
Resistência depois da Morte: Restituindo Humanidade ao *Homo Sacer**

Roxanne Lynn Doty**

Introdução

Vidas passadas vivem em nós, por meio de nós. Cada um de nós abriga os espíritos de pessoas que passaram pela Terra antes de nós, e tais espíritos dependem de nós para continuar existindo, assim como nós dependemos de sua presença para vivermos nossa vida ao máximo. (EDGAR, 1983, prefácio)¹

Nos últimos dezesseis anos, a política de controle de imigração norte-americana criou espaços “excepcionais” que transformaram aqueles que atravessam fronteiras indocumentados em vida nua,² e suas mortes em algo de pouca consequência no que se refere à responsabilização de oficiais do governo por elas, ou mesmo ao reconhecimento da existência dessas mortes em discussões de reforma (DOTY, 2011). No entanto, como Foucault destaca, a resistência sempre acompanha o poder. Neste artigo, argumento que aqueles que morrem atravessando os campos da

* Artigo recebido em 29 de março de 2011 e aprovado para publicação em 25 de julho de 2011. Traduzido por Roberto Yamato. E-mail: roberto.v.yamato@gmail.com.

** Ph.D. em Ciência Política pela Universidade de Minnesota, professora associada da Universidade do Estado do Arizona e conselheira para estudos de fronteira e estudos internacionais no Lincoln Center for Applied Ethics. E-mail: Roxanne.Doty@asu.edu.

morte dos desertos do sudoeste dos Estados Unidos exercem uma forma de resistência que é trazida à vida por inúmeros indivíduos, grupos e práticas que se ergueram como resultado de suas mortes.³ Os mortos tornaram-se um ponto nodal em torno do qual se ergueram práticas de resistência relativas ao controle norte-americano da fronteira. Em termos de sua significância empírica, estas práticas chamam atenção para as mortes e lançam uma demanda por resposta, assim como um chamado por responsabilização. Talvez, e de modo mais importante, elas trabalhem para restituir humanidade àqueles que morreram. Em linhas mais teóricas e/ou conceituais, essas práticas de resistência têm implicações na forma como nós pensamos sobre testemunhar e dar testemunho. Restituir humanidade àqueles que morreram constitui um passo de distanciamento da vida nua para, potencialmente, novos espaços de empatia e justiça. Testemunhar e testemunho reconhecem que o nosso mundo de fronteiras contemporâneo abriga os espíritos daqueles que andaram pelos perigosos caminhos criados por fronteiras visíveis e invisíveis. A esperança por políticas de imigração mais humanas depende de tal reconhecimento dos espíritos daqueles que morreram. Mantê-los vivos na memória pública é crucial para promover mudança.

Na próxima seção, faço uma breve contextualização das políticas de controle que resultaram no aumento das mortes de migrantes. Discuto, então, os conceitos de testemunho e testemunhar, e sugiro que são formas apropriadas para entender as práticas que se ergueram em resposta às mortes de migrantes. Ademais, argumento que podem ser consideradas uma forma de resistência, assim como evidência de compaixão humana para com o sofrimento dos outros. Na seção final, examino tais práticas.

Morte e Controle de Imigração Norte-americana

As mortes são o aspecto mais ignorado de toda a questão da imigração. Salvo por organizações humanitárias, grupos de direitos dos imigrantes e a imprensa local, muito pouco é dito sobre o grande número de mortes que estão acontecendo pelos desertos do Arizona. O debate nacional sobre uma abrangente reforma de imigração é quase silente

sobre este aspecto da caricatura de nosso sistema de controle de imigração contemporâneo. Até mesmo um recente relatório da Human Rights Watch (2010), **Tough, fair, and practical**, que oferece uma base para a reforma de imigração, não menciona nada a respeito das mortes de migrantes no deserto. A morte foi introduzida na equação de imigração nos anos 1990, com o “Border Patrol Strategic Plan 1994 and Beyond”, que se inspirou nos percebidos “sucessos” da operação *Hold the Line*, em El Paso, e especialmente da operação *Gatekeeper*, em San Diego. O objetivo era redirecionar aqueles que atravessam a fronteira indocumentados, das rotas urbanas tradicionalmente utilizadas, para áreas menos povoadas e geograficamente mais inóspitas. De acordo com um agente, “eventualmente nós gostaríamos de vê-los todos no deserto, em lugares isolados, onde nós tivéssemos vantagem”. A estratégia consistia em uma combinação de mais agentes de controle de fronteira e barreiras físicas que expandiram durante os anos. O princípio de “prevenção através da dissuasão” fundamenta as numerosas facetas do controle de fronteira hoje e inclui equipamentos de alta tecnologia, tais como cercas virtuais e mecanismos de vigilância. Ele foi colocado em prática ao longo de toda a fronteira sul, sendo a estratégia que envia centenas de migrantes para a morte todo ano. As consequências têm sido mais severas nos desertos do Arizona, notadamente no setor de Tucson, que consiste em uma fronteira de 262 milhas e 90 mil milhas quadradas, e onde ocorre uma grande porcentagem das travessias indocumentadas de fronteira. Ninguém deveria se surpreender com as mortes porque a estratégia foi projetada para maximizar o risco físico e, assim, assegurar que alguns migrantes morreriam em suas tentativas de chegar a *El Norte*. E eles morreram, em números recordes que, hoje, se aproximam de 6 mil. Oficiais negariam que as mortes de migrantes eram parte do plano, mas parece incompreensível que aqueles que conceberam e aqueles que continuam apoiando esta estratégia não poderiam estar completamente cientes de suas implicações. De todos os aspectos controversos da atual crise de imigração nos Estados Unidos, esta é a mais inequívoca em termos de evidência de causa e efeito. O preço por não aceitar esta verdade é pago por aqueles cujos corpos ressequidos e restos de esqueletos estão espalhados pelos desertos nas regiões de fronteira dos Estados Unidos.

