

Violencia de representación, despersonalización e interseccionalidad en los procesos migratorios del noroeste mexicano: la experiencia de Gerardo

Representational violence, depersonalization, and intersectionality in migration processes in northwestern Mexico: the case of Gerardo

Autora: Tatiana Elizabeth Lara San Luis

DOI: <https://doi.org/10.25058/1794600X.2607>

Violencia de representación, despersonalización e interseccionalidad en los procesos migratorios del noroeste mexicano: la experiencia de Gerardo* ■

Representational violence, depersonalization, and intersectionality in migration processes in northwestern Mexico: the case of Gerardo ■

Violência de representação, despersonalização e interseccionalidade nos processos migratórios do noroeste mexicano: a experiência de Gerardo ■

Tatiana Elizabeth Lara San Luis^a
tat.sanluis@colef.mx

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2025
Fecha de revisión: 6 de diciembre de 2025
Fecha de aceptación: 20 de enero de 2026

DOI: <https://doi.org/10.25058/1794600X.2607>

Para citar este artículo:

Lara San Luis, T. (2026). Violencia de representación, despersonalización e interseccionalidad en los procesos migratorios del noroeste mexicano: la experiencia de Gerardo. *Revista Misión Jurídica*, 19 (31), 83-97.

RESUMEN

Este artículo presenta una etnografía basada en el testimonio de un varón deportado en la frontera norte de México, con el objetivo de analizar los procesos de despersonalización que acompañan la deportación más allá del acto jurídico del retorno forzado. A partir de un enfoque cualitativo con perspectiva etnográfica, y mediante un diálogo entre teoría crítica, análisis jurídico y experiencia empírica, se examina cómo la frontera opera como un dispositivo que administra el movimiento, el tiempo y el reconocimiento de las personas migrantes.

El trabajo recupera las nociones de persona y dignidad humana para sostener que la vulnerabilidad no constituye una condición individual, sino un efecto estructural derivado de políticas migratorias punitivas y de regímenes de espera prolongada. Como aporte analítico,

* Artículo de reflexión derivado de la investigación doctoral en prensa como libro, titulada *"I'm broken, but I don't show it: Cuerpos migrantes, frontera y masculinidad en Mexicali"*, realizada entre los años 2014 y 2019. La entrevista que analiza fue realizada en 2017 en el marco del trabajo de campo doctoral. No obstante, la historia de Gerardo fue segmentada para el análisis de las experiencias sin tener la posibilidad -en ese momento- de analizarla en profundidad. En este artículo consolida la base teórica y modelo metodológico del proyecto institucional titulado: *"Migración y vulnerabilidad en Mexicali: Una perspectiva interseccional en tiempos de la administración del biopoder y necropolíticas"* de El Colegio de la Frontera Norte, Unidad Mexicali (2024-2025).
^a Tatiana Elizabeth Lara San Luis es doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán y profesora-investigadora en El Colegio de la Frontera Norte, Unidad Mexicali. Su trabajo aborda la migración, las masculinidades y las violencias estructurales en contextos fronterizos. Ha desarrollado investigación etnográfica en la frontera México-Estados Unidos, con énfasis en deportación, repatriación y movilidad humana.

se introduce el concepto de *intemperie* para nombrar la condición de desamparo social, jurídico y emocional que experimentan los hombres deportados en contextos de movilidad breve, microtránsitos y estancias efímeras en ciudades fronterizas como Mexicali.

Desde una perspectiva interseccional, el artículo muestra cómo la deportación impacta dimensiones económicas, familiares y subjetivas, reconfigurando la masculinidad y produciendo afectos como la vergüenza, la culpa y el desgaste moral. Finalmente, se argumenta que la etnografía, lejos de constituir una práctica extractivista, puede entenderse como un ejercicio ético y político orientado a la visibilización crítica del sufrimiento y a la defensa de la dignidad humana, con independencia del origen nacional o de la situación migratoria.

PALABRAS CLAVE

Deportación, fronteras internacionales, dignidad humana, derechos humanos, interseccionalidad, violencia estructural.

ABSTRACT

This article presents an ethnographic study based on the testimony of a deported man at Mexico's northern border, with the aim of analyzing the processes of depersonalization that come with deportation beyond the legal act of forced return. Drawing on a qualitative approach with an ethnographic perspective, and putting into dialogue critical theory, a legal analysis, and empirical experience, the article examines how the border operates as a device regulating migrant people's movement, time, and acknowledgement.

This work brings the notions of personhood and human dignity to demonstrate that vulnerability is not an individual condition, but rather a structural effect of punitive migration policies and regimes of prolonged waiting. As an analytical contribution, the notion of *intemperie* (out in the open) is introduced to name the condition of social, legal, and emotional abandonment experienced by deported men in contexts of brief mobility, micro-transits, and ephemeral stays in border cities such as Mexicali.

From an intersectional perspective, the article shows how deportation affects economic,

family, and subjective dimensions, reconfiguring manhood and producing emotions such as shame, guilt, and moral exhaustion. Finally, it is argued that ethnography, far from operating as an extractivist practice, can be viewed as an ethical and political exercise intended to shed critical light on suffering and the defense of human dignity, regardless of national origin or migration status.

KEYWORDS

Deportation, international borders, human dignity, human rights, intersectionality, structural violence..

RESUMO

Este artigo apresenta uma etnografia baseada no testemunho de um homem deportado na fronteira norte do México, com o objetivo de analisar os processos de despersonalização que acompanham a deportação para além do ato jurídico do retorno forçado. A partir de uma abordagem qualitativa com perspectiva etnográfica e por meio de um diálogo entre teoria crítica, análise jurídica e experiência empírica, examina-se como a fronteira opera como um dispositivo que administra a mobilidade, o tempo e o reconhecimento das pessoas migrantes.

O trabalho recupera as noções de pessoa e dignidade humana para sustentar que a vulnerabilidade não constitui uma condição individual, mas sim um efeito estrutural decorrente de políticas migratórias punitivas e de regimes de espera prolongada. Como contribuição analítica, introduz-se o conceito de *intempérie* para designar a condição de desamparo social, jurídico e emocional vivenciada por homens deportados em contextos de mobilidade breve, microtránsitos e permanências efêmeras em cidades fronteiriças como Mexicali.

Sob uma perspectiva interseccional, o artigo demonstra como a deportação afeta dimensões econômicas, familiares e subjetivas, reconfigurando a masculinidade e produzindo sentimentos como vergonha, culpa e desgaste moral. Por fim, argumenta-se que a etnografia, longe de constituir uma prática extrativista, pode ser compreendida como um exercício ético e político voltado à visibilização crítica do sofrimento e à defesa da dignidade humana,

independentemente da origem nacional ou da situação migratória.

