

## POLÍTICAS DEL TACTO. MOVILIZACIONES MIGRANTES Y APORÍAS DEL CUERPO

Rodrigo PARRINI ROSES\*

La democracia es el tacto de la  
masa.<sup>1</sup>

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Tocabilidad e incircunscripción*. III. *Tacto y multitud*. IV. *Partir y apartar*. V. *Aporías corporales*. VI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

En este artículo quisiera pensar lo que llamaré políticas del tacto y la relación que éstas pueden guardar con las corporalidades y el derecho. Es una reflexión inicial, que se sustenta en dos materiales diferentes. Por una parte, recuperaré algunas experiencias de movilización colectiva de las que he sido testigo entre migrantes centroamericanos en la ciudad de Tenosique, en la frontera de México con Guatemala, que servirán de soporte para pensar las multitudes que celebran o reclaman las estrategias rituales y performáticas de significación de la diferencia y los carnavales y las marchas como espacios de convivencia en un contexto de tensiones culturales entre locales y extranjeros. Por otra, retomaré una serie de lecturas que me han permitido pensar el tacto como un acto y un horizonte políticos. Tocar implica una dinámica comple-

---

\* UAM-Xochimilco.

<sup>1</sup> Malabou (2010: 15-36).

ja y ambigua entre el afecto y la violencia, lo íntimo y lo público, la cercanía y la distancia. En este texto nos preguntaremos cuál es el papel del tacto en la construcción de la alteridad.

Creo que el tacto, la posibilidad de ser tocado o no serlo, se encuentra en el centro de una serie de desafíos conceptuales y políticos relacionados con la diversidad. Diré, perentoriamente, que las políticas del tacto pueden tomar dos direcciones: la intocabilidad o la tocabilidad, que dirimirán quién puede ser tocado y de qué modo y quién no puede serlo. Si tocar al otro puede ser interpretado como una agresión, también puede significarse como una forma de aceptación o de integración. Lo que en un contexto constituye un derecho, en otro será un prejuicio. Las dos direcciones que proponemos dirimirán una política del tacto que garantizaría derechos mediante una intocabilidad o que promovería la integración mediante una tocabilidad. Si el derecho nos puede volver *intocables*, circunscritos en el sentido que le otorga al término Teresa Caldeira (2007: 444) en su etnografía sobre la violencia en São Paulo, también lo hace el racismo, el sexismo, las múltiples formas de rechazo a la diversidad sexual y a las identidades de género no hegemónicas, el clasismo. La intocabilidad y la tocabilidad son modos de trazar fronteras de protección y de rechazo, de integración o de expulsión, en torno a sujetos y colectivos.

En las políticas del tacto también se delinean formas de subjetividad, prácticas de sí, usos del cuerpo, relaciones intersubjetivas. Tocar puede leerse como una forma de violencia o como una demostración de afecto; la caricia y el golpe, los gestos del amor o del odio, son formas de contacto signadas de modos muy complejos, situados histórica y culturalmente, que podemos dirimir o tratar de entender.

Creo que hoy en día el tacto, las posibilidades y restricciones al tocar, las fronteras y los límites que se delinean en torno a ese acto, son temas relevantes para pensar la diversidad, tanto en el campo de la sexualidad, como en otros ámbitos.

## II. TOCABILIDAD E INCIRCUNSCRIPCIÓN

En febrero de 2016 una comparsa de migrantes centroamericanos participó en el carnaval que se celebra en la ciudad de Tenosique. Esta es la fiesta más importante de la localidad y miles de personas salen a las calles a celebrar y a ver el paso de los carros alegóricos por sus dos calles principales. Es el corazón festivo y ritual de esta urbe, localizada a 58 kilómetros de la frontera política con Guatemala y que tiene más de 35,000 habitantes. En esa fiesta popular nunca habían participado los migrantes que, a partir de la construcción de nueva infraestructura carretera a lo largo del municipio, utilizan la ciudad como un punto de partida para su viaje hacia el norte del país. En junio de 2011, la Orden Franciscana fundó el Hogar-Refugio para Personas Migrantes *La 72*, que se transformó en una referencia en el campo de la defensa de los derechos humanos de los migrantes centroamericanos que ingresan de modo indocumentado a México y en la provisión de servicios básicos que dignifiquen su viaje y sus condiciones de vida. En el año 2015, aproximadamente 16,000 migrantes se alojaron en ese Hogar (Hogar-Refugio para Personas Migrantes *La 72*, 2016), el único que existe en ese municipio. Estas multitudes migrantes llegaban incesantemente a Tenosique, que no tenía ninguna política dirigida a atenderlos. *La 72*, como llamaré al Hogar de los franciscanos, está localizada a las orillas de la ciudad, en medio de un descampado y a unos cientos de metros de la estación de trenes. El tren ha sido uno de los medios de transporte fundamentales para que los migrantes indocumentados puedan viajar hacia el norte del país, lo que implica recorrer miles de kilómetros desde el sur hasta la frontera con los Estados Unidos. Si bien la presencia de los migrantes en la ciudad ha sido constante e involucra a miles de personas, en muchos sentidos han sido sujetos invisibles y también intocables.

