universales implica cometer una forma más o menos sensible de etnocentrismo postulando implícitamente un significado común para culturas diferentes. “Cada estado afectivo es parte de un conjunto de significados y de valores de los que depende, y de los que no puede desprenderse sin perder su sentido” (74), dice Le Breton. Siguiendo a Bateson, llama *ethos* a este sistema simbólico de las emociones. Su significación depende entonces de una *cultura afectiva* intraducible a otra. Para Le Breton cualquier intento de comprender un sistema emocional desde una cultura diferente corre el riesgo de la incomprendibilidad e incluso de una forma de etnocentrismo emocional. Tomando en cuenta esta precaución, es que trato de interrogar el contexto emocional de los migrantes, llamando la atención específicamente sobre las interacciones producidas en los diversos procesos de victimización de que son objeto, para comprender su significación ética y política. ¿Cómo podremos entonces hablar de comunicación emocional en una

situación de intraducibilidad como la que conlleva el encuentro de los migrantes con sus perpetradores, y sus benefactores?, ¿cómo analizar las intensificaciones emocionales que, como en el caso de Martha Izquierdo arriba referido, rebasan la capacidad de resistencia, y ponen al individuo en situación límite? Los encuentros, hostilidades, desencuentros, peligros, amenazas, y todo el cúmulo de abusos que la crónica de Solalinde y Minera nos narra constituyen más bien modos de fragmentación de las culturas afectivas que el antropólogo francés describe. Se trata de un proceso donde se suspenden los códigos emocionales o se reinterpretan constantemente. Este ensayo se enfoca en leer estos encuentros o desencuentros afectivos como acciones/relaciones políticas donde se constituye un *ethos* del activismo que emerge frente a la serie de violaciones a los derechos de que son víctimas los migrantes.

Nos encontramos con que el primer acto de intensificación emocional es el de contar la experiencia de victimización. Se trata de un momento en el que se revela la existencia de una dimensión que a la vez es incomprensible y excesivamente real. Izquierdo ha llegado a su límite como receptora de historias violentas:

jóvenes que lograban escapar de los Zetas y que después platicaban acerca del calvario que vivieron al ver cómo otros eran arrojados para que los devoraran lagartos, y cómo ellos mismos eran amenazados con terminar igual. O casos de mujeres que veían cómo violaban a otras o de aquellos que presenciaron cómo asesinaban “a tablazos” a otros paisanos, etcétera. (165)

Las historias de las atrocidades son en sí mismas un golpe emocional. Llegan a nosotros como estímulos corporales, las escuchamos sensorialmente, son palabras que duelen, y desde ese dolor nos afectan, nos fuerzan a una forma urgente de empatía. El verbo forzar aquí es intencional, Martha Izquierdo lo ilustra cuando se refiere a cómo la transformó esta exposición al dolor de otros: “Martha dice estar segura de que Dios envió al padre a su vida con un propósito: el de enseñarle a amar más a sus semejantes, pues, aunque ella ya ayudaba a otros antes de conocerlo, siente que le faltaban más vocación e intensidad a su labor” (167). La secuencia entre recibir un golpe de emociones fuertes ante la exhibición de la crueldad y la intensificación del amor filantrópico nos sitúa frente al papel moral del testimonio como discurso de los derechos humanos (ver Susana Rotker 9-11). Una relación semejante la encontramos en la narración que hace Gonzalo Alejandro González de su inmolación a machetazos por parte de los Zetas, debido a que secuestrarlo no les traería beneficios por no tener él quien pagara el rescate requerido:

Tengo esas imágenes todavía en mi cabeza. No las he borrado porque es lo que me da más fuerza ahora. Viví 10 horas de un dolor insoportable. Las hormigas caminaban por mis heridas y yo no podía moverme, fue una cosa desesperante. Los pájaros ya me querían comer. Recuerdo que logré sentir como seis o siete machetazos, los demás ya no los sentí. ¡Ya estaba muerto! (Solalinde y Minera 171)

La historia de victimización prolonga en el propio acto de contarla el dolor de la tortura recibida. La intensidad de lo vivido es indeleble en la conciencia.

El testimoniante llega a un punto sublime cuando refiere que el victimario y la víctima misma creyeron que estaba muerto, y que es esta memoria viva del cuerpo sumergido en la muerte la fuente de su fuerza. La política del testimonio parte de que el dolor se transforma en emocionalidad, es el contar la historia lo que articula la causa de la acción solidaria, una acción moral que surge de haber conocido la historia de la crueldad.

En su revisión histórica de la Teología de la Liberación, el teólogo Sergio Silva destaca este aspecto sensible, donde la fe y lo político confluyen:

En lo social, la Teología de la Liberación fue impactada fuertemente por la pobreza de América Latina. Pero no simplemente por el hecho de que existe pobreza sino porque esa pobreza fue “sentida” –subrayo que se trata de un asunto de sensibilidad–, por un lado, como un escándalo intolerable dado que América Latina era un continente masivamente cristiano y católico, y, por otro, como un estado que se podía superar, porque la modernidad occidental había descubierto los medios para lograr el desarrollo económico, político y social de los pueblos. (Silva 94)