Testemunho, Testemunhar e Resistência

Apesar do fato de que os formuladores de política agem tal como se desconhecessem a tragédia nos desertos do sudoeste, as mortes não passam despercebidas. Na última década, inúmeras práticas ergueram-se, constituindo uma forma de testemunho e testemunhar que resiste ao esquecimento daqueles que morreram. Nesta seção, examino vários entendimentos de testemunho e o que significa testemunhar. Exploro como testemunhar e dar testemunho podem ser pensados como práticas de resistência, e como a vida nua pode ser considerada fundamental para tal resistência. Nós podemos começar com Giorgio Agamben, cujos escritos são tão centrais para o conceito de vida nua e cuja obra **Remnants of Auschwitz** (AGAMBEN, 2002) é uma grande e profunda reflexão sobre testemunho e sobre o que significa testemunhar. Apesar de criticamente colocar questões importantes, Agamben oferece um entendimento particular de testemunha e testemunho que, discutivelmente, fecha potenciais avenidas para o que pode ser considerado testemunho e quem pode ser considerado uma testemunha. Ademais, ele não trata da questão de resistência e possibilidade emancipatória. Ziarek (2008) e outros observaram que, para Agamben, nada no corpo biopolítico parece nos permitir encontrar base sólida para opor as exigências do poder soberano.⁴ Isso fez com que alguns questionassem se a própria vida nua pode ser mobilizada e funcionar como um terreno disputado que abriria espaços de resistência. As práticas que examino abaixo podem ser consideradas uma resposta a esta questão. Elas respondem afirmativamente, na medida em que constituem uma forma de resistência da qual os próprios mortos são uma parte vital. A vida nua é assim mobilizada para abrir espaços de contestação, resistência e incitamentos à mudança. As práticas examinadas neste artigo também se afastam do que os escritos de Agamben sugerem que seriam considerados exemplos de testemunho e testemunhar. Outros argumentaram por um entendimento mais amplo, que incluiria práticas que surgiram em resposta a mortes de migrantes.

Ao discutir a obra de Agamben **Remnants of Auschwitz**, Catherine Mills (2005) delinea dois entendimentos da ética do testemunho.

Uma, que ela afirma ser central em Agamben, e que ela critica, é baseada em autoafeição. A conceituação de testemunho de Agamben é ligada ao seu entendimento de enunciação, do sujeito de enunciação, e da importância do “Eu”. Para Agamben (2002, p. 116), o “Eu” é um *pure shifter* “absolutamente sem qualquer substancialidade e contexto que não seja sua mera referência ao evento do discurso”. Em outras palavras, a enunciação refere-se não a qualquer coisa substantiva, mas simplesmente ao evento da linguagem acontecendo. No entanto, esta é a forma como o sujeito tem acesso à linguagem e, ao fazê-lo, deixa “ele mesmo ser definido unicamente por meio da pura e vazia relação com o evento do discurso” (AGAMBEN, 2002, p. 116). Este movimento duplo de subjetivação e desubjetivação essencialmente significa que, já que o “Eu” já é distinto do indivíduo que fala, o indivíduo permanece silente e a questão crucial passa a ser: “o que fala?” (MILLS, 2005, p. 204-205). A ética do testemunho de Agamben impede qualquer tipo de relação, especificamente “a relação dos vivos com os mortos, ou a relação do sujeito com aqueles que não podem aparecer na linguagem como sujeitos” (MILLS, 2005, p. 210). Baseando-se no trabalho de Adriana Cavarero, Mills (2005, p. 214) muda a questão de “o que fala?” de Agamben para “quem fala?”, movendo-se assim da autoafeição para uma “ética relacional de contingência”. O ponto central para meus propósitos neste artigo é que “o eu é narrável, ou seja, exposto ao olhar e narrativa de outros, de tal modo que identidade ou individualidade não é uma essência, mas uma frágil contingência estabelecida em sua coaparição e narrativa por um outro” (MILLS, 2005, p. 213). A narrativa pode engendrar individualidade e identidade. Contar estória,* portanto, pode ser um importante momento de ocorrência das práticas de testemunho e testemunhar.

O esboço de Mill do que testemunho e testemunhar podem ser é consistente com um entendimento mais amplo que incorpora um conjunto mais largo de práticas por meio das quais a difícil situação daqueles no centro do testemunho pode ser articulada, entendida e potencial-

* Nesta tradução, o uso de “estória”, em vez de “história”, não é por acaso. No original, em inglês, a autora utiliza o termo *story*, em lugar de *history*. Assim, ela destaca o caráter narrativo, ficcional, de “estória” (*story*), marcando seu afastamento da tradicional acepção de “história” (*history*). [N. do T.]

mente engajada. Como os escritos de Agamben sobre Auschwitz indicam, uma grande parte do interesse acadêmico em testemunho e testemunhar é mais evidente em estudos do Holocausto. Contudo, o testemunho também tem sido proeminente em estudos afro-americanos, estudos sobre mulheres e estudos subalternos, em que é possível encontrar diferentes formas de entendimento sobre o tema (CUBILIE; GOOD, 2004). É importante notar que o testemunho não é uma “metodologia” no sentido convencional, e nem estereotipado ou fixo. Ou melhor, ele é “um conceito radicalmente aberto” tanto em termos de lugar e tempo como de tipos de encontros (CUBILIE; GOOD, 2004, p. 4-18). Cubilie e Good (2004, p. 4-18) advertem contra os riscos do testemunho se tornar demasiado institucionalizado por meio de tentativas de manter a integridade de discursos acadêmicos que se tornaram dedicados demais a noções relativamente estreitas das possibilidades do testemunho. De seu turno, eles fornecem um entendimento bastante simples e aberto de testemunho como um modo de testemunhar o irrepresentável (CUBILIE; GOOD, 2004, p. 4-18). Esta definição captura a abertura do testemunho e a ampla extensão de suas possibilidades. De particular importância aqui é a questão de quem pode testemunhar e, assim, oferecer um testemunho. Uma testemunha é comumente entendida como alguém que retrata sua própria experiência como um agente, ao invés de representante de uma memória e identidade coletiva (George Yudice apud CUBILIE; GOOD, 2004). Isso sugere que a testemunha deve estar fisicamente presente a qualquer ocorrência que seja o foco do testemunho. A discussão de Mills (2005) sobre a importância do trabalho de Cavarero alarga o conceito do que uma testemunha é e de quem pode ser uma testemunha. Cavarero destaca a “dependência fundamental em outros para a constituição e sobrevivência, dentro da linguagem, do ser vivo”, e, ao fazê-lo, “dá origem ao desejo de que a estória de si mesmo seja contada por outro”. A partir desta perspectiva, a presença física não é essencial para que alguém seja considerado uma testemunha. Da mesma forma, Oliver fala da importância daquilo a que ela se refere como a estrutura de “endereçar e responder” de testemunhar (OLIVER, 2004). Este modelo invoca e produtivamente explora a tensão entre testemunhar como testemunha ocular de fatos históricos e testemunhar “uma verdade sobre humani-