El proyecto que organizó la comparsa se llamaba *Carnaval de abandonados* y fue realizado en colaboración con la compañía Teatro Línea de Sombra, *La 72* y el autor de estas líneas. La idea

era sencilla: el carnaval como espacio ritual y festivo podría servir como plataforma para mostrar la situación de los migrantes y permitir que ellos, ubicados en los márgenes de la ciudad, tuvieran un lugar central durante esa fiesta en los mapas sociales y políticos de la localidad. Primero, lo pensamos como un juego entre visibilidad e invisibilidad. Hacer visibles a los migrantes, en su heterogeneidad, para que la ciudad no pudiera evitar mirarlos. Por otra parte, creíamos que en un contexto festivo la presencia de los migrantes no estaría signada sólo por la pérdida, la pobreza o la exclusión, sino también por la alegría, la articulación colectiva, el baile y la celebración. No fue nuestra intención proponer una visión *positiva* de los migrantes, que desmintiera las condiciones estructurales que marcan sus vidas y sus viajes, sino más bien desplazar dichas determinantes al campo de la historia y la organización política y sacarla del ámbito de las subjetividades y las biografías. El migrante como sujeto vivo y como sujeto psíquico es más complejo que sus condiciones de vida, por lo tanto, puede reír, bailar y celebrar sin que eso desmienta las constricciones institucionales y materiales que experimenta.

Cuando escribí un primer texto sobre esa comparsa, una coordenada fundamental de análisis fue la distinción propuesta por Teresa Caldeira entre cuerpos circunscritos e incircunscritos. Al relacionarla con la experiencia del carnaval, hubo un elemento que me pareció especialmente relevante y que traté de abordar en un artículo (Parrini, 2017: 69-98). En la perspectiva de Caldeira, el carnaval forma parte de las manifestaciones culturales que posibilitan y facilitan la incircunscripción de los cuerpos que afecta a las clases subalternas en América Latina. La antropóloga sostiene en *Ciudad de muros* que las relaciones de poder en Brasil se estructuran sobre “los cuerpos incircunscritos de los dominados” (Caldeira, 2007: 449). Si bien el carnaval no implica, necesariamente, violencia, educa a los sujetos en la idea de que los cuerpos pueden ser tocados sin restricciones en ciertos contextos, en este caso festivo. Los cuerpos circunscritos, en cambio, están protegidos por aparatos legales e institucionales que impiden que sean

tocados de manera arbitraria. Pero, en términos más amplios, el proceso civilizatorio que condujo a ese logro social que sería la circunscripción de los cuerpos, supuso el fin de una serie de prácticas colindantes con la incircunscripción, entre otras, el carnaval. Los cuerpos en las sociedades modernas estarían protegidos por la ley, serían respetados por las instituciones y evitarían el contacto entre ellos en la esfera pública, salvo en contextos específicos como una manifestación política o un ritual.<sup>2</sup>

El paso entre los dos tipos de cuerpos lo leí desde la perspectiva de Mijaíl Bajtín que, en su estudio sobre el escritor francés François Rebalais, propone distinguir entre un canon corporal barroco y otro moderno. El primero corresponde a “un cuerpo en movimiento. No está nunca listo ni acabado: está siempre en estado de construcción, de creación y él mismo construye otro cuerpo; además, este cuerpo absorbe el mundo y es absorbido por éste” (Bajtín, 1990: 285). En cambio, el segundo “es un cuerpo perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, vierte del exterior, sin mezcla, individual y expresivo” (Bajtín, 1990: 288).

Traspuesta esta diferencia al debate sobre el carnaval, Caldeira diría que esta fiesta es una supervivencia del canon barroco y el cuerpo grotesco que debe ser suprimida para que emerja, plenamente, el canon corporal moderno que es el único, a su entender, que puede garantizar la circunscripción de los cuerpos.

¿Podemos trazar una genealogía política que vincule baile con tortura, celebración con violencia, tacto con poder? ¿Se articulan otras relaciones sociales e incluso otros cánones corporales en los límites entre el ritual y la ley, entre la celebración y el disciplinamiento, entre el tacto y la autonomía?