Sentir la pobreza se expresa como la fundación de una propuesta teológica que moviliza una política en favor de los pobres, instituida en el Concilio Vaticano II. Las intervenciones pastorales que llevan el fin de aliviar la miseria tienen como métodos los que ofrece la modernidad tecnológica y económica, con el paradigma de desarrollo como eje. Se cree acriticamente en los proyectos productivos y la inclusión en el sistema capitalista como respuesta a la pobreza. Si la propuesta teológica de los años sesenta parte de la contemplación de la inequidad económica, ¿cómo se rearticularía este discurso si el problema se expresa no en términos de pobreza, un fenómeno más o menos abstracto y en todo caso descorporizado, sino del dolor concreto de la víctima? ¿Cómo lidiar con un victimario menos comprensible que el del capitalismo dependiente que encuadraba el pensamiento teológico libertario de la segunda mitad del siglo XX? Menos comprensible, sí, pero también claramente identificado como una simbiosis entre estado y crimen organizado que a menudo se deja ver en las historias que componen tanto *Solalinde. Los migrantes del sur* como *Revelaciones de un misionero*.

En una entrevista realizada en diciembre de 2018, Solalinde dice estar en desacuerdo con la interpretación de la noción de “opción preferencial por los pobres” de la Teología de la Liberación. Según el sacerdote, esta interpretación termina siendo reduccionista, pues esta *opción preferencial* se interpreta como exclusión de la misma iglesia de los que no se consideran pobres. Las consecuencias de esta exclusividad tienen efectos divisionistas e incluso han provocado la apostasía de sectores que no se ven representados por la iglesia católica. El discurso de Solalinde, entonces, sugiere una reconsideración de las prácticas activistas e incluso las definiciones que movilizarían una política liberadora. Él enfatiza los conceptos de migrante e indigente no solo para referirse concretamente a las personas que migran y a las que no cuentan con los medios básicos de subsistencia, que, por supuesto, ocupan un lugar prioritario en su agenda política. Todos somos migrantes en un sentido existencial, en tanto la existencia es un peregrinar. De esta manera, el espacio se reinterpreta como

lugar de paso. Acumular bienes es un obstáculo para este peregrinar. Él lo llama “la espiritualidad del camino”.<sup>1</sup> El ser migrante cumple con una misión divina, al movilizar la historia con el hecho de trasplantarse y entrar en contacto con culturas diferentes. La diversidad crea formas heterogéneas de comunidad que obliga a establecer marcos de respeto, logrando un mejoramiento de las formas de ser sociedad. La condición humana de ser migrante nos lleva a la conclusión de que, además, la humanidad es indigente, porque todos necesitamos de los demás. Su libro *El Reino de Dios. Replanteamiento radical de la vida* (2016) ofrece las claves de una Teología basada en el encuentro con el otro: “La naturaleza del reino es la comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios” (Solalinde 36). Esta utopía promueve el entendimiento con el diferente, recupera la afectividad perdida en el trauma violento que el migrante sufre en el camino y produce una comunidad frente al sistema victimizador que acecha incontenible e incomprensible.

No quiero decir que el problema al que se enfrenta el activismo pro migrante sea completamente incomprensible. Económicamente, los victimarios de los migrantes están claramente ubicados en el lado ilegal del mercado, que no por ilegal no tiene presencia e influencia en el mundo social y político. Podemos comprender, incluso sin poder contar con datos duros, que este mercado mueve gran parte de la vida material en un nivel transnacional y que su derrama económica es inconmensurable. Lo incomprensible, o al menos perplejo, del victimario de los migrantes es la extensión de su violencia y la misma maquinaria que reproduce la impunidad que lo protege. Hay por un lado la crueldad expresiva que incomoda al público, acaso porque revela más de lo que estamos dispuestos a aceptar.<sup>2</sup> Pero aún más que esta crueldad, la frialdad y deshumanización de las instituciones perpetran un daño más permanente. Por eso, a Gonzalo, “lo que más rabia le da es que a tres años de distancia todavía no se haya hecho justicia” (Solalinde y Minera 171). La crueldad física que deja el cuerpo dado por muerto, abandonado por ser un desecho, tiene su correlato en la crueldad institucional que se empeña en no proceder en contra de los victimarios, aunque estén plenamente identificados. No obstante, Gonzalo prevalece, se recupera y auxilia en el albergue. Es un ejemplo de resiliencia, concepto central para nombrar la fuerza que resulta de la tribulación.

El caso de Gonzalo adquiere relevancia cuando sabemos que es uno de los pocos sobrevivientes a una ola de desapariciones que, de acuerdo con organizaciones civiles de México y Centroamérica se han contabilizado por cerca de setenta mil (ver Solalinde y Minera 183). Un caso de sobrevivencia es el de Doris Reina, cuya atribulada historia incluye homicidio masivo de toda su familia, una violación multitudinaria y varios balazos por los que sus victimarios la dieron

<sup>1</sup> Entrevista inédita realizada en diciembre de 2018 por parte del autor al Padre Solalinde en una visita hecha al albergue *Hermanos en el Camino*, en Ixtepec, Oaxaca.

<sup>2</sup> Para Rita Segato, la crueldad expresiva tiene un fin comunicativo en sí misma. Es una creddad infligida para producir terror en la población, su sentido es pedagógico, el sentido de imponer la inmovilización de la sociedad en contra del sistema de violencia (ver 271).

también por muerta. Recuperar la confianza y el amor propio es el objetivo propuesto por el padre Solalinde. Tanto Gonzalo como Doris, con sus cuerpos lastimados y sus traumas imborrables, despliegan una fuerza moral que nos sugiere la idea del *sentir* de que habla el teólogo Sergio Silva, arriba citado. Su memoria es corporal, su narración nos alude al dolor y nos lo hace concebirlo como un modo de energía política desatada como respuesta a la crueldad que lo produjo. Sentimos su testimonio, luego emprendemos un proyecto cognoscitivo: queremos entender qué reproduce la crueldad, por qué no se supera. No puede haber acción moralmente coherente si no desglosamos estas complejidades.

