

HOMBRES A LA INTEMPERIE: UN ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ENTRE EL CALOR Y LA CULTURA CALLEJERA EN MEXICALI

Ernesto HERNÁNDEZ SÁNCHEZ*

SUMARIO: I. *Los márgenes del calor*. II. *Mexicali, ciudad fronteriza*. III. *La intemperie como una propuesta enmarcada en la necropolítica*. IV. *El lumpen y el calor*. V. *La síntesis de la sociología del despojo y la necropolítica: el sacrificio como un método de análisis de la intemperie*. VI. *Referencias*.

I. LOS MÁRGENES DEL CALOR

La calle Zuazua se ubica en el centro de Mexicali y arde a casi 50 grados centígrados. Es una calle sitiada por bares, cantinas y tiendas que se amontonan entre el polvo. Cortándola como una cicatriz, el Parque del Mariachi luce descolorido y rulfiano. En la ciudad, esta calle y este parque representan un espacio particular, un lugar donde habitan individuos despojados de todo valor y convertidos en marginales aun dentro del centro mismo de la ciudad. Son deportados, inmigrantes varados y personas en condición de calle por cientos. Son obligados a vivir dentro del abandonado y empobrecido centro de Mexicali, a unas cuadas de la garita internacional y de Calexico, California.

* Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.

La intención de este escrito es proponer a la *intemperie* como un concepto que nos permita analizar la condición de esta población como un proceso de necropolítica basado en la renuncia del Estado a atender de forma sistemática y efectiva a esta población, bajo dos premisas concretas: la primera es que se trata de individuos sometidos a un proceso de beneficencia por parte de diferentes actores (Estado, iglesias, organizaciones civiles), mientras viven lo que se ha denominado como cultura callejera, pero que por sus características son, en realidad, retenidos y usados para darle continuidad a este sistema de beneficios entre los diferentes participantes. Por otro lado, las condiciones literales de *intemperie* los enfrentan a la muerte, sin que esto sea una coyuntura significativa para la sociedad mexicalense.

En este sentido, el marco proveído por la necropolítica¹ le otorga un sentido preciso a la *intemperie*, como una forma concreta de necropolítica sostenida por una sociedad frente a un grupo de marginales conceptuados como lumpen, ante la inoperancia del Estado. Este trabajo tiene un giro de los estudios de género en el sentido de que la mayoría de quienes sufren la *intemperie* son varones, por lo que haré repetidas referencias a esta condición. Se trata entonces de proponer a la *intemperie* como un concepto unido a la necropolítica a través del análisis de la condición de la población deportada, varada y en condición de calle de Mexicali, quienes son sujetos de beneficencia sólo de manera limitada, lo que no es suficiente para sacarlos de dicha *intemperie*, y, al mismo tiempo, esta condición es la que los lleva a la muerte.

Este escrito propone en su parte última que es el sacrificio de esta población un ritual social que permite a la sociedad mexica-

¹ Entiendo por *necropolítica* la imposición de la violencia y la muerte como un instrumento de dominación política hacia grupos, minorías y colectivos. Esta imposición puede estar dada o promovida por el Estado y ejecutada también por la sociedad. Así, entiendo la parte subjetiva de la *necropolítica* como la imposición de un orden simbólico que se mantiene a través de la violencia genocida.

lense darle continuidad a una parte de su identidad y redefinirse frente a los nuevos y avasallantes procesos del capital, procesos que ahogan a la ciudad en una marea de sujetos despojados de todo valor, perdidos y vulnerables, y que son vistos como potenciales vehículos de contaminación de la sociedad respetable.

II. MEXICALI, CIUDAD FRONTERIZA

La ciudad más al norte de México se considera la que tiene mayor seguridad de la frontera. Colinda con la pequeña ciudad de Calexico y su relativo aislamiento por sus condiciones de vida la mantienen como un puerto de deportación de las autoridades estadounidenses, además de ser un lugar de destino para muchos inmigrantes del sur del país, Centroamérica y el Caribe (Ley y Fimbres, 2011, p. 14). La población de la ciudad es de alrededor de un millón 52 mil habitantes (Coplade, 2017). Mas hay que conocer con exactitud las cifras de la población migrante que orbita en la ciudad, ya sea de paso, varada o que su destino sea efectivamente la ciudad. Estos números dependen también de la época del año y coinciden con los ciclos de trabajo en los destinos en Estados Unidos, pero se calcula en alrededor del 29.5% de la población total de la ciudad (Coplade/3+1, 2016). Los números de la población en condición de calle, que incluyen deportados, migrantes varados y consumidores de alguna droga, es siempre cambiante; pero algunas asociaciones dedicadas al cuidado de los migrantes en la ciudad lo estiman en al menos cinco mil personas.²

A la ciudad llegan los deportados por el Servicio de Inmigración y Control de Aduanas de los Estados Unidos (ICE). Cuando sucede, generalmente los deportados han pasado ya por un sistema de control y encarcelamiento por días o meses. Muchos

² Gastelum, Rosalía, del albergue Alfa y Omega, comunicación personal, febrero de 2018.

ignoran a dónde los van a llevar. En algunas ocasiones, algunos colaboradores, me refirieron que los agentes del ICE, realizan una estrategia cruzada: los deportados de la costa este (Texas, Nuevo México) van a la zona oeste (Sonora y Baja California), mientras que los deportados de la zona oeste (California y Arizona) son deportados a la zona este mexicana (Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas), con el fin de desalentar los cruces, desorientar a los deportados y evitar que caigan en manos de las mafias de polleros.

Las deportaciones se realizan al menos dos veces al día. Una de ellas es entre las dos y las tres de la mañana, y la otra, por la tarde, alrededor de las cuatro. Estas últimas no se hacen en verano (de mayo a octubre), por las condiciones climáticas. Cuando los deportados llegan al espacio mexicano, en muchas ocasiones se encuentran sólo con un poco de dinero, sin la menor idea de cómo es la ciudad o la estrategia para regresar a Estados Unidos.

Esta primera impresión de la ciudad contribuye a aumentar el sentimiento de desposesión de los deportados. Cuando conocen poco a poco el espacio en que están, se dan cuenta de que son miles las personas ahí por las mismas razones que ellos. Se encuentran varados porque no tienen opciones para moverse. Algunos logran obtener una ayuda económica que supuestamente les permitirá regresar con sus familias, pero se les termina muy rápido, en parte porque es insuficiente, ya que tienen otras necesidades, como la comida, el comunicarse con sus familiares o conseguir medicamentos.