El problema de las fronteras corporales y los modos de proteger los cuerpos se inserta en uno más amplio que involucra la relación con el otro. Achille Mbembe escribe que “el reconoci-

---

<sup>2</sup> Un análisis histórico de este proceso, centrado en Inglaterra, se puede encontrar en Cohen (2008: 103-129).

miento teórico y práctico del cuerpo y la carne del «extranjero» como un cuerpo y una carne como los míos, la idea de una naturaleza humana compartida, ha supuesto a un problema para la conciencia occidental” (Mbembe, 2001: 2). Quizás en este caso no esté en discusión esa naturaleza humana compartida, pero sí lo está el estatus legal y cultural de los cuerpos migrantes. Visto desde nuestras preguntas sobre el tacto, el migrante puede ser tocado de manera impune (basta conocer las repetidas violaciones sexuales que experimentan muchas mujeres migrantes y algunos hombres), a la vez que es intocable en tanto extraño, indeseable e indocumentado. Los migrantes centroamericanos están localizados, en casi todo el país, en las orillas materiales y simbólicas de los territorios y espacios por los que transitan.

Lo que me parece preocupante en el caso del cuerpo de los migrantes es que su exclusión sea tan radical que simplemente no exista un cuerpo indocumentado como problema social o político. Es decir, las formas de exclusión territorial, institucional y cultural son tan agudas, que el cuerpo de los migrantes —sus cuerpos enfermos, muertos, necesitados, heridos, sexuados, reproductivos— no le interesa al Estado, que se limita a detenerlos y expulsarlos. Por una parte, tenemos la hipercorporalidad de la violencia, que se manifiesta en desapariciones, asesinatos, torturas, maltratos, entre otros modos, y la descorporalización del migrante en tránsito.<sup>3</sup> No hay respuesta por parte del Estado al cuerpo de los migrantes, como las que encontramos en Europa o los Estados Unidos, como muestran Didier Fassin (2011: 3-7) y Miram Ticktin (2011: 139-58), entre otros, donde la biología se transforma en la garantía final de la experiencia de quien solicita refugio; el ADN y los exámenes corporales, dirá Ticktin, serán

---

<sup>3</sup> Véase Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Derechos humanos de los migrantes y otras personas en el contexto de la movilidad humana en México, 2013, disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/migrantes/docs/pdf/Informe-Migrantes-Mexico-2013.pdf> y Comisión Nacional de Derechos Humanos, Informe especial sobre secuestro de migrantes en México, 2011, disponible en: [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011\\_secmigraentes.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011_secmigraentes.pdf).

más relevante que las palabras para probar vínculos familiares, enfermedades o violencia.

### III. TACTO Y MULTITUD

Pero esos umbrales no marcan toda la experiencia migrante. La comparsa constituyó un esfuerzo para crear un espacio de tocabilidad protegida. Se trataba de tocar la ciudad con los cuerpos migrantes, que entraran en contacto entre ellos, que tocaran a los habitantes de la ciudad. Tocar no como un acto físico, también como una sugerencia, un sesgo o un trazo que atraviesa la densidad de las relaciones sociales, desmintiendo algunos de sus presupuestos. El migrante que transita por el centro de Tenosique habitualmente está pidiendo dinero o algo parecido. Es un sujeto extraño y también puede ser amenazante. Durante la comparsa, en las 5 horas que duró su presencia en la ciudad, los migrantes no pidieron nada, sólo participaron en la festividad en las mismas condiciones que el resto. Pero las geografías del tacto, que tardaríamos en delinear, fueron modificadas durante ese lapso dado en que los migrantes estaban tan cerca, en ese abigarramiento de cuerpos y objetos que implica un carnaval, que nadie era intocable. Las distancias que fundan la relación entre *La 72* y la ciudad fueron transformadas. *La 72* estaba en el centro de la ciudad, los migrantes eran visibles en su diferencia, tocables en esas relaciones cotidianas en las que uno se topa con alguien, en las manifestaciones colectivas en las que la presencia del otro es cercana e ineludible. El desafío era tocar sin incircunscribir.

En un texto titulado *La muchedumbre*, la filósofa francesa Catherine Malabou analiza los argumentos de Elías Canetti y Sigmund Freud sobre las masas y las multitudes. Cuando se pregunta cuál es la característica fundamental de esas formaciones colectivas, responde que un alivio de la fobia a tocar: “En la masa, en la multitud, el individuo es liberado de la fobia al contacto que regula, usualmente, sus relaciones con los otros”

(Malabou, 2010: 16). ¿Qué tipo de sujeto es aquel que tiene fobia al contacto con el otro? Guardemos esta pregunta, pero sin dejar de remarcar que nuevamente nos encontramos ante la tensión entre el cuerpo grotesco y barroco y el cuerpo moderno. Sólo en la multitud, continúa Malabou, los individuos pierden el miedo a ser tocados. En ella, los cuerpos se compactan en la densidad de una formación colectiva que tiene una dinámica singular y autónoma, un individuo rodeado de otros que se tocan mutuamente y que ha perdido temporalmente el temor a ese contacto agitado e inevitable. Antonio Negri dirá que las multitudes son diferentes de las masas y otras formas de aglomeraciones corporales, porque ellas están organizadas (Malabou, 2010: 19). En ese sentido, la comparsa tuvo la forma de una multitud y no de una masa. Pero la diferencia no es tajante ni puede darse por sentada. *La 72* y quienes participamos en la comparsa cuidamos que fuera siempre una multitud organizada y no una masa informe o descontrolada. Reconozco que entre la multitud y la masa yacía un temor a que algo sucediera: muchas peleas empiezan en un roce, en un contacto conflictivo.