dade e sofrimento que transcende aqueles fatos” (OLIVER, 2004, p. 78-87). A subjetividade, ou seja, a percepção de si mesmo como um “Eu”, é relacional e dependente de encontros com a alteridade. Oliver está claramente associando testemunhar à emergência da subjetividade. Para ela, a estrutura de “endereçar e responder” é a pedra angular da subjetividade. O sujeito é constituído por meio da tensão entre contextos históricos finitos e a estrutura infinita de endereçamento e capacidade de resposta (OLIVER, 2004).

Eu tomo as ênfases de Oliver e Cavarero na relacionalidade como uma forma de conceituar a prática de testemunhar que não tem que ser a do testemunho ocular. A(s) pessoa(s) testemunhando não precisa(m) necessariamente viver o evento ou trauma em primeira mão. Em alguns casos, isso pode ser impossível. Alargando o conceito de testemunhar, abre-se a porta para que escritores contem as histórias de outros e para que isso seja considerado uma forma legítima de testemunhar e dar testemunho. Identifico aqui semelhanças com os argumentos de Martha Nussbaum (1995) sobre a importância da imaginação literária. Nussbaum afirma que a boa literatura é perturbadora de uma forma que a história e a escrita da ciência social frequentemente não são. Ela permite ao leitor imaginar o que é viver a vida de outra pessoa que, dadas as mudanças circunstanciais, poderia ser ela própria ou alguma das pessoas que ela ama (NUSSBAUM, 1995). Apesar de concordar com Nussbaum, considero importante destacar que literatura *versus* história/ciência social não são os únicos gêneros de escrita, e que as próprias oposições emergiram em um contexto histórico/social, e certamente estão sujeitas a novos exames críticos. Os escritos examinados neste artigo não se encaixariam em nenhuma dessas categorias, apesar de, e como Cubilie e Good (2004) apontam, alguns considerarem que testemunho seja uma nova forma de literatura, um novo gênero literário. Nós podemos alargar ainda mais o que se considera como testemunhar e testemunho, estendendo estas práticas inclusive para além das narrativas orais e escritas. Indubitavelmente, alguns desaprovam minha inclusão dessas narrativas como exemplos de testemunhar e testemunho. No entanto, acredito que elas funcionem como importantes testemunhos se nós entendermos que o propósito do teste-

munho é testemunhar em um sentido amplo que pode incluir uma variedade de formas e práticas de expressão. Simon e Eppert (1997) oferecem um entendimento de testemunho que é compatível com aquele que é usado neste artigo. Para os autores, testemunho compreende representações, seja por aqueles que viveram tais eventos ou por aqueles a quem se contou ou mostrou tais realidades vividas, direta ou indiretamente, e que foram sensibilizados a transmitir a outros a impressão que neles ficou marcada (SIMON; EPPERT, 1997, p. 175-191). O testemunho cria memória de um evento traumático e dá vida às experiências daqueles que experimentaram tal trauma ou que pereceram por causa dele. Como Simon e Eppert apontam, o testemunho subverte o anonimato que é, frequentemente, o destino de vítimas de traumas históricos; o testemunho é precioso na medida em que ele salva do esquecimento os fragmentos de uma experiência catastrófica (SIMON; EPPERT, 1997, p. 175-191).

Eu sugeriria que o “salvar do esquecimento” é uma forma de resistência, na medida em que contém a possibilidade de criar espaços para que se perceba, pense e aja diferentemente. Aqueles que morrem nos desertos do sudoeste (e em outros lugares) têm sido construídos, intencionalmente ou não, como vida nua ou pessoas descartáveis (DOTY, 2011).⁵ As práticas examinadas aqui funcionam de diferentes formas para restituir a identidade e reafirmar a humanidade de tais pessoas mesmo depois de suas mortes. Ao fazê-lo, essas práticas atuam para criar conexões entre aqueles que morreram e aqueles que ainda vivem, e, talvez, inclusive com aqueles que têm algum tipo de responsabilidade pelas mortes. Assim, os testemunhos impõem obrigações impregnadas de exigências de justiça, compaixão e esperança, que definem o horizonte para um mundo ainda a ser realizado (SIMON; EPPERT, 1997, p. 175-191). Testemunhar é, portanto, um conceito inerentemente ético que contrasta com práticas como o voyeurismo ou o “espectadorismo” (SIMON; EPPERT, 1997).

O primeiro conjunto de práticas que examino são, em sua maior parte, exemplos de relatórios criativos, não ficcionais, assim como jornalísticos, que acredito terem o potencial de provocar da mesma forma que os bons romances o fazem. A ideia de narrativa por outro, em oposi-

ção àquela feita pela própria pessoa ou àquela feita por alguém que estava fisicamente presente, é importante porque frequentemente/normalmente migrantes no deserto morrem sozinhos, sem mais ninguém presente. Mesmo se outra pessoa está presente, tal pessoa provavelmente não é alguém que tem acesso a lugares de onde disseminar estórias. Nos últimos anos, inúmeros livros têm sido publicados contando as difíceis situações daqueles migrantes que morreram em suas jornadas aos Estados Unidos. Além disso, inúmeras reportagens de destaque nos meios de comunicação destacaram as difíceis situações individuais daqueles que atravessam a fronteira.