PALAVRAS-CHAVE

Deportação, fronteiras internacionais, dignidade humana, direitos humanos, interseccionalidade, violência estrutural.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo analiza críticamente la frontera México–Estados Unidos como un espacio de producción de violencia estructural, simbólica y existencial. Desde una perspectiva interdisciplinaria, el trabajo aborda la manera en que los procesos migratorios contemporáneos configuran sujetos despersonalizados y vulnerables, cuyas vidas son administradas por las lógicas necropolíticas del Estado y por los discursos que legitiman la exclusión. La investigación toma como eje el testimonio etnográfico de Gerardo, un hombre deportado y varado en Mexicali, cuya experiencia permite comprender la frontera no solo como un límite geográfico, sino como una estructura que regula los cuerpos, distribuye la humanidad y gestiona el sufrimiento.

La introducción plantea la relevancia de analizar la frontera desde categorías éticas y políticas que trasciendan la visión meramente territorial. Se sostiene que la frontera es un dispositivo histórico de poder que opera sobre la vida y la dignidad humanas, generando formas de despojo simbólico y material. En este marco, la voz de Gerardo se erige como un testimonio epistemológico y político que cuestiona las narrativas oficiales sobre la migración y pone en evidencia la necesidad de repensar la noción de persona, dignidad y reconocimiento desde los márgenes.

La metodología empleada responde a un enfoque cualitativo, hermenéutico y crítico, sustentado en la etnografía narrativa. El corpus principal está conformado por entrevistas en profundidad realizadas en Mexicali durante 2017, cuyo análisis se articula con una revisión teórica interdisciplinaria que incluye aportes de Agamben, Mbembe, Crenshaw, La Chica Delgado y Estévez, así como con el marco jurídico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La interpretación se desarrolla en tres niveles complementarios: el simbólico-discursivo, que

examina las representaciones de la frontera y la dignidad; el estructural-jurídico, que aborda la protección de los derechos humanos; y el subjetivo-narrativo, que profundiza en la dimensión emocional y ética del relato. Esta triangulación metodológica permite comprender cómo la violencia migratoria se inscribe simultáneamente en el cuerpo, la norma y el lenguaje.

El artículo se estructura en siete secciones que articulan teoría, análisis y testimonio. La primera examina la frontera como primera forma de violencia y como herida colonial que administra la vida y la muerte. La segunda profundiza en la noción de persona y dignidad, mostrando su relación con los procesos de despersonalización. La tercera aborda la interseccionalidad y la violencia de representación como mecanismos de producción de vulnerabilidad. La cuarta analiza las violencias del tránsito y de la espera, siguiendo los planteamientos de Odgers-Ortiz (2020b). La quinta parte presenta la experiencia de Gerardo como relato de intemperie y búsqueda de paz, mientras que la sexta desarrolla la noción de dispositivo necropolítico en la administración del sufrimiento, con base en Mbembe y Estévez. Finalmente, la séptima sección expone las conclusiones, destacando la narración como acto de resistencia y rehumanización.

En conjunto, estas secciones permiten observar cómo la violencia estructural de la frontera se manifiesta en el orden jurídico, en las representaciones sociales y en la subjetividad de los migrantes. El testimonio de Gerardo, en su vulnerabilidad y persistencia, se convierte en una vía para repensar la ética del reconocimiento y la dignidad humana desde los márgenes del sistema global.

1. METODOLOGÍA

La investigación se realizó desde un enfoque cualitativo de carácter etnográfico. El trabajo de campo tuvo lugar en Mexicali, Baja California, entre los años 2015 y 2017, principalmente en espacios asociados a la movilidad forzada y a la deportación —albergues, calles, plazas públicas y zonas aledañas a la línea fronteriza—. En dichos escenarios se desarrollaron entrevistas semiestructuradas, ejercicios de observación participante y un registro sistemático de testimonios de varones deportados en situación de calle o de espera. El caso de Gerardo, recogido a finales de 2017 en el marco del estudio doctoral, se asumió como un corte histórico situado que

permitió explorar con especial densidad narrativa las consecuencias subjetivas y estructurales de la deportación.

Las trayectorias de las personas deportadas en Mexicali se caracterizan por una movilidad constante, por la ausencia de medios estables de contacto y por expectativas persistentes de retorno a los Estados Unidos. Estas condiciones hicieron prácticamente imposible establecer mecanismos de comunicación de largo plazo que permitieran un seguimiento individual sin recurrir a supuestos narrativos que desvirtuaran el rigor del estudio. La propia temporalidad breve de las estancias —uno o dos días en promedio en los espacios de atención— se convirtió en un elemento analítico central para comprender los micro-tránsitos y las estrategias de resguardo que los sujetos construyen para sobrevivir al desamparo.

En este marco, el concepto de intemperie, entendido como desamparo social, jurídico y ambiental que articula ruptura de vínculos y movilidad breve (Lara San Luis, 2012; 2019), operó como herramienta del aparato teórico-metodológico. La categoría permitió articular la exposición a las condiciones extremas del entorno desértico con procesos de ruptura de vínculos de reconocimiento y con la fragilidad del estatuto jurídico y moral. Desde esta mirada, los micro-desplazamientos entre albergues y periferias se interpretaron como prácticas mediante las cuales los sujetos procuran conservar agencia y sentido frente a un campo regulado por lógicas biopolíticas y necropolíticas. Achille Mbembe ha subrayado que dichas lógicas se expresan en la gestión del deterioro y en la producción de vidas prescindibles —no sólo en la eliminación física de los cuerpos— (Mbembe, 2011), mientras que Didier Fassin advierte que el gobierno humanitario organiza economías morales que distribuyen la compasión de forma desigual (Fassin, 2007; 2017). Estas perspectivas permitieron situar la reflexión ética del estudio como parte constitutiva del método.

La dimensión ética de la investigación se planteó a partir de criterios de consentimiento informado, anonimización y protección de datos, reconociendo la vulnerabilidad y la agencia de los interlocutores. Siguiendo a Francisco Ferrándiz (2011), la etnografía se entendió como un campo de tensiones, emociones y dilemas donde cada interacción implica una toma de posición frente al sufrimiento. En ese sentido, la imposibilidad del seguimiento longitudinal no

se asumió como un vacío, sino como expresión de la violencia estructural del fenómeno y de los límites de seguridad personal que atraviesan los contextos de migración forzada. La devolución hacia los participantes se concibió mediante la visibilización crítica de sus experiencias y su traducción en conocimiento orientado a la defensa de la dignidad humana, independientemente del origen nacional o del estatus migratorio.