En la multitud, pero también en la masa, Malabou distingue una *ley del tacto*, citando a Derrida, que permitiría tocar sin tocar, entrar en contacto sin tener contacto. Esa posibilidad estaría en la raíz de la convivencia democrática, dice la autora.

Entrar en contacto o evitarlo; regular el acceso al cuerpo o facilitarlo; cerrar las fronteras de la intimidad o abrirlas. En *La 72* la intimidad es un bien escaso antes que un derecho resuelto: la gente duerme en dormitorios comunes, come junto con personas que no necesariamente conoce. Su hábitat es colectivo, dadas las condiciones materiales del lugar. Pero estar junto con otros no implica pertenecer ni tener contacto, en el sentido que Malabou plantea. Estar solo y estar con otros constituye una tensión de la democracia, sostiene la autora.

Me pregunto qué formación social empieza en el tacto y/o en la posibilidad de que los sujetos se toquen sin conflicto. En la comparsa migrante había varios desafíos en ese plano: primero,



que los mismos migrantes entraran en un contacto cuidadoso entre ellos; segundo, que tuvieran contacto con los habitantes de la ciudad sin conflicto. En este caso, el contacto era una demanda de la organización de una comparsa y un carnaval; no se puede evitar y si alguien lo rechazara de modo tajante no podría participar en esas celebraciones. Podríamos decir que el carnaval es una fiesta del tacto, como es claro para Caldeira y Bajún, aunque de modos divergentes. Entonces, esa posibilidad de tacto inaugura una presencia distinta de los migrantes en la ciudad y en su vida colectiva, pero también implica una práctica inédita para las propias corporalidades migrantes. En *La 72* los dormitorios están claramente separados según género, edad y, desde hace dos años, por orientación sexual; existe una vigilancia por parte de los encargados de los contactos entre migrantes, por ejemplo, cualquier acto violento se traduce en una expulsión del refugio. Las mujeres migrantes requieren de esquemas de protección específicos que, en un espacio pequeño y abarrotado, han supuesto tensiones y conflictos. En ese sentido, *La 72* desincentiva de forma explícita o implícita el contacto entre los migrantes y asume una ordenación de los cuerpos que vincula derecho con circunscripción o intimidad con distancia. No es el caso, por ejemplo, de la relación de las madres o padres con sus hijos; pero sí lo es, claramente, de los migrantes varones con las mujeres que habitan el lugar (migrantes, trabajadoras o voluntarias).

Desde esta perspectiva, el contacto puede ser el inicio de una nueva presencia de los migrantes en la ciudad o el comienzo de una serie de problemas y conflictos que pueden cimbrar la estructura organizacional del refugio y su posicionamiento. Si bien no puedo profundizar en este aspecto, es necesario mencionar que algunas de las tensiones que se registran entre los habitantes de la localidad y los migrantes se relacionan con el delito o la violencia sexual. Se acusa a los migrantes de robos, acosos e incluso asesinatos.

Al parecer, la intensidad del tacto devela formaciones sociales y psíquicas diversas y los límites que las producen son tenues

o cambiantes. ¿Cómo diferenciar una masa de una multitud o una comparsa de una marcha? ¿Qué distingue el deseo de estar juntos de la fobia ante la presencia de los otros? ¿Cuándo una multitud se transformaría en algo distinto, un tumulto, por ejemplo, o una horda? Malabou argumenta que no es una diferencia fenomenológica la que distingue esas formaciones sino política y eso tiene consecuencias importantes para lo que intentamos dilucidar en este texto: una masa o una multitud, una fobia o un deseo, no son distinciones tajantes sino configuraciones descriptivas complejas.

Un antiguo temor a la plebe subyace en un recelo generalizado a los agrupamientos desordenados de cuerpos humanos. Si la plebe, como postula Didi-Huberman, es “el reverso o «el límite» respecto al poder” (2014: 124), se la puede deslegitimar tratándola como “una masa infantil irresponsable... como una jauría animal y peligrosa” (Didi-Huberman, 2014: 107). Esa frontera es extremadamente delicada y una porción de la violencia política o colectiva surge de sus borramientos o cristalizaciones. Adriana Cavarero anota que las ciencias sociales, desde su inicio, se interesaron “sobre todo en el pánico colectivo concerniente a multitudes concentradas en espacios angostos. A través de la continuidad de los cuerpos, la masa se muestra particularmente adaptada a un contagio del terror que transmite e intensifica los efectos” (Cavarero, 2009: 21). El temor empieza, parece, cuando los cuerpos están demasiado cerca o muy agitados y los efectos de esa cercanía excesiva tiene la forma de un contagio, como si fuera una enfermedad. *Jauría animal y peligrosa*, es decir, congregación de animales salvajes dispuestos a atacar, como los lobos.

