

Reflexões indigestas sobre a cor da morte: as dimensões de classe e raça da violência contemporânea.



por: **FAUSTINO. Deivison (Nkosi)**

in: As interfaces do genocídio: raça, gênero e classe. Org: Marisa Feffermann, Suzana Kalckmann, Deivison Faustino (Nkosi), Dennis de Oliveira, Maria Glória Calado, Luis Eduardo Batista e Raiani Cheregatto. São Paulo: Instituto de Saúde, 2018. pp. 141-

158

Coletânea disponível em

<https://www.kilombagem.net.br/politica/noticias-reflexoes/as-interfaces-do-genocidio-no-brasil-raca-genero-e-classe-disponivel-integralmente-em-pdf/>

6



Reflexões indigestas sobre a cor da morte: as dimensões de classe e raça da violência contemporânea

Deivison Faustino (Nkosi)

Introdução

Era uma segunda-feira qualquer de 2018 na favela Chapéu Mangueira, no Rio de Janeiro, quando o garçom Rodrigo Alexandre da Silva Serrano, de 26 anos, desceu a ladeira para aguardar a esposa próximo ao bar do David, onde combinaram de se encontrar. Chovia um pouco e, por isso, optou por levar uma bolsa canguru (dessa em que se carregam

bebês) e um guarda-chuva para proteger o filhinho de 10 meses que a esposa trazia. Enquanto aguardava, foi alvejado três vezes pelos agentes da chamada Unidade de Polícia Pacificadora (UPP). Procurada pela imprensa^I, a Polícia Militar do Rio de Janeiro (PMERJ) informou ter havido um confronto no local... Os moradores presentes, procurados pela reportagem, contestaram a existência^{II} de qualquer troca de tiros no momento do assassinato e afirmam que a Polícia confundiu o seu guarda-chuva com um fuzil^{III}. Caso semelhante já havia ocorrido há 10 anos atrás, quando o fiscal de supermercados, Hélio Ribeiro, de 46 anos, instalava um toldo no terraço da sua casa durante uma incursão policial no Morro do Andaraí, zona norte da capital fluminense. O cabo do Batalhão de Operações Especiais (Bope) da Polícia Militar do Rio de Janeiro havia confundido a sua furadeira com uma arma e lhe desferiu um tiro de fuzil.

Dia 20 de agosto desse mesmo ano, em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, a costureira Vânia Silva Tibúrcio, de 37 anos, estava com o marido dentro do carro da família a caminho de um pátio da Delegacia de Roubos e Furtos de Automóveis para regularizar o veículo que havia sido encontrado depois de um furto. Ao serem parados bruscamente por uma *blitz* policial, Carlos Alberto Lopes, motorista e marido de Vânia, se assusta e retira o pé da embreagem sem desligar o veículo, fazendo-o dar um solavanco para a frente. Ao interpretar o gesto como tentativa de fuga, um dos policiais presentes atira em direção ao carona, atingido mortalmente a cabeça da costureira. De acordo com o marido da vítima, tratou-se de “um tiro para matar. Um tiro na direção da cabeça. Poderia ter dado no pneu do carro, que estava parado. Não tinha necessidade do que ele fez”^{IV}.

Campanha eleitoral de 2018. Uma cena se distingue do enredo habitual das peças publicitárias de candidatos a deputado federal: assiste-se a um assaltante empunhando um revólver em frente a uma escola, gravado por uma câmera de segurança e, em seguida, é surpreendido pelos tiros de uma policial que não estava em serviço. Após ser alvejado, é ainda

I Ver nesse sentido a reportagem em <<https://ponte.org/pm-confunde-guarda-chuva-com-fuzil-e-mata-gar-com-no-rj-afirmam-testemunhas/>>. Acesso em 20 de outubro de 2016.

II Ver nesse sentido a reportagem <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2010/05/policial-do-bope-confunde-furadeira-com-arma-e-mata-morador-do-andara.html>>. Acesso em 20 de outubro de 2016.

III Fuzil é a designação usada para armas de fogo portáteis, de cano longo (maior que 48 cm).