Otros no obtienen nada y entran rápidamente en el espacio de ayuda de las organizaciones civiles y religiosas para los deportados, quienes los reúnen con los inmigrantes varados que no han logrado cruzar o que finalmente desistieron de hacerlo. Se conforman así bloques de inmigrantes/deportados procesados por las organizaciones y las iglesias.³

³ En esta investigación las iglesias son un conjunto de diferentes instituciones religiosas con denominaciones cristianas, protestantes y católicas. Tres de ellas son adventistas, dos evangélicas y tres más católicas. En conjunto, pueden

El Chiricuas es un inmigrante michoacano deportado. Tiene 43 años y pasó 10 en Pueblo Colorado, trabajando en la industria de la madera.⁴ Fue detenido por escandalizar en una fiesta y cuando revisaron sus documentos se dieron cuenta de que eran falsos. Estuvo detenido un año en la prisión de Englewood. Cuando lo deportaron, tras otros siete meses en Tornillo, Texas, lo enviaron en una cordada a Mexicali. Tenía tres meses en la ciudad cuando lo entrevisté. Me sorprendió lo rápido que se estaba deteriorando, en lo corporal y en lo mental. Llevaba un mes comiendo lo que encontraba en la calle, desperdicios de los restaurantes y lo que lograba robar. Prefería robar a comer con asco. Le ha costado mucho trabajo dominar el asco de encontrarse sucio, y atesora su cepillo de dientes, que lava diligentemente en un charco del Parque del Mariachi, un charco donde se lavan otros hombres y que comparten, además, con los ocasionales consumidores de heroína, que llenan sus jeringas en ese lugar.

El Chiricuas, como muchos otros varones, debe procurarse comida y techo en la ciudad. Realizar necesidades, como defecar, son más llevaderas ahora, porque tiene sitios a donde puede acudir. Se trata de lotes abandonados o casas deshabitadas que divide en dos categorías: las casas de “hacer”, refiriéndose a sus necesidades fisiológicas, y las casas de “vivir”, donde duerme y consume “chiva” (heroína), también denominados “ñongos”. Están dentro de la zona centro de la ciudad. Al Parque del Mariachi, el Chiricuas acude los fines de semana junto con otros varones en su misma situación.

Los sábados y domingos diferentes iglesias y organizaciones civiles llegan al Parque del Mariachi para darles a quienes ahí se encuentran comida y servicios de salud y religiosos. Por lo gene-

recibir ayuda del Estado (estatal y municipal) por cerca de 16 millones de pesos en efectivo, en recursos para el trabajo y materiales por un año. Son asesoradas para obtener recursos de instancias federales y privadas y algunas de sus asociaciones civiles también suman como independientes.

⁴ El Chiricuas optó por no mencionar su nombre, así que uso el apodo que se da a sí mismo. Entrevista realizada en agosto de 2017 en el Parque del Mariachi, Mexicali.

ral, estos servicios se dan en la mañana, y lo hacen varias iglesias católicas y protestantes que se turnan para acudir y dar entre 60 y 80 comidas en cada ocasión, al mismo tiempo que hacen servicios religiosos y buscan adeptos.

El Chiricuas es uno de esos adeptos. En sus primeros días en Mexicali, angustiado por el calor, el sol y la sed, decidió aceptar la oferta de la iglesia del Santo Migrante⁵ y adoptar su fe. En cuanto lo hizo dejaron de darle los servicios de salud y de psicólogo que le brindaron al principio. El Chiricuas enfermó por un accidente mientras barría el techo de una casa (trabajo recomendado por miembros de la Iglesia, sus clientes ahora) y perdió la oportunidad de pagar una renta. En la calle comenzó a consumir heroína, que ya había probado en Colorado, y se volvió adicto. En poco tiempo logró colocarse como “ratonero”, profesión de buscar y revender cartón, con la que se hace de unos pocos recursos para su “chiva” y algo de comida. Las heridas en su piel por los “reatazos” (heridas infectadas de las inyecciones de heroína) y el golpe nunca curado de su pierna lo enferman continuamente.

Estos individuos han sido considerados como marginales dentro de la sociedad mexicalense. Se trata de un grupo constituido por deportados, inmigrantes varados, personas en condición de calle, adictos y personas con padecimientos mentales, cada uno con necesidades particulares, pero que son considerados un colectivo homogéneo y tratado como tal; es decir, se les procuran cuidados mínimos, pero que no resuelven su situación, y, paradójicamente, los conduce al estado de vulnerabilidad y despojo que yo llamo *intemperie*.

III. LA INTEMPERIE COMO UNA PROPUESTA ENMARCADA EN LA NECROPOLÍTICA

Considero que la *intemperie* es la condición de abandono de un grupo en particular. Este abandono refiere a la desatención del

⁵ Esta iglesia es un seudónimo de una iglesia cristiana de corte evangélico. El pastor me pidió que lo usara.

Estado y la sociedad, que, alejándose de una actitud compasiva, estructuran todo un sistema de diferencias a su alrededor, llevándolo a la muerte. La intemperie adquiere, además, en el espacio donde estos grupos habitan, una vinculación con la ausencia de un “techo”, representado por las atenciones obligatoriamente proveídas por el Estado y la sociedad, y que los dejan vulnerables frente a las condiciones climáticas, que como en el norte, suelen ser especialmente duras.

Los grupos en condición de intemperie están formados, para este caso, por un conglomerado que es necesario describir, para entender por qué son marginados y marcados con la diferencia desde la sociedad mexicana y el Estado.

Zigmunt Bauman muestra que las políticas económicas encaminadas a producir progreso crean residuos humanos abandonados después de ser explotados (Bauman, 2005). No es posible que haya prosperidad para el grupo social completo —afirma—, porque aún no se logra producir en condiciones de igualdad. Estos despojados representan el balance de la modernidad: no hay progreso sin una parte de la población sacrificada. Esta es una consecuencia de la construcción del orden, que necesita como referencia al Otro para despojarle de sus posesiones y al mismo tiempo culparle de las grietas del régimen. El Otro representa, a la vez, el residuo y el miedo que el grupo social debe tener como referencia.

Al abordar la problemática de la relación entre localidad y globalización en *Vidas desperdiciadas*, Bauman afirma que el conflicto de la globalización es la forma en que sufre la localidad si se encuentra marginada de las principales corrientes del bienestar. La localidad se convierte en el receptor de los residuos humanos que se acumulan en estos lugares. La localidad tiene semejanza con los basureros, especialmente aquella que, por su situación económica o geográfica, se ubica dentro de la esfera de influencia de la globalización, pero no lo suficientemente cerca como para beneficiarse, sino todo lo contrario; allá (acá) terminan los saldos del triunfo de la economía por sobre el factor humano.

La idea de Bauman del patio trasero me permite hablar de la crisis en la industria de los residuos humanos. Esta masa de marginados muestra cómo se trata a todos aquellos desechados por la economía del desarrollo; desarrollo producido para los países que lideran la globalización. Inmigrantes, deportados, trabajadores locales precarizados, jornaleros que pierden sus derechos laborales, sus capacidades para el trabajo y sus recursos propios. Esta masa ingente es también un problema cultural, porque son marginados y vistos como parias. Son una carga para sus sociedades, y al mismo tiempo, motivo de rechazo y miedo.

En ese sentido, en Mexicali se reciben a los que Bauman llama “parias” en grandes cantidades. La relación entre la forma en que las sociedades reciben a sus parias y el lugar está representada en Mexicali, donde los marginales viven la doble condición del asistencialismo condicionado y el desprecio.