¿Se produce una política del tacto justo en esa frontera tenue, pero relevante y abismal, entre grupos humanos y jaurías, entre cuerpos en contacto o cuerpos en fuga que se aplastan o que asesinan? ¿Cómo distinguir el tacto que funda otras posibilidades de convivencia del que produce violencia o dispersión? Hay que añadir, en este punto, que los migrantes centroamericanos que transitan por México experimentan una huida constante, sustentada en

la precariedad de su estatus legal y material: huyen de las autoridades migratorias para evitar ser detenidos y deportados, huyen de bandas criminales que los asaltan o secuestran, huyen a veces de otros migrantes y, en muchos casos, huyen de sus propios países. En algún sentido, podríamos decir que sus movimientos responden a una lógica de dispersión y no de congregación, que tienden a evitar las aglomeraciones y se desplazan de forma individual o atomizada. La comparsa que he descrito, o la marcha que abordo a continuación, son momentos excepcionales en esas estrategias de movimiento. Es decir, los migrantes tratan de evitar el contacto, salvo que experimenten circunstancias singulares que los obliguen: cuando se alojan en los hogares y otros lugares que les dan sustento, cuando solicitan ayuda en sus caminos, entre otras posibilidades.

Las prácticas colectivas que investigamos requirieron la creación de modos de contacto entre los propios migrantes y entre ellos y los habitantes de Tenosique. En lo que Sandro Mezzadra denomina la “dialéctica de los confines” los migrantes muestran la posibilidad de superarlos, pero sus cuerpos exhiben, también, “las heridas y las lesiones ocasionadas por la reafirmación cotidiana, de múltiples maneras, del dominio de los propios confines” (2005: 53). En la migración, dirá Mezzadra, “lo político mismo viene a ser productivamente reabierto”, dado que “descompone la tensión existente entre un cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su lugar propio, y los «sin parte»” (2005: 54). El confín, en sus expresiones múltiples y contextuales, será una barrera para el contacto; por otra parte, podemos sostener que donde el contacto se evite o se prohíba encontraremos un confín que trata de mantener ese “cuerpo social estructurado”, del que habla Mezzadra.

Si bien no profundizaré en este punto, la presencia de migrantes centroamericanos LGBT, pero especialmente de migrantes trans, tensa todos esos confines y la estructura de un cuerpo social (Almendra, 2018); estas migrantes representan la parte sin parte de los sin parte, siguiendo a Rancière, que no sólo están

excluidas de un orden de género binario y heterocentrado, de las tramas de la formación de la nación y las identidades colectivas, sino también del propio territorio migratorio como figuras anormales y disruptivas que no sólo *mueven* sus cuerpos sino también sus disrupciones y cuestionamientos. Otros confines, como los que organizan los aparatos de género y las corporalidades, se tensan con la presencia de estas migrantes y su voluntad de tránsito. Tocables e intocables, permanecen en un estatus ambiguo y fluctuante entre los habitantes de los lugares por los que pasan, pero también entre los propios migrantes.

#### IV. PARTIR Y APARTAR

En abril de 2014 se organizó la primera marcha migrante que salió de Tenosique. Durante la Semana Santa se realiza el *Vía Crucis Migrante* que intenta mostrar y denunciar la situación de los migrantes en el contexto de la conmemoración religiosa más importante del catolicismo. Ese año la intención era acompañar a los migrantes en su viaje en tren hacia el norte del país. Varias decenas de activistas, defensores de derechos humanos y periodistas, se subieron a unos vagones del tren y esperaron toda la noche a que partiera. Finalmente, la compañía que administra el ferrocarril desenganchó esos vagones y los migrantes y sus acompañantes quedaron varados en Tenosique. Como respuesta decidieron ir a pie. Desde *La 72* partieron algunos cientos de migrantes, pero durante el camino a Villahermosa y Coatzacoalcos se sumaron otros tantos, que llegaron a la Ciudad de México (Vargas, 2018: 117-133).

La marcha fue un modo inédito de movilización de este colectivo, en un contexto en el que el viaje se realiza solo o en pequeños grupos. Los migrantes se transformaron en una multitud. No puedo describir ni analizar con detalle este acontecimiento y sólo me detendré en las políticas del tacto que implicó. Si en la comparsa que participó en el carnaval, la idea era que los mi-

grantes entraran en un contacto regulado y festivo con los habitantes de la localidad, en la marcha el contacto se estableció entre los mismos migrantes. Una marcha implica, necesariamente, una presencia colectiva. Un cuerpo solitario no constituye una multitud y la multitud es una condición para una movilización de este tipo.<sup>4</sup> La comparsa era un colectivo con límites claro, pero tenues. La marcha conformó lo que Malabou llama un solo cuerpo, un cuerpo social compacto que sabe que su posibilidad de éxito radica en el contacto estrecho entre quienes lo conforman. Un cuerpo, cabe decirlo, protegido por otros cuerpos: en este caso, el de algunos religiosos, activistas de derechos humanos y periodistas. La marcha supuso un cierre relativo de los límites que la conformaron; si bien fue compacta, también se sumaron otros migrantes durante el desplazamiento. La marcha fue una multitud autocontenida que entró en contacto pasajero con otros sujetos que encontró en su camino.