IV Ver a reportagem: <<https://extra.globo.com/casos-de-policia/mulher-baleada-por-pm-em-duque-de-caxias-na-baixada-fluminense-22996568.html>>. Acesso em 20 de outubro de 2016.

rendido pela agente antes de morrer, ali mesmo. Após a cena da rendição, vê-se surgir o nome e o número da candidata que, aliás, é a mesma que efetuou os disparos. Embora o Tribunal Regional Eleitoral de São Paulo tenha suspenso a veiculação da propaganda na TV, a PM foi eleita como a sétima mais votada no Estado de São Paulo.^V

Em 20 de junho desse mesmo ano e também no Rio de Janeiro, o país seguia seu fluxo normal quando o adolescente Marcos Vinicius da Silva foi alvejado pelas costas por policiais no Complexo da Maré. Antes de morrer, o jovem, que voltava da escola com um amigo, chegou a perguntar a sua mãe, no pronto atendimento do hospital: “mãe, mas eles não viram que eu estava de uniforme da escola?”

O que esses casos têm em comum, além da cor e do local de residência dos mortos, é que eles ocorreram no mesmo momento em que se ampliam no Brasil vozes rogando por mais prisões, pela redução da maioria penal e pelo assassinato de quem for enquadrado como “bandido”. Frases como “bandido bom é bandido morto” têm circulado com uma frequência cada vez maior nos meios de comunicação e nas conversas informais protagonizadas pelos chamados “cidadãos de bem” brasileiros. O que se pode observar é que os argumentos mais elaborados da criminologia, amplamente presentes na literatura clássica e contemporânea sobre segurança pública e direitos humanos, têm perdido espaço no espírito de nossa época.

Diante desse cenário, é mister “voltar algumas casas” e refletir o óbvio, mesmo que pareça um assunto já superado: Se “bandido bom é bandido morto”, que tipo de pessoa está apta a ser enquadrada nessa categoria? Será que o desejo de violência, implícito nessa frase, é democraticamente distribuído ou se concentra sobre alguns tipos de bandidos? O ponto sobre o qual pretendo discorrer neste ensaio é: quais são os critérios subjetivos presentes nesse enquadramento e, sobretudo, como eles alimentam um perfil racial de distribuição de mortes em nossa sociedade? Para isso, recorrerei a algumas imagens literárias e filosóficas a fim de refletir sobre as relações entre racismo e violência no Brasil.

Não é tarefa simples falar da morte. Diante de sua implacável presença, a ousadia literária – ou mesmo a fria objetividade sociológica – corre

V Ver reportagem <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/eleicoes/noticia/2018/09/tre-suspende-propaganda-eleitoral-que-mostra-pm-candidata-atirando-em-ladrao-cjqlrkm0014201px3pur91v6.html>>. Acesso 20 de outubro de 2016.

o risco de banalizar, por um lado, um fenômeno de proporções às vezes insuportáveis para aqueles que ficam, especialmente quando advinda de causas não naturais. Por outro lado, se invertemos as máximas filosóficas de Confúcio: “Quem não sabe o que é a vida, como poderá saber o que é a morte?”, podemos pensar da seguinte maneira: quem não sabe o que é a morte também não pode saber o que é a vida. Saber o que é a morte implica considerar as condições biológicas, individuais, históricas e, até mesmo, sociais que a possibilitam. Não por acaso, a sua tematização está presente em diversas áreas do saber e marca, de alguma forma, tanto a constituição daquilo que entendemos por modernidade quanto a sua crítica^{VI}.

A questão que se coloca a partir daqui é que a morte é, antes de mais nada, um assunto de interesse direto dos vivos que, a partir da reflexão ou estudo sobre ela, podem pensar as formas de retardá-la – já que não se pode evitá-la em definitivo – ou, na pior das hipóteses, amenizar os seus efeitos. O ponto que caberia agregar ao debate sobre a morte – que nas línguas latinas é descrita como substantivo feminino – é a dimensão racial desse fenômeno tão universal e, ao mesmo tempo, singular, ou seja, a sua cor. Assim, lançarei mão de alguns conceitos filosóficos clássicos e modernos para então retomar a metáfora aqui aludida, de forma a refletir sobre as dimensões raciais da violência urbana no Brasil.

A universalidade, a particularidade e a singularidade das mortes

Desde os textos filosóficos mais antigos que se tem notícia até os nossos dias, a morte é figurada como um fenômeno singular e, ao mesmo tempo, universal. Singular, porque cada um morre à sua própria maneira, de forma individual e intransferível^{VII}. Mesmo que se possa argumentar que as classes dominantes sempre enviaram os seus subordinados para morrerem por

VI O filósofo alemão Martin Heidegger afirmava que o ser humano é um ser para a morte. Ver mais em Heidegger (2006)1.