De este modo, la metodología hermenéutica adoptada desbordó la mera descripción y se orientó a interpretar las narrativas como expresiones de resistencia simbólica y sentido ético. Narrar no fue sólo un ejercicio de escritura académica, sino un gesto político de reconocimiento que buscó aportar inteligibilidad pública a las vidas deportadas en Mexicali.

2. LA FRONTERA COMO PRIMERA VIOLENCIA

La frontera no es una línea geográfica que separa naciones; es un dispositivo histórico de poder que administra los cuerpos, regula el movimiento y distribuye la muerte. En palabras de Alexander Aviña (2023), “la frontera es la violencia”, porque su existencia misma constituye un mecanismo de control que clasifica a las personas según su grado de humanidad. La violencia no ocurre solo en la frontera, sino que es la frontera una maquinaria que produce exclusión bajo la forma de seguridad y soberanía.

Desde su trazado, en 1848, la frontera México-Estados Unidos ha operado como una herida colonial. Marcó un quiebre en las relaciones culturales y afectivas de los pueblos originarios y mestizos del norte, fragmentando los territorios de movilidad y pertenencia. Como observa Achille Mbembe (2011), los límites del Estado-nación se sostienen en una política de la muerte que define quién puede vivir, quién debe esperar y quién puede ser dejado morir. La frontera encarna esa lógica necropolítica que regula el paso, expulsa, retiene, y al hacerlo crea categorías de vida y no-vida.

El espacio fronterizo de Mexicali es un ejemplo de esta violencia estructural y simbólica. Allí, la movilidad se convierte en un acto vigilado, y la espera, en un castigo prolongado. Las personas deportadas o varadas en la ciudad son doblemente excluidas, primero del país que las expulsa y después del país que las recibe. La vida se vuelve provisional y el cuerpo se torna en objeto que

debe sobrevivir al sol, al hambre y al silencio institucional.

En ese contexto, la voz de Gerardo emerge como testimonio de una vida en suspensión entre dos márgenes. Después de dieciséis años en Estados Unidos, fue deportado a Mexicali sin recursos, sin red de apoyo y sin familia cercana. Su relato condensa el desarraigo y la desposesión que definen la frontera como espacio de violencia total:

No tengo paz, por eso ando errante. Voy, vengo, voy, vengo, voy. Porque en la casa yo pudiera estar... Dejé una familia, dejé tres hijos, dejé una mujer, dejé mis cosas, o sea que de una me cambió la vida completamente. De estar estable a no tener nada. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 13 de diciembre de 2017).

Esta declaración inaugura un eje central del análisis situando a la frontera como condición existencial. Gerardo no describe un límite físico, sino un estado del alma. Su errancia no es solo geográfica; es moral, emocional y ontológica. No tiene paz, dice, porque la frontera no le permite pertenecer ni regresar. Su vida se ha convertido en un ir y venir sin destino, un movimiento perpetuo que revela la dimensión íntima de la violencia estructural.

El “no tener nada” al que alude Gerardo es el punto de partida para comprender lo que María Cruz La Chica Delgado (2015) denomina pérdida de la noción de persona. La frontera, al despojar a los sujetos de su historia y de su lugar social, los transforma en cuerpos administrados. La persona —entendida como ser con voz, memoria y reconocimiento— se reduce a una biología vulnerable, a una “nuda vida” en términos de Agamben.

La historia de Gerardo condensa, en su experiencia particular, la genealogía política de la frontera que transita del control territorial a la administración del sufrimiento. Cuando fue detenido en Los Ángeles por conducir sin licencia, su vida se fracturó. La deportación lo arrojó al desamparo, lo inscribió en una categoría ambigua en la que no es ciudadano de allá, ni reconocido de acá. En palabras de Mbembe (2011), la soberanía se ejerce no solo sobre los territorios, sino sobre la posibilidad de existencia de los cuerpos.

He cruzado, pasar, he intentado pasar y pasar y pasar, y nada. A lo mejor Dios no quiere que pase. A lo mejor me pueda pasar algo más grave. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 13 de diciembre de 2017).

En este fragmento, Gerardo revela una interiorización profunda de la frontera como destino moral. Interpreta la imposibilidad del cruce como voluntad divina, naturalizando la violencia estructural del control migratorio. Esta aceptación resignada muestra cómo la frontera no solo oprime desde fuera, sino que penetra en la subjetividad. Convierte el sufrimiento en culpa y el despojo en destino.

Aviña (2023) y Mbembe (2011) coinciden en que la violencia fronteriza no es un accidente, sino un proyecto político. La producción de cuerpos vulnerables y la gestión de la movilidad humana son pilares del capitalismo global. En ese régimen, la frontera se erige como una fábrica de desigualdad, donde la vida de ciertos sujetos —los migrantes pobres, racializados o desplazados— se vuelve prescindible.

Gerardo encarna esa prescindibilidad donde su cuerpo, su historia y su dolor son administrados, pero no reconocidos. La frontera le permite vivir, pero le niega pertenecer. Entre la espiritualidad con que interpreta su destino y la crudeza material de su sobrevivencia se revela el corazón de la violencia fronteriza y muestra un sistema que convierte la vida humana en trámite, en espera infinita.

3. LA NOCIÓN DE PERSONA, DIGNIDAD Y LOS PROCESOS DE DESPERSONALIZACIÓN

La noción de persona, en su sentido filosófico y antropológico, ha sido históricamente entendida como la síntesis entre el cuerpo y la conciencia, entre la materialidad biológica y la inscripción simbólica. María Cruz La Chica Delgado (2015) explica que “la persona no es una sustancia individual, sino una relación: ser persona implica ser reconocido por otros y en el seno de una comunidad moral”.

En este sentido, ser persona no es una condición biológica, sino un estatus político y ético donde solo quienes son reconocidos como tales pueden ser sujetos de derechos, memoria y lenguaje.

Desde la perspectiva jurídica, la adopción de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) marcó un hito histórico al reconocer la dignidad intrínseca del ser humano como fundamento de la protección de todos los derechos fundamentales. A partir de este instrumento normativo, diversos tratados internacionales en materia de derechos humanos —como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, el Convenio Europeo de Derechos Humanos y la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, entre otros— han incorporado la dignidad humana como un principio esencial y como un derecho fundamental que justifica y sustenta el reconocimiento del conjunto de los derechos humanos, tanto los ya consagrados como aquellos susceptibles de desarrollo futuro.

En el ámbito nacional, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece en su artículo 1º la obligación del Estado de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos, así como de prevenir, investigar, sancionar y reparar sus violaciones, reconociendo implícitamente la dignidad humana como base del sistema constitucional de derechos y prohibiendo toda forma de discriminación. En concordancia con este mandato, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha sostenido que el ordenamiento jurídico mexicano reconoce la primacía de la dignidad humana y proscribire cualquier conducta que la vulnere (SCJN, 2009, pp. 84-85).