Para Wacquant (2010), los parias o los pobres son culpados de la inseguridad social. La sociedad reacciona con violencia ante su presencia, y generalizando y exagerando la inseguridad, culpa a esta masa de parias. Una de las consecuencias más funestas son las prácticas punitivas hacia estos grupos. Los bandos municipales que prohíben la vagancia, los intentos por desalojarlos de sus lugares de reunión y la forma generalizada de culparlos de muchos de los problemas de las zonas donde habitan son una parte nada más. Pero la parte que me parece más destacada es aquella que los abandona a la intemperie.

Las bases para ello las encuentro en, al menos, dos espacios: el primero, desde la llamada ética absoluta (Becker, 2001), y en segundo lugar, desde la contaminación social y el tabú (Douglas, 1973), como condicionantes de la relación entre sociedad respetable y lo que denominaré de ahora en adelante “lumpen”, como sujetos y como colectivo.

Para Howard Becker, la sociedad creadora de normas está insatisfecha con las leyes actuales porque perciben un mal que

lo perturba (2001). Como el fenómeno de la movilidad y la migración los ha impactado de lleno, la sociedad mexicalense promueve y permite esta insatisfacción, expresada en el maltrato cotidiano a los individuos en el lumpen y por el tipo de asistencia que les brindan. La sociedad —dice Becker— considera que es necesario aplicar normas para corregir ese mal. Lo llama “ética absoluta” para mostrar una dicotomía dominante en el pensamiento sobre estos parias y su presencia en el espacio social del grupo. La ética absoluta considera que o todo está bien o todo está mal, y juzga sobre esta base al Otro. En la mayoría de los casos el Otro es considerado peligroso, pernicioso y contaminante.

¿De qué manera es considerado el Otro peligroso, pernicioso y contaminante? A través del acercamiento de una clase superior a los marginados, mediada por esta rectitud moral de ética absoluta. El actuar punitivo del Estado y de la sociedad hacia el lumpen es progresivamente homicida, porque pasa de la infracción al castigo corporal. Existen varias denuncias por parte de las organizaciones defensoras de los derechos de los migrantes, y constituyen un reclamo habitual en los foros públicos de discusión sobre el tema. Algunos deportados que han platicado conmigo coinciden en que la red de beneficencia está hecha para criminalizarlos, porque permite a la policía municipal perseguirlos con el beneplácito de algunos comerciantes de la zona centro de la ciudad.

Una forma en que el lumpen puede ser considerado contaminante lo encuentro en la relación ritual/comida que las iglesias católicas y evangélicas realizan los fines de semana en las zonas donde se reúnen estas personas. El ritual consiste en un servicio religioso donde la parte central es el sermón o alocución del sacerdote o pastor. Estos sermones se basan en al menos tres principios que, las iglesias consideran, contienen los mensajes más importantes para esta población. El primero consiste en la caridad como una de las virtudes teológicas esenciales para la realización de la obra de Dios en el mundo. Se presenta la cari-

dad como algo que se otorga, no como una virtud que también poseen los inmigrantes/deportados. La caridad es de las iglesias y los grupos que cuidan.

El segundo punto tiene que ver con la caridad también, pero en el sentido alegórico que se le da, presentando a unos como sociedad respetable (Bourgeois, 2010) que ayuda y dignifica al otro, mientras que los otros son quienes reciben los bienes que el grupo social les otorga. En estos discursos se les asegura que son bien recibidos y que deben sentirse agradecidos con la atención que reciben, porque Dios los puso en un lugar donde pueden comer y beber. La sociedad que los recibe es entonces un grupo tocado por la compasión, y les otorga caridad a ellos; los perdidos y los desheredados, los que no tienen nada. De esta manera, las iglesias se aseguran una superioridad moral, una especie de guía de quien hace de la caridad una correa y una forma de diferenciación.

Finalmente, el tercer punto en los sermones pasa por condenar la migración. Este discurso no es tan generalizado, pero he tenido oportunidad de escucharlo al menos en cuatro ocasiones distintas. A mi parecer, se condena el acto de migrar desde condiciones de desventaja. Cuando se es ilegal, como primera condición, y después, cuando se es extranjero en México, como ocurre con los centroamericanos que atraviesan todo el país para poder llegar a la frontera con los Estados Unidos. Condenar la migración bajo esta perspectiva permite a los sacerdotes y pastores condenar como equivocado el desplazamiento de miles y miles de personas. Estas personas, las atendidas por sus organizaciones, pueden sentirse identificadas porque han sido deportadas, no han podido cruzar, o como fracasadas en el intento.

La ética absoluta —dice Becker— tiene que ver con la idea de que el lumpen es un punto de contaminación. No se trata de que muchos inmigrantes/deportados se encuentran en situaciones complicadas de higiene. Tiene que ver con la idea que la sociedad respetable tiene de contaminación. Exploré esta idea, y me parece que está asentada en la cuestión racial y de clase.

Para Mary Douglas existen símbolos clasificadores que expresan la versión general del orden social (1986). Estos símbolos pueden ser interpretados por el grupo en general y son compartidos porque explican tanto los orígenes del grupo como su coherencia interna. En ellos se explica cuáles son las diferencias centrales del grupo respecto a otro y cómo deben legitimarse y conservarse. En espacios de contacto cultural, entran nuevos símbolos a la explicación del orden social. Esto puede crear consenso alrededor del grupo o crear conflictos. A menudo ocurren ambas cosas, en diferentes momentos. Estos nuevos símbolos tienen una carga que puede ser potencialmente peligrosa, porque pueden explicar la diferencia.

Estos símbolos de peligro rompen los modelos de simetría o de jerarquía dentro del grupo social. Este orden se ve reflejado en los espacios sociales, como la religión, la raza y la clase. Cuando irrumpen, perturban en la base del pensamiento del grupo. Esto —comenta Douglas— es el principio de la contaminación (p. 27). La contaminación es, ante todo, la ruptura del modelo.

La clase es un aspecto contaminante. La asociación de una ideología particular con la clase nos permite conocer la forma en que se relacionan éstas. Aunque en un principio no haya una gran diferencia de clase entre los miembros que reciben y ayudan, existe una identificación común frente a la masa conjunta de inmigrantes/deportados y personas en condición de calle. Esta identificación de clase se establece a partir del otorgamiento de la caridad: quienes tienen los recursos para darla y quienes la reciben. La caridad y la clase van juntas en el espacio migratorio de la ciudad.

La necropolítica, entonces, está vinculada a los grupos de beneficencia y cuidado del lumpen, porque solamente contienen, establecen y mantienen un control sobre la vida y la muerte de esta población. Una de las formas más precisas para establecerlo es a través del mecanismo de beneficencia controlada y de “dejar a la intemperie” a los sujetos del lumpen. La vida y el su-

frimiento social de estos grupos de marginados comienzan cuando son desechados por los procesos económicos y políticos en los Estados Unidos, o cuando no es posible alcanzarlos y son convertidos en fracasados.