VII Há um conto popular no Brasil que dá conta de um homem muito esperto que tentou enganar a morte. Ao tomar conhecimento de que a sua hora chegava, optou por se disfarçar, assumindo outra identidade e endereço... A morte, aparentemente confusa, se aproximou do dito cujo perguntando se aquele senhor (que na verdade era ele mesmo) ainda morava naquele endereço. O espertalhão disfarçado, em uma manobra ousada, a informa que o tal teria se mudado há algumas semanas e se dirigira a outro país... A morte, com aparente desapontamento, olha para o informante e diz: “Bom, já que não o encontrei, levarei o senhor, mesmo!”.

elas nas guerras, ou os condenaram à morte naquilo que Foucault² descreveu como “deixar morrer”, ainda assim, cada um morre, incontornavelmente, a sua própria morte. No entanto, ao mesmo tempo que é única para cada um, a morte é universal, uma vez que a sua foice corta tanto a erva daninha quanto a planta amada, a boa vida e a má, o rico e o pobre, às vezes em uma só tacada. Nas palavras de Saramago, diante da greve de sua personagem morte, brilhantemente descrita em *As intermitências da morte*:

“Antes, no tempo em que se morria, nas poucas vezes que me encontrei diante de pessoas que haviam falecido, nunca imaginei que a morte delas fosse a mesma de que eu um dia viria a morrer, Porque cada um de vós tem a sua própria morte, transporta-a consigo num lugar secreto desde que nasceu, ela pertence-te, tu pertences-lhe”³. (p. 73).

Essa ambiguidade singular-universal da morte é expressa nos antigos textos keméticos (egípcios), como o livro *Sair para a luz* (conhecido como Livro dos Mortos), que se refere à Deusa Maat – a Suprema verdade, retidão e justiça – como balizadora desse equilíbrio entre singularidade e universalidade da vida – e, portanto, da morte – humana. No antigo KMT (Egito), “a morte era considerada a transformação em luz, que permitia viajar para outro mundo, depois de ser julgada pelos deuses”⁴. O julgamento consistiria na pesagem, pela referida deusa, do coração do candidato. Se o seu órgão vital – entendido pelos egípcios como a morada da alma – fosse mais pesado do que a pluma de um avestruz, seria imediatamente devorado e o seu proprietário enviado para uma espécie de abismo primordial. Se o coração fosse mais leve do que a pena, o proprietário seria considerado puro e bom, estando apto, portanto, a passar para a eternidade no Aaru (paraíso).

O ponto que intercruza a singularidade e universalidade da vida e da morte aqui é que as ações de cada pessoa a singularizam enquanto indivíduo único e irrepetível, reservando-lhe um destino próprio, fruto de suas próprias escolhas. Entretanto, um julgamento de cada individualidade singular somente faz sentido mediante critérios universais de comparação. Assim, a pluma assumiria, na alegoria, a função de equivalente universal de pureza e bondade sob o qual o mérito individual seria mensurado.

Somente é possível haver um julgamento justo quando os critérios de juízo são universais – ou seja, estendidos a todos –, de forma a balizar as diversas singularidades que compõem determinado universo civilizatório. É o famoso “o pau que bate em Chico também bate em Francisco”. A universalidade, enquanto categoria, é uma abstração possível a partir da generalização de determinados pressupostos. Porém, o juízo – como ato livre e individual de julgar entre escolhas possíveis – é sempre um ato singular, o que significa que a individualidade não se reduz à universalidade, mas a torna possível. Nos termos do filósofo iluminista alemão: **só se é universal quando se é singular**⁵ (p. 5).

O problema moderno desse debate é que a máxima kantiana do “uso público da razão” – em sua relação singular-universal – é amparada por uma metafísica transcendental que localiza a universalidade em juízos *a priori*, ou seja, que não apenas antecedem qualquer experiência cognoscente, como também, para ele, a possibilitam. Ainda assim, o ato de “pensar por si próprio” ou “usufruir do próprio entendimento”, embora seja, em Kant⁵, individual e com fundamento na experiência, não contradiz a universalidade, uma vez que a própria experiência é antecedida por categorias analíticas anteriores a qualquer experiência. Em síntese, essa concepção, ainda que aponte para a experiência sensível como elemento fundamental de contato do sujeito cognoscente no mundo, acaba por obliterar o caráter histórico da universalidade humana.