Según la Corte, la dignidad “define la condición del ser humano en cuanto entidad ontológica y jurídica, caracterizada por atributos inherentes que delimitan lo que ha de entenderse por persona humana”. De ello se desprende que la dignidad no constituye únicamente un principio moral, sino que, al estar reconocida constitucionalmente, se erige en un bien jurídico fundamental, inherente a toda persona y merecedor de la más amplia protección por parte del ordenamiento jurídico.

Asimismo, la SCJN ha precisado que la dignidad humana es un principio transversal en todo el orden jurídico mexicano, además de ser un derecho fundamental que funge como pilar para el goce de los demás derechos y el desarrollo integral de la personalidad. Este estándar jurídico fue consolidado en la Sentencia de Amparo Directo en Revisión 1200/2014, emitida el 8 de octubre de 2014 (p. 20), y reiterado en los Amparos Directos

en Revisión 992/2014 del 12 de noviembre de 2014, 230/2014 del 19 de noviembre de 2014 y 5234/2014 del 9 de marzo de 2016.

Para la SCJN, la dignidad de la persona es inherente a su esencia y representa el derecho a ser tratada como ser humano y no como un objeto, así como a no ser humillada. En este sentido, la Corte resalta la superioridad de la persona frente a las cosas, la igualdad entre los individuos, el reconocimiento de la individualidad, la libertad y autodeterminación, el derecho a una existencia material mínima, y la participación efectiva en la toma de decisiones, entre otros atributos fundamentales. La dignidad humana constituye, por tanto, el fundamento de toda construcción jurídica y social, así como el parámetro interpretativo constante en la solución de conflictos constitucionales, en tanto que representa la base y orientación del sistema jurídico en su conjunto (SCJN, 2013, pp. 111-112).

Las obligaciones derivadas del respeto a la dignidad humana deben ser observadas por el Estado en todas las etapas y situaciones de la vida de la persona, incluyendo los procesos migratorios. En los últimos años, México ha experimentado un notable incremento de los flujos migratorios. Su posición geográfica estratégica lo convierte en un país de tránsito hacia los Estados Unidos, configurando uno de los principales corredores migratorios del mundo (OIM, 2024, p. 23).

La movilidad humana implica riesgos significativos en cualquier contexto, independientemente de que se realice de manera regular o irregular. Sin embargo, las personas migrantes en situación irregular enfrentan condiciones de mayor vulnerabilidad, ya que suelen ser víctimas de redes de tráfico y trata que las trasladan sin garantías mínimas, a cambio de grandes sumas de dinero. Estas circunstancias las exponen a la delincuencia, al despojo de recursos, a abusos de autoridad, a condiciones laborales inhumanas y a violaciones constantes de sus derechos fundamentales y su dignidad. Además, estas situaciones suelen agravarse por la discriminación múltiple que padecen en razón de su origen étnico o racial, color, idioma, edad, sexo, orientación sexual, discapacidad, condición económica o religión, entre otros factores.

En este contexto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) ha sostenido en su jurisprudencia que los migrantes en situación irregular constituyen uno de los grupos más

vulnerables, al ser los “más expuestos a violaciones potenciales o reales de sus derechos”. Esta condición genera un alto grado de desprotección y diferencias en el acceso a los recursos públicos en comparación con los nacionales o residentes. La Corte ha señalado que dicha vulnerabilidad posee una dimensión ideológica y se manifiesta dentro de contextos históricos específicos, sostenida tanto por desigualdades jurídicas (de jure) como por desigualdades estructurales (de facto). Los prejuicios culturales y los estereotipos sobre las personas migrantes perpetúan estas condiciones, obstaculizando su integración social. Asimismo, las violaciones de derechos humanos cometidas contra ellas suelen permanecer en la impunidad, debido, entre otros factores, a la justificación cultural de los abusos, a la falta de acceso a las estructuras de poder y a barreras normativas y fácticas que hacen ilusorio su acceso efectivo a la justicia (Corte IDH, 2025, p.9).

En consecuencia, los migrantes enfrentan una discriminación múltiple o interseccional, lo que los coloca en una situación de desventaja estructural y los hace más propensos a sufrir violaciones de sus derechos fundamentales. Esta situación conduce a su invisibilización, despersonalización y despojo de la dignidad inherente que les corresponde por el simple hecho de ser seres humanos.

La despersonalización, entonces, no consiste simplemente en la pérdida de bienes o vínculos, sino en el despojo de la condición de sujeto. En contextos de violencia estructural, el individuo deja de ser percibido como persona para convertirse en un ente administrado, cuantificable, descartable. Tal como advierte Agamben (1998), la “nuda vida” es aquella existencia que el Estado conserva viva únicamente para poder gobernarla. Las políticas migratorias y de deportación materializan este principio a la vez que producen seres humanos que no pertenecen a ningún orden jurídico ni moral, cuerpos que se sostienen solo en su biología y cuya historia ya no importa.

En la experiencia de Gerardo, la despersonalización se hace visible en la fractura de su identidad, en el tránsito abrupto de ciudadano trabajador a hombre despojado. La frontera lo despojó de su rol social —padre, proveedor, esposo— y lo arrojó a una intemperie simbólica. Así lo narra:

Llegué aquí y me dijeron de aquí en el americano dan comida y ya vine para acá. Estoy viviendo en la calle, andaba. Llegué al hecho de andar con un costal, con mis cobijas

en la espalda... Nunca, nunca había vivido en la calle. [...] Me sentí una persona... muy deprimida, muy, muy deprimido. Llegué a pensar que no valía nada. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 13 de diciembre de 2017).

Estas palabras condensan el tránsito hacia la “nuda vida”. El cuerpo se mantiene con vida, pero la identidad ha sido suspendida, sin hogar, sin voz, sin reconocimiento. La frase “llegué a pensar que no valía nada” es reveladora de ese proceso de desvalorización ontológica. No se trata solo de pobreza, sino de una pérdida del sentido de existencia.

La Chica Delgado (2015) subraya que la persona se define en la reciprocidad, “no hay persona sin otro que la reconozca”. La deportación destruye esa reciprocidad. En el caso de Gerardo, la ruptura no es solo económica o territorial, sino simbólica debido a que su entorno ya no lo mira como sujeto digno. Dormir en la calle, mendigar, o cargar cobijas al hombro son prácticas que marcan la pérdida del lugar social y del rostro moral.

