

CORPOS ALETÚRGICOS: A VONTADE DE MATAR COMO REGIME DE VERDADE DAS PRÁTICAS DE SEGURANÇA

CUERPOS ALETÚRGICOS: EL DESEO DE MATAR COMO RÉGIMEN DE VERDAD EN LAS PRÁCTICAS DE SEGURIDAD

ALETHURGIC BODIES: THE WILL TO KILL AS A REGIME OF TRUTH IN SECURITY PRACTICES

Giovana Barbieri Galeano¹ e Neuza Maria de Fátima Guareschi²

¹ Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS, Brasil

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil

Resumo: Este artigo objetiva o enfrentamento da branquitude que, em uma sociedade organizada pelo racismo, produz lugares de privilégio nas relações de poder e, neste trabalho, foi tomada como o elemento que articula a violência incontornável e a vontade de matar, no âmbito das práticas de segurança. Metodologicamente, fazemos uso de cenas como ferramentas de mobilização das narrativas urbanas da/sobre a violência que nos permitem analisar os regimes de verdade que possibilitam empreender uma ontologia do presente e dos processos de subjetivação a partir do incomodamento: como se constitui e se mantém a eficácia da letalidade? As análises permitem argumentar que, no Brasil, opera-se uma violência incontornável, que se sustenta nas lógicas da branquitude, produzindo espaços de criminalidade e matabilidade. Nessa conjuntura, sustentamos que branquitude e seus privilégios fazem o vínculo entre a incontornabilidade da violência e a vontade de matar, as quais constituem corpos aletúrgicos, no âmbito das práticas de segurança.

Palavras-chave: Segurança pública; Vontade de matar; Regimes de verdade; Branquitude; Racismo.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo confrontar la blanquitud que, en una sociedad organizada por el racismo, produce lugares de privilegio en las relaciones de poder y, en este trabajo, fue tomada como el elemento que articula la violencia inevitable y la voluntad de matar en el contexto de las prácticas de seguridad. Metodológicamente utilizamos las escenas como herramientas para movilizar narrativas urbanas de/sobre la violencia, que nos ayudan a analizar los regímenes de verdad que permiten emprender una ontología del presente y los procesos de subjetivación basados en la amonestación: ¿cómo se constituye y se mantiene la eficacia de la letalidad? Los análisis nos permiten argumentar que, en Brasil, hay violencia inevitable, que se basa en las lógicas de la blanquitud, produciendo espacios de criminalidad y matabilidad. En esta coyuntura, sostenemos que la blanquitud y sus privilegios forman el vínculo entre la ineludibilidad de la violencia y el deseo de matar, que constituyen cuerpos aletúrgicos en el contexto de las prácticas de seguridad.

Palabras clave: Seguridad pública; Deseo de matar; Regímenes de verdad; Blanquitud; Racismo.

Abstract: This article aims to confront whiteness, which, in a society organized by racism, produces places of privilege in power relations and, in this work, was taken as the element that articulates unavoidable violence and the will to kill in the context of security practices. Methodologically, we use scenes as tools for mobilize urban narratives of/about violence, which allow us to analyze the regimes of truth that make it possible to undertake an ontology of the present and of the processes of subjectivation based on the disturbance: how is the effectiveness of lethality established and maintained? The analyses allow us to argue that, in Brazil, there is an unavoidable violence operates that is sustained by the logic of whiteness, producing spaces of criminality and killability. In this context, we argue that whiteness and its privileges create the link between the inescapability of violence and the will to kill, which constitute aleturgical bodies within the scope of security practices.

Keywords: Public security; Will to kill; Regimes of truth; Whiteness; Racism.

Introdução

Esta escrita emerge do exercício epistemológico, ético e político de pensar “como se constitui e se mantém a eficácia da letalidade, no âmbito das práticas de segurança no Brasil?”. Perguntar sobre a constituição e a manutenção da letalidade no Brasil é fazer uma análise da relação entre poder, violência e processos de subjetivação que vinculam a verdade à decisão sobre a letalidade. Implica, portanto, abordar o conjunto de elementos acolhidos como verdadeiros por uma dada época e sociedade, sejam tais elementos atualizações de estereótipos e práticas já bastante conhecidas ou, ao contrário, a emergência de práticas “aparentemente novas”. Essa interrogação, por conseguinte, direciona-se a saber, por um lado, qual é a economia política da verdade que faz funcionar a letalidade no jogo das relações de poder e, por outro, de que modo essa economia produz efeitos na qualificação e na hierarquização das vidas sobre as quais o poder incide.

Tomamos o conceito de poder dos estudos foucaultianos, o que implica dizer que compreendemos o poder não como algo que se possa possuir, mas como um exercício sobre as condutas de sujeitos livres — nossas condutas sobre nós mesmas(os) e na relação que estabelecemos com os outros e com as instituições (Foucault, 1988). Nesse aspecto, o Estado é apenas uma das formas de organização do poder e que, nesta escrita, ganha importância inicial porque é a letalidade empreendida por agentes do Estado que nos serve de disparador e objeto, em um primeiro momento, para que possamos pensar as práticas de violência que incidem sobre certas categorias da população — não branca — e as práticas de segurança sobre outras categorias populacionais — branca, colonialmente produzida no Brasil, e não reduzida à cor da pele, mas associada ao conjunto de práticas que produzem vantagens simbólicas e materiais a certos grupos populacionais. Mais do que estabelecer uma dicotomia, nosso objetivo é, justamente, pensar como se dá o funcionamento das práticas de segurança no Brasil, o que as constitui enquanto combustível para a letalidade policial — expressão da violência que produz inimigos do Estado a serem exterminados e com a qual temos nos relacionado, mesmo após a redemocratização do país e a instituição jurídico-legal de uma outra forma de pensar a segurança pública.