Esse limite a-histórico somente será superado posteriormente no ocidente moderno através do filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁶, em que a universalidade não apenas é tomada como categoria histórica (e, não, *a priori*), mas também como categoria política, produzida na relação dialética com a alteridade^{6, 7, 8, 9-VIII}. Isso significa considerar as dimensões particulares sob as quais essa universalidade se manifesta em cada momento e, sobretudo, as particularidades estruturais e conjunturais sob as quais os indivíduos singulares vivenciam a sua universalidade genérica.

VIII É verdade, entretanto, que os limites históricos de classe (MARX, [1843], 2005 e [1845], 2007) e mesmo de localização racial (BUCK-MORSS, 2009) impediriam o filósofo alemão de ter ido até as últimas consequências com sua própria empreitada: se a França iluminista, aplaudida por Hegel em seus ideais de liberdade e igualdade, levaram a universalidade a um novo patamar humano, a gloriosa revolução haitiana, que colocou esses ideais em prática e ainda os elevou a níveis inimagináveis para os europeus, amargou silêncio e invisibilidade histórica.

Os termos a que se propõe este ensaio implica pensar em três dimensões paradoxalmente relacionais da vida e da morte: 1) a morte é universal, já que alcança a todos os vivos, sem exceção; 2) vivemos e morreremos singularmente, cada qual a sua própria vida (e morte), de forma única e irrepetível; 3) a relação entre os dois primeiros se dá mediante particularidades (históricas, culturais, de classe, etc.) que determinam as condições de possibilidade de nossa experiência singular de vida e, conseqüentemente, de morte.

Essa dimensão particular da relação entre singular-universal é brilhantemente retomada pelo filósofo húngaro George Lukacs¹³ como mediação, sem a qual não seria possível conceber a relação entre os referidos polos. Se é verdade que a **singularidade** “se refere às definibilidades exteriores irrepetíveis do fenômeno em sua manifestação imediata, acessível à contemplação viva”¹⁴ (p. 363), e a **universalidade** “se expressa e se concretiza na singularidade, ou, mais que isso, [...] na diversidade de expressões singulares do fenômeno” (*Ibid.*, p. 364), coexistindo dialeticamente e, portanto, determinando-se reciprocamente, também é verdade que a relação-tensão entre singular-universal se manifesta a partir de fenômenos particulares: “em sua **particularidade**, o fenômeno assume as especificidades pelas quais a singularidade se constitui em dada realidade, sob determinadas condições, de modo específico – porém, não completo, não universal” (*Ibid.*, p. 365). Assim:

“Para compreender tal processo de determinação, precisamos recorrer à relação entre particular e universal. A particularidade especifica a universalidade. O universal se especifica e se “converte” em particularidade. Por isso, a partir de Hegel, Lukács¹⁵ diz que a particularidade não é mais que a universalidade determinada. Isso significa transformar a universalidade abstrata em uma totalidade concreta de determinações particulares que se vincula com a natureza específica da singularidade. Por essa razão, apreender a particularidade permite captar com clareza cada vez maior as relações do universal com grupos de objetos aparentados e distantes”¹⁴ (p. 367).

Se a morte, já discutida desde os antigos filósofos keméticos, é algo que evidencia a relação entre singularidade e universalidade da existência humana, é importante compreender as determinações particulares sob as quais ela ocorre. Por determinações particulares, podemos pensar não apenas no próprio contexto geral – humano-genérico – de cada sociedade em determinadas épocas, mas também nas diversas clivagens e estranhamentos sociais que as atravessam em cada contexto. Nesse itinerário, o conceito de Determinantes Sociais de Saúde (DSS), adotado pela Organização Mundial de Saúde (OMS), é bastante precioso, pois permite aos profissionais de saúde considerar os “fatores sociais, econômicos, culturais, étnicos/raciais, psicológicos e comportamentais que influenciam a ocorrência de problemas de saúde e fatores de risco à população, tais como moradia, alimentação, escolaridade, renda e emprego”¹⁶.