Los testimonios de migrantes presentan ciertos elementos constantes: la mayoría son jóvenes que no tienen suficiente ingreso para mantener a su familia. Por lo regular, las historias mencionan dependientes, hijos, padres, abuelos. Otro de los motivos de migrar, es alejar a los jóvenes de caer reclutados en las pandillas y las mafias, o bien huir de amenazas de grupos criminales. El éxodo humano se incrementa con el tiempo, en la misma medida que se intensifican las formas de contenerlo o de consumirlo entre las fuerzas criminales que lucran con sus cuerpos. Las masivas caravanas de centroamericanos que han atravesado el territorio mexicano durante 2018 son parte de esta magnificación. Se multiplican los riesgos y se producen estrategias de protección al salir en grupos numerosos a emprender el éxodo.

En esta suma de experiencias es que la práctica solidaria se plantea como compromiso con el otro, la víctima de los poderes presentes. La Teología, dice Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la Liberación*, “como reflexión crítica de la praxis histórica es así una Teología liberadora, una Teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad” (40). Hay en esta propuesta una fase práctica y una interpretativa de los hechos. Es a partir de este momento hermenéutico que la historia se entiende como la transformación de lo humano en la dignidad y el amor que instaura el reino de Dios (ver 41). Más allá del dominio religioso, es a la práctica de defensa y atención a los que sufren victimización en el camino lo que constituye esta Teología de la migración. En la conclusión al libro *Solalinde. Los migrantes del sur*, el sacerdote refiere cómo personas voluntarias se allegan a los albergues porque se les ha despertado “un sentimiento de compasión, empatía, solidaridad” (193). Aquellos del primer mundo vienen a estos, también jóvenes, en busca de claves que decodificar. La curiosidad se despierta ahí donde la compasión y la solidaridad se pactan. ¿Qué necesitamos y podemos entender desde esta experiencia? Solalinde describe los encuentros entre jóvenes como un respiro de esperanza. A la globalización depredadora le responde como su contraparte esta globalización de la solidaridad social (ver 194).

Pasa que en estos encuentros se realiza una operación de reconocimiento de los otros. Se reconoce que hay un mal que consiste en el desmontaje del estado, para dejar en su lugar una maquinaria productora de víctimas. Si la Teología de la Liberación clásica partía de sentir al pobre, *Hermanos en el camino* arranca de sentir a la víctima, un sentir donde se aglomeran una cadena de eventos y



procesos que componen la trama de las tensiones del presente de la migración. En el migrante se cifran las contradicciones y fracasos de los proyectos políticos y económicos. Sí, sin embargo, el enfoque de la víctima no debe entenderse desde la pasividad de quien se concibe como resultado de factores externos. Lo que importa destacar son las subjetividades que este estar en situación de desplazamiento produce. Resiliencia y empatía son los dos términos que se ponen en consideración como los fundamentos de una ética de la migración, una ética que define el encuentro entre individuos diversos y que concibe la vida de los sobrevivientes a la violencia como su principal proyecto.

### Pastoral de victimarios

En el libro escrito al alimón con Karla María Gutiérrez, *Revelaciones de un misionero: mi vida itinerante*, Solalinde narra sus primeros encuentros con los migrantes en la región del Istmo. En repetidas ocasiones, los centroamericanos que recurrían a su ayuda por haber sido asaltados o lesionados señalaban a los policías como sus victimarios. Gracias a fotografías de policías proporcionadas por periodistas, los migrantes pudieron identificar a los agentes que cometían los abusos. Con esa información, Solalinde visitó al comandante de la Policía Auxiliar del Ministerio Público y logró que tres agentes y el propio comandante accedieran a someterse a una terapia psicológica. Dice el sacerdote:

Me confiaron varias cosas: se sentían apesados y juzgados por la sociedad, vivían en el desprestigio y por eso no les daban créditos, eran los peor pagados de las corporaciones de todo el país –dos mil pesos a la quincena– y, como empleados de confianza, en cualquier momento los podían correr porque cuando los contrataron los obligaron a firmar su renuncia sin fecha; se arriesgaban mucho, no tenían equipo ni gasolina suficiente para trabajar, estaban cargados de coraje por la violencia que sufrían, por la pobreza que vivían y por las presiones de sus jefes y la sociedad; también se sentían abandonados por la Iglesia porque, según sus palabras, hasta los migrantes ya tenían quien los defendiera y ellos no. (Solalinde y Gutiérrez 155)

El ejecutor del abuso contra los migrantes es un agente de policía sometido a la regla criminal que impera en la propia corporación de robar, asaltar y proteger a (otros) grupos criminales que también asedian a los migrantes, como las bandas de secuestradores. El sacerdote escucha los motivos del victimario, le cree, nos hace asomarnos al laberinto de su turbulencia emocional, cargados de furia porque ellos mismos recibían violencia de sus superiores. Su condición laboral lo define como criminal coactado, un mercenario a la fuerza. Si no participa de lo que llaman *cachuco*, la extorsión a los migrantes, puede perder su trabajo de policía. Ellos son piezas de una maquinaria perversa que rapta su existencia y, como sus víctimas, también habitan espacios precarios. Este momento autobiográfico de los policías de Juchitán abre la puerta hacia una idea del criminal como quien ha sido sometido a mandatos, hábitos, repudios y coacciones desde diversos sectores: la jerarquía de la institución, las organizaciones criminales y la ciudadanía. Si quisiéramos trazar un mapa de las fuerzas que se interrelacionan para perpetrar el mal, sólo encontraríamos una gran red de víctimas que a su vez son victimarios.