Metodologicamente, fazemos uso de cenas, como ferramenta estratégica de mobilização das narrativas urbanas da/sobre a violência, que nos permitem analisar os regimes de verdade que possibilitam empreender uma ontologia do presente e dos processos de subjetivação que compõem o campo das práticas de segurança. Neste texto, as cenas não são utilizadas para representar a realidade ou possibilitar um suposto acesso ao fato vivenciado no campo de investigação, tampouco visam a reconstrução dos elementos do cotidiano tal como aconteceram. Ao contrário, buscamos, com elas, produzir rupturas no modo como, no contato cotidiano com os acontecimentos violentos, estes são transformados em fatos corriqueiros que reduzem nossa afetação ético-política.

Poder, violência e processos de subjetivação

Ao nos propormos a pensar a relação entre poder-violência-processos de subjetivação, está em questão não apenas uma escolha epistemológica, mas também uma posição ética e política, intimamente vinculada à problemática epistemológica, pois as geografias do poder, ou seja, o modo como organizamos as relações, regiões e como espacializamos as formas como nos conduzimos e conduzimos os outros, nos produzem enquanto sujeitos de certos discursos-prá-

ticas. Não há, sob essa perspectiva, um “fora” do poder, visto que o poder não é um lugar fixo ou um estrato específico. Não partimos, portanto, do poder enquanto algo que se possui, mas como um exercício que se pode visibilizar mediante as relações entre os sujeitos, dos sujeitos entre si e com as instituições. Em suma, concordamos, aceitamos, atrelamo-nos mais a alguns do que a outros discursos-práticas. Assim, se é possível que sejamos conduzidos de determinado modo, podemos alterar a forma como essa ação sobre outra ação se constitui e, portanto, as modalidades de subjetivação ou, como diz o próprio Michel Foucault (1995, p. 239), “talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos desse ‘duplo constrangimento’ político que é a simultânea individualização e totalização”, lógica essa presente naquilo que se convencionou a denominar “modernidade”.

Por “produção de subjetividade” intencionamos demarcar, também, nosso lugar epistemológico e ético-político. Primeiramente, seria interessante retomar as ideias Silva e Carvalhaes (2016) sobre a heterogeneidade de perspectivas teóricas que abordam a subjetividade. Nesse aspecto, duas linhas são destacadas: a) uma que situa a subjetividade enquanto estrutura interna, “geralmente articulados às relações primárias familiares e ao início da infância” (p. 248), cuja máxima seria a de uma subjetividade enquanto individualidade e em cuja lógica o campo sociocultural teria apenas função secundária — temos, então, a ideia de subjetividade como o que estaria dentro do indivíduo, sendo este apenas o invólucro que conteria a subjetividade em suas fronteiras —; b) a segunda linha toma a subjetividade enquanto processo diretamente ligado a “operadores ambientais, contextuais, políticos, tecnológicos e socioculturais, que interpelam os corpos cotidianamente” (p. 248). Nessa última linha, é possível compreender que não seria possível falar em “processo de subjetivação”, no singular, mas sim em “processos”.

Não operamos com a dicotomia fora/dentro, mas sim com embate e jogo, tensão e relação, rede de elementos com os quais estabelecemos proximidade ou distanciamento e a partir dos quais nos dirigimos no mundo, passamos a nos pensar enquanto alguém que pertence ou não, liga-se ou não, concorda ou não, questiona ou não esse mundo. A ideia de processo implica, também, que não existe um momento na existência humana em que a subjetividade estaria pronta, finalizada ou completa. O processo é o jogo entre aquilo que denominamos de humano e o que lhe acontece, enquanto o sujeito é o efeito desse jogo. A subjetividade, entretanto, não se resume ao ser, como uma unidade ou estado, mas ao fazer, enquanto exercício de si sobre si. Desse modo, quando o sujeito se pensa como um elemento do discurso, isto é, enquanto um “eu”, o que está em jogo, primordialmente, é o trabalho que esse sujeito faz sobre si mesmo (Foucault, 2016). Não se trata, portanto, de interrogar ontologicamente o ser, mas sim os processos que dão condição para que algo, como uma modalidade de subjetivação, seja possível; não se trata de uma análise do ser ou da verdade, mas uma ontologia do presente, daquilo que permite que nos tornemos o que somos (Foucault, 2010).

O vínculo entre a verdade e a decisão sobre a letalidade não é aleatório ou a-histórico, ao contrário, nós o produzimos cotidianamente, direta e indiretamente, e não apenas ao apoiar-mos ou sermos contra as ações do Estado que produzem morte direta em ações de combate ao crime e garantia da segurança. Quando se trata de analisar a gestão da vida e da morte, especialmente em um país estruturado no racismo e no cis-hétero-patriarcado, é fundamental que toda análise considere como ferramenta analítica a interseccionalidade. A interseccionalidade é um conceito forjado por Kimberlé Crenshaw (1989) e que permite analisar as diferentes linhas de subjetivação que, interseccionadas, produzem espaços/experiências de opressão e privilégio.

É diante disso que argumentamos que, se nos acostumamos a realizar as discussões, no Brasil, sobre segurança/violência colocando como foco qualquer outra categoria da população que não a branca — produzida colonialmente —, os tensionamentos produzidos pelos movimentos negros, os já existentes estudos sobre branquitude e as diversas formas de resistência à violência letal empreendida pelo Estado e justificadas pela manutenção da ordem e pelo combate à criminalidade têm colocado a necessidade de pensar as formas como a branquitude funciona nessa conjuntura. Nesse sentido, a interseccionalidade permite identificar e analisar as geopolíticas do poder e seus efeitos nos processos de subjetivação e gestão da vida/morte, considerando as intersecções que produzem e manifestam o lugar ocupado pelos sujeitos, rompendo com as cisões e dicotomias comuns ao pensamento binário e permitindo empreender uma problematização da relação entre poder-violência-processos de subjetivação.

No que concerne às ciências humanas, Schucman (2014) afirma que diversas áreas desenvolvem trabalhos cujo foco é a compreensão acerca de quem é o negro brasileiro, entretanto, “quase não nos perguntamos sobre quem é o branco, e o que é ser branco no Brasil” (p. 84). A autora (2014) atribui, ainda, essa escassez de discussão sobre o(a) branco(a) e a branquitude à questão de que realizá-la seria expor os privilégios, tanto simbólicos quanto materiais, que pessoas brancas obtêm em razão de um racismo estrutural. Desse modo, colocar em análise a branquitude brasileira seria “desvelar o racismo, pois estes, intencionalmente ou não, têm um papel importante na manutenção e legitimação das desigualdades raciais” (p. 84). Não discutir a branquitude é, como disse Bento (2002), fazer a manutenção do pacto narcísico.