O segundo conjunto de práticas, que, para mim, constituem uma forma de testemunho e de testemunhar, são aquelas vivenciadas por pessoas cujo trabalho envolve os restos físicos dos migrantes, como, por exemplo, o médico legista do condado de Pima, Arizona; Lori Baker, professor assistente de antropologia na Baylor University, no Texas; e outros que desenvolvem trabalhos semelhantes. Esse não é o tipo de testemunho que provavelmente viria à mente da maioria dos acadêmicos. No entanto, esse trabalho tão difícil funciona para restituir identidade, em um sentido bastante concreto, não teórico, não abstrato, àqueles que são praticamente inidentificáveis, ou seja, muitas vezes pouco mais do que um conjunto de ossos. Dar de volta a eles sua identidade é uma forma de restituir sua humanidade. É, assim, uma maneira importante não apenas de “declarar” a humanidade e individualidade dos migrantes, mas também de os “devolver” àqueles que amavam. Este tipo de trabalho pode ser considerado uma forma de testemunho e representação que restitui uma identidade humana àqueles que a tiveram tomada pelas circunstâncias nas quais se encontravam.

O terceiro conjunto de práticas que examino é o trabalho de grupos humanitários que se formaram em um esforço de prevenir, ou pelo menos reduzir, as mortes; documentar a identidade daqueles que morreram; chamar a atenção pública para a situação; e honrar, e em certo sentido memorar, os mortos. Esses grupos incluem o No More Deaths/No Mas Muertes, o Humane Borders, o Samaritans e o Derechos Humanos.⁶

Contando as Estórias, Ajudando os Migrantes e Identificando os Mortos

Eu guardo uma foto 3x4 grudada no canto esquerdo inferior do monitor do meu computador no meu escritório. Eu tenho a mesma foto na minha carteira, junto com vários cartões de trabalho e fotos de pessoas amadas. A foto, cortesia do grupo humanitário No Mas Muertes, é de Josseline Jamileth Hernandez Quinteros, uma menina de 14 anos de El Salvador que morreu no deserto do Arizona em 20 de fevereiro de 2008. A morte de Josseline recebeu significativa atenção dos meios de comunicação locais e dos grupos de direitos humanos de migrantes locais. Eu nunca conheci Josseline, mas o seu rosto está agora gravado na minha mente como uma lembrança permanente daquilo com o que o controle de fronteira dos Estados Unidos se tornou parecido. A jornalista de Tucson Margaret Regan escreve sobre Josseline e outros em **The death of Josseline – immigration stories from the Arizona-Mexico borderlands** (REGAN, 2010a). Por meio da narrativa de Regan, Josseline torna-se uma menina adolescente que, de diferentes formas, é como outras meninas adolescentes. Ela veste uma camiseta regata e um tênis colorido descolado. Ela se torna uma de nossas próprias filhas, e nós podemos começar a imaginar o horror de submeter nossas crianças a uma morte como a dela. O livro de Regan atesta não apenas a estória de Josseline, que ocupa apenas uma parte da obra, mas também as estórias de outros migrantes, e, assim, a questão mais ampla das mortes no deserto como uma consequência da política de controle de fronteira norte-americana. A estória de Josseline, apesar de única, é a estória deles também. “Ela era uma daquelas milhares de pessoas que sofreram e morreram” (padre Bob Carney, que rezou uma missa para Josseline, apud Regan (2010a, p. xx). A dedicatória de Regan no livro também é significativa. “Para meus pais, Mary G. Regan, bisneta de refugiados da fome irlandesa, e William L. Regan, neto de imigrantes irlandeses que morreram jovens, pobres e longe de casa.” Esta dedicatória faz a importante conexão entre os migrantes sobre os quais ela escreve e sua própria vida pessoal, que implicitamente chama atenção para as estórias pessoais de tantos, possivelmente a maio-

ria, dos cidadãos norte-americanos cujos contextos familiares sugerem imigração. Dessa forma, ela abre espaço para pensar os migrantes contemporâneos, especialmente aqueles que cruzam os perigosos desertos do sudoeste, não como estranhos, “outros” que são separados de “nós”, mas como parte de uma estória bastante velha e bastante humana em que as linhas entre o eu e o outro começam a se embarçar. Nós somos encorajados, então, a fazer conexões humanas que propiciam a empatia com as difíceis situações daqueles que morreram e daqueles que podem morrer no futuro. Por meio dos leitores, seus espíritos continuam vivos.

Margaret Regan continua contando as estórias de indivíduos migrantes no seu relatório para o jornal **Tucson Weekly**. Em agosto de 2010, no contexto de um relatório sobre as mortes de migrantes e o trabalho do Dr. Bruce Parks, médico legista do condado de Pima, ela conta a estória de um dos corpos no necrotério, Manuel Vargas Zaldivar. O corpo de Zaldivar foi encontrado em 22 de junho de 2010, mas não foi identificado até o meio de agosto. Por meio da estória contada, conseguimos entender a decisão que Zaldivar tomou de retornar ao México para visitar a família depois de viver em Sacramento, Califórnia, por muitos anos. Somos capazes de reconhecer sua árdua, mas fatal, tentativa de retornar para sua esposa e quatro filhos nos Estados Unidos. Além disso, entendemos que a estória dele é apenas um conto trágico entre muitos, muitos outros (REGAN, 2010b).