Lukacs¹⁷ já havia alertado que a experiência histórica – bem como a afirmação de sua realidade social – não nos isenta de nossa materialidade, em primeiro lugar, químico-física e, em segundo lugar, biológica. É preciso estar vivo para fazer história e, enquanto seres vivos, continuamos partilhando todas as características que nos definem enquanto tal: nascemos, comemos, bebemos, evacuamos, envelhecemos, nos reproduzimos e morremos. No entanto, a humanidade goza de particularidades ontológicas em relação a outros seres, que é a possibilidade de construir e modificar – mas também destruir –, a partir do trabalho, os próprios pressupostos de sua existência. Ainda assim, o filósofo húngaro lembra que, desde a emergência do *homo sapiens*, a humanidade não viu surgir diferenças biológicas (genéticas) que justifiquem qualquer diferença social ou salto “evolutivo” em nossa capacidade de se relacionar com a natureza e conosco. Pelo contrário, é o trabalho, sob condições particularmente determinadas, que explica o movimento histórico humano e as suas contradições.

O ponto que nos interessa é que as clivagens que atravessam a relação entre indivíduo e generalidade humana, enquanto determinações concretas particulares de vida e morte, não são explicadas apenas pela natureza, mas também pelo próprio curso histórico das diversas sociedades humanas e do conjunto de escolhas individuais – historicamente determinadas – que compõe essas sociedades. O tema da morte materna

no Brasil é bastante interessante nesse sentido: as mulheres autodeclaradas negras morrem muito mais em função do parto do que as brancas¹⁸, o que não significa que tenham um corpo mais frágil ou suscetível à morte materna; significa, porém, que no Brasil o acesso aos fatores de risco são desigualmente distribuídos entre negros e brancos.

A mesma situação acontece com outros indicadores de saúde, como mortalidade infantil, mortalidade por AIDS, transtornos mentais, tuberculose, câncer de colo de útero, etc... Essas disparidades obrigaram o Ministério da Saúde a criar em 2009 a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), tendo como marca o “reconhecimento do racismo, das desigualdades étnico-raciais e do racismo institucional como determinante das condições de saúde com vistas à promoção da equidade em saúde”¹⁹ (p. 37) e, em consequência, instou os três níveis de gestão em saúde a desenvolverem ações de identificação e enfrentamento aos efeitos do racismo sobre a saúde das pessoas.

O que a PNSIPN faz – em consonância com os princípios da universalidade, equidade e integralidade, do Sistema Único de Saúde, e com todo o aparato teórico produzido no âmbito da epidemiologia moderna – é reconhecer que é o racismo e não a raça que atua como barreira no acesso à saúde no nascer, crescer, reproduzir-se, adoecer e morrer da população brasileira^{20, 21}. Como já afirmava o médico psiquiatra e psicanalista Frantz Fanon:

“A Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser. O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício”²². (p. 28)

A dificuldade que se observa a partir daí é que no Brasil o racismo se consolida a partir de sua própria **negação formal** – ou a negação de sua relevância para a compreensão dos fenômenos sociais –, acompanhada pela sua **consolidação substancial** enquanto processo histórico de estranhamento humano e embarreiramento social na sociedade de classes. É elemento fundamental para a consolidação do capitalismo em geral e para as determinações particulares de sua entificação no Brasil, mas, ao mesmo tempo, costuma escapar à percepção comum da sociedade como

um problema que mereça ser enfrentado. Essa negação retórica acaba por dificultar a percepção da dimensão racial das mortes que se manifestam no fenômeno da violência urbana no país. É a esse aspecto que retornarei no capítulo a seguir.

A dimensão racial da morte no Brasil

“Uma única coisa havia ficado demonstrada por cima de qualquer dúvida, a saber, que nem a iconografia mais rudimentar, nem a nomenclatura mais enredada, nem a simbólica mais abstrusa se haviam equivocado. A morte, em todos os seus traços, atributos e características, era, inconfundivelmente, uma mulher. A esta mesma conclusão, como decerto estareis lembrados, já o eminente grafólogo que estudou o primeiro manuscrito da morte havia chegado quando se referiu a uma autora e não a um autor, mas isso talvez tenha sido consequência, o simples hábito, dado que, à exceção de alguns idiomas, poucos, em que, não se sabe porquê, se preferiu optar pelo gênero masculino, ou neutro, a morte sempre foi uma pessoa do sexo feminino”³. (p. 126-127).

Não fica nítido, ao ler *As intermitências da morte*, porque José Saramago figura a morte^{IX} como uma mulher. No romance a morte que se morre é universal, ao contrário da morte que mata, singularizada em uma personagem. Se a primeira é universal, poderíamos considerar a possibilidade de a segunda ter a sua singularidade indefinida, ou, de outra forma, caso quiséssemos mimetizar a vida como ela é, em nossas licenças poéticas, teríamos que encarar o fato de que são os homens – do sexo masculino – e não as mulheres os que mais matam.