Jota Mombaça (2016), por sua vez, faz uma análise dessa ausência/silenciamento em relação ao branco e à branquitude. A autora explica que a norma faz uso da posição, não nomeada enquanto privilégio, que constitui a posição de poder daquele que se produz enquanto norma/normas, de modo que a “não marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho” (p. 11). Marcar a branquitude, nesta escrita, é o primeiro passo em direção a um exercício antirracista: o rompimento com esse silêncio seletivo e estratégico é necessário, especialmente porque objetivamos fazer ver que não apenas a segurança que protege as categorias socializadas como brancas no Brasil é derivada dessa posição de poder possibilitada pela lógica da branquitude, como também que essa segurança é o que tem servido de elemento racionalizado enquanto estratégia de manutenção da letalidade violenta.

A branquitude, ao se instituir enquanto modelo universal e estabelecer aquilo que difere a partir de si, é efeito de relações coloniais (Silva, 2017), essas relações se atualizam, estrategicamente, com a mudança nos paradigmas de governo, dos espaços e das populações. Há, nesse aspecto, uma lógica soberana atrelada ao privilégio branco, no sentido de que, ao mesmo tempo, se está e não se está incluso nessa norma: dentro, quando a estabelece, e fora, por não se submeter, a princípio, a ela (Agamben, 2012). Assim, a branquitude não extrapola o racismo fenotípico em operação no Brasil, pelo contrário: a branquitude faz a manutenção cotidiana da forma como os corpos manifestam a verdade, neste caso — mas não unicamente —, no campo das práticas de segurança/violência. É, também, nessa esteira de pensamento que existe um vínculo entre a produção de uma violência incontornável e a vontade de matar (Galeano, 2022): muito embora todos(as) nós sejamos passíveis de — em alguma medida — sermos atravessados por práticas de violência, temos produzido e atualizado uma vontade de matar que, enquanto regime de verdade, inclui o branco nas discussões sobre violência/segurança na medida em que o exclui tanto de ser alvo dos mecanismos repressivos e letais empreendidos pela polícia quanto enquanto objeto de polícia e de exame empreendidos no cotidiano pelos

demais cidadãos. O corpo branco manifesta a verdade da proteção, no âmbito das práticas de segurança brasileiras, sem, entretanto, estar separado/desimplicado da produção das estratégias de morte em funcionamento. Isso significa dizer que: a todo momento em que uma forma de proteção faz viver as pessoas privilegiadas pela branquitude, essa mesma forma de proteção alimenta a máquina de morte, em operacionalização, quanto às vidas produzidas como inimigas a serem combatidas.

O privilégio do silêncio e as lógicas da branquitude nas práticas de segurança

O mito da democracia racial brasileira (Nascimento, 2016), que tem sido falseado de maneira contundente, escancara uma realidade já conhecida tanto por estudiosos da área quanto, de maneira ainda mais sensível, por aquelas pessoas que sofrem os efeitos do racismo estrutural e da ausência de políticas efetivas de justiça social: o silenciamento imposto às populações não brancas corresponde, também, a um silenciamento da população branca — colonialmente forjada — nesta terra brasileira. Esses silenciamentos são distintos, uma vez que o primeiro corresponde a uma das faces do genocídio que atualiza os processos coloniais. Enquanto o segundo se atrela ao que Bento (2002) denomina como pactos narcísicos, isto é: a insistente ausência de problematização da branquitude na constituição e na manutenção de lógicas discriminatórias e violentadoras. Esse segundo tipo de silenciamento produz, também, insensibilidade com relação ao sofrimento das populações não brancas.

Desse modo, o silenciamento da problematização da branquitude produz armadilhas perigosíssimas, dentre as quais está a constituição de uma frágil compreensão de que os privilégios brancos seriam uma proteção, completa, total e inquestionável, contra demais violências. Além disso, produz a falsa ideia de que a violência racial é produzida, unicamente, em situações de discriminação explícita e de que as lógicas de proteção são diametralmente distintas das lógicas de desproteção/morte. Ademais, esse silenciamento de discussão expõe a forte e mortal ideia de que a diferença entre as pessoas não é efeito de processos de segregação e marginalização históricos, sociais e econômicos, mas culpa, problema, situação individual. Somado a isso, temos o fato de que a igualdade tem sido pautada na ideia de que a instituição dos direitos e, por meio destes, a inserção da vida nos jogos políticos, garantiria justiça. Outrossim, mesmo aqueles(as) que, cotidianamente, pensam criticamente as relações raciais brasileiras, que questionam suas posições de poder e buscam habitar e conduzir suas condutas a partir de um *ethos* antirracista, quando argumentam/pedem por segurança — no modo como ela tem se constituído no Brasil —, contribuem para que a letalidade continue a funcionar.

Propor outras formas de segurança deve, necessariamente, passar pela problematização da branquitude e seus privilégios, pois estes fazem o vínculo entre a violência incontornável e a vontade de matar, uma vez que permitem, para algumas categorias, ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança (Lispector, 2014), de modo que a estratégia que protege não é outra, senão a mesma que desprotege e mata. Não cabe, portanto, interrogar ao outro, reificando o lugar que se tem criado como o do crime e do perigo, é preciso questionar a ontologia do presente, que se invisibiliza, ao estabelecer a fronteira “nós/eles”, ao produzir o outro como objeto e que, mesmo nas tentativas de desmistificar a figura do bandido, do mal, do perigo, produz, novamente, enquadramentos que fazem a manutenção dos lugares já estabelecidos.