Para Mbembe, el sujeto trasciende los límites de la biopolítica al ser dividido entre ser quien vive y quien muere bajo los criterios de la diferencia (2003). Bajo la lógica irreconciliable del mártir y el superviviente, Mbembe afirma que el sujeto que muere está destinado a matar o a sobrevivir según su propia concepción de la guerra. En conflictos armados se actúa bajo la premisa de dar muerte al otro, pero la forma en que se concreta está definida por el grupo actuante. Es entonces la acción de dar muerte una proyección del acto de matar o sobrevivir en un esfuerzo por darle sentido al conflicto.

El mártir es una figura especialmente interesante desde este punto de vista. La lógica del grupo sobre el conflicto media entre la victoria y la inmolación, lindando con la ética absoluta de Becker y llevando al sujeto a su muerte y no a su preservación. Esto puede estar en concordancia con la teoría antropológica del sacrificio, un marco explicativo del proceso de devaluación del sujeto hasta su muerte para redimir al grupo. Volveré a ello más adelante.

Desde la necropolítica, los mecanismos que establecen quién vive y quién muere regulan diferentes procesos, todos ellos provechosos para el grupo social. La muerte de individuos o grupos, capitalizada por la sociedad, confronta continuamente estos criterios de selectividad, y es posible que sean revocados y sustituidos por otros; pero la continuidad del proceso es lo que establece la necropolítica, y con ello, la muerte. Para el caso de esta investigación, los criterios se modifican continuamente, pero los criterios de diferencia y contaminación permanecen, me parece, como puntales desde los cuales apreciar la diferencia entre la sociedad respetable y el lumpen.

IV. EL LUMPEN Y EL CALOR

La mirada etnográfica de este trabajo ocurrió bajo la premisa de lo que Wacquant llamó “etnografía urbana”. En diversas investigaciones la discusión sobre cómo etnografiar a estos individuos se ha dirigido hacia los procesos emancipadores de clase de lo que ahora conocemos como lumpen, una variable sociopolítica moderna del lumpenproletariado (Wacquant, 2013). El actual lumpen es un conjunto heterogéneo de “residuos humanos” que se ha acumulado por procesos que son, a su vez, distintos, pero con resultados similares: económicos y políticos. “Desechos humanos”, resultado de no poder acceder en total libertad a estos procesos o de ser usados y desechados. Dice Wacquant que a diferencia del lumpenproletariado de los tiempos de Marx, el actual no tiene ningún provecho para el gran capital, porque no se trata de una reserva de mano de obra, sino de los desechos, comparables a los desperdicios industriales de la producción.

Para analizar la relación entre el lumpen y el calor, una de las condiciones esenciales de la intemperie, propongo hacerlo desde *el lugar* como espacio físico y también como cultura callejera. De esta manera, puedo mostrar el significado de la cotidianidad de estos individuos.

Mexicali ocupa un espacio físico particular. Se encuentra a ocho metros por debajo del nivel del océano Pacífico y ocupa la parte más árida del desierto sonorense/californiano (INEGI). Su característica física más importante es el calor. El calor define a la ciudad frente a otras ciudades del desierto y sus temperaturas moldean su vida cotidiana, sus prácticas de producción y consumo y su cultura. No se trata de ser determinista; es muy probable que la suma de particularidades culturales y naturales de la región sostengan la particular identidad *cachanilla*, pero la presencia constante es el calor, y, a través de su fuerza, muchos aspectos de la vida social de Mexicali se reproducen.

El concepto de “ecosistema” o “sistema ecológico” usado en antropología ha tenido un uso sostenido y debatido alrededor de la relación entre grupo humano-cultura-medio ambiente. Un primer acercamiento describe el tipo de relaciones entre las sociedades y el lugar que habitan; pero no fue hasta el trabajo de Rappaport (1971) cuando se consideró un planteamiento integral de intercambio entre el espacio ambiental y el espacio cultural. La importancia del sistema ecológico radica en conceptos como homeóstasis, el equilibrio posible entre el grupo y el lugar que habita o el de ecosistema que autores como Rappaport y Le Roy Ladurie usan para definir el espacio de intercambios entre la cultura y su medio ambiente (2017).

A propósito de este último autor, Ladurie se ha dedicado a investigar profusamente las formas en que el clima ha moldeado la cultura en diferentes momentos históricos. Su visión global de ecosistema está determinada por la forma en que las sociedades producen y alteran el clima particular de su región. Lo que Ladurie llama “ráfagas de calor” es un fenómeno propio de ciertas regiones con climas calientes, pero exacerbado por los modos de producción que buscan controlar la media de temperatura ideal para vivir.

En Mexicali, la región está incrustada en una “ráfaga de calor” persistente durante seis meses o más. La temperatura en el mes de mayo escala de los 26 a los 50 grados en junio y julio, y con una persistencia tenaz de 43 grados o más en agosto y septiembre. La actividad humana en la región ha sido compleja en su “intercambio” con el calor. Mexicali es una ciudad que vive en el desierto y ha tenido una influencia importante del estilo de vida en el vecino estado de California en su manejo con el calor. La mayoría de la población en la ciudad ha aceptado de buen grado el uso de aparatos de aire acondicionado para paliar las temperaturas en viviendas, negocios y edificios públicos. Se usa también en el transporte local, en automóviles y en centros comerciales y tiendas departamentales, al grado de disminuir al mínimo la actividad pública y al aire libre.

El uso masivo de aires acondicionados y vehículos de motor en la ciudad ha aumentado la temperatura, convirtiendo la sensación térmica en la principal causa del desequilibrio orgánico; es decir, la reacción del cuerpo humano a la temperatura ambiente y al intercambio de calor como nociva (2010). La gradual industrialización maquiladora y el uso indiscriminado de pesticidas y fertilizantes por vía aérea contribuyen también a aumentar esta sensación, al tiempo que colocan a Mexicali como una de las ciudades más contaminadas del mundo (IMCO, 2009).

En los meses de junio, julio y agosto es común encontrar días en que la temperatura alcanza los 48 grados, y la sensación térmica supera los 50, además de un índice de radiación de 11, altamente nocivo para la salud.

Pero el calor es también una cuestión cultural. Para los habitantes de la ciudad, es un motivo de orgullo y diferencia frente a Tijuana, una ciudad con un clima más templado, porque se considera que no cualquier persona resiste las condiciones de vida de la ciudad en el calor, y sólo los dignos la habitan. También es una cuestión de clase, porque el costo de “refrigerar la vida cotidiana” es muy alto. El costo de la energía eléctrica, necesaria para el funcionamiento de los sistemas de refrigeración en casas y vehículos, es muy alto. Es común el corte del servicio en verano por falta de pago, y muchas personas quedan vulnerables ante el calor, especialmente los niños y los viejos. Las muertes por calor aumentan, aunque se cuentan solamente aquellas de los habitantes establecidos.⁶

El calor impone prácticas culturales que sólo encuentran su lógica dentro del habitar la ciudad. Las reuniones y eventos importantes se realizan a horas de menor calor o en lugares acondicionados, se socializa en centros comerciales y se adecuan hábi-

⁶ Según César González Vaca, titular del Semefo de Mexicali, en la temporada de calor correspondiente del 1o. al 31 de julio de 2018, se habían contado 73 muertes relacionadas con el calor (comunicado del Semefo, 8 de agosto de 2018), de las cuales 42 eran de personas en condición de calle y de las que no diferencian entre deportados o personas abandonadas.

tos de comida y bebida. Pero sobre todo, el calor representa una catexis, un “espíritu colectivo” que está presente en el grupo y lo diferencia de otras sociedades. Este espíritu se encuentra en los principales discursos sobre la identidad y la pertenencia, y hacen, por supuesto, la diferencia. El calor es el motivo por el que se rechaza el vivir en Mexicali, pero también por el que se habita.