Como dijimos, el tacto plantea una pregunta por los límites, pero también por los vínculos: ¿a quién puedo tocar o por quién puedo ser tocado? ¿En qué circunstancias y en qué contextos? ¿La diversidad implica una forma de corporalidad, un régimen corporal, un discurso sobre el cuerpo, que no se agota en otros sobre el orden social, la ley, las subjetividades o las prácticas sociales? ¿Se podría pensar la diversidad cultural o social, en sus distintas formas y modos de organización, sin pensar el cuerpo o los cuerpos, las corporalidades en juego y los regímenes corporales? En esa línea, poner el cuerpo ante los otros es, en primera instancia, producir una especie de *habeas corpus* festivo: *hay* un cuerpo, *he aquí* el cuerpo de los migrantes. Sí, los migrantes tienen un cuerpo, bailan, festejan, se ríen. En alguna medida, es obvio que lo tienen; en otra, parece que sus cuerpos constituyen interrogantes y no certezas. ¿Cuántos migrantes han muerto

---

<sup>4</sup> Olivier Fillieule define una marcha como “una ocupación momentánea, por varias personas de un lugar abierto público o privado y que comparan directa o indirectamente la expresión de opiniones políticas”, en Vargas (2018: 120).

en su viaje por México? Nadie lo sabe. Hay cuerpos que nunca alcanzaron un registro. Porque la violencia es, también, un régimen táctil: cuerpos que pueden ser tocados violentamente.

### 1. *Ostentación o desnudez*

El filósofo e historiador del arte George Didi-Huberman ha desarrollado una extensa reflexión sobre la exposición de los pueblos y las multitudes. En uno de sus textos sostiene que “exponer a los pueblos sería hacer figurar a los sin parte y los sin nombre en las filas de los sujetos políticos” (2014: 107); argumenta, a su vez, que en este campo toda cuestión ética, estética y política “sigue pasando por saber qué hacer con esa exposición, qué forma darle, *ostentación o desnudez*, espectáculo y escudo del cuerpo social o aparecer y peligro de la comunidad” (Didi-Huberman, 2014: 107). En esa interrogación sobre la forma en que son expuestos los cuerpos, en su ostentación o desnudez, afirma que es fundamental pensar el contacto, “a través de la manera en que una comunidad sólo existe y se expone al hacer comparecer los cuerpos humanos en su contigüidad” (Didi-Huberman, 2014: 107). Los cuerpos en su contigüidad y los cuerpos en su exposición, estas son coordenadas que comprometen las marchas y las comparsas, las manifestaciones migrantes como principios de una comunidad de los sin parte y los sin nombre.

La imaginación, dice el autor, “*altera y reinventa* constantemente la *figura humana* en el espacio mismo de su comunidad” (Didi-Huberman, 2014: 105). ¿Cómo se puede reinventar la figura humana del migrante para restarle dolor y exclusión? ¿Qué figuras sería necesario imaginar para los migrantes o qué figuras podrían imaginar ellos que *alterara y reinventara* sus cuerpos, los lugares por los que transitan, las estéticas de sus movimientos, la semiótica de su presencia? Las marchas migrantes y la comparsa del carnaval son intentos de alterar y reinventar esas figuras, mediante un procedimiento y un enunciado fundamental y radical: la migración

no es un fenómeno de sujetos que se desplazan sino de colectivos que se trasladan. La visión individualizante del proceso migratorio impide ver esas configuraciones colectivas y corporales: una marcha no es una suma de cuerpos, es otra manifestación de las corporalidades. En este caso, el cuerpo expuesto y solitario del migrante da paso a cuerpos acompañados y relativamente protegidos o a otro cuerpo colectivo; el cuerpo vulnerable y violentable del migrante se convierte en una corporalidad que puede resguardarse de la vulnerabilidad y la violencia. Una marcha, o una comparsa, tienen ese sentido: la afirmación de una potencia política que se despliega en los cuerpos y los movimientos.