Assim, precisamos colocar a questão da/o invisibilidade/silenciamento em perspectiva: afinal, como seria possível afirmar que as populações não brancas ou as populações em situação de vulnerabilidade/marginalização é que são/estão invisibilizadas, sendo que são essas as populações que têm sido produzidas enquanto objeto de conhecimento? Ao contrário, excetuando-se estudos que rompem com essa lógica, as populações não brancas têm sido exaustivamente visibilizadas, seja com relação às formas de resistência, nas denúncias sobre a violação dos direitos e na tentativa de compreender como tensionam as formas hegemônicas de vida, seja como alvo das políticas de extermínio. Sendo assim, argumentamos que, embora o problema não seja a branquira (ou seja, a cor — inventada — da “pele branca”), ser branco(a), em uma sociedade que se organiza pelo racismo fenotípico sistemático, demanda que as posições de privilégio estruturadas pela branquitude devam ser produzidas como problema. Trata-se, portanto, de colocar essa lógica em problematização, pois diante do processo de instituição do branco enquanto norma, a partir da qual quem difere é o outro, a qualificação e a hierarquização de vidas/corpos/existências é urgente, necessária e politicamente inadiável. Do mesmo modo que não consideramos, epistemologicamente, a existência de um “fora” do poder, também não partimos do pressuposto natural da existência corpórea. Os corpos são efeitos das práticas de saber-poder (Foucault, 2010), portanto são, fundamentalmente, um dispositivo político e não “apenas” um dado biológico.

Silva (2017, p. 4) explica que os estudos críticos da branquitude emergiram diante da necessidade de análise da função da identidade racial branca nas relações raciais, em “sociedades marcadas pelo colonialismo europeu”, nas quais o colonialismo e o racismo produziam efeitos não apenas sobre a subjetividade do negro, mas também do branco. No que diz respeito à violência/segurança, Souza (2017, p. 5) reifica a necessidade de discutir as questões raciais, visto que “a população atingida pela desigualdade racial será a população mais criminalizada, será a população morta pelos diversos mecanismos de racismo estrutural, dentre outras tantas consequências perversas para as populações não brancas”. Gomes e Laborne (2018, p. 15), por sua vez, asseveram: “se o negro de um modo geral é visto pelos poderes instalados e eivados de branquitude como ameaça, exterminá-lo também pode significar impedir a continuidade de toda uma geração e uma raça considerada inferior”. A relação colonial — e a atualização dessa relação nas estratégias atuais da colonialidade do poder/saber — fez com que o encontro com o outro fosse operado pela via da desigualdade ao invés de ser um encontro com a diferença: o outro foi produzido enquanto o “índio”, o “escravo”, o “negro”, enfim, uma série de nomenclaturas que marcam espaços de desumanidade e coisificação (Silvério, 2002).

Em termos conceituais, a branquitude deve ser pensada como “um construto ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista”, esse construto implica diversas vantagens materiais e simbólicas garantidas aos brancos em detrimento dos não brancos. Cardoso (2017) diferencia a branquitude crítica da branquitude acrítica, sendo a primeira caracterizada enquanto atrelada aos grupos ou indivíduos que desaprovam publicamente o racismo e a segunda enquanto a identidade branca que argumenta pela superioridade racial.

Além disso, os privilégios atribuídos à branquitude advêm de uma “desigual distribuição de poder (político, econômico e social) e de bens materiais e simbólicos” (Silva, 2017, p. 13). Como dito anteriormente, a branquitude se manifesta enquanto norma “ao mesmo tempo em que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente na consciência de seu portador, quando é conveniente, isto é, quando o que está em jogo é a perda de vantagens e privilégios” (Silva, 2017, p. 13-14). Ademais, Schucman (Glamurama, 2021) afirma que, diante do modo como as relações raciais se produzem no Brasil — mediante o fenótipo — a branquira da pele se constitui enquanto uma posse, e uma posse na medida em que “permite às pessoas tran-

sitarem, ir e vir, subir e descer, estar na classe alta, estar na classe pobre e ela é uma posse que permite a pessoa a mudar dentro da estrutura de classe” (Glamurama, 2021, 28’57” 29’19”).

Ser branco no Brasil tem sido — bionecropoliticamente — a garantia da longevidade, da possibilidade de viver e da colocação da morte no ocaso da existência. Sustentamos, assim, que há uma íntima relação entre a incontornabilidade da violência e a vontade de matar (Galeano, 2022), visibilizada pelo modo como a branquitude e os seus privilégios se inserem na conjuntura que faz tanto a manutenção das categorias a serem combatidas quanto a constituição das estratégias que visam assegurar a proteção das demais. Essa articulação pode ser vista no fato de que as estratégias de segurança que produziram redução nas taxas de homicídios, o fizeram, majoritariamente, com relação às populações brancas. Além disso, os dados apontam que, embora existam mais policiais brancos do que negros, a letalidade se concentra na população de policiais negros (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada & Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020).

Santos (2012), ao discutir o racismo institucional na segurança pública, conclui que o sistema de segurança brasileiro privilegia sua identificação “baseada em raça e/ou cor no aparato repressivo para fins de controle social sobre a população negra” e que as políticas de segurança continuam a ser estruturadas a partir de uma ideologia racista, o que reforça o aparato repressivo discriminatório e abusivo (p. 163). Essa análise se vincula ao modo como, historicamente, a polícia (instituição e função) foi se organizando no Brasil, constituindo como norma o crime atrelado às populações não brancas, que deveriam ser combatidas, e a proteção às populações brancas, que poderiam ter seus bens e vidas colocados em risco pelas primeiras. Muito embora no período em que as primeiras instituições de cunho policial emergiram no Brasil ainda não houvesse uma noção de segurança pública, Cruz (2013, p. 2) afirma que existia “uma força policial que atuava em tempo integral, constituída no modelo militar e subordinada ao Ministério da Guerra e à Intendência de Polícia. Suas atividades eram capturar escravos, desordeiros e criminosos e patrulhar para reprimir as ações de contrabando”.