En una visita a la ciudad de Coatzacoalcos, un punto importante en el trayecto de los migrantes y lugar de gran riesgo, el padre Solalinde pide perdón a los integrantes de la organización criminal los Zetas en nombre de la escuela “a la que quizá no tuvieron acceso o no supieron educarlos”, y en nombre de las iglesias por no “formarlos en los valores de Jesucristo” (Pedro Matías y Regina Martínez s.p.). En este comprender la situación precaria de los policías y en el presentar a los Zetas como víctimas de las instituciones, Solalinde se distancia del binomio confesión-penitencia que por siglos ha definido a la iglesia como institución punitiva. Como buen teólogo de la Liberación, encuentra que el ser humano no es autor del mal sino víctima de su influencia. Nos deja en claro que el mal es el sistema de opresión. Ahí, tanto víctimas como victimarios son protagonistas en el drama de la victimización. El activismo de *Hermanos en el camino* y la *Pastoral de la movilidad humana* de la Iglesia Católica se enfocan en este aspecto. Los migrantes son del interés de una posición religiosa derecho-humanista en tanto que son víctimas de un mal que ya no se entiende como obra de personajes mitológicos ni se relaciona con prácticas culturales largamente proscritas por las reglas y leyes coloniales. El mal es la estructura socioeconómica excluyente, el sistema legal que propicia la desigualdad, la omnipresente corrupción en todos los ámbitos de poder (político, económico, religioso). Vistos desde esta perspectiva, podemos afirmar que tanto *Solalinde. Los migrantes del sur* como *Revelaciones de un misionero* constituyen un compendio de las diversas modalidades de corrupción que rodean a los grupos migrantes que se aventuran a atravesar el territorio mexicano.

Esta concepción desindividualizada del pecado va de la mano de una revisión contemporánea de la constitución del sujeto.<sup>3</sup> Aunque no se exprese en esos términos, es posible observar que la acción pastoral enfatiza el perdón, el aprendizaje de la organización comunitaria, la educación cívica y el buen vivir. Tales principios llevan a Solalinde a organizar su ministerio en torno al aprendizaje moral como un modo de organización social. En la casa hogar que el sacerdote fundó antes de definir su ministerio en el tema migratorio, se enfrenta a la negligencia, la orfandad y el temprano aprendizaje de conductas violentas en los niños de la región del Istmo. Es el caso de Pedrito, un niño que apenas llegado al albergue peleó con otro niño por llamarlo “zanate” (nombre de un pájaro color negro que habita en Mesoamérica). El niño responde violentamente ante un trato racista. Su autodefensa podría ser completamente legitimada por la ideología derechohumanista que el propio sacerdote apoya. Entonces, ¿por qué el sacerdote decidió castigarlo y reconvenirlo a no reaccionar violentamente? Hay una reflexión ética implícita en esta decisión: el niño actúa desde un aprendizaje de autodefensa que se articula sobre el supuesto de la no existencia de una institución o alguna autoridad que lo tutele. No hay nadie en los sistemas que optaron

<sup>3</sup> El desarrollo del pensamiento social del siglo XX reconoce, a grandes rasgos, que individuo no es más sinónimo de sujeto. Este último está ligado a creencias, voluntades políticas, afectos, emociones y modos de conocer que determinan los diversos posicionamientos ideológicos puestos en juego en el espacio de lo social. Esto lleva a concebir la idea del mal como determinado específicamente y no como una noción universal, como lo plantea el filósofo francés Alain Badiou, entre otros (ver 73).



por la anomia –la ausencia de normas o su ineficiencia– que se encargue de protegerlo contra las agresiones racistas. Desde ahí, defenderse violentamente puede considerarse legítimo. Sin embargo, el hecho de existir una casa hogar que ya se constituye como una comunidad estructurada, donde la autodefensa no es necesaria, en tanto que hay reglas de convivencia y formas de hacerlas efectivas, permite entender que el bien se construye socialmente y que el mal no es más que la ausencia de ese bien, que debe de mantenerse como norma de conducta con la finalidad de garantizar una calidad de vida donde todos disfruten de los beneficios comunes. En tanto el bien social es un proyecto colectivo que se construye como un acuerdo entre los miembros de dicha colectividad, podemos entender entonces que el bien se interpreta como contrato social. Para el teólogo de la Liberación Gustavo Gutiérrez,

el pecado no es sólo un impedimento para la salvación en el más allá. El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebra de comunión de los hombres entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo, repliegue que se manifiesta en una multifacética ruptura con los demás. Y porque el pecado es una realidad intrahistórica –personal y social–, formando parte de la trama diaria de la vida humana, es también, y ante todo, una traba para que aquella llegue a la plenitud que llamamos salvación. (198)