Sin embargo, para el lumpen como masa el calor es una amenaza a su vida. Es una de sus mayores vulnerabilidades. Al carecer de vivienda o refugio, al no poder procurarse refrigeración o protección ante la radiación solar, al no tener una alimentación o hidratación adecuada, al no tener reposo ni para dormir en la calle, se encuentran a disposición de las organizaciones de beneficencia y del Estado. Esta situación no siempre los beneficia o les permite escapar de la intemperie, pero sobre todo, los sitúa dentro de un espacio marginal en la sociedad mexicalense y los vuelve sujetos de necropolíticas que culminarán en su sacrificio.

Alma y Julio son una pareja de migrantes de San Luis Potosí. Vivieron en Portland, Oregón, durante ocho años y fueron detenidos juntos en una redada. Tienen siete meses viviendo en Mexicali y su experiencia ha sido dura. Desde el primer día de su deportación, Alma consiguió refugio en un albergue, Alas de Amor.⁷ Julio tuvo que buscar en varios albergues, entre ellos El Hotel del Migrante y Alfa y Omega, que sólo le permitieron estar de forma intermitente y bajo ciertas condiciones, como “botear” (pedir dinero en la calle para el albergue), pero no conseguir un trabajo más estable.

Alma, a través del albergue, pudo conseguir un trabajo a medio tiempo de limpieza en unas oficinas de abogados. Para conseguir la ropa que ella necesitaba, Julio trabajó de tiempo completo con un grupo de albañiles de la iglesia del Santo Migrante, sin lograrlo. Asaltó a dos personas en un centro comercial y pudo

⁷ “Alas de Amor” es un seudónimo del albergue que recibe exclusivamente mujeres y niños. Este tipo de alojamiento separa incluso a las parejas o a las familias, dejando a los varones en otros espacios.

comprar la ropa de Alma. A los pocos días, ella fue despedida porque los abogados desconfiaron de su aspecto y de su cotidiano consumir mariguana. Esto los llevó a un espacio más profundo de la calle, y ahí conocieron el verano.

El día comienza alrededor de las cinco de la mañana, antes de que salga completamente el sol. Duermen en un ñongo, un terreno baldío habitado por varios consumidores de heroína y hay que apresurarse en recoger la pequeña tienda de campaña que consiguieron donada. Hacen un paquete con la tienda, la ropa y dos sartenes viejos. También cargan bolsas de plástico y una pequeña hielera, que tendrá un buen uso más adelante.

No hay desayuno. Se trabaja desde esa hora recogiendo el campamento y buscando calles donde barrer las casas. Este paso es importante, porque se trata de barrios de clase media, donde son comúnmente rechazados o donde otros deportados trabajan. Si consiguen una zona de trabajo, su “jale”, buscan un par de escobas viejas, una botella de refresco de plástico y un pequeño machete. Este *kit* de trabajo lo esconden en un registro de la CFE, compañía de energía eléctrica. Una vez con sus herramientas de trabajo, comienzan a barrer y limpiar las aceras, y si se los permiten, los patios de las casas. Este trabajo puede durar entre una hora y cuatro, y pueden conseguir entre 50 y 200 pesos. Al final del día pueden tener al menos 300 pesos entre los dos.

La mayor parte de sus ingresos se destinan a la compra de heroína, aunque se encuentran muy endeudados con su *dealer*. Otro poco de dinero se destina a medicina, porque Julio se enferma fácilmente del estómago y sufre de diarreas, lo que lo debilita para trabajar y le hace tener fiebre. Para el mediodía, ambos están bañados en sudor, y me explican que una de las cosas más desesperantes es la sed y el dolor de cabeza provocado por el sol. Ambos dejan de trabajar sobre la una de la tarde, porque la mezcla de calor, rayos del sol y su propia condición sanitaria hace peligroso arriesgarse a continuar.

Entre la una de la tarde y las seis, el periodo de mayor calor, buscan refugiarse bajo un árbol, o si se encuentran cerca, en las gradas de alguna instalación deportiva o de trabajo; a veces debajo de algún camión. Se han refugiado incluso en una casa para perro de un jardín donde les dieron permiso. Ese día —recuerda Julio—, lloró indignado cuando la dueña les pidió que limpiaran el lugar para que su perro volviera a entrar. También es la hora de la comida. A veces no alcanza para los dos, así que Julio prefiere que Alma consuma los alimentos conseguidos. En varias ocasiones Julio ha comido de la basura, pero en el calor, los alimentos se descomponen rápidamente y es peligroso consumirlos.

Tanto Alma como Julio tienen heridas en piernas y brazos debido a la práctica de “arponearse” o inyectarse heroína. Estos “reatazos” en ocasiones supuran y huelen mal, especialmente cuando trabajan. Los domingos acuden a los servicios religiosos de diferentes iglesias en los lugares más céntricos de la ciudad, donde también se ofrecen comidas y consultas médicas. Como primero tienen que asistir a los servicios religiosos, la pareja busca resistir con sus heridas hasta que sea posible una mirada del médico del grupo, recetándoles, invariablemente, un desinfectante. Julio se encontró un bote de desinfectante para albercas caducado que ambos usan.

A las seis de la tarde reanudan el trabajo, pero ya se encuentran agotados. Para Ladurie, el efecto de intercambio de energía calórica entre el sujeto y el medio ambiente por un tiempo prolongado perjudica al primero, quien obliga a su grupo social a realizar un mayor esfuerzo para conservarlo con vida. Este fenómeno se puede ver con el cuidado a los niños y a los viejos o en la dinámica social de evitar el contacto con los rayos del sol, los vehículos encerrados y proveer al grupo de alimentos y prácticas de cuidado respecto al clima. Con los sujetos del lumpen, estos cuidados no se dan. No hay prácticas de cuidado con los migrantes deportados ni con los individuos en situación de calle. Incluso les está prohibido permanecer afuera de las tiendas y negocios locales.

El tipo de esfuerzo exigido al cuerpo de Alma y de Julio por el trabajo en verano en Mexicali se puede medir por la forma en que ambos producen y consumen. De los seis días posibles de trabajo en una semana, difícilmente pueden trabajar cuatro, porque resulta agotador. Dedicar mucho del tiempo en localizar un lugar de trabajo y trasladarse hasta ahí. Comen una vez al día, y siempre comida en malas condiciones o escasa. Philippe Bourgois menciona que el lumpen se sostiene en lo orgánico, con el uso de la droga como un recurso de mantenimiento más que como una actividad lúdica (2010). La heroína se vuelve así una forma de darle continuidad al ciclo de vida/trabajo.