A vontade de matar como regime de verdade das práticas de segurança

Cabe, assim, neste ponto, retomar a demanda por pensar “como se constitui e mantém a eficácia da letalidade?”. Propomos, desse modo, analisar mais proximamente o que conceituamos como “vontade de matar”, que opera, no Brasil, no que diz respeito à letalidade policial no combate ao crime e na garantia da segurança, a partir não apenas da polícia enquanto corporação, mas da prática de polícia, que demanda de cada cidadão a tarefa de exame e vigilância cotidiana. Para pensar a vontade de matar é fundamental recuperar a demarcação epistemológica, ética e política explicitada, anteriormente, quando assumimos operar com os processos de subjetivação e não com a ideia de subjetividade como essência, intimidade e interioridade inerente aos indivíduos.

A letalidade que vitimiza e mostra as vidas produzidas enquanto inimigas, portanto passíveis de extermínio, é produzida por uma vontade de matar que, neste estudo, não é compreendida como um atributo interior aos sujeitos, mas como um regime de verdade (Foucault, 2010) que produz processos de subjetivação. Essa vontade de matar é fundada no racismo estrutural e na branquitude, e faz funcionar, portanto, não a lógica de manter os acontecimentos em um nível aceitável, como o proposto pelo dispositivo de segurança (Foucault, 1977/2012). Esse dispositivo valerá para as populações produzidas e socializadas como brancas, enquanto que, para as populações desprotegidas pelos pactos da branquitude (Bento, 2002), as práticas

prioritárias são as da identificação e do extermínio, não tanto para reduzir e manter os níveis de criminalidade em um patamar aceitável, mas sim porque o “normal” no país tem sido o genocídio das existências previamente marcadas pela vida-crime, vida-inimiga, cidadania abjeta.

O rompimento com a lógica biopolítica opera na modificação dessa forma de intervenção na vida, intervenção essa que se dá, em termos agambenianos, pela decisão soberana (Agamben, 2014). É fundamental anunciar que os regimes de verdade, portanto, são produzidos em um jogo político, econômico e cultural que determina as “obrigações dos indivíduos quanto ao procedimento de manifestação da verdade”, constrangendo-os a tais atos, fazendo com que se estabeleça, para esses atos, as “condições, efetuações e efeitos específicos” (Foucault, 2010, p. 67).

Em se tratando de uma verdade que não é compreendida como universal, aquilo que se toma enquanto verdadeiro, que opera enquanto verdade, pode variar tanto de uma sociedade para outra quanto em uma mesma sociedade ao longo da história. A manifestação do verdadeiro não se dá somente de modo verbal, mas opera, também, pela manifestação do poder que incide no corpo e que nos permite acessar as regiões de visibilidade e dizibilidade que operam a economia política da verdade. Em outras palavras: em uma sociedade fundada no racismo fe-notípico, é o corpo o elemento que manifesta a verdade e faz funcionar o poder que nele incide.

As narrativas da violência nos permitem capturar essas regiões e inseri-las como elementos que compõem o campo problemático das pesquisas que temos desenvolvido no âmbito das práticas de segurança, especialmente porque, com as narrativas, é possível visibilizar a relação entre poder-violência-processos de subjetivação que vincula a verdade e a decisão sobre a letalidade. Ao utilizar cenas que povoam esta escrita (associadas àquelas que, eventualmente, tenham sido disparadas no(na) leitor(a) a partir do acompanhamento deste artigo), nosso propósito é duplo: primeiramente, desacelerar o processo de aproximação (naturalização) entre os jogos de poder/saber que produzem a violência, tanto como elemento a ser combatido (sendo essa violência aquela empreendida por pessoas que cometem crimes e colocam a segurança em risco) quanto como a utilização da violência — letal — por parte dos agentes do Estado para o combate aos crimes que nos fazem amalgamar o conceito de bio e necropolítica às práticas de extermínio empreendidas no Brasil; e, em segundo lugar, pensar as cenas como analisadores dos processos de subjetivação, especialmente ao direcionar a análise para a constituição de uma vontade de matar que não culpabiliza ou atribui centralidade aos sujeitos individualmente, mas que diz dos regimes de verdade passíveis de problematização porque concernem à uma ontologia do presente e às formas de governo que temos produzido e com as quais temos conduzido nossas condutas.

Como é habitual em nossos exercícios de escrita, alguns cuidados conceituais precisam ser feitos, não apenas para que os conceitos continuem operando como ferramentas para nosso pensamento — o que nos demanda o exercício de não transpor de maneira acrítica e assíncrona o elemento conceitual —, mas, sobretudo, para colocar em operação o princípio metodológico empregado por Giorgio Agamben, qual seja: “indivíduoar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como o elemento filosófico, ou seja, o ponto da sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento)”, isto é, “o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento” (Agamben, 2009, p. 39). Neste ponto, farei essa imersão conceitual necessária, a fim de apontar como as narrativas urbanas da/sobre a violência denunciam, mostram, visibilizam a operacionalização da vontade de matar como um regime de verdade, o qual opera mediante o corpo enquanto manifestação da verdade — aleturgia — na relação poder-violência-processos de subjetivação que vincula a verdade e a decisão sobre a letalidade.

Souza (2016) investiga a aparição e a gênese do conceito de regime de verdade em Michel Foucault. Em seu estudo, o autor afirma que o aparecimento do termo se dá na obra *Vigiar e*

Punir, concomitantemente ao interesse de Michel Foucault em analisar as práticas políticas que “reinvestiram o corpo a partir de novas relações de poder totalmente distintas da época do suplício e que implementaram formas inéditas de métodos punitivos” (Souza, 2016, p. 75). Nesse aspecto, os regimes de verdade produzem elementos verdadeiros que realizam, implementam e fazem funcionar as relações de poder. A manifestação do verdadeiro é visibilizada tanto no governo das condutas quanto na relação que os sujeitos estabelecem com as formas de gestão. A aleturgia, ou seja, a manifestação do verdadeiro, não se operacionaliza como na tragédia Édipo Rei, analisada por Michel Foucault, ou seja, não é pelo descobrimento de uma verdade que estava escondida ou era desconhecida. Ao contrário, a verdade é fundamental para o funcionamento do poder, de modo que ela deve ser manifestada: a aleturgia, o procedimento aletúrgico “faz muito mais do que dar a conhecer o que era desconhecido, muito mais do que revelar o que era oculto” (Foucault, 2014, p. 68). Não se pode esquecer que nenhum poder é um dado de fato, todo poder é contestável, não há poder inevitável e, ainda, nenhum poder “merece ser aceito logo de saída. Não há legitimidade intrínseca do poder” (Foucault, 2014, p. 72). Isso implica dizer que é nas relações entre sujeitos livres que esse poder ganha espessura e é legitimado.