A obra do fotógrafo documentarista Michael Hyatt (2007), **Migrant artifacts: magic and loss in the sonoran desert**, quase não possui palavras, exceto pelo prefácio do livro, que é uma poderosa narrativa que conecta os indivíduos e suas posses a um fenômeno global. Hyatt diz ter esperança de que este livro irá inspirar ação social, conduzindo a políticas de imigração humanas que eliminem o sofrimento e as mortes ao longo da trilha de migrantes. Uma foto bastante ponderosa foi tirada em um campo de migrantes em 2004. Um livro, **El diario de Ana Frank**, está no chão perto de uma garrafa de Coca-Cola, lembrando-nos que o afastamento geográfico não é uma medida de distância em termos da condição humana, do coração humano e das tragédias às quais nós podemos nos conectar em um nível bastante hu-

mano. A difícil situação de Anne Frank, tão arraigada em nossa consciência histórica, tão simbólica de uma das tragédias mais profundas e crimes mais terríveis das humanidades, é um ponto de conexão entre todos que a conheciam e o migrante que deixou este livro no deserto. Nós somos encorajados, assim, a forjar conexões com o migrante, cuja identidade continua desconhecida para nós, e quem pode muito bem ter morrido. A fotografia de Hyatt do livro também nos lembra que a situação contemporânea ao longo da fronteira entre Estados Unidos e México é outra tragédia que manda seres humanos inocentes à morte, outra instância em que seres humanos são transformados em vida nua. A foto serve para apagar qualquer diferença presumida entre “nós”, que não temos que atravessar para viver, e “eles”, que precisam atravessar para sobreviver, e que morrem em suas jornadas. Objetos como sandálias, chaveiros, pequenos animais empalhados, pedaços de roupa e garrafas de água vazias são todos artefatos humanos que atestam a nossa semelhança, em vez de nossas diferenças. Fotos deles, portanto, fazem conexões que não podem ser desfeitas por fronteiras territoriais soberanas colocadas em prática por oficiais do Estado.

Um dos eventos mais horríveis (se é que alguém pode dizer que qualquer evento em que migrantes morrem é mais horrível do que outro) foi a morte de quatorze migrantes, os “Yuma 14”, ao longo da Estrada do Diabo (*Camino del Diablo*) em maio de 2001. Amplamente noticiada nos jornais locais, o escritor Luis Alberto Urrea (2004) conta a estória destes em **The Devil’s Highway – a true story**. Urrea dedica o livro assim: “Para os mortos, e para aqueles que salvam os vivos.” O autor rastreia a fatídica jornada do que havia começado como um grupo de 26 homens que tentavam cruzar a fronteira entre Estados Unidos e México através de uma das áreas mais quentes, mais áridas e mais remotas do deserto sudoeste. Ele fala de homens “queimados quase pretos; seus lábios enormes e rachando”; seus cabelos “duros e rígidos de suor velho, de pé em coroas feitas em seus couros cabeludos” (URREA, 2004, p. 1). Esta é uma descrição de alguns dos sobreviventes. Ela é mais horrível para aqueles que morreram. Os Yuma 14 eram parte do Wellton 26, os 26 homens que inicialmente haviam começado a jornada, em sua maioria, de Vera Cruz, México, às 13:40, em 19

de maio de 2001. Urrea leva o leitor pelos vários estágios do que o corpo humano experimenta ao ser devastado pelo calor. O tempo dos estágios varia pela idade, genética e condição física, mas especialistas concordam que, seja o tempo que for, os estágios de morte por calor são os mesmos para todos, começando com desconfortos como dor de cabeça, sede e tontura, e culminando em total desidratação em que a pessoa se alucina, entrincheira-se na areia do deserto buscando escapar do sol, “bebendo” pedras e areia pensando que são água (URREA, 2004, p. 120). Um órgão vital após o outro simplesmente deixa de funcionar e o corpo começa a desidratar e assar. Esta é a redução última de seres humanos à vida nua, uma espécie de dor que, tal como Elaine Scarry (1985) descreve, reduz o sujeito a mero corpo.⁷

Urrea identifica os quatorze homens que morreram nesta fatídica jornada. Particularmente comovente é a estória do senhor de 56 anos, Reymundo Barreda, e de seu filho de 15 anos, Reymundo Jr., que convenceu seu pai a levá-lo na jornada para *El Norte* argumentando que “duas costas fortes poderiam ganhar mais dinheiro em menos tempo do que uma” (URREA, 2004, p. 51). Na manhã de 20 de maio, os dois ficam sem água. Mais tarde, naquele dia, Reymundo Jr. adoece e o Sr. Reymundo tem que carregá-lo. Em 21 de maio, todo o grupo, incluindo o guia/coiote, se perde, e o Sr. Reymundo entra em pânico por causa de seu filho (URREA, 2004, p. 155). Reymundo Jr. morreu primeiro, em 22 de maio, nos braços do pai. O Sr. Reymundo morreu mais tarde naquele mesmo dia (URREA, 2004, p. 167).

A estória desta trágica jornada e a identificação individual daqueles que morreram encoraja o que Nussbaum conceitua como “identificação empática”, ou seja, “a habilidade de imaginar vividamente, e então avaliar judicialmente, a dor de outra pessoa, de participar dela e depois perguntar sobre sua importância”. Nussbaum argumenta que se trata de uma forma poderosa “de aprender o que os fatos humanos são e adquirir uma motivação para alterá-los” (NUSSBAUM, 1995, p. 91). Urrea também nos lembra que os guias de travessia ou coiotes, aqueles tão desprezados pela imprensa e pelas autoridades, tão facilmente culpados pelas mortes pelos formuladores de política, são tão descar-

táveis como os próprios migrantes. Eles podem morrer tão facilmente e nada irá mudar (URREA, 2004, p. 63).