Al anochecer, Alma y Julio regresan a su ñongo. Pasan por su ración de heroína y después de negociarla la consumen en cuanto la tienen en sus manos. Ya sea en el ñongo o en cualquier otro lugar, la ansiedad de este momento los obliga a hacerlo en cualquier condición. La llegada al ñongo los obliga a levantar de nueva cuenta su campamento. Es probable que para entonces la ropa de Julio se encuentre sucia por la diarrea, y es necesario lavarla en el desagüe de algún negocio o con el agua de desperdicio de los aires acondicionados, altamente ácida y la razón de que Alma y Julio tengan infecciones en la piel y en los ojos.

¿Dónde defecar, dónde pasar el tiempo libre, dónde mirar sin ser mirados? Los conflictos de la cotidianidad están resueltos para la mayoría de las personas dentro de una ciudad. Para Alma y Julio representan un reto. Las necesidades básicas, como el baño, no son sencillas de resolver porque al estar en condición de lumpen, ambos representan individuos mal vistos y vigilados constantemente. Además de ser señalados, son considerados como nocivos en cualquier cosa que hagan, incluso comer. El tiempo libre es muy poco, y consiste en despejarse mientras se refugian del sol y el calor; también mientras esperan dormir. Frente a las miradas, Alma me dice que la gente la mira juzgándola, y se siente oprimida por mujeres más privilegiadas, porque o son condescendientes o son agresivas con ella y su pareja. Alma asegura que su muerte y la de Julio ni siquiera serán tomadas en cuenta

por ese tipo de mujeres, y les interesará más saber el final de una telenovela o el chisme de la colonia que sus vidas desperdiciadas en la calle, como asegura con la mirada perdida.

V. LA SÍNTESIS DE LA SOCIOLOGÍA DEL DESPOJO Y LA NECROPOLÍTICA: EL SACRIFICIO COMO UN MÉTODO DE ANÁLISIS DE LA INTEMPERIE

La teoría del sacrificio forma parte de los estudios estructuralistas y de religión, y constituye la base de muchos debates en las ciencias sociales. Dos autores, me parece, son centrales para este texto: René Girard y Horts Kurnitzky. Ambos estructuran las bases de la teoría del sacrificio. Su importancia reside en vincular la violencia del grupo a los orígenes de la vida social. Como menciona Mary Douglas, existe una clasificación simbólica que da orden y lógica a un sistema de valores dentro del grupo social (1986). Este sistema está ordenado por medio de símbolos reconocidos por todo el grupo. Como lo señalé anteriormente, cuando son introducidos nuevos símbolos —como los que vienen con los migrantes—, éstos pueden ser percibidos como una amenaza de contaminación y, por lo tanto, combatidos.

Lo que ocurre en la base de este sistema —argumenta René Girard— es el grupo social compitiendo contra otros por el control de este sistema de símbolos. Cuando esta lucha alcanza un determinado nivel de violencia, se recurre al sacrificio para invocar un nuevo comienzo; de esta manera, el sistema de símbolos en disputa puede ser compartido o regresa al control del grupo originario. Puede ser nuevamente motivo de competencia por la misma dinámica inherente a las sociedades y sus conflictos y resolverse nuevamente por medio de otro sacrificio (2012).

En la base del argumento de Douglas, Girard coloca al sacrificio como la fuerza renovadora del grupo. Es el principio estructurante de las sociedades porque define al Otro del grupo; el

reflejo de lo que no queremos ser, necesario para forjar la identidad del colectivo.

Siguiendo a Girard, el deseo mimético es la competencia entre grupos por el control del sistema de símbolos que ordena la dinámica social y le da impulso. Esta competencia sólo encuentra su apaciguamiento en el sacrificio. El proceso del deseo mimético define a un grupo que entra en conflicto con el prójimo al que se toma como modelo. Se apodera de lo que tiene el otro grupo, provocando violencia que sólo puede resolverse por medio de la introducción del chivo expiatorio; el sujeto sacrificable.

¿De qué manera actúa el deseo mimético para el caso planteado? A través de construir la diferencia entre la sociedad respetable y el lumpen como partes de un marco que sólo se resuelve en la muerte de los marginados para asegurar la supervivencia del grupo. Esta muerte ilustra de manera conveniente la necesidad de continuar permaneciendo como parte del grupo bajo sus condiciones. De no ser así, el individuo pierde sus privilegios y se transforma en sujeto del sacrificio; la muestra de lo que no se debe hacer, el contaminante, el que no habla en los mismos términos del grupo y, por tanto, crea inestabilidad y peligro.

La forma en que se concreta el discurso sobre el lumpen puede ilustrarse de dos maneras: en la primera, sobre la forma en que se estigmatiza la migración a través de los sermones de los pastores en los actos religiosos del Parque del Mariachi, y en la segunda, a través del apoyo de particulares a los programas de recuperación del centro histórico llamado “Algo por el Centro”, impulsado por los comerciantes de la zona.

José Luis y Armando son los dos pastores encargados de llevar comida y realizar los oficios en el Parque del Mariachi⁸ cada domingo. Traen consigo a varios miembros de la iglesia, a quienes también están dirigidos los sermones. José Luis me explica que sus sermones van dirigidos a los inmigrantes para que entiendan que la deportación no es un castigo divino, que la injusti-

⁸ José Luis y Armando son seudónimos.

cia es el principio del mal en la tierra y que es precisamente ésta la que provoca el sufrimiento. Este sufrimiento —continúa— es el origen de nuestro vínculo con Dios, y es a través de éste que podemos conocer su gracia. Todos sufrimos, y eso nos hace más perfectos frente a la divinidad.

Armando me dice que la finalidad de hablar de la injusticia y el sufrimiento son para darles a entender a los inmigrantes y a los deportados que nada de esto es su culpa. En todo caso, ellos son como ovejas sin pastor que sufren porque se equivocan sin malicia. Son perfectibles y esperan a quien los guíe al buen camino. Cada uno de ellos es un alma por ganar, pero que siempre es un problema, porque muchos de ellos se corrompen y los demás no comprenden el mal que hacen. Cuando lo inquiero sobre a qué mal se refiere, me dice que el migrar es un mal porque rompe la relación entre el sujeto y su tierra, que es un don dado por Dios. Yo le pregunto entonces qué piensa de los mexicalenses que cruzan la frontera, que trabajan “del otro lado” y que viven, se educan y se curan en Caléxico. Me responde que es diferente, porque ellos tienen papeles, es legal lo que hacen, y en última instancia, fue la frontera la que se atravesó en un estilo de vida que ellos han practicado siempre.