Para pensar a produção aletúrgica dos corpos, no âmbito das práticas de segurança, é preciso que nos aproximemos de algumas cenas: no mês de junho de 2021, o instrutor de surf Matheus Ribeiro foi acusado, por Mariana Spinelli e Tomás Oliveira, um casal branco, de roubar a bicicleta com a qual estava enquanto aguardava a namorada em frente a um prédio no Leblon. A Justiça do Rio de Janeiro mandou arquivar o caso, pois, segundo a interpretação realizada pelo magistrado Rudi Baldi Loewenkron, um homem branco, as acusações realizadas pelo casal “não tiveram a intensão de acusar Matheus falsamente” (Arouca, 2021, para. 2) e, portanto, não configuravam calúnia em relação a Matheus, um homem negro. Na ocasião, entretanto, não havia sido acusado ou tomado como suspeito Igor Martins Pinheiro, um homem branco que, de fato, furtou a bicicleta, cujo modelo é avaliado em 8 mil reais, mas foi comprada por Matheus em um site de revenda. Igor tem 28 passagens pela polícia referentes a diversos crimes, dentre os quais furtos de bicicletas.

Mesmo após as averiguações, Matheus passou a ser investigado — depois de denunciar o casal branco — pela receptação da bicicleta. Embora a investigação por receptação tenha sido arquivada, essa cena nos serve de materialidade para pensar a forma como as narrativas da violência operam no cotidiano, colocando em visibilidade a vida-crime e o princípio da inocência. O que permite que uma pessoa branca não seja tomada, *a priori*, como criminosa no Brasil? Dado que somos todas(os) potencialmente criminosas(os), será que o homem branco que furtou, de fato, a bicicleta seria interpelado, por quem quer que fosse, como suspeito do roubo? E mais: o sistema de justiça, institucionalmente racista, não apenas absolve o casal branco como coloca, novamente, centralidade no corpo negro de Matheus — inocente com relação à acusação de roubo — em um inquérito por receptação.

Se o procedimento de verdade para operação do poder depende de os sujeitos se colarem ou não, aceitarem ou não, constrangerem-se ou não a determinado jogo de saber-poder, não temos apenas os sujeitos como operadores do ritual de manifestação da verdade, mas também aqueles que, enquanto testemunhas, podem afirmar, pela visão, que algo acontece, opera, funciona. Sabendo que a brancura, como afirmou Schucman (Glamurama, 2021), é uma posse simbólica e concreta, os estudos de branquitude têm, historicamente, tensionado o lugar de manifestação da verdade nesse lugar de poder. Implica dizer que a brancura, dada a forma das relações raciais brasileiras pautadas no fenótipo, tem sido chancela da verdade. No âmbito das práticas de segurança que operacionalizam a letalidade violenta, pode-se dizer que o corpo é

aletúrgico: ele faz operar as práticas que farão incidir a proteção ou a violência, o inimigo ou o sujeito a ser defendido, o cidadão-de-bem e o cidadão-abjeto, a vida-crime e a vida-inocência. Assim, “é verdade não aquilo que efetivamente se passou ou ocorreu, mas aquilo em que se acredita” (Mbembe, 2020a).

O caso de Matheus não é, infelizmente, isolado: um jovem negro foi acusado de roubo por ter sido visto correndo, ele estava correndo porque chovia e se tornou alvo da polícia após denúncia de um comerciante, na região de Contagem, na Grande BH (Fernandes, 2022); uma mulher negra foi acusada de roubar uma roupa na loja Leader, Norte Shopping, no Rio de Janeiro — detalhe: a roupa, um vestido, era DELA, a mulher, uma empresária, foi acusada por um funcionário logo após realizar a compra — (Vieira, 2021); um homem negro foi acusado de roubar uma mochila, COMPRADA POR ELE, na loja Zara, em um Shopping em Salvador (Souza, 2022). O jovem negro, que se tornou suspeito ao correr na chuva, nos alerta “se fosse branco passaria batido” e ainda “quando vi as imagens, comecei a ficar desesperado. Fiquei com medo de me reconhecerem na rua, de fazerem algum mal pra mim” (Fernandes, 2022, para. 3). Nesse sentido, é importante marcar não apenas a vítima, mas o violador: UM COMERCIANTE FOI RACISTA ao acusar um jovem que corria, devido à chuva, de roubo. A LEADER FOI RACISTA ao acusar uma consumidora de ter roubado uma roupa que era sua. A ZARA FOI RACISTA, diversas vezes, ao acusar um consumidor por roubar uma mochila comprada por ele mesmo.

Se, por um lado, o medo branco produzido pela fantasia securitária é hipotético e abstrato, por outro lado o medo das populações não brancas é presente e concreto, pois, como nos diz Clarice Lispector (2014, para. 7) sobre Mineirinho, “tudo o que nele é violência é em nós furtivo, e um evita o olhar do outro para não correremos o risco de nos entendermos. Para que a casa não estremeça”. Ao invés de evitarmos o olhar um do outro, devemos nos aliar com Conceição Evaristo e não deixar nem a história nem a casa grande dormirem o sono tranquilo embalado pela branquitude. Confundem-se muitas coisas, mas os corpos são bastante marcados: a polícia assassinou um jovem de 17 anos após confundir uma marmita com uma arma de fogo; um guarda-chuva também fez com que a polícia cometesse homicídio contra um outro jovem negro de 26 anos, ele estava indo buscar os filhos e usava um canguru (*sling* de carregar bebês) que foi confundido com um colete à prova de balas; um celular também foi confundido com uma arma de fogo, então a polícia matou um jovem com tiros na cabeça; já confundiram uma bíblia, um macaco hidráulico, uma furadeira, um saco de pipocas foi confundido com drogas (Yahoo Notícias, 2021). As variáveis (marmita, guarda-chuva, celular, macaco hidráulico, furadeira, saco de pipocas) nas mãos do invariável (corpos não brancos) são o experimento social cotidiano empreendido pelo racismo que faz da polícia brasileira aquela que toma seus concidadãos como inimigos. Do mesmo modo, devemos dizer: o invariável é a polícia, estruturalmente racista e criminosa, que subtrai, arbitrariamente, os futuros porvir das pessoas que assassina.