Cualquier marcha, más allá de la que nos interesa aquí, implica algún tipo de migración, aunque no sea ésta. En ese sentido, esos desplazamientos en el espacio, el atravesamiento de ciertos límites o la emergencia de formas colectivas inéditas en determinados contextos, producen rupturas en las gramáticas políticas, en las estéticas de la exclusión, en las prácticas sociales de apartamiento. En palabras de Rancière (1996: 37), la irrupción de los que no tienen parte en un reparto de bienes y discursos altera la repartición completa que se sustenta en esa exclusión sistemática. En una marcha o una comparsa se *parte* desde algún lugar para tratar de llegar a otro; en el caso de la marcha migrante, el objetivo era la Ciudad de México, en la comparsa regresar al mismo punto de partida luego de recorrer las principales calles de la ciudad. *Partir*, en el sentido de iniciar, es fonéticamente homólogo a *partir*, entendido como separar. Partir desde un punto para discutir las (re)particiones de los bienes y los sujetos, los derechos y los cuerpos. Marchar es ir desde una partida hasta la partición fundamental del orden político, en este caso, aquella que distingue ciudadanos de no ciudadanos, documentados de indocumentados, migrantes legales de ilegales. ¿Se podría discutir de otro modo los re-partos de los que habla Rancière y que interesan a Didi-Huberman, sin esas partidas colectivas, esos inicios corporales y discursivos que producen otro orden de enun-

ciados y un horizonte distinto de prácticas sociales? Marchar es com-partir los cuerpos en un espacio y un trayecto común. Nadie puede marchar solo, necesita de un soporte colectivo que dé una partida y una dirección. Si los migrantes son localizados en espacios a-parte, que podríamos pensar como heterotópicos en términos foucaultianos (Foucault, 2010: 1059-1067), siempre y cuando mantengamos la tensión política de esa alteridad espacial y no nos conformemos con un orden social dado, aunque injusto, la marcha *parte* ese a-partamiento y lo fractura mediante estrategias de vinculación y entrelazamiento. Lo *parte* justamente *partiendo*, iniciando un trayecto, empezando un viaje claramente político dentro de un viaje ostensiblemente político como lo son las migraciones de los excluidos.

## V. APORÍAS CORPORALES

Al marchar o al participar del carnaval, los migrantes se exponen, se hacen ostensibles, en alguna forma de desnudez. En sus investigaciones sobre asentamientos irregulares en la India, Arjun Appadurai piensa una *ciudadanía desnuda*, en la que “grandes masas de pobres urbanos” se han convertido en “invisibles a los ojos de la ley, despojados de numerosos derechos y privilegios normales y colocados en un estatus similar al de los refugiados, prisioneros de guerra, inmigrantes ilegales y otros «ciudadanos desnudos»” (Appadurai, 2015: 157). Por su parte, Jean y John Comaroff se preguntan: “¿Por qué los inmigrantes —esos vagabundos en busca de trabajo, cuyo lugar propio siempre es en otra parte— se han vuelto ciudadanos parias de un orden global en el cual, paradójicamente, se dice que las viejas fronteras en todas partes se están disolviendo?” (2011: 324).

Los parias, en su origen hindú, serían los intocables por excelencia (Douglas, 2007: 168-172). Pero nuestro análisis se centra en sujetos que no participan de una organización de castas, pero sí en una de carácter transnacional. Son aquellos



que experimentan diversos tipos de miseria los que transitan por Tenosique y se alojan en *La 72*. Algo de esa intocabilidad ritual los rodea, pero en una forma ante todo política. Según Appadurai son invisibles, según los Comaroff intocables. ¿Qué marca la desnudez y qué la diferencia de otras ciudadanías? ¿Es el derecho un recubrimiento que protege, en primer lugar, al cuerpo? ¿Hay una relación entre desnudez y ciudadanía? ¿Puede ser un sujeto desnudo aún ciudadano?

Catherine Malabou, en su texto sobre la muchedumbre, dice que “la masa levanta la fobia al contacto y la voltea”, para producir no una fusión sino otro tipo de evitación, que es política antes que fóbica (Malabou, 2010: 18). En contra de un pensamiento fusional o caótico, la filósofa sostiene que la masa está organizada y establece “cierta relación de distancia” (Malabou, 2010: 19). La fobia, en estos argumentos, podría ser tanto una estructura de relaciones sociales como una formación psíquica, conformada en torno a la presencia del otro y la posibilidad de tocar o ser tocado. El derecho, en algún sentido, sería un aparato *fóbico* que aparta, mediante la garantía de ciertos derechos, el cuerpo de un sujeto de cualquier *tocamiento* que lo violente o traspase sus fronteras corporales o psíquicas. Entonces, podríamos detectar una tensión intensa entre las manifestaciones de una ciudadanía desnuda y la circunscripción de los cuerpos, que analizamos antes. Circunscribir es darle al cuerpo una vestimenta legal que lo recubra y lo proteja.