La despersonalización se refuerza a través de los mecanismos institucionales. Cuando Gerardo intenta solicitar ayuda y se le niega incluso el pasaje para regresar a Culiacán, decide escribir una cartulina para pedir dinero en un semáforo. El acto, aparentemente banal, expresa una forma de reapropiación momentánea del lenguaje; escribe para existir, pero su gesto es leído como mendicidad. Él mismo lo relata con vergüenza:

Hice una cartulina que decía ‘¿Me podrías ayudar para acabar el pasaje a Culiacán, Sinaloa?’ Y me puse en el semáforo... de las 10:00 a.m. para las 2:00 p.m. tenía \$1,200 en la bolsa... Me decía la gente: ‘ahí le va, paisano’... y me dio vergüenza. Dije: ¿qué estoy haciendo? (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 13 de diciembre de 2017).

En este episodio se manifiesta el conflicto entre la necesidad de subsistencia y el mandato moral de la dignidad. La frontera no solo expulsa cuerpos; produce sujetos culpables de su propia sobrevivencia. Gerardo siente vergüenza por pedir ayuda, como si su situación fuera resultado de un fracaso personal y no de un sistema de exclusión. Esa internalización de la culpa es una de las formas más profundas de la despersonalización contemporánea donde el sujeto precarizado se siente responsable de su vulnerabilidad.

Agamben (1998) describe este proceso como la exposición del cuerpo a la violencia del poder soberano. La vida queda reducida a lo biológico un cuerpo que respira, come y sufre, pero al que se le ha negado el estatuto político de “persona”.

Aviña (2023) amplía esta idea en el contexto fronterizo en que la violencia no se ejerce solo con armas o muros, sino a través de la “administración del sufrimiento”. En la frontera, las instituciones públicas y los discursos de seguridad convierten la miseria en paisaje y el dolor en rutina.

Gerardo encarna esa forma de vida administrada. Después de meses en la calle, logra alquilar un cuarto, pero el sentimiento de desarraigo persiste. En su relato, la “paz” aparece como horizonte inalcanzable. Lo dice con resignación y lucidez:

No tengo paz en mí. Yo creo que eso es lo que no me deja avanzar. Cuando no tienes paz, no eres feliz. Y cuando eres una persona golpeada de muchas cosas... te pega, te pega todo eso. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

El fragmento sintetiza el efecto psicológico de la violencia estructural, muestra la imposibilidad de reconstruirse porque el entorno social ya no ofrece reconocimiento. La ausencia de paz es también la ausencia de lugar. En esa condición, la vida se vuelve supervivencia emocional.

Desde la perspectiva de La Chica Delgado (2015), la pérdida de la noción de persona no puede entenderse sin considerar la dimensión ética donde el otro se despersonaliza cuando la sociedad deja de verlo como semejante. En la frontera esa despersonalización se normaliza mediante la distancia moral. Los deportados son figuras visibles pero anónimas: cuerpos presentes sin identidad.

Mbembe (2011) lo explica como un proceso de jerarquización de la humanidad. El poder moderno decide quién puede ser plenamente persona y quién debe ser tratado como residuo humano. En ese sentido, la frontera mexicana es un espacio donde la humanidad se distribuye de manera desigual, y donde los sujetos como Gerardo ocupan el nivel más bajo del orden moral.

La despersonalización, en este contexto, no es un efecto colateral, sino un instrumento de gobierno. Al reducir a las personas a meros cuerpos necesitados, el Estado legitima su control

y su indiferencia. La voz de Gerardo resiste ese borramiento al narrar su experiencia, al recordar su vida y su pérdida, restituye su condición de sujeto narrador. En sus palabras, aunque atraviesan el dolor, persiste la afirmación de existencia.

Me da vergüenza, pero lo que hice, yo creo que eso no cualquiera lo hace... no sé, me dio vergüenza, pero también me dio orgullo de haberlo hecho para irme a casa. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 13 de diciembre de 2017).

El orgullo y la vergüenza coexisten en la frontera como afectos contradictorios. Ambos revelan la lucha interna entre la dignidad y la humillación que define la vida de los despersonalizados.

Gerardo, en su insistencia por hablar, por narrar, por explicarse, encarna lo que La Chica Delgado llama la resistencia de la persona, una voz que, aun despojada de todo, persiste en decir “yo”.

Desde esta perspectiva, el entramado normativo mexicano e interamericano no se incorpora como un marco descriptivo externo, sino como parte del método de interpretación de la experiencia migratoria. La Suprema Corte de Justicia de la Nación ha sostenido que la dignidad humana constituye un principio transversal del orden constitucional, del cual depende el goce efectivo de todos los derechos fundamentales, con independencia del origen nacional o la situación migratoria (SCJN, 2009; 2013). La Corte Interamericana de Derechos Humanos, por su parte, ha señalado que las personas migrantes en situación irregular se encuentran expuestas a formas de vulnerabilidad de jure y de facto, sostenidas por desigualdades estructurales y por prejuicios culturales que obstaculizan su acceso real a la justicia (Corte IDH, 2025).

Esta articulación permite comprender que los procesos de despersonalización observados en el caso de Gerardo no se reducen a la precariedad material ni a una experiencia individual de fracaso, sino que constituyen violaciones normativas inscritas en prácticas institucionales, discursos sociales y regímenes de espera. La suspensión del reconocimiento como persona se manifiesta tanto en la negación de derechos como en la administración cotidiana del tiempo y del movimiento, donde los micro-tránsitos y las estancias efímeras operan como estrategias para

sostener una condición mínima de existencia y dignidad. En este sentido, la frontera aparece no solo como límite territorial, sino como un dispositivo jurídico y moral que distribuye la humanidad de manera desigual.

4. INTERSECCIONALIDAD Y VIOLENCIA DE REPRESENTACIÓN

La interseccionalidad, en la formulación de Kimberlé Crenshaw (1991), surge como una crítica a los marcos jurídicos y políticos que analizan las desigualdades de manera unidimensional. Crenshaw demuestra que las experiencias de opresión no pueden comprenderse plenamente si se analizan desde una única categoría — género, raza, clase o nacionalidad—, ya que los sistemas de poder se entrecruzan y producen formas específicas de subordinación. La interseccionalidad no es una suma de opresiones, sino una estructura de entrecruzamientos que produce jerarquías sociales. En los procesos migratorios, esta noción resulta fundamental para entender cómo se articulan la precariedad laboral, la racialización, la criminalización y la masculinidad en cuerpos deportados como el de Gerardo.

El discurso institucional y mediático sobre la migración suele homogenizar la figura del migrante, representándolo como un sujeto sin rostro, peligroso o en permanente necesidad. Esta operación simbólica, que Crenshaw denomina violencia de representación, despoja a las personas de su singularidad y refuerza los estigmas que legitiman la exclusión. En la frontera, esta violencia simbólica se traduce en la producción de imágenes y categorías que justifican el control y la indiferencia y muestran al migrante como amenaza, como víctima o como desecho.