Governamo-nos, cotidianamente, diante de tais cenas. Aprendemos a conduzir nossas condutas diante do fato de que a polícia serve para proteger, mas ela mata. Ela mata e ela morre, TODO DIA, VÁRIAS VEZES AO DIA. E nós? Nós — brancos — nos salvamos, salvamo-nos mesmo sendo, todos nós, perigosos em potencial: “na hora em que o justiceiro mata, ele não está mais nos protegendo nem querendo eliminar um perigoso, ele está cometendo o seu crime particular” (Lispector, 2014, para. 16). Vemos, ouvimos, tememos, aprendemos a temer. É assim que produzimos o governo das nossas condutas — e dos outros. Aprendemos a nos sensibilizar com os corpos brancos — acidentalmente — postos ao chão e a compreender as justificativas para o extermínio diário dos corpos não brancos. As narrativas urbanas da violência movimentam cenas com as quais nos acostumamos e com as quais nos assombramos. Com quais cenas você se

assombra? Com quais cenas você está acostumada(o)? Essa brancura — posse — é que constitui, no âmbito das sociedades fundadas no racismo e na branquitude, não o colete à prova de balas, mas a garantia prévia de invisibilidade diante das práticas de segurança que operacionalizam a letalidade do Estado: “o passado está no presente” (Mbembe, 2020a, p. 183).

Mineirinhos: os sintagmas da letalidade brasileira

A vontade de matar é o regime de verdade que, além de construir as vidas passíveis de proteção e aquelas produzidas enquanto inimigas a serem combatidas, empreende toda uma rede de práticas que estabelecem as justificativas, razões e ideias de necessidade que permitem, como indica Mbembe (2020a), simultaneamente, o estabelecimento de uma relação sem desejo e o desejo de inimigo. Além disso, articula, organiza e possibilita a distinção entre “nós” e o outro, sendo o outro uma ameaça que deve ser mantida à distância, mediante a implementação de diversos procedimentos-parafernálias, tais como cercas elétricas, muros, portões e grades, bem como armas e sua possibilidade de posse por civis; ademais, permite as cidadanias-abjetas e inelutáveis.

Nessa lógica, não apenas o primeiro e o segundo tiro são ouvidos como alívio de segurança, mas todos os treze ou os oitenta tiros contra os Mineirinhos — sintagma que expõe o genocídio brasileiro em nome da segurança, da lei, da ordem e que mostra a relação entre vida e direito instituída e em funcionamento no Brasil. Outrossim, cabe agregar à vontade de matar aquilo que Mbembe (2020b, p. 47) denomina como brutalismo: modo de fazer funcionar e ministrar a força que, no ato de matar, faz operar a “exultação e a volúpia, o prazer de matar, de executar sumariamente e não raro em massa”. Por fim, argumentamos que, no Brasil, opera-se uma violência incontornável que se sustenta, historicamente, nas lógicas da branquitude, produzindo espaços de vulnerabilidade, criminalidade e matabilidade, expondo o modo como as hierarquizações e qualificações da vida funcionam. Nessa conjuntura, argumentamos que a branquitude e seus privilégios instituem o vínculo entre a incontornabilidade da violência e a vontade de matar, enquanto regime de verdade que constitui corpos aletúrgico no âmbito das práticas de segurança.