Estos conceptos, que articulan una moral entendida socialmente, denotan la convergencia entre pensamiento teológico y pensamiento social que caracteriza a la Teología de la Liberación. El enfocarse en los niños en desventaja que precedió a la *Pastoral de la movilidad humana* se inscribe en la idea de hacerse un clérigo de los pobres, siguiendo el modelo de Óscar Arnulfo Romero, Sergio Méndez Arceo, y el Tatik Samuel Ruiz, entre otros líderes católicos que han mostrado fidelidad a los principios contenidos en el Concilio Vaticano II y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968. El pecado ha sido por siglos la idea que detona los argumentos morales de la iglesia y que le ha provisto de un poder de control de los cuerpos, como Michel Foucault lo analiza al encontrar en el confesionario un dispositivo para someter a las personas a los dictados morales de la institución (ver Foucault 76). Como alternativa a esta forma de soberanía moral, se hace necesario desplazar el mal hacia un complejo de decisiones que tienen su origen en las interacciones sociopolíticas y no en la lucha metafísica entre personajes mitológicos, donde los individuos son solamente una pieza en la red de fuerzas inmateriales que les asignan papeles morales, de acuerdo con su lugar en la sociedad. Los actores del mal, los delincuentes o los llamados malandros, como es el caso de los miembros de la Mara Salvatrucha, que Solalinde incluye entre los receptores de su obra caritativa, dejan de ser considerados sujetos maleados, sin remedio, que nutren el imaginario social y llevan a concebirse como seres endriagos (ver Valencia 141), psicópatas, o gandallas, quienes además de ser excluidos de los marcos de la ciudadanía carecen de voz en la esfera pública. Él considera que los criminales son víctimas y victimarios y que el diablo es un ser al que no hay que temer porque incluso no hay evidencia de su existencia (ver Solalinde y Gutiérrez 162). Los mareros no son personas a quienes hay que mostrar temor sino

compasión. Solalinde encuentra que los jóvenes pandilleros viven en orfandad y que su lealtad y solidaridad a la mara son virtudes desde las cuales pueden reconciliarse con la sociedad que los teme. Así, narra el caso de Luis Ángel, uno de estos jóvenes que, gracias a su relación con la misión de Solalinde, abandonó las actividades delictivas y se convirtió en una “persona de bien”. Bastaba desconectarlo de la maquinaria criminal a la que se había incorporado como una opción de pertenencia (ver Solalinde y Gutiérrez 161-162).

## Maquinaria de victimización en la ruta migrante

La idea de máquinas productoras de víctimas nos remite a las alegorías de Deleuze y Guattari sobre la constitución de sujetos, la máquina capitalista que produce deseos, que mueve discursos que a la vez generan sus propios límites. Las máquinas deseantes producen capital, pero se correlacionan con las máquinas de guerra, que producen víctimas (ver Deleuze y Guattari 11-54). Para que el deseo imparable del capitalismo funcione se hace necesaria la implementación de una máquina de guerra. En este caso hablamos de demolición de cuerpos, de maquinarias de desecho, como la maquinaria feminicida que describe Sergio González Rodríguez en su ensayo *The Femicide Machine*. Para González Rodríguez, esta máquina de matar mujeres consiste en última instancia en una extensión del sistema desregulado de producción neoliberal y un estado corrupto que alimenta la misoginia (ver 11-14). Esta máquina de victimización de mujeres también ha sido replicada para el tratamiento de casos de secuestro, desaparición, violación, tortura y muerte de migrantes en México, por lo que podemos hablar de una maquinaria de victimización de migrantes. Las acciones que hacen posible que esta maquinaria funcione consisten en: tardar en dar respuesta a las demandas de casos que implican violencia del crimen organizado; integrar intencionalmente los expedientes con errores para que esto sea una causa de indulto a culpables; los casos dados por resueltos se basan en argumentos burocráticos y no en evidencias; muchas confesiones se producen bajo tortura; las autoridades propagan rumores para confundir la opinión pública; y tomar acciones sustitutivas que eviten la investigación y la realización de los procesos judiciales. Estas acciones sustitutivas tienen el objetivo de hacer propaganda de las acciones de gobierno contra la violencia que, en última instancia, son realmente políticas de simulación, entre las que se encuentran: la creación de fiscalías especiales, el anuncio de planes de combate a la violencia que no atacan el problema de raíz, comisiones para la reconstrucción del tejido social, etcétera (ver González Rodríguez 71-97).

Pensar en máquinas es concebir un aparato con diversas funciones que se articulan para llegar a un producto. Es concebir una serie de procedimientos o mecanismos que se organizan de tal modo que llegan a automatizarse. Si para Sergio González Rodríguez no puede concebirse el fenómeno de los feminicidios sin aludir a organizaciones de producción de muerte articuladas con autoridades que “autorizan el crimen” (Schmitt y Spector 1), no es descabellado afirmar que para el caso de los migrantes centroamericanos en tránsito por Mé-