En este escenario surge una paradoja que me permitirá cerrar el texto. Creo que la tocabilidad de ciertos sujetos y colectivos, que los hace vulnerables ante la acción violenta de las instituciones o de otros actores sociales, está articulada de forma estructural con su intocabilidad (su a-partamiento, como lo llamamos antes). En otro lugar exploré una paradoja semejante, pero en el campo de la mirada, y argumenté que la invisibilidad de algunos individuos era, en ciertos contextos, una hipervisibilidad (Parrini, 2018: 367-420). Lo que está en juego en ambos

análisis es el *cuerpo de los dominados*, como sostiene Caldeira, es decir, la violencia potencial que se puede ejercer sobre ellos de manera impune, por parte de agentes del Estado. Ahí donde el derecho dirime distancia, la violencia produce contacto; donde el derecho pone límites fundamentales, la violencia los traspasa de manera impune. Estamos ante una aporía relevante y la política del tacto que intenté trazar está atrapada en ella. Es decir, tocar como ruta de acercamiento y contacto es un acto fundamentalmente político que permite la formación de comunidades o de vínculos no violentos entre extraños; pero tocar, como irrupción en el cuerpo del otro, como acto inaugural de la violencia, que dispone de los cuerpos y los agrede, implica la disolución de límites fundantes de la dignidad humana y, tal vez, de todo el edificio de los derechos humanos.

Quizá lo que encontramos es una aporía del cuerpo en nuestras sociedades, que es tanto *locus* de los derechos como territorio de sus impugnaciones. La comparsa y la marcha de migrantes fueron prácticas sociales e históricas que se realizaron en el filo de esa aporía corporal, porque la exhiben, como vimos con Didi-Huberman, pero también la experimentan.

En días posteriores a la salida de la primera marcha de Tenosique, los migrantes que llegaron después o que no participaron en ella organizaron otra que fue disuelta a pocos kilómetros de la ciudad. Un migrante que regresó a La 72 luego de ese desenlace relató en un video que los agentes del Estado los habían tratado “peor que animales” (Teatro Línea de Sombra, 2014). Recordemos una cita en la que Didi-Huberman dice que la masa puede ser descrita y pensada como “una jauría animal y peligrosa” (2014: 107). La primera marcha consiguió garantías para su desplazamiento, la segunda no. No abordaré ahora las animalidades que están en juego, pero quisiera finalizar este artículo abriendo esa interrogante: ¿por qué en las dinámicas políticas, afectivas y corporales del tacto emerge lo animal como un horizonte de exclusión radical o de minusvalía violenta?

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- ALMENDRA, Alix (2018), *Fronteras sexuales: migrantes Trans\* de Centroamérica en tránsito por México*, Tesis de Maestría en Estudios de Género, Centro de Estudios Sociológicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, El Colegio de México.
- APPADURAI, Arjun (2015), *El futuro como hecho social*, trad. de Silvia Villegas, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BAJTÍN, Mijaíl (1990), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, trad. de Julio Forcat y César Conroy, México, Alianza.
- CALDEIRA, Teresa (2007), *Ciudad de muros*, trad. de Claudia Solans, Barcelona, Gedisa.
- CAVARERO, Adriana (2009), *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, trad. de Saleta de Salvador Agra, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- COHEN, Ed (2008), “A Body Worth Having? Or, A System of Natural Governance”, *Theory, Culture & Society*, Inglaterra, vol. 25, núm. 3.
- COMAROFF, Jean y COMAROFF, John (2011), “La alienación: zombis, inmigrantes y capitalismo”, en DUBE, Saurabh (coord.), *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad*, trad. de José Raúl Vázquez de Lara Cisneros, México, El Colegio de México.
- DIDI-HUBERMAN, George (2014), *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires, Manantial.
- DOUGLAS, Mary (2007), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Buenos Aires, Nueva Visión [1966].
- FASSIN, Didier (2001), “The Biopolitics of Otherness. Undocumented foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate”, *Anthropology Today*, vol. 17, núm. 1.
- FOUCAULT, Michel (2010), “Espacios diferentes”, *Obras esenciales*, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós.

- Hogar-Refugio para Personas Migrantes *La 72* (2016), *Estadísticas 2015*, Tenosique.
- MALABOU, Catherine (2010), “La muchedumbre”, *La plasticidad en espera*, trad. y ed. de Cristóbal Durán y Manuela Valdivia, Santiago de Chile, Palinodia, Traficantes de Sueños.
- MBEMBE, Achille (2001), *On the Postcolony*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
- MEZZADRA, Sandro (2005), *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, trad. de Miguel Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños.
- PARRINI, Rodrigo (2017), “Cuerpos figurantes, cuerpos incircunscritos. Un carnaval migrante en la frontera sur de México”, en ALCÁNTARA, Eva *et al.* (comps.), *Lo complejo y lo transparente. Investigaciones transdisciplinarias en ciencias sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco).
- PARRINI, Rodrigo (2018), *Deseografías. Una antropología del deseo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco e Iztapalapa)-UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- RANCIÈRE, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Teatro Línea de Sombra (2014), *Caravana migrante*, México, TLS.
- TICKTIN, Miriam (2011), “How Biology Travels: A Humanitarian Trip”, *Body & Society*, núm. 17.
- VARGAS, Felipe de Jesús (2018), “El viacrucis del migrante: demandas y membresía”, *Trace*, México, núm. 73, enero.