Pregunté a los pastores cuál es la diferencia central entre un inmigrante mexicano que viene de cualquier otro estado o un centroamericano con un mexicalense. José Luis me explicó que la principal es que ellos, como buenos corderos, obedecen a la voluntad de su Creador, mientras que los demás, los otros, obedecen a un instinto ciego de conservación, que es antinatural. Ellos, los mexicalenses que cruzan la frontera, están haciendo algo que es parte de sus vidas. Representan un orgullo y una muestra de la fuerza de voluntad que el Creador les ha dado. Los otros, por su lado, *contaminan* su espacio, porque le cuesta trabajo creer que un patrón estadounidense pueda confiar en ellos, me dice mientras señala a un grupo de hombres harapientos, hambrientos y con la mirada perdida.

La organización social “Algo por el Centro”, integrada por comerciantes, arquitectos y personas notables de la comunidad, se ha propuesto rehabilitar el centro histórico, que se encuentra en notable abandono, mientras el polo económico de la ciudad se ha trasladado de esta zona a San Pedro, en la parte oriente, desde hace al menos 10 años. En una comunicación personal con algunos integrantes de “Algo por el Centro”, me comentaron que su misión es rescatar el centro histórico del abandono y de las condiciones deplorables en que se encuentra

...y por condiciones deplorables me refiero a las personas que “viven” (hace un gesto referente a que no es verdad esta última palabra) en este lugar. Son personas adictas y sin trabajo, no hacen nada productivo y muchos pueden ser delincuentes. No digo que todos lo sean, pero es probable que sea lo más fácil para ellos.⁹

Bajo esta premisa de “limpieza y recuperación”, se hicieron preparativos para hacer del Parque del Mariachi un lugar social. El Parque del Mariachi es un sitio céntrico, un parque a donde llegan deportados, inmigrantes y personas en condición de calle y a donde comúnmente acuden personas buscando músicos para sus eventos sociales. Entonces, el Parque del Mariachi es el punto de contacto con el cúmulo de inmigrantes, deportados y personas en condición de calle. Es la entrada a un mundo que se ha denominado de diferentes maneras.

Las medidas concretas que se ejercen en contra de esta población son dos: uno, “limpiarlos” de la zona, para que ésta sea rehabilitada y los comercios del área tengan un espacio común para mejorar sus ingresos, y dos, no proponer una solución en la que esté contemplada esta población, sólo su movilización. Las personas desalojadas del centro y del parque no tienen a dónde ir. Se limitan a vagar por las calles aledañas y buscan comida en

⁹ Entrevista personal con integrantes de “Algo por el Centro”, realizada en febrero de 2018 en un restaurante ubicado en el centro de la ciudad de Mexicali. Se me pidió el anonimato en todos los casos.

la basura, que en esta ciudad está a su disposición en botes que son dejados en la calle los días de recolección. Otros se dedican a sobrevivir de muchas maneras: delinquiendo, trabajando de forma precaria o subsistiendo de acuerdo con su ingenio.

Los comerciantes de la zona se encuentran divididos; algunos consideran que es mejor que los habitantes del Parque del Mariachi sean llevados a otro lugar, porque de ello depende que se creen las condiciones necesarias para rehabilitar el centro, y luego están los comerciantes que trabajan directamente con los deportados y se han acostumbrado a su presencia, los hacen amigos y se toman algunas consideraciones con ellos; además, han resistido de varias maneras a los intentos de crear en el centro de la ciudad nuevos negocios, que consideran pueden desplazarlos.

De esta manera, el sacrificio se asegura como un mecanismo para establecer la identidad y otros componentes centrales del grupo. Al señalar la diferencia y darle muerte, el grupo se asegura de tener el sistema simbólico y su funcionamiento correctos y la primacía respecto al sujeto sacrificado.

El deseo mimético entonces pulsa en la competencia por ayudar al Otro bajo los principios de consenso, como los derechos humanos o la caridad, pero se encuentra incompleto por dos razones concretas: por un lado, porque quien recibe esta ayuda es el Otro, que es forzosamente un paria, y, por lo tanto, un sujeto que debe controlarse y mantenerse alejado mientras se le beneficia, como diría Didier Fassin (2016). Por el otro, porque esta competencia suele darse en términos de recursos económicos, siempre escasos y limitados a criterios aplicados a soluciones inmediatas y superficiales, por lo que no tienen una repercusión a largo plazo en la situación, son contenedores del problema. Esta situación provoca que sea el lumpen el chivo expiatorio del proceso sacrificial: ellos son el Otro desechable, quien, en términos de Girard, es el sujeto más vulnerable. Ellos pueden ser, además, fácilmente sustituidos por otros iguales.

Es decir, el Otro es la víctima sacrificable que es elevada por encima de los demás, y al mismo tiempo es sujeto de la violencia propia del ritual. El chivo expiatorio, el sujeto condenado, es una representación de los deseos del grupo, elevado por la violencia propia de la dinámica de la competencia por apropiárselo, y es finalmente llevado al sacrificio como una forma de terminar la violencia dentro del grupo.

El sujeto de sacrificio ha sido abordado también por Giorgio Agamben a través del concepto de *nuda vida* (1998), por el cual el sujeto es despojado de todo valor a través de procesos históricos, donde converge la filosofía del poder y su interés por reducir al individuo al mero acto del cuerpo contenedor de vida, no más. El sujeto despojado así, se convierte en un cualquiera. Sin embargo, la propuesta de Agamben no coincide con la de René Girard, porque el sujeto en Agamben es desechable y objeto de los vaivenes de la historia, mientras que Girard propone que el sujeto sacrificial es elegido por el grupo social bajo criterios morales.

Dice Herminia Galindo, supervisora del comedor Alfa y Omega:

...hay un principio moral que dicta lo que hacemos, que es proteger y cuidar a los que lo necesitan. En un principio esas personas eran de aquí, de Mexicali, gente pobre sin forma de comer o que ocupaban un lugar dónde quedarse. Ya en los noventa, como a fines, comenzaron a llegar más y más inmigrantes, todos muy necesitados. Vimos que llegaban y no había manera de atenderlos, porque venían con hambre y enfermos. Lo que hicimos fue tratar de alimentarlos y cuidarlos, pero eran muchos. Ya para principios de los dosmiles era imposible atenderlos a todos, eran cientos. Además vimos que con ellos se venían otros problemas, como la delincuencia y la cosa de la droga. No es que sean malas gentes, pero ya desesperados y sin nada que perder hacen lo que sea.¹⁰

¹⁰ Entrevista a Herminia Galindo en Mexicali el 20 de mayo de 2018.

Otro testimonio apunta que:

Algunas de estas personas deberían estar en sus pueblos o ya de menos haciendo algo productivo. Aquí hay mucho trabajo y el que está así, pues es que no quiere trabajar. Yo llegué a Mexicali en los años setenta y me hice de mi capital, de mi casa. No hay pretextos pues, esta gente está aquí sufriendo de balde. Tanta falta que hacen los trabajadores en las carreteras y los caminos y nadie los aprovecha. Yo creo que estarían mejor trabajando, así dan un mal ejemplo.¹¹

El otro investigador pertinente es Horst Kurnitzky. El sacrificio, propone, es la garantía de la cohesión y la reproducción de la comunidad, y persiste en ella aunque sea desprendida la idea primigenia del sacrificio y se haya convertido en un acto más simbólico y menos concreto (1992). Para este autor, existe una *praxis* del sacrificio destinada a renovar la dinámica del grupo social. Esta *praxis* está enraizada en forma de símbolos oscuros en el colectivo, en forma de recursos provenientes de su condición particular —clase, raza— y puestos por encima de los intereses del resto del grupo, convirtiéndolos entonces en sujetos sacrificiales. Bajo esta premisa, Kurnitzky otorga al sacrificio un lugar central en el bienestar de la *psique* social, como el mecanismo central que permite su renovación bajo condiciones precisas.