Em defesa do autor, pode-se argumentar que aqui, diferentemente da maioria dos clássicos sexistas da literatura ocidental, é uma personagem feminina a protagonista narrada. Poderíamos, igualmente, imaginar que a personagem principal não teria um sexo definido, mas assumiria uma identidade de gênero feminina diante de seu objeto de desejo masculino

IX Assinado intencionalmente pela própria personagem em uma carta com “m” minúsculo, porque, segundo o narrador, a Morte com “M” é algo que não gostaríamos de conhecer.

em uma sociedade cis-heteronormativa. Muitas elucubrações poderiam ser feitas a respeito de algo, que é, em última instância, apenas uma obra literária produzida por um homem em uma sociedade particular – com suas clivagens de gênero – e não a morte em si. Sabemos apenas que a morte, no referido texto, é ela e não ele. O autor apenas destaca que na maioria das línguas humanas – em que se inclui as suas variantes latinas – esse fenômeno é majoritariamente descrito como um substantivo feminino.

Interessa-nos aqui, em primeiro lugar, essa separação entre a morte “sujeito” (especificável pelo sexo na narrativa) responsável por tirar a vida e o ato de morrer (esse sim, universal) aplicado às pessoas de todos os sexos. Nesse sentido, falar da morte não é o mesmo que falar de quem morre, uma vez que se trata de personagens diferentes. Em termos filosóficos, seria possível pensar, por um lado, que se a morte e o morto fossem os mesmos, a primeira morreria com o segundo, inviabilizando que o fenômeno se repita com outros vivos. Por outro lado, se Saramago teve a ousadia de atribuir um sexo a uma personagem que, a rigor, é apenas um aglomerado de ossos juntos em um saco com capuz, será que podemos imaginar a sua cor, em termos raciais? Tendo essa separação em mente, retomo a pergunta que nomeou esse artigo: qual é a cor da morte, afinal?

Em um estudo pioneiro intitulado “A cor da morte: causas de óbito segundo características de raça no Estado de São Paulo, 1999 a 2001”, o sociólogo Luiz Eduardo Batista²³ analisou os padrões característicos dos óbitos no Estado de São Paulo e chegou à conclusão de que a morte tem cor:

“Há uma morte branca que tem como causa as doenças, as quais, embora de diferentes tipos, não são mais que doenças, essas coisas que se opõem à saúde até um dia sobrepujá-la num fim inexorável: a morte que encerra a vida. **A morte branca é uma “morte morrida”**. Há uma morte negra que não tem causa em doenças; decorre de infortúnio. É uma morte insensata, que bule com as coisas da vida, como a gravidez e o parto. É uma morte insana, que aliena a existência em transtornos mentais. É uma morte de vítima, em agressões de doenças infecciosas ou de violência de causas externas. É uma morte que não é morte, é mal definida. A morte negra não é um fim de vida, é uma vida

desfeita, é uma Átropos ensandecida que corta o fio da vida sem que Cloto o teça ou que Láquesis o meça. **A morte negra é uma morte desgraçada**"²³. (p. 635, grifos do autor)

Observa-se que o sentido atribuído à cor da morte aqui é distinto do utilizado por Saramago. Neste texto tristemente poético de Batista, a “cor da morte” não se refere a quem mata, mas a quem morre. O que o autor está dizendo, em consonância com o repertório teórico da saúde coletiva, é que todos iremos morrer, mas as condições sociais – e desiguais – de vida impõem caminhos diferentes até para a nossa morte. Vários estudos posteriores vieram a corroborar a ideia de que a população negra brasileira morre muito mais (e mais cedo) por doenças evitáveis ou por morte provocada do que a população branca^{24,25}. Entre as várias causas de morte, chama a atenção aquelas provocadas no contexto da violência urbana.

De acordo com o Atlas da Violência de 2018, produzido pelo Instituto de Pesquisa Aplicada e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, a população negra também corresponde à maioria (78,9%) dos 10% dos indivíduos com mais chances de serem vítimas de homicídios. Estatisticamente, mesmo quando se desconta o efeito da idade, escolaridade, sexo, estado civil e bairro de residência, os negros possuem chances 23,5% maiores de serem assassinados em relação a brasileiros de outras raças. Em síntese, a cada cem pessoas assassinadas no Brasil, 71 são negras. Como afirma o texto: “É como se, em relação à violência letal, negros e não negros vivessem em países completamente distintos. Em 2016, por exemplo, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros (16 por 100 mil habitantes contra 40,2)”²⁶.