Gerardo, en sus palabras, da cuenta de cómo esa violencia simbólica se internaliza. Él no solo es víctima de la exclusión material, sino de un régimen de significados que le devuelve su propia existencia como falla. Su masculinidad, otrora asociada al trabajo, la fuerza y la estabilidad familiar, se quiebra ante la imposibilidad de cumplir con esos mandatos. Él mismo lo expresa:

La deportación me dañó psicológicamente... moralmente, físicamente... me hizo sentir que no valía nada. Y yo antes me sentía orgulloso de lo que tenía, de trabajar, de mantener a mi familia. Ahora ni sé quién soy. (Gerardo,

entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

La fractura de identidad que describe Gerardo muestra cómo la deportación afecta de manera diferenciada según el género y la clase. El mandato masculino de proveer se convierte en una fuente de sufrimiento y la vulnerabilidad se experimenta como pérdida de virilidad. En palabras de Crenshaw (1991), el sujeto interseccional vive “una invisibilidad estructural” —no encaja en las categorías reconocibles de la víctima ni del culpable—. En la frontera, el hombre deportado se vuelve un cuerpo ambiguo, un objeto de sospecha, pero también de lástima; visible en su desgracia, pero invisible en su humanidad.

Esta tensión se refleja en la autopercepción de Gerardo, quien oscila entre la vergüenza y la afirmación de dignidad. En un fragmento de la entrevista, recuerda el momento en que decidió dejar de pedir ayuda en la calle,

Yo no pedía dinero para drogarme, era para comer... pero la gente te mira feo. Te juzgan. Te miran como si fueras basura. Y uno no lo es, uno trabaja, pero aquí no hay dónde. A veces pienso que por eso me pasa esto, por algo que hice. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

Aquí se hace visible la operación moral de la frontera que convierte el sufrimiento en culpa. La violencia estructural se internaliza como deuda personal. Este mecanismo reproduce lo que Ariadna Estévez (2018) denomina el dispositivo necropolítico de administración del sufrimiento, un sistema que, bajo el discurso humanitario, perpetúa la subordinación. Gerardo, como muchos varones deportados, vive atrapado entre la autoacusación y la resignación, en un espacio donde la masculinidad se redefine en clave de impotencia.

Desde la teoría interseccional, esta experiencia permite cuestionar la universalización de la vulnerabilidad migrante. No todas las personas deportadas viven la exclusión del mismo modo. En el caso de los varones como Gerardo, la violencia atraviesa también la estructura de género, produciendo una crisis de sentido vinculada al ideal de hombría y productividad. El Estado neoliberal, al dismantelar las redes de protección social y criminalizar la pobreza, produce nuevas masculinidades vulneradas, marcadas por la precariedad, la humillación y la pérdida del lugar simbólico en el orden patriarcal.

Esta es, en última instancia, una forma de violencia de representación donde los varones pobres deportados no son reconocidos como sujetos en situación de vulnerabilidad porque no encajan en la imagen de la víctima tradicional. La ausencia de ese reconocimiento perpetúa su despersonalización. La frontera no solo controla cuerpos, sino que reconfigura las identidades, produciendo jerarquías internas de humanidad. En palabras de Crenshaw (1991), la interseccionalidad es “la forma en que los sistemas de poder chocan y crean nuevas formas de marginación”. Gerardo habita justamente ese punto de intersección donde ser deportado, empobrecido, masculino y culpable se encuentran.

5. VIOLENCIAS DEL TRÁNSITO Y LA ESPERA

Olga Odgers-Ortiz (2020a; 2020b) distingue tres tipos de violencia que atraviesan la experiencia migratoria. La violencia expulsora, que obliga a migrar; la violencia del tránsito, que pone en riesgo la vida durante el camino; y la violencia de la espera, que caracteriza la inmovilidad forzada en la frontera.

Estas tres dimensiones están presentes en la trayectoria de Gerardo, pero la última —la espera— se convierte en el eje que sintetiza su sufrimiento cotidiano.

Antes de ser deportado, Gerardo había migrado a Estados Unidos buscando estabilidad y reconocimiento social. Su historia familiar, marcada por la violencia doméstica y la pobreza, lo empujó a huir desde niño. En su relato se escucha el eco de esa violencia de origen.

Desde chico me pegaban. Me fui de la casa a los diez años. Me fui al DF, limpiaba vidrios, trabajaba de todo. Aprendí a leer de viejo. Mi vida siempre fue así, moviéndome, buscando. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

La violencia expulsora, en este caso, no se reduce a la pobreza económica, sino que incluye la desprotección afectiva y el abandono. La migración, entonces, aparece como una búsqueda de refugio, pero también como una huida interminable. Esa trayectoria de movilidad forzada prepara el terreno para la siguiente forma de violencia. La del tránsito.

Durante su retorno forzado a México, Gerardo experimenta lo que Odgers llama la violencia del tránsito, y que engloba los riesgos físicos, sexuales y simbólicos que enfrentan las personas en movimiento. El trayecto no garantiza destino; es una forma de sobrevivencia entre dos mundos. En sus palabras, la experiencia del cruce frustrado se repite como una obsesión.

He cruzado, pasar, he intentado pasar y pasar y pasar, y nada. A lo mejor Dios no quiere que pase. A lo mejor me pueda pasar algo más grave. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 13 de diciembre de 2017).

El tránsito, aquí, se convierte en metáfora de la espera. Gerardo vive en un tiempo suspendido: no puede avanzar ni regresar, y el sentido de su vida se diluye entre intentos fallidos. Odgers (2020) señala que la espera en los márgenes es una forma de violencia temporal en la que el tiempo se convierte en instrumento de control político. Quien espera no decide, solo soporta.

En Mexicali, Gerardo vive esa espera como una condena silenciosa. Dormir en la calle, comer en los albergues y soportar el calor extremo forman parte de un cotidiano de resistencia. Sin embargo, la frontera no solo le impone la espera, sino que lo culpa por esperar. La moral del trabajo —profundamente arraigada en su identidad masculina— le impide aceptar su propia necesidad. En un pasaje de la entrevista, lo expresa con crudeza.

Dormía enfrente del hospital, con mis cobijas. La gente pasaba y me miraba. Yo sentía vergüenza. Decía: ¿qué estoy haciendo aquí? Pero también pensaba: si no hago esto, ¿qué hago? No tengo a nadie. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 13 de diciembre de 2017).