Em **Crossing with the Virgin – stories from the migrant trail**, Kathryn Ferguson, Norma A. Price e Ted Parks (2010) contam suas próprias experiências trabalhando com o grupo humanitário, o Samaritans. Eles caminham e dirigem pelas trilhas do deserto procurando por migrantes em necessidade. Suas histórias falam de suas próprias experiências e razões para trabalhar com o Samaritans, mas também, e mais significativamente, ao fazê-lo, eles humanizam os migrantes que encontram. Como Claudia Aburto Guzman aponta no prefácio, as histórias nesse livro oferecem um “modelo para uma forma diferente de responder a e interagir com indivíduos que têm sido, sempre e já, parte de nossas vidas” (apud FERGUSON et al., 2010, p. xvii).

Um dos primeiros livros do qual eu tenho conhecimento é o de John Annerino (1999), **Dead in their tracks – crossing America’s desert borderlands**.⁸ Este livro foi escrito em 1999, quando a questão das mortes de migrantes no deserto estava recebendo pouca atenção até mesmo das imprensas locais.⁹ Annerino (1999) dedica seu livro aos “corajosos homens, mulheres e crianças que morrem à procura do sonho americano, aos desesperados refugiados políticos que fugiram da violência e opressão. Aos dedicados pilotos e perseguidores da Patrulha de Fronteira que tentaram salvá-los. E a muitos outros que nunca saberemos”. Annerino anda por vários dias com quatro migrantes que ele conheceu em El Sahuaro, México, ao longo da estrada 2 (Guillermo, Rosario, Armando e Marcelino) através de “uma impiedosa explosão de deserto” (ANNERINO, 1999, p. 61). Boa parte de sua rota é no *Camino del Diablo*, onde os Yuma 14 morreram. Ele não conhece os homens com quem irá dividir a jornada, nunca os havia encontrado antes, mas pergunta se ele pode viajar com eles. Ele disse a eles que queria “mostrar aos americanos como a jornada deles era perigosa”. Apesar dos migrantes com quem Annerino viaja não morrerem, sua história é em grande medida sobre as mortes de migrantes. O terreno pelo qual Annerino e os migrantes viajam está coberto de restos de esqueletos espalhados.

Os desertos do Arizona não são os únicos campos da morte nos Estados Unidos. Joseph Nevins (2008) conta a estória de Julio Cesar Gallegos, cujo corpo foi descoberto em 13 de agosto de 1998 pela Patrulha de Fronteira no condado Imperial da Califórnia. Esta estória nos lembra há quanto tempo as mortes vêm acontecendo. A estória de Nevins associa a vida e a morte individual de Gallegos aos fatores históricos, estruturais e geográficos que fizeram com que seu corpo estivesse no deserto. O livro contém fotos dos pertences de Julio que foram encontrados com ele. Também contém a foto do necrotério do condado de Pima, Arizona, com fileiras e fileiras de corpos de migrantes. Fotos semelhantes tiveram grande circulação em anos recentes, assim como fotos de restos de esqueletos. Estas imagens visuais servem a um propósito poderoso.

No entanto, os perigos não começam e terminam no deserto. No sábado, 6 de abril de 1996, uma caminhonete GMC azul, 1989, com capota e vidros fumê bem escuros, acelerou no sentido oeste na Avenida Del Oro, perto da cidade de Temecula, nas montanhas Santa Rosa, no sudeste de São Diego, Califórnia. A caminhonete levava 25 migrantes indocumentados na capota e estava sendo perseguida pela patrulha de fronteira dos Estados Unidos, que havia notado que o veículo estava sobrecarregado, com os para-lamas quase raspando nos pneus. A caminhonete capotou, oito dos passageiros morreram e dezessete ficaram feridos. O motorista foi preso e acusado por contrabando, e um dos contrabandistas fugiu. Em **Crossing over, a Mexican family on the migrant trail**, o premiado jornalista Ruben Martinez (2001) conta a estória de três daqueles indivíduos que morreram, Benjamin, Jamie e Salvador Chavez, de sua família em Cheran, Michoacan, México, e da subsequente jornada da família aos Estados Unidos. Este incidente foi amplamente noticiado na mídia mexicana e “tocou em um nervo exposto” porque tal grau de perigo nunca havia estado tão evidente, em mais de um século de travessias de fronteira não autorizadas (CASTANEDA, 2007).

Restos de esqueleto, tais como aqueles nas fotografias citadas acima, são comumente tudo que restou daqueles cujas jornadas têm um final trágico. Médicos legistas em condados por toda a fronteira entre os

Estados Unidos e o México têm sido impactados pelos números crescentes de mortes de pessoas cruzando a fronteira. O condado de Pima, no Arizona, é um excelente exemplo. Para o médico legista do condado de Pima, Arizona, Bruce Parks, as mortes dos Yuma 14 marcaram um ponto de mudança. “Foi um grande choque. Acredito que foi então que nós percebemos que poderíamos estar no meio de algo” (Bruce Parks apud MCDANIEL, 2010, p. 64-71). Houve verões em que o condado de Pima teve que alugar um caminhão refrigerado para guardar todos os corpos que eram achados no deserto. O de 2005 foi um desses verões. Eles alugaram um caminhão por 900 dólares por semana, construíram, então, um segundo necrotério e colocaram o caminhão na garagem em 2006. No verão de 2010, retiraram o caminhão da garagem quando o número de mortos começou a subir (REGAN, 2010b). Os migrantes geralmente não carregam muito com eles e comumente não têm identificação. Em muitos casos, no momento em que seus corpos são encontrados no deserto, são pouco mais do que ossos branqueados, tendo perdido, há muito, suas peles, impressões digitais e marcas de nascença. Parks é uma das várias pessoas que trabalham para restituir as identidades de migrantes mortos.

Chelsey Juarez, uma aluna de pós-graduação em antropologia física da Universidade da Califórnia, Santa Cruz, rastreia a origem de dentes de migrantes. O dente humano contém assinaturas isotópicas, ou seja, elementos que podem servir para identificar de onde eles vieram. Ela está criando um mapa de tais assinaturas isotópicas na esperança de possibilitar que laboratórios os comparem com os dentes daqueles que cruzam a fronteira, e determinar onde eles cresceram, ajudando assim a identificá-los (MCDANIEL, 2010).