O documento revela ainda que a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1% entre 2006 e 2016, enquanto a taxa entre os não negros teve uma redução de 6,8%. Embora os homens (e jovens) negros continuem sendo as maiores vítimas da violência, é importante mencionar que a taxa de homicídio entre as mulheres negras foi 71% superior à de mulheres não negras. Esse fenômeno torna-se ainda mais grave quando analisamos as mortes decorrentes de intervenções policiais. Ainda que os dados disponíveis no documento possam ser questionados pela possível subnotificação e, sobretudo, pela ausência de um cruzamento entre o evento

da morte e a cor da vítima, é possível perceber que esse tipo de morte se concentra nos Estados com grande porcentual de população negra e de grande desproporção de assassinatos entre brancos e negros.

O que quero problematizar, e mais uma vez recorrendo à licença poética de Saramago, é que seguiremos sem saber a cor da morte. A sua aparência esquelética confundiria qualquer mentalidade racista que busca na biologia diferenças (raciais) que são da ordem do social. Ocorre que se isso é verdade para a morte – enquanto sujeito da oração que tem a função de ceifar a vida alheia – não é verdade para o morto, uma vez que as clivagens sociais diversas se configuram em determinantes sociais de saúde, adoecimento e morte. O morto, em uma sociedade racista, é alguém cuja morte corre o risco de não ser bem compreendida se não se leva em consideração o lugar social que ocupava em uma sociedade desigual.

Os casos de morte, descritos na introdução desse texto, não são apenas casos de morte nem obras do acaso, mas de execução coletiva racialmente orientada por uma sociedade que decidiu, desde o período escravista, que a população negra – poderíamos falar também da indígena – não gozaria do mesmo *status* de humanidade do que as demais populações aqui presentes. Mais do que isso, as lutas constantes contra o regime escravista foram interpretadas como risco à ordem social e o negro, seu principal agente, passou a ser visto como suspeito até que se prove o contrário. Vários estudos têm jogado luz sob a exploração imagética do medo dessa população como estratégia de controle de toda a sociedade^{27, 28, 29, 30}.

O resultado prático é que, em geral, o jovem negro se tornou depositário – bode expiatório – de todas as agressividades que são próprias da sociedade de classe em que vivemos. Diante disso, erige-se um desejo de violência sobre esses seres “monstruosos”. Simbolicamente, é como se a sua aniquilação física e mental reestabelecesse a ordem social... É como se a própria ordem social não fosse intrinsecamente violenta. Essa expressão genocida³¹ é ainda mais grave quando se associa ao problema do mercado de trabalho do crime^X.

X O trabalho de Marisa Feffermann é bastante instigante ao oferecer elementos para entendermos a produção e a circulação de drogas, por exemplo, como uma atividade econômica sujeita à lei objetiva do capital, em sua contradição capital versus trabalho. Para além disso, em territórios desiguais, aparece como única possibilidade de inserção no mercado de trabalho (FEFFERMANN, 2017, p. 160)³¹.

Quando a polícia assassina um jovem negro na periferia, há uma pressa em associá-lo ao crime – em geral ao tráfico de drogas ilegais – e, diante disso, restará à família lutar sozinha contra a invisibilidade e/ou a estigmatização de sua imagem. É muito comum, em casos de chacinas, os meios de comunicação investigarem os antecedentes criminais do morto ou filmarem familiares portando a sua carteira de trabalho. A disputa discursiva gira em torno da ideia de que o racismo induziu o policial ao erro.

Entretanto, o risco que se esconde por detrás desse jogo é o pressuposto de que se a legitimidade da morte estaria na participação ou não no mercado ilegal, a “comprovação”, mesmo que informal dessa participação, detectada pelo agente policial em campo, seria um alibi para matar. E aí rui não apenas essa vida, marcada e socialmente autorizada para morrer, mas também todos os pressupostos do Estado de Direito. Até em uma sociedade que dispõe de pena de morte, há uma divisão dos poderes que impede que a mesma pessoa que investigue seja a executora da pena. No nosso caso, essas execuções sistemáticas e racialmente orientadas configuram aquilo que Abdias do Nascimento³² já nomeava como genocídio do negro brasileiro.