Referências

- Agamben, G.** (2009). O que é o dispositivo?. In G. Agamben. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios* (pp. 23-49). Argos.
- Agamben, G.** (2012). *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. (2. ed., 1. reimp.). Editora UFMG.
- Agamben, G.** (2014). *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Editora UFMG.
- Arouca, I.** (2021, 6 de agosto). Jovem negro acusado falsamente de roubo no Leblon tem caso arquivado – confira detalhes. *Hugo Gloss*. Recuperado de <https://hugogloss.uol.com.br/brasil/jovem-negro-acusado-falsamente-de-roubo-no-leblon-tem-caso-arquivado-confira-detalhes/>
- Bento, M. A. S.** (2002). Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público [Tese Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo] https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf
- Cardoso, L.** (2017). A branquitude acrítica revisitada e as críticas. In T. M. P. Müller, & L. Cardoso (Orgs.), *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil* (pp. 1 - 34, paginação irregular, Kobo livros). Appris.
- Cruz, G. B.** (2013). A historicidade da Segurança Pública no Brasil e os desafios da participação popular. *Cadernos de Segurança Pública*, 5(4), 1-9. Recuperado de <http://www.ispre vista.rj.gov.br/download/Rev20130403.pdf>
- Crenshaw, K.** (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-167. Recuperado de <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Fernandes, V.** (2022, 3 de fevereiro). Visto correndo, jovem negro é acusado de roubo e exposto nas redes sociais: “Se fosse branco passaria batido”. *BHAZ*. Recuperado de <https://bhz.com.br/noticias/bh/jovem-negro-acusado-falsamente-roubo-celulares-tem-imagens-expostas-redes/#gref>
- Foucault, M.** (1984). *Microfísica do poder*. Edições Graal.
- Foucault, M.** (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. (1. ed., M. T. C. Albuquerque, Trad.). Edições Graal.
- Foucault, M.** (1995). O sujeito e o poder. In H. Dreyfus, & P. Rabinow. (Org.), *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* (pp. 231-249). Forense/Universitária.
- Foucault, M.** (2010). *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Editora WMF Martins Fontes.
- Foucault, M.** (1977/2012). Michel Foucault: a Segurança e o Estado. In M. Foucault. *Repensar a política: ditos e escritos* (Vol. VI, pp. 170-175). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Obra original publicada em 1997).
- Foucault, M.** (2014). *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. WMF Martins Fontes.
- Foucault, M.** (2016). *Subjetividade e verdade: Curso no Collège de France (1980-1981)*. WMF Martins Fontes.
- Galeano, G. B.** (2022). *Violência incontornável, ou sobre a vontade de matar*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul] Instituto de Psicologia, Porto Alegre, Rio Grande do Sul. <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/251678/001152759.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Glamurama.** (2021, Mai 26). *Lia Vainer Schucman e a questão de raça e cor* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=5iRhxycvdrI>
- Gomes, N. L. & Laborne, A. A. de P.** (2018). Pedagogia da crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. *Educação em Revista*, 34, e197406. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/3993/399365005100/html/>
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada & Fórum Brasileiro de Segurança Pública.** (2020). *Atlas da Violência 2020*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Recuperado de <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/3519-atlasdaviolencia2020completo.pdf>
- Lispector, C.** (2014, 14 de fevereiro). Mineirinho – Por Clarice Lispector. *Portal Geledés*. Recuperado de <https://www.geledes.org.br/mineirinho-por-clarice-lispector/>
- Mbembe, A.** (2020a). *Políticas da inimizade*. n-1 edições.
- Mbembe, A.** (2020b). *Brutalismo*. n-1 edições.
- Mombaça, J.** (2016). *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*. Fundação Bienal de São Paulo. Recuperado de https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuicao_a_o_da_violencia
- Nascimento, A. do.** (2016). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Perspectivas.
- Santos, T. V. A. dos.** (2012). Racismo institucional e violação de direitos humanos ao sistema de segurança pública: um estudo a partir do Estatuto da Igualdade Racial [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo] https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2140/tde-16052013-133222/publico/Dissertacao_Direito_TiagoVinicius_VersaoRevisada.pdf
- Schucman, L. V.** (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83-94. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/psoc/a/ZFbbkSv735mbMC5HHCsG3sF/?format=pdf&lang=pt>
- Silva, P. E.** (2017). O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In T. M. P. Müller, & L. Cardoso (Orgs.), *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil* [Edição Kobo/Livro Digital] (location 1-28. Paginação irregular). Editora Appris.
- Silva, R. B., & Carvalhaes, F. F.** (2016). Psicologia e políticas públicas: passes e reinvenções. *Psicologia & Sociedade*, 28(2), 247-256. <https://doi.org/10.1590/1807-03102016v28n2p247>
- Silvério, V. R.** (2002). Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *CADERNOS de Pesquisa*, 117, 219-246. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/cp/a/RkKqjbycXDYS93kh8bNdLLs/?format=pdf&lang=pt>
- Souza, A. C. C.** (2017, ago.22-25). Raça, racismo e a criação das polícias. *Anais da Jornada Internacional de Políticas Públicas*, Universidade Federal do Maranhão, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, São Luís, MA, Brasil, 8. <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/eixo7/racaracismoecriacaodaspolicias.pdf>
- Souza, J.** (2022, 7 de janeiro). Acusado de furtar mochila na Zara pede indenização de R\$ 1 milhão ‘para desestimular o racismo’. *GI*. Recuperado de <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/01/07/advogado-de-homem-acusado-de-furtar-mochila-na-zara-diz-que-vai-pedir-indenizacao-de-r-1-milhao-para-desestimular-o-racismo.ghtml>
- Souza, J. F. C. de.** (2016). Regimes de verdade em Michel Foucault: aparição e gênese de um conceito [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília] Instituto de Ciências Humanas, Brasília, Distrito Federa. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/21055>
- Vieira, K.** (2021, 17 de junho). Empresária negra denuncia racismo após acusação falsa de roubo por fiscal da Leader. *Hypeness*. Recuperado de <https://www.hypeness.com.br/2021/06/empresaria-negra-denuncia-racismo-apos-acusacao-falsa-de-roubo-de-fiscal-da-leader/>

Yahoo Notícias (2021, 21 de outubro). Bíblia, guarda-chuva, marmita: relembre o que policiais já ‘confundiram’ com armas durante operações. *Yahoo Notícia*. Recuperado de https://br.noticias.yahoo.com/biblia-guarda-chuva-marmita-relembre-o-que-policiais-ja-confundiram-com-armas-durante-operacoes-162900845.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAALrnD3ixzP2K8C1L3y-KTwt6khh9NvcWFb8tN5OfTFJ7aYYMXHPAcom8QgaHSffOo3mBO2gy46hBda-yVhuLquQLcOa19jscQR4brdA28AARGspU2V-Lt-oIJDry0h9CjR2d-QxaLvdseMYBwso1wM16quZ4y5_9J2dYV3DhL2sQ

GIOVANA BARBIERI GALEANO

<https://orcid.org/0000-0002-5293-6439>

Doutora em Psicologia Social e Institucional pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com período Sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Estágio pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul com bolsa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ (Chamada CNPQ 25/2021). Professora Adjunta do curso de Psicologia da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS).

Email: giovanagaleano@hotmail.com

NEUZA MARIA DE FÁTIMA GUARESCHI

<https://orcid.org/0000-0001-5892-188X>

Doutora em Educação pela University of Wisconsin, nos Estados Unidos. Professora adjunta do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Email: mnguares@gmail.com

Histórico	Submissão: 29/04/2023 Revisão: 06/10/2024 Aceite: 22/10/2024
Contribuição dos autores	Conceitualização: GBG; NMFG. Curadoria de dados: GBG; NMFG. Análise formal: GBG; NMFG. Investigação: GBG; NMFG. Metodologia: GBG; NMFG. Escrita original: GBG; NMFG. Escrita - revisão e edição: GBG; NMFG.
Financiamento	Bolsa CAPES, nº do Processo: 88882.439013/2019-01. Bolsa de Produtividade em Pesquisa - CNPq, nº do Processo: 303433/2022-1.
Consentimento de uso de imagem	Não se aplica
Aprovação, ética e consentimento	Não se aplica