La violencia de la espera produce un tipo particular de subjetividad, el sujeto que sobrevive sin proyecto, que resiste sin horizonte. Esta condición, como explica Odgers (2020), es la manifestación contemporánea del control biopolítico que administra la vida a través del tiempo. En la espera, el cuerpo se deteriora, la identidad se disuelve, y el deseo se convierte en nostalgia. Gerardo resume ese deterioro en una frase que condensa la fatiga moral del atoramiento,

Estoy cansado. No de trabajar, sino de no poder. De no saber a dónde voy. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

La espera no es pasividad; es una forma de desgaste. La frontera no necesita matar para ejercer violencia. Basta con hacer que los cuerpos se desgasten, que los días se repitan sin sentido. En esta dimensión, la violencia de la espera se convierte en violencia existencial, que corroe lentamente la noción de persona.

6. GERARDO: INTEMPERIE, DESPERSONALIZACIÓN Y BÚSQUEDA DE PAZ EN LA FRONTERA

La historia de Gerardo es, en sí misma, una etnografía de la intemperie. No solo porque carece de techo o estabilidad, sino porque habita una desnudez social y simbólica. La intemperie, en este sentido, es un estado del ser. Es vivir sin resguardo moral ni pertenencia. En la frontera, la intemperie se convierte en un modo de existencia colectiva donde miles de personas comparten la experiencia de ser visibles y, al mismo tiempo, ignoradas.

Gerardo no se presenta como víctima, sino como sobreviviente. Su narrativa oscila entre la fe, la resignación y el esfuerzo por reconstruirse. Esa oscilación es también una forma de agencia donde es posible resistir a través de la palabra.

En su relato final, reflexiona sobre la necesidad de reencontrarse consigo mismo:

Necesito hablar con un psicólogo, no porque me esté quedando loco, sino porque necesito orientación... porque no tengo paz en mí. Me levanto, le doy gracias a Dios por un día más, pero no tengo paz. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

Su testimonio encarna la dimensión emocional del daño estructural. La falta de paz no es solo ansiedad o tristeza. Es el efecto de una violencia que se ha hecho cotidiana y ha sido naturalizada. La búsqueda de orientación, la necesidad de hablar, expresan el deseo de recuperar la condición de persona, de volver a ser reconocido por otros como alguien con historia y voz. En esa búsqueda, Gerardo se inscribe en la línea de lo que La Chica Delgado (2015) llama la resistencia

de la persona despersonalizada en el intento de reconstituir sentido en un mundo que lo niega.

Gerardo no pide justicia, pide escucha. Su necesidad de hablar es un acto de reapropiación del lenguaje. En la etnografía, este gesto es crucial, la palabra reconstruye la presencia, interrumpe la despersonalización. Su relato confirma que la frontera no solo produce despojo, sino también formas de enunciación que desafían el silencio. En cada frase donde dice “no tengo paz” o “no valgo nada” hay una afirmación inversa que sigue hablando, sigue existiendo, sigue reclamando un lugar.

A través de Gerardo, se revela el vínculo entre cuerpo, sufrimiento y moralidad en la frontera. La intemperie no es ausencia, sino exposición. Vivir a la intemperie es estar expuesto al clima, al hambre, pero también al juicio moral de una sociedad que define quién merece compasión y quién no. Gerardo, en su precariedad, encarna la frontera como espejo de la deshumanización global; su vida muestra los efectos concretos de políticas que producen sujetos descartables.

7. EL DISPOSITIVO NECROPOLÍTICO Y LA ADMINISTRACIÓN DEL SUFRIMIENTO

Ariadna Estévez (2018) propone el concepto de dispositivo necropolítico para describir el entramado de leyes, políticas y prácticas que producen y administran la muerte en los regímenes contemporáneos de control migratorio. Inspirada en Achille Mbembe (2011), la autora sostiene que la necropolítica se expresa no solo en la eliminación física de los cuerpos, sino en la producción de vidas desechables, vidas que pueden ser dejadas morir o mantenidas al borde de la existencia.

La frontera México-Estados Unidos, en esta lógica, funciona como un espacio de excepción permanente una zona donde la ley se aplica y se suspende al mismo tiempo. Estévez (2018) la define como un “laboratorio de violencia soberana”, donde el Estado legal y el Estado criminal se entrelazan para gestionar la movilidad humana. La deportación, los centros de detención, los programas de asilo diferido y las prácticas de contención en ciudades como Mexicali o Tijuana son mecanismos que administran el sufrimiento en nombre de la seguridad nacional.

Gerardo vive en carne propia esa administración del dolor. Su existencia,

sostenida entre la caridad y la indiferencia, refleja la materialidad cotidiana del dispositivo necropolítico. No se trata de un campo de exterminio visible, sino de una política de desgaste lento.

Él mismo lo expresa con lucidez,

He llegado a pensar que me voy a morir... me levanto, le doy gracias a Dios por ese día, pero no tengo paz en mí. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

En estas palabras resuena la idea mbembiana de la "muerte en vida". Una vida biológicamente activa, pero socialmente anulada. Gerardo no está muerto, pero vive en el umbral de la existencia, en una forma de vida residual que el Estado y la sociedad administran sin reconocer. Como señala Estévez (2018), esta administración del sufrimiento cumple una función política que genera obediencia, resignación y miedo. El control no se ejerce solo sobre el cuerpo, sino sobre la esperanza. Gerardo describe con precisión ese agotamiento existencial, donde la vida continúa por pura inercia,

A veces digo, ¿para qué seguir? Pero luego pienso que tengo que seguir, no sé ni por qué. Me levanto, busco algo que hacer, aunque no haya trabajo... si me quedo quieto, me vuelvo loco. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

Su testimonio muestra cómo el necropoder se infiltra en la subjetividad, en la lucha diaria por conservar la cordura y el deseo de vivir se convierte en un acto de resistencia frente a un sistema que busca agotar. La frontera, como dispositivo necropolítico, no necesita matar para dominar; basta con mantener a los cuerpos en un estado de agonía administrada. La alimentación que proveen los albergues, la ayuda asistencial, las políticas de asilo diferido son mecanismos de control que aseguran la vida mínima necesaria para sostener la violencia estructural.

Mbembe (2011) advierte que la necropolítica es la forma moderna de soberanía que define quién puede vivir y bajo qué condiciones. En la frontera, esa soberanía se traduce en un régimen moral que clasifica vidas útiles y vidas prescindibles.

Gerardo, sin saberlo, vive bajo ese régimen, viven una vida tolerada, pero no reconocida; protegida por la caridad, pero abandonada por el Estado.

La noción de necropolítica fronteriza permite reinterpretar las políticas de asilo y deportación no como errores o disfunciones, sino como estrategias deliberadas de control. El sufrimiento de los deportados, la espera interminable de los solicitantes de refugio, los cuerpos que mueren deshidratados en el desierto no son anomalías del sistema, sino efectos de su diseño.