Estas condiciones —me parece— se ocupan de caracterizar al Otro como sacrificable. ¿De qué manera? Habla el pastor Efraín González:

...los inmigrantes llegados a Mexicali, especialmente los deportados, sufrían de muchas cosas. Algunos venían enfermos de sus facultades mentales, disminuidos y poco hábiles para socializar. Supongo que sus experiencias habían sido muy traumáticas y estaban luchando con eso, pero era evidente que estaban muy mal. Hablaban lo básico y en ocasiones explotaban con una energía

¹¹ Entrevista a Salmador Gastelum, propietario de una abarrotera cercana al Parque del Mariachi, el 13 de mayo de 2018.

que no te sabría decir si era de buen júbilo o de desesperación, porque me parecía que se fundían las dos en una emoción más grande y peligrosa.¹²

Al ser convertidos en infrahumanos, el lumpen actúa como catalizador de las inquietudes de la sociedad respetable y reflejo de los aspectos negativos de su grupo.

Continúa Efraín: “he visto personas que se dejan morir en el desierto. Hay algo en el desierto que toca a las personas”.

El sacrífico, entonces, es la manera de nombrar la muerte de un sujeto —el lumpen— y mantener ordenado el universo simbólico del grupo. La necropolítica de la intemperie es el método: despojar al grupo de todo valor y abandonarlo.

El lumpen, este conglomerado de deportados, inmigrantes varados, personas en condición de calle, enfermos mentales, adictos y criminales, no son el ejército de reserva del capitalismo; son sus desechos, y son considerados así por las sociedades que los reciben, como la mexicalense. De esta manera continúa el proceso de despojo para transformar a estos sujetos en una masa sacrificable. La sociedad mexicalense tiene actores cuyo rol es la beneficencia, pero son incapaces de contener y resolver los problemas de este grupo, y solamente lo contienen o los mantienen retenidos. Este marco es la base para considerarse diferentes, bajo criterios como la clase o la contaminación, desde el lugar donde se mira al otro. Entonces, el lumpen es un sujeto o un grupo marcado y definido como desechable. La mayoría de este grupo, compuesto por varones, tiene un lugar en el universo simbólico de la sociedad mexicalense, donde no interesan sino como sujetos intermitentes de la beneficencia y chivos expiatorios de la barbarie económica.

Para ello, la necropolítica actúa como un fragmentador del espacio migratorio en la ciudad, seleccionando, a través de las categorías simbólicas que he descrito líneas arriba, a aquellos su-

¹² Entrevista realizada en marzo de 2018 en Huehuetoca, Estado de México.

jetos cuya vida solamente tiene valor en función de su papel de “sacrificable” para el grupo social. Su propia condición les reduce gradualmente a un estado de indefensión, política y económica, que los arroja a la intemperie.

Es en estos términos que propongo a la intemperie como un espacio donde la necropolítica actúa: despojados y confinados al exterior, al clima extremo de la ciudad y sin la protección de un techo físico y social, estos individuos mueren. El calor y la ciudad que no está hecha para vivir a la intemperie juegan un papel determinante en el mecanismo de la necropolítica, y a través de su sacrificio reafirman la identidad del grupo.

Nacho, un deportado de 27 años, murió en un lote del ejido Orizaba. Llevaba un año viviendo en Mexicali, y las condiciones de desnutrición y abandono le impidieron resistir otro verano. Su cuerpo presentaba la musculatura característica de los consumidores de heroína, sus dientes estaban flojos y le producían dolor al masticar. Se inyectaba bajo las uñas, en el cuello y en los nudillos. Tenía varias heridas infectadas por todo el cuerpo, un cuadro crónico de complicaciones respiratorias que incluía EPOC y blefaritis bacteriana en los ojos. Al morir tenía un nivel de desnutrición en que su cuerpo había agotado las reservas de nutrientes y se había causado daño orgánico. Su intestino mostraba un bolo alimenticio de sólo 386 gramos de tres días de antigüedad. Esta información, obtenida de su autopsia, se adjuntó a los cientos de fichas —426 para el 2015—, del Semefo local. Al día siguiente lo platicaba con un cliente habitual de una tienda cercana a mi trabajo, y me dijo: “es normal, esta gente se dedica a robar y así es como terminan”.¹³ Cuando le pregunté cómo relacionaba el robar con las condiciones físicas en que murió el hombre, me miró un poco condescendiente y me contestó: “toda esa gente se dedica a lo mismo; por eso terminan así. Lo bueno es que en Mexicali hay gente trabajadora y puede decirle a sus

¹³ Charla informal el 12 de mayo de 2018 en una tienda OXXO del centro de Mexicali.

niños «mira», estudia, trabaja y esfuérzate por aprender, para que no vayas a terminar así”.

VI. REFERENCIAS

- BAUMAN, Zigmunt (2005), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós.
- BECKER, Howard (2001), *Outsiders, hacia una sociología de la desviación*, Siglo XXI.
- BOURGOIS, Philippe (2010), *En busca de respeto. Vendiendo crack en el barrio*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- COPLADE (2017), Comité de Planeación para el Desarrollo del Estado. Publicaciones sociodemográficas, Baja California.
- COPLADE/3+1 Consultoría (2016), *Estudio de situación socioeconómica de migrantes y extranjeros en Baja California*.
- DJONGYANG, Noël *et al.* (2010), “Thermal Comfort: A Review Paper”, *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, vol. 4, núm. 9.
- DOUGLAS, Mary (1986), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo Veintiuno Editores.
- FASSIN, Didier (2016), *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- INEGI, disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/app/mapa/espa/ciodydatos/default.aspx?ag=020020001>.
- KURNITZKY, Horst (1992), *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.
- LEY GARCÍA, Judith y FIMBRES DURAZO, Norma Alicia (2011), “La expansión de la ciudad de Mexicali: una aproximación desde la visión de sus habitantes”, *Religión y Sociedad*, año XXIII, núm. 52.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel (2017), *Historia humana y comparada del clima*, México, FCE-Conacyt.

- MBEMBE, Achilles (2003), *Necropolitics Public Culture*, Duke University, disponible en: <https://read.dukeupress.edu/public-culture/article/15/1/11-40/31714>.
- RAPPAPORT, R. (1971), “Nature, Culture and Ecological Anthropology”, en SHAPIRO, H. L. (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press.
- WACQUANT, Loïc (2010), *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*, Barcelona, Gedisa.
- WACQUANT, Loïc (2013), *Los condenados de la ciudad: gueto, periferia y Estado*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.