xico también se ha diseñado un mecanismo complejo de victimización donde agentes del estado actúan criminalmente en función de una empresa lucrativa. Ni la crueldad aplicada a los cuerpos de las mujeres (muchas de ellas también migrantes) ni la que se aplica a los cuerpos de los migrantes, pueden darse como actos aislados de crueldad. Por excesiva que nos parezca, la saña aplicada a los cuerpos no tiene sentido en sí misma si no la relacionamos con alguna actividad económica. La crueldad es una actividad de lucro, a mayor crueldad mayor ganancia. Si el dolor que se inflige en las víctimas se nos presenta siempre como una escena insoportable –al grado que en no pocas ocasiones encontramos que ser espectador de la violencia nos violenta o incluso nos pone en posición de sentirnos cómplices– es porque ese dolor actúa como dispositivo narrativo, como parte del proceso de propagación del terror entre todos cuantos llegan a conocer estas historias. Según el análisis de la migración en tránsito por México que realiza Rafael Hernández, la militarización de la lucha contra las drogas desde el sexenio de Felipe Calderón –que para varios autores, como Oswaldo Zavala (2018), tiene menos que ver con el narcotráfico que con reducir la resistencia ante diversos intereses de explotación de recursos– “foment[ó] el desarrollo y consolidación del negocio criminal que tiene como mercancía al migrante mismo, a través de las redes de traficantes y tratantes” (73). Sólo por 6 meses el crimen organizado obtuvo un estimado de 25 000 000 de dólares por rescate de secuestro, calculó la CNDH en 2011 (ver Hernández López 73). A esto hay que añadir el monto por robo, pago de extorsiones a grupos criminales como las maras, el tráfico de personas para servicio sexual y el esclavismo laboral. La maquinaria que consume cuerpos migrantes incluye diversos grupos de perpetradores que aparecen estratificados, independientes, pero interrelacionados entre sí: las pandillas, los cárteles de la droga, de trata de mujeres, de secuestro y tráfico de órganos, agentes de las diferentes corporaciones de policía, militares, agentes de migración, y autoridades locales. Los dos volúmenes que nos ocupan son también un compendio de denuncias que permite imaginar un organigrama extenso de las fuerzas victimizadoras y sus intereses económicos y políticos.

El reconocimiento de la maquinaria victimizadora también nos lleva al reconocimiento de la víctima no en tanto que víctima sino en tanto que sujeto que lleva en sí un enigma, una sustancia valiosa que se expresa, por un lado, como resiliencia, una fuerza capaz de contener al trauma, y, por el otro, como la alteridad que las sociedades receptoras de los migrantes necesitan para ser mejores, siempre en una línea progresiva de la historia, que supone la Teología de la Liberación. Es aquí donde la víctima se convierte en sujeto político, o por lo menos en una subjetividad que requiere posicionamientos políticos inéditos. La migración no tiene por qué verse como problema para las sociedades receptoras dado que es una fuerza laboral y un factor de cambio hacia la diversidad, que alivia a las sociedades de la homogenización. En palabras de Solalinde:

Quien se aventura y se arriesga, adquiere perspectiva. Abrir los ojos y aceptar la coexistencia de otros mundos alternos al propio, conduce a la conciencia, a ese conocimiento que alguien posee sobre sí mismo y determina su relación con el mundo y con otras personas. Migrar también es humanizar. (Solalinde y Gutiérrez 178)

En el discurso y los programas que se desarrollan por parte de *Hermanos en el Camino*, la *Pastoral de Movilidad Humana*, y un número amplio de organizaciones de la sociedad civil, está implícita una propuesta de ordenamiento social: se logran leyes que descriminalizan el auxilio a los migrantes e insisten en priorizar el cumplimiento de los derechos humanos para la población transmigrante, y en la medida que la migración se incrementa y las amenazas contra ella se endurecen, la insistencia en visibilizarla y avanzar en la creación de regulaciones que mejoren las condiciones de los migrantes logra transformaciones en las políticas poblacionales de la región.

Los testimonios de migrantes contenidos en ambos volúmenes no dejan lugar a dudas sobre la naturaleza del reto que la agenda pro-migrante ha tenido que enfrentar. El padre Solalinde ha estado en peligro cuando toca los intereses de una mafia híbrida que coordina organizaciones criminales, policías, militares y pandillas. La primera vez que lo encarcelaron fue debido a que descubrió que un grupo de guatemaltecos había sido secuestrado por miembros del cártel de los Zetas y policías locales. En esa ocasión, “todos los recursos del municipio estaban siendo usados para defender a los secuestradores y detenernos a nosotros” (Solalinde y Gutiérrez 229). En una frase describe la trama de la victimización: la coordinación entre agentes del estado y grupos criminales tiene como uno de sus negocios secuestrar migrantes para diversos propósitos que no se llegan a conocer en su cabalidad; los grupos defensores de derechos humanos dan cuenta de que esta forma de victimización está ocurriendo; las fuerzas del estado arrestan a los defensores de los migrantes imputándoles delitos fabricados, a manera de retaliación. Los efectos de la persecución padecida por el padre aún persisten, afectando su salud emocional, incluso ahora que las autoridades municipales protegen y apoyan a los migrantes del albergue.

El relato de estos abusos confirma la anomia que, de acuerdo con Peter Waldmann, caracteriza a los sistemas políticos de Latinoamérica. Un Estado “que no está en condiciones de satisfacer las necesidades básicas del ciudadano respecto del mantenimiento del orden y la seguridad, desde el punto de vista de los afectados, carece de legitimación” (19). El problema de los migrantes es el problema del Estado en más de un sentido: ellos mismos migran por la dificultad de vivir en una situación de violencia y de economía precaria; al entrar en territorio mexicano se convierten de hecho en personas sin estado y, aunque cuentan con leyes de derechos humanos que los protegen, tales leyes no son tomadas en cuenta al menos que la opinión pública doblegue a las autoridades. La situación de los migrantes en México revela, por lo tanto, que los derechos humanos no son privilegio de todos los humanos. Los migrantes centroamericanos, en su misma victimización, ponen al descubierto que, contrario a lo que las prácticas de aplicación de los derechos humanos delimitan, los violadores de estos derechos no pueden ser solamente las autoridades, sino toda la red de intereses que las autoridades defienden, en tanto que, como revela el caso del encarcelamiento del Solalinde, el Estado no tiene autonomía, sino que sirve a intereses criminales.