Gerardo lo explica con sencillez, sin teorizarlo, pero comprendiendo su lógica íntima,

Aquí no te matan, pero te dejan morir poquito a poquito. A veces no te das cuenta, pero uno se va muriendo por dentro. (Gerardo, entrevista realizada en Mexicali, 14 de diciembre de 2017).

Su frase traduce con precisión el sentido de la necropolítica definiéndola como la muerte administrada o la agonía socializada. En esta experiencia, la frontera se revela como una tecnología de poder que controla el ritmo del deterioro humano. La vida de Gerardo, su cuerpo cansado y su mente sin paz, son efectos de una política que no busca exterminar, sino prolongar la espera como castigo.

Ariadna Estévez (2018) advierte que este dispositivo se sostiene gracias al discurso humanitario que dice proteger a las personas migrantes, aunque les condene a una existencia liminal. El refugio, el asilo o la deportación son modalidades distintas de una misma maquinaria de exclusión. La frontera, así, no solo produce cuerpos desplazados, sino también subjetividades rotas, moldeadas por la administración del sufrimiento.

Frente a ello, el testimonio de Gerardo es un acto de subversión. Al narrar su historia, se niega a ser un cuerpo sin palabra. Su voz interrumpe la lógica necropolítica que pretende mantenerlo invisible. En la narración, la vida recupera su espesor simbólico hablar es existir.

CONCLUSIONES: NARRAR LA FRONTERA COMO ESPACIO DE REHUMANIZACIÓN

La experiencia etnográfica articulada en torno al testimonio de Gerardo confirma que la

frontera funciona como una tecnología de poder que produce violencias encadenadas más allá del momento jurídico de la deportación. Tal como advierte Achille Mbembe, la soberanía moderna se ejerce mediante la capacidad de decidir sobre los ritmos de vida y de muerte, definiendo quién puede circular y quién debe permanecer en un umbral de existencia. En Mexicali, este mandato soberano adopta la forma de micro-tránsitos y estancias efímeras que exponen a los sujetos a un paisaje extremo donde el sol, el hambre y el silencio institucional se convierten en operadores cotidianos de necropoder. Fassin recuerda que el gobierno humanitario no es exterior a esta lógica, pues la compasión también organiza jerarquías morales y distribuye la humanidad de manera selectiva (Fassin, 2012). Desde esta mirada, el artículo mostró que la vulnerabilidad no es un atributo natural, sino un efecto político que se inscribe simultáneamente en la norma, el cuerpo y el lenguaje.

El enfoque interseccional permitió comprender cómo dichas violencias se intensifican en el cruce de categorías. La deportación quebró el lugar simbólico de Gerardo como padre y proveedor, y transformó la masculinidad en una fuente adicional de sufrimiento. Fassin ha señalado que las economías morales convierten la desgracia en juicio y hacen que ciertos sujetos sean leídos como responsables de su propia precariedad (Fassin, 2007). Esto explica la vergüenza que Gerardo experimenta al pedir ayuda en un

semáforo, así como su oscilación entre orgullo y culpa, afectos que revelan una violencia moral profundamente generizada. La noción de persona desarrollada por La Chica Delgado se volvió central para evidenciar que el despojo no fue solo material, sino ontológico: el individuo llegó a sentirse un ente que no valía nada, precisamente porque la reciprocidad del reconocimiento fue suspendida. El artículo demuestra que la frontera produce sujetos ambiguos que no encajan en la imagen clásica de la víctima y, por ello, su dolor es desatendido tanto por el Estado como por la sociedad receptora.

Finalmente, la dimensión ética de la escritura se concibe como un espacio de justicia epistémica. Fassin advierte que la tarea del investigador consiste en devolver inteligibilidad pública a las vidas vulneradas sin reemplazar su voz (Fassin, 2017). El testimonio de Gerardo se erigió, así como resistencia simbólica frente al olvido: hablar le permitió reconstituir su condición de persona aun en contextos de excepción. La aportación del concepto de *intemperie radica* en nombrar ese modo de existencia donde la movilidad breve y los tránsitos invisibles se convierten en estrategias para sobrevivir al desamparo. El artículo concluye que la frontera no solo gestiona el movimiento, sino la esperanza misma, y que escuchar y narrar a quienes habitan sus grietas es una forma de justicia que afirma la dignidad humana independientemente del origen nacional o del estatus migratorio.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Aviña, A. (2023). *The border is the violence*. University of Arizona Press.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2025). *Cuadernillo de jurisprudencia: Personas en situación de migración o refugio*. <https://bibliotecacorteidh.winkel.la/Product/ViewerProduct/1656#page=1>
- Crenshaw, K. (1991). *Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas de identidad y violencia contra las mujeres de color* [Traducción en línea de "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color"]. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- La Chica Delgado, M. C. (2015). *La noción de persona: De la filosofía clásica a la fenomenología contemporánea*. Ediciones Encuentro.
- Lara San Luis, T. E. (2019). *"I'm broken, but I don't show it": experiencias fronterizas de hombres migrantes varados en Mexicali*, B. C. (2015-2017) [Tesis doctoral, El Colegio de Michoacán]. Zamora, Michoacán, México.

<https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/770>

- Lara San Luis, T. E. (2012). *Hombres a la intemperie: la hombría como estrategia de masculinidad entre varones deportados*. Tesis de Maestría en Estudios Socioculturales, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali. https://catalogocimarron.uabc.mx/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=181859&query_desc=au%2Cwrdl%3A%20Lara%20san%20Luis
- Estévez, A. (2018). El dispositivo necropolítico de producción y administración de la migración forzada en la frontera Estados Unidos-México. *Estudios Fronterizos*, 19, e010. <https://doi.org/10.21670/ref.1810010>
- Ferrándiz, F. (2011). La etnografía como campo de minas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 66(1), 33-54. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2011.v66.i1.376>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Odgers-Ortiz, O. (2020a). Percepciones de la violencia en contextos de movilidad. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(239), 3-30.
- Odgers-Ortiz, O. (2020b). Violencias del tránsito y del retorno: Temporalidades del sufrimiento migrante en el norte de México. El Colegio de la Frontera Norte.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2009). *Sentencia de Amparo Directo 6/2008* (6 de enero de 2009, pp. 84-85).
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2013). *Sentencia en Acción de Inconstitucionalidad 24/2012* (14 de mayo de 2013, pp. 111-112).
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2014a). *Sentencia en el Amparo Directo en Revisión 1200/2014* (8 de octubre de 2014, p. 20).
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2014b). *Sentencia de Amparo Directo en Revisión 992/2014* (12 de noviembre de 2014).
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2014c). *Sentencia de Amparo Directo en Revisión 230/2014* (19 de noviembre de 2014).
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2016). *Sentencia de Amparo Directo en Revisión 5234/2014* (9 de marzo de 2016).