Aliás, se tomarmos as prerrogativas da Convenção Para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, realizada em 1948 pela Organização das Nações Unidas (ONU), veremos que a morte, como sujeito da oração – distinta do morto que morre –, desde que o Brasil é Brasil, se não tem cor definida, é com toda a certeza racista e genocida:

“Art. II - Na presente Convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como (a) assassinato de membros do grupo; (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; (d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo”.

Referências

1. Heidegger M. Ser e tempo. In: Antiseri D e Reale G, organizadores. História da Filosofia. São Paulo: Paulus; 2006.
2. Foucault M. Em defesa da sociedade. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes; 1999.
3. Saramago J. As intermitências da morte. São Paulo: Companhia das Letras; 2005.
4. Jacq C. A sabedoria viva do Antigo Egito. Trad. Maria Helena Kuhner. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2002.
5. Kant I. Resposta à questão: o que é esclarecimento? In: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Trad. Márcio Pugliesi. Cognitio, São Paulo, 2012. jan.-jun.13(1): 145-154.
6. Hegel GW. Friedrich. Fenomenologia do espírito. 4ª ed. Petrópolis: Vozes; 1999.
7. Hegel GW. Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 2008.
8. Žizek S. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo; 2013.
9. Žizek S. Primeiro como tragédia, depois como farsa. São Paulo: Boitempo; 2011.
10. Marx K. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo; 2005.
11. Marx K, Engels F. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo; 2007.
12. Buck-Morss S. Hegel and Haiti. Critical Inquiry, University of Chicago Press, 2000. 26 (4): 821-865.
13. Lukács G. Introdução a uma estética marxista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1978.
14. Pasqualini JC, Martins LM. Dialética singular-particular-universal: implicações do método materialista dialético para a psicologia. Psicologia & Sociedade, 2015. 27(2): 362-71.
15. Lukács G (op. cit.)
16. Buss PM, Filho AP. A saúde e seus determinantes sociais. PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva; 2007; 17 (1): 77-93.

17. Lukács G. Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo; 2010.
18. Martins AL. Mortalidade materna de mulheres negras no Brasil. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro; 2006. nov. 22 (11): 2473-2479.
19. Brasil. Ministério da Saúde. Portaria MS n. 992, de 13 de maio de 2009. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília: Ministério da Saúde; 2009.
20. Lopes F. Mulheres negras e não negras vivendo com HIV/AIDS no estado de São Paulo: um estudo sobre suas vulnerabilidades. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo. São Paulo; 2003.
21. Lopes F. Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil. In: Brasil. Saúde da população Negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: Fundação Nacional da Saúde; 2005.
22. Fanon, F. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA; 2008.
23. Batista LE, Escuder MML, Pereira JCR. A cor da morte: causas de óbito segundo características de raça no Estado de São Paulo, 1999 a 2001. Rev. Saúde Pública [online] 38 (5): p. 630-636; 2004. Disponível em: <http://scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003489102004000500003&lng=en&nrm=iso> . Acesso: 18 out 2018.
24. Ministério da Saúde (BR). Boletim Epidemiológico. Secretaria de Vigilância em Saúde. Brasília: Ministério da Saúde; 2017.
25. Ministério da Saúde (BR). Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Temático Saúde da População Negra/Ministério da Saúde, Secretaria - Brasília: Ministério da Saúde; 2016. (Painel de Indicadores do SUS, v. 7, n. 10). Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/tematico_saude_populacao_negra_v_7.pdf> . Acesso em: 20 out 2018
26. Cerqueira D. et al. Atlas da violência – 2018. Rio de Janeiro: IPEA; São Paulo: FBSP; 2018.
27. Batista VM. O medo na cidade do Rio de Janeiro, dois tempos e uma história. Rio de Janeiro: Revan; 2003.

28. Azevedo CMM de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1987.
29. Faustino DM. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: Blay EA, organizador. *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica; 2014.
30. Alexander MA. *Nova segregação: racismo e encarceramento em massa*. São Paulo: Boitempo; 2018.
31. Feffermann M. “O jovem/adolescente “trabalhador” do tráfico de drogas”. In: Adorno R, Feffermann M, Figueiredo R, organizadores. *Drogas & sociedade contemporânea: perspectivas para além do proibicionismo*. São Paulo: Instituto de Saúde; 2017.
32. Nascimento A. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva; 2017.