## Enigmas y utopías de la migración

En las últimas reflexiones del libro *Solalinde. Hermanos en el camino*, el sacerdote habla de un enigma que se guarda en los migrantes. Al centro de toda esta misión se ubica una pregunta que no se puede responder: ¿Qué empuja a esta incesante masa de personas a moverse, pese a todos los riesgos que se suman en el trayecto? Una especie de sustancia incognoscible se presiente en este enigma. Más allá de los contextos socioeconómicos que empujan a los migrantes a lanzarse al peligro del camino está un impulso colectivo a convertirse en otro, o por lo menos toda esta energía migrante se resume en un cambio histórico, como si el impulso a buscar otro lugar donde vivir no fuera individual sino un movimiento masivo que tiene como resultado la hibridación de las culturas.

La elevación que hace Solalinde del migrante a categoría de agente preponderante del cambio histórico ha sido uno de los planteamientos centrales de su discurso. Su teorización de la migración, si bien admite las interpretaciones ofrecidas por la academia y las organizaciones de la sociedad civil, se enfoca menos en los contextos que producen la migración que en sus efectos. Por una parte, la migración nos revela un estado de no estado, un punto en el que las personas dejan de ser consideradas ciudadanos, sujetos de derecho, para pasar a ser cuerpos mercancía y cuerpos víctimas. Por la otra, la experiencia de víctima produce resiliencia y sujetos empáticos, un marco moral de interacción con el otro que define el activismo de *Hermanos en el camino*. Y, por último, nos plantea un espacio del mal donde la economía ilegal y la consolidación de un poder ilegítimo determinan las formas de hacer política.

¿En qué puede fundarse esta idea de protagonismo del futuro en la historia del migrante en las reflexiones de Solalinde? En su introducción a *Solalinde. Los migrantes del sur* nos ofrece algunos trazos que nos orientan hacia una conciencia ética:

Nuestras hermanas y nuestros hermanos del sur son ciertamente una señal inequívoca de lo que estamos haciendo con nosotros mismos; de la brutalidad y el desamor; pero ellas y ellos son, principalmente, el anuncio de un mundo mejor que está por venir. ¡Pero un mundo migrante! ¡Sí, el futuro de la humanidad es migrante! (18)

¿Cómo podemos determinar que ellos, los otros, por el solo hecho de emigrar se constituyan en señales (signos) de nuestra brutalidad y desamor? ¿Qué los hace un anuncio del futuro? El considerarlos signos los convierte en objeto de interpretación no de ellos sino de nosotros. Sus cuerpos en desplazamiento nos llevan a conocernos en nuestra brutalidad y nuestro desamor. Las huellas de las torturas que despliegan ante nuestra mirada de asombro son rastros, evidencias concretas de los estragos de que es capaz la maquinaria de victimización de migrantes. De acuerdo con la organización *Médicos Sin Fronteras*, de los migrantes centroamericanos que han solicitado su auxilio en México, el 68 por ciento ha sido víctima de la violencia por parte del crimen organizado, las pandillas y las autoridades; una de cada tres mujeres fue abusada sexualmente; y una cuarta parte de ellos ha sido víctima de secuestro (ver Olivares Alonso s.p.).

Los autores de estos abusos son identificados no como un grupo ajeno a nosotros y las víctimas migrantes, sino como una parte de nosotros que actúa contra nosotros mismos. En este sentido, los migrantes también se asimilan a estos nosotros. Esto es, en el drama de la violencia expuesto en los testimonios y evidenciado en los cuerpos de los migrantes, somos nosotros quienes hemos sido a la vez perpetradores y víctimas. En la medida que nuestras instituciones y nuestros criminales les han infligido un daño cruel, y que al ser nosotros no hemos sido capaces de evitar su violencia, la victimización de los migrantes ha sucedido también gracias a nuestra indolencia.

La contemplación del otro es contemplación de sí mismo, no por analogía, sino porque su miseria, su situación precaria en todos los sentidos, son una muestra de que no los reconocemos como nuestros semejantes. Lo que nos hemos hecho a nosotros mismos es perder el sentido del amor a los semejantes —o como Simon Baron-Cohen, en su *The Science of Evil* entiende como pérdida de la capacidad de empatía (ver 17)— y convertirnos en ejecutores o por lo menos tolerantes con la brutalidad. Esta función epifánica del migrante, el hecho de que su presencia nos hace descubrir nuestra miseria moral, tiene el sentido de desafiarlos a descubrir nuestra vocación por la empatía, como un contrasentido ante el sistema de dominación, donde encontramos esta miseria moral expresada en la acumulación irracional de riqueza a costa del cuerpo cautivo.