Lori Baker, uma antropóloga forense da Baylor University, tem sido chamada de “a colecionadora de ossos” (THE BONE..., 2004). Baker é uma professora assistente de ciência forense que deu início a um programa chamado “Reunindo Famílias”, em 2002, para ajudar a identificar os corpos de migrantes indocumentados que morreram enquanto atravessavam a fronteira. Seu objetivo é “devolver cada indivíduo às suas respectivas famílias” (STEAKLEY, 2005). Baker usou suas habilidades para fazer um mapa genético do México, para

que restos genéticos de migrantes possam ser comparados com populações regionais a fim de saber de onde os migrantes vieram. Isso pode ajudar na identificação de restos que são bastante difíceis de identificar. Bruce Anderson, um antropólogo forense do escritório do médico legista do condado de Pima, regularmente envia ossos para Baker fazer análises. O trabalho pode ser bastante emocional, e Baker uma vez considerou abandonar sua atividade, até que foi contatada, em junho de 2003, por Rosa Cano, cuja filha havia partido para os Estados Unidos, mas não dava notícias havia semanas (BOSVELD; BARTH, 2010). Descobriu-se que alguns dos ossos enviados por Anderson a ela eram da filha de Cano, uma mãe solteira que havia partido para buscar emprego nos Estados Unidos (BOSVELD; BARTH, 2010).

Incontáveis grupos humanitários formaram-se em resposta às mortes de migrantes no deserto. Proeminente entre eles são o Humane Borders/Fronteras Compasivas, o No More Deaths/No Mas Muertes, o Samaritans e o Coalicion de Derechos Humanos. A missão principal dos três primeiros grupos é a de efetivamente ir para dentro do deserto, atravessando regiões e deixando água e outros suplementos em áreas onde se imagina que migrantes estejam atravessando. Estes grupos continuamente monitoram padrões de travessia e mantêm o controle de onde as mortes estão ocorrendo. Já o grupo Coalicion de Derechos Humanos, dirigido por Kat Rodriguez, mantém um registro de mortes de migrantes em todos os quatro condados fronteiriços no estado do Arizona. Rodriguez trabalha em estreita colaboração com o escritório do médico legista do condado de Pima.

A missão declarada do No More Deaths inclui: (1) ajuda direta que estende o direito a prestar assistência humanitária; (2) testemunhar e responder; (3) conscientização; (4) construção de movimento global; e (4) encorajar a política de imigração humana.¹⁰ Todo ano, o No More Deaths e outros grupos, assim como indivíduos interessados, participam da Caminhada do Migrante, que começa em Sasabe, no México, e termina em Tucson, no Arizona, uma caminhada de 120 km, durante sete dias, para chamar atenção para a difícil situação dos migrantes que atravessam o deserto.

As práticas discutidas acima resistem ao banimento dos migrantes para as lixeiras das nossas consciências, e constantemente chamam atenção para as mortes que já ocorreram, que estão acontecendo enquanto eu escrevo este artigo e que irão acontecer amanhã. Elas nos aproximam das mortes, fazem delas parte de *nosso* mundo, e criam um terreno comum. Nós somos todos sujeitos vulneráveis à dor, à sede, às fragilidades do corpo humano e da existência humana. Vulnerabilidades universais do corpo humano ao sofrimento há muito têm sido reconhecidas como um dos importantes fundamentos para alguma forma de empatia cosmopolita. A capacidade de sentir dor e de imaginar o outro em dor une os sujeitos humanos (THORMANN, 2007). As manifestações de testemunhar e dar testemunho discutidas aqui nos convocam a avaliar criticamente a humanidade dos migrantes, assim como nossa própria humanidade e valores. Elas implicitamente levantam a questão de saber se estamos nos aproximando de algo como um ponto de inflexão em termos da prolongada desumanização que tem acompanhado a globalização, e que continua a ser justificada por razões de soberania, nacionalismo e segurança.

Notas

1 Esta e as demais citações de originais em língua estrangeira foram livremente traduzidas para este artigo.

2 Utilizo a expressão “vida nua” de acordo com a definição de Agamben (1998), em **Homo Sacer: sovereign power and bare life**, de vida que pode ser tirada sem consequência.

3 Apesar de ter escolhido focar os Estados Unidos, é importante notar que a morte de migrantes em viagens perigosas é um fenômeno global, e como tal merece estudo mais aprofundado. Por exemplo, o **Fortress Europe** relata que mais de 14 mil migrantes morreram ao longo das fronteiras europeias desde 1988. Ver: <<http://fortresseurope.blogspot.com>>.

4 A citação é de **Homo Sacer**, de Agamben (1998).

- 5** Sobre vida descartável, ver também Etienne Balibar (2002).
- 6** Há muitos outros grupos humanitários, como, por exemplo, o Border Angels. Os que cito são os mais proeminentes, mas isso não deve ser entendido como sugestão de que o trabalho de outros grupos é menos importante.
- 7** Linklater (2007, p. 138) também aponta que algumas das primeiras defesas do cosmopolitismo na teoria moral e política ocidental são fundamentadas em vulnerabilidades universais do corpo humano.
- 8** Uma versão atualizada desse livro foi recentemente publicada em 2009.
- 9** Contudo, uma série baseada no livro de Annerino foi publicada no **Arizona Republic**.
- 10** **No More Deaths • No Mas Muertes**. Newsletter, Sep. 2010. Disponível em: <<http://www.nomoredeaths.org>>.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: sovereign power and bare life. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. **Remnants of Auschwitz** – the witness and the archive. Nova Iorque: Zone Books, 2002.
- ANNERINO, John. Dead in their tracks – crossing America’s desert borderlands. Nova Iorque: Four Walls, 1999.
- BALIBAR, Etienne. Three concepts of politics. In: _____. **Politics and the Other Scene**. Londres: Verso, 2002.
- BOSVELD, Jane; BARTH, Amy. Gone but not forgotten. **Discover Magazine**, v. 31, n. 6, p. 46-52, jul./ago. 2010.
- CASTANEDA, Jorge G. **Ex Mex** – from migrants to immigrants. Nova Iorque: The New Press, 2007.