No obstante, en la segunda proposición de esta especie de declaración de fe, Solalinde, ve que los migrantes, además de hacernos descubrir nuestra miseria moral nos anuncian un futuro que será necesariamente migrante. En esta aserción que alcanza la retórica de una profecía, Solalinde nos fuerza a preguntarnos: si el futuro es migrante, ¿qué se desplaza?, ¿qué ordenes y sentidos se desmantelan? Pareciera Solalinde darnos las claves de una revolución callada e involuntaria, un cambio cultural que termina por ser perceptible en la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas. La sociedad está convirtiéndose en una gran comunidad migrante. El futuro migrante es parte del presente poblacional. Una guerra desigual se desata en la ruta de los centroamericanos a lo largo de México. Ellos son el objeto de cacería. Las instituciones los persiguen, escrutan, desaparecen; el crimen organizado los secuestra, esclaviza, aniquila; la población receptora los ignora, los teme, o los tolera. En toda esta acumulación de vejaciones y abusos es difícil imaginar un futuro donde ellos constituyan la pauta cultural. ¿A qué se refiere Solalinde con esta expresión optimista? Para él, el migrante centroamericano, viene de sociedades con un sentido comunitario muy arraigado. El deseo implícito en su utopía, es que este sentido comunitario se transmita a sociedades más individualistas como la norteamericana, y esta influencia restituya los lazos necesarios para una vida sin violencia. Tales son los términos con que se articula la esperanza.

### Breve epílogo

Al final de la escritura de este ensayo, en diciembre de 2018, tuve oportunidad de visitar el albergue en Ixtepec, Oaxaca. El lugar cuenta con vigilancia que



presta el gobierno local. Una patrulla hace rondines constantes para resguardar a los migrantes de las acechanzas de pandilleros. El lugar cuenta con varias edificaciones donde se distribuyen los huéspedes. Es posible apreciar todo tipo de contribución: ACNUR financió edificar algunas secciones para solicitantes de asilo; el albergue cuenta con servicio médico, psicológico, y consultoría legal. Incluso, varios empleadores de la región requieren de sus servicios.

Pudimos entrevistarnos con la abogada Diana Itzel Mendoza y con la Psicóloga Hna. Lorena Hernández, de la *Orden del Ángel de la Guarda*, quienes nos detallaron sobre la organización y los diversos problemas que enfrentan en el cotidiano. Evidentemente, el albergue ha superado las dificultades que tuvo los primeros años y los cambios políticos actuales han beneficiado su operatividad. También logramos conversar con una pareja de migrantes procedentes de Guatemala y El Salvador. A pesar de sus historias de violencia y precariedad, un optimismo es claro en su semblante. Por último, conversamos con el Padre Solalinde. Nos llevó por una revisión de la Teología de la Liberación, de donde desprende sus ideas sobre la misión con los migrantes. Quiero destacar, de esta conversación, su noción de lo profético, por sintetizar esta los términos que mejor definen el activismo de *Hermanos en el camino*: “Lo profético es denunciar todo lo que se opone a la vida integral [social, psicológica, espiritual] y anunciar lo que sí da vida”.

## Obras citadas

- Badiou, Alain. *Ethics. An Essay on Understanding of Evil*. Trad. Peter Hallward. London-New York: Verso, 2001. Impreso.
- Baron-Cohen, Simon. *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*. New York: Basic Books, 2011. Impreso.
- Deleuze, Gilles, y Felix Guattari. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Francisco Monge. México: Paidós, 1995. Impreso.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 1982. Impreso.
- González Rodríguez, Sergio. *The Femicide Machine*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012. Impreso.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. Impreso.
- Hernández López, Rafael Alonso. “La diáspora de los invisibles. Reflexiones sobre la migración centroamericana en tránsito por el corredor ferroviario del occidente mexicano”. Ed. Carlos Sandoval García. *Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores*. San José: Universidad de Costa Rica, 2016. 67-85. Impreso.
- Le Breton, David. “Por una antropología de las emociones”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos. Emociones y Sociedad*. 4.10 (diciembre-marzo 2012): 67-77. Impreso.
- Matías, Pedro, y Regina Martínez. “Pide perdón Solalinde a los ‘Zetas’; también son víctimas, aclara”. *Revista Proceso* 29 de julio 2011. Web.
- Olivares Alonso, Emir. “MSF reporta ‘explotación y abusos espeluznantes’ en travesías hacia EU”. *La Jornada* 17 de diciembre 2018. Web.

- Rotker, Susana. "Introduction". *Citizens of Fear. Urban Violence in Latin America*. Ed. Susana Rotker. New Brunswick: Rutgers University Press, 2002, 7-22. Impreso.
- Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. Impreso.
- Silva, Sergio. "La Teología de la liberación". *Teología y Vida* vol. L (2009): 93-116. Impreso.
- Schmitt, Samuel, y Carlos Spector, *El crimen autorizado en México: un paradigma para explicar la violencia*. Madrid: Fundación Internacional Baltazar Garzón, 2015. Web.
- Solalinde Guerra, José Alejandro. *El reino de Dios. Replanteamiento radical de la vida*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2016. Impreso.
- Solalinde Guerra, José Alejandro, y Ana Luz Minera. *Solalinde. Los migrantes del sur*. Barcelona: Lince Ediciones, 2017. Impreso.
- Solalinde Guerra, Alejandro, y Karla María Gutiérrez. *Revelaciones de un misionero: mi vida itinerante*. México: Harper Collins, 2018. Impreso.
- Valencia, Sayak. *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina, 2010. Impreso.
- Waldman, Peter. *El Estado anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2006. Impreso.
- Zavala, Oswaldo. *Los cárteles no existen*. México: Malpaso, 2018. Impreso.