CUBILIE, Anne; GOOD, Carl. Introduction: the future of testimony. **Discourse**, v. 25, n. 1-2, p. 4-18, 2004.

DOTY, Roxanne Lynn. Bare life: border-crossing deaths and spaces of moral alibi. **Environment and Planning D – Society and Space**, v. 29, n. 4, 2011.

FERGUSON, Kathryn; PRICE, Norma A.; PARKS, Ted. **Crossing with the Virgin** – stories from the migrant trail. Tucson: University of Arizona Press, 2010.

HUMAN RIGHTS WATCH. **Tough, fair, and practical: a human rights framework for immigration reform in the United States**. 2010. Disponível em: <<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/usimmigration0710webwcover.pdf>>. Acesso em: ago. 2011.

HYATT, Michael. **Migrant artifacts: magic and loss in the sonoran desert**. Tucson: [s.n.], 2007.

LINKLATER, Andrew. Towards a sociology of global morals with an emancipatory intent. **Review of International Studies**, v. 33 p. 135-150, 2007.

MARTINEZ, Ruben. **Crossing over** – a Mexican family on the migrant trail. New Iorque: Picador, A Metropolitan Book Henry Holt and Company, 2001.

MCDANIEL, Andi. The Juan Doe problem. **Mother Jones Magazine**, p. 64-71, set.-out. 2010.

MILLS, Catherine. Linguistic survival and ethicality: biopolitics, subjectivation, and testimony in *Remnant's of Auschwitz*. In: NORRIS, A. (Ed.). **Politics, metaphysics, and death** – essays on Giorgio Agamben's *Homo Sacer*. Londres: Duke University Press, 2005.

NEVINS, Joseph. **Dying to live** – a story of immigration in an age of global apartheid. San Francisco: City Light Books, 2008.

NUSSBAUM, Martha C. **Poetic justice** – the literary imagination and public life. Boston: Beacon Press, 1995.

OLIVER, Kelly. Witnessing and testimony. **Parallax**, v. 10, n. 1, p. 78-87, 2004.

REGAN, Margaret. **The death of Josseline** – immigration stories from the Arizona-Mexico borderlands. Boston: Beacon Press, 2010a.

Resistência depois da Morte: Restituindo Humanidade ao *Homo Sacer*

REGAN, Margaret. D.O.A. July's heat yields a near-record number of migrant deaths, as families wait for loved ones to be identified. **Tucson Weekly**, 26 ago. 2010b.

SCARRY, Elaine. **The body in pain** – the making and unmaking of the world. Nova Iorque: Oxford University Press, 1985.

SIMON, Roger I.; EPPERT, Claudia. Remembering obligation: pedagogy and the witnessing of testimony of historical trauma. **Canadian Journal of Education**, v. 22, n. 2, p. 175-191, 1997.

STEAKLEY, Scarlett. Providing closure. **The Lariat Online**, 15 set. 2005. Disponível em: <<http://www.baylor.edu/Lariat/news.php?action=story&story=35703>>. Acesso em: ago. 2011.

THE BONE Collector. **Baylor Magazine**, v. 2, n. 4, 2004. Disponível em: <<http://www.baylormag.com/story.php?story=004930>>. Acesso em: ago. 2011.

THORMANN, Jane. Waiting for the Barbarians. **European Journal of Psychoanalysis**, v. 25, n. 2, 2007.

URREA, Luis Alberto. **The Devil's Highway** – a true story. Nova Iorque: Little Brown and Company, 2004.

WIDEMAN, John Edgar. **Sent for you yesterday**. Nova Iorque: Vintage Books, 1983.

ZIAREK, Ewa Ptonowska. Bare life on strike. Notes on the biopolitics of race and gender. **South Atlantic Quarterly**, v. 107, n. 1, inverno 2008.

Resumo

Resistência depois da Morte: Restituindo Humanidade ao *Homo Sacer*

Este artigo examina práticas de testemunhar e testemunho que surgiram como resposta às contínuas mortes de migrantes nos desertos do sudoeste dos Estados Unidos. Eu sugiro que estas práticas podem ser consideradas uma forma de resis-

tência, na medida em que restituem a humanidade àqueles que morreram e, ao fazê-lo, reconhecem que nosso mundo de fronteiras contemporâneo abriga os espíritos daqueles que viajaram pelas perigosas trilhas criadas por fronteiras visíveis e invisíveis. A esperança por políticas mais humanas depende de tal tipo de reconhecimento; e mantê-los vivos na memória pública é fundamental para promover mudança. Este artigo também argumenta por uma ampla conceituação do que significa testemunhar e dar testemunho. As práticas examinadas variam desde contar histórias de migrantes, a prestar ajuda humanitária, e práticas para identificar os restos de migrantes que morreram e, assim, restituir suas identidades.

Palavras-Chave: Testemunha – Testemunho – Resistência – Migrantes – Mortes

Abstract

Resistance after Death: Restoring Humanity to *Homo Sacer*

This paper examines practices of bearing witness and testimony that have arisen in response to the continuing migrant deaths in the southwestern deserts of the United States. I suggest that these practices can be considered a kind of resistance in that they restore the humanity to those who have perished and in doing so acknowledge that our contemporary bordered world harbors the spirits of those of have travelled the dangerous paths created by visible and invisible boundaries. The hope for more humane policies depends upon such an acknowledgement and keeping them alive in the public memory is key to promoting change. This paper also argues for a broad conceptualization of what it means to witness and provide testimony. The practices examined range from telling migrants' stories, to providing humanitarian aid, to practices of identifying the remains of migrants who have died and thus restoring their identity.

Keywords: Witness – Testimony – Resistance – Migrants – Deaths