



CORPO-MORADA DE MULHERES NEGRAS EM SITUAÇÃO DE RUA: DESAFIOS PARA UMA PSICOLOGIA DECOLONIAL E ANTIRRACISTA

Ana Luísa Coelho Moreira ¹

Universidade de Brasília, Brasília,, Brasil.

Resumo: O presente artigo tem o intuito de provocar o olhar da psicologia em relação à subjetividade e aos corpos de mulheres negras em situação de rua, considerando que o conceito de corpo-morada mostra que a principal morada dessas mulheres, por vezes a única, é o próprio corpo e assim a condição de sujeito delas está constantemente ameaçada, em relação ao tempo, espaço e relações interpessoais. Para isso, buscar-se-á, tecer uma crítica sobre a colonialidade presente nas dimensões raciais e de gênero da contemporaneidade e buscar desconstruir esses saberes estanques por meio de reflexões decoloniais e antirracistas no âmbito da psicologia. A partir de autoria negra pode-se compreender que o racismo é uma ferida narcísica que atinge profundas camadas no sujeito negro, e, especialmente para as mulheres negras em situação de rua são feridas que atravessam todo o corpo e a existência delas. Com isso, percebe-se que a resistência e re-existência dessas mulheres perpassa por uma constante luta do vir-a-ser diante de uma sociedade capitalista, racista e misógina.

Palavras-chave: mulheres negras; situação de rua; corpo; psicologia; antirracismo

BODY-ADDRESS OF BLACK WOMEN IN STREET SITUATION: CHALLENGES FOR A DECOLONIAL AND ANTI-RACIST PSYCHOLOGY

Abstract: The present article intends to provoke the look of psychology in relation to the subjectivity and bodies of black women living on the street, considering that the concept of body-dwelling shows that the primary address of these women, sometimes the only one, is their own body and thus their subject condition is constantly threatened, in relation to time, space and interpersonal relationships. For this, we will seek to weave a critique of the coloniality present in the racial and gender dimensions of contemporary times and seek to deconstruct this watertight knowledge through decolonial and anti-

¹ Doutora em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília, com período de estágio doutoral (doutorado sanduíche) na University of California/ Berkeley, Department of African American Studies, como bolsista pela Comissão Fulbright. Premiada nacionalmente com Menção Honrosa do Prêmio Capes de Tese 2023 da área de Psicologia. Mestre em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional pelo Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares na Universidade de Brasília. E-mail analuisacm.psi@gmail.com e ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2528-0737>



racist reflections in the field of psychology. Understanding that racism is a narcissistic wound that affects deep layers in the black subject, especially for black women living on the street, these are wounds that cross their entire body and their existence. With this, it is perceived that the resistance and re-existence of these women permeates a constant struggle of becoming in the face of a capitalist, racist and misogynistic society.

Keywords: black women; street situation; body; psychology; antiracism

CUERPO-HOGAR DE MUJERES NEGRAS EN SITUACIÓN DE CALLE: DESAFÍOS PARA UNA PSICOLOGÍA DECOLONIAL Y ANTIRRACISTA

El presente artículo pretende provocar la mirada de la psicología en relación a la subjetividad y los cuerpos de las mujeres negras que viven en la calle, considerando que el concepto de cuerpo-habitar muestra que el principal domicilio de estas mujeres, a veces el único, es el propio el cuerpo y por ende su condición de sujeto está constantemente amenazada, en relación con el tiempo, el espacio y las relaciones interpersonales. Para ello buscaremos tejer una crítica a la colonialidad presente en las dimensiones raciales y de género de la contemporaneidad y buscaremos deconstruir este conocimiento estanco a través de reflexiones decoloniales y antirracistas en el campo de la psicología entender que el racismo es una herida narcisista eso afecta capas profundas en el sujeto negro y, especialmente para las mujeres negras que viven en la calle, son heridas que atraviesan todo su cuerpo y su existencia. Con ello, se percibe que la resistencia y reexistencia de estas mujeres permea una constante lucha de devenir frente a una sociedad capitalista, racista y misógina.

Palabras clave: mujeres negras; situación de la calle; cuerpo; psicología; anti racismo

CORPS-ADRESSE DES FEMMES NOIRES EN SITUATION DE RUE: DÉFIS POUR UNE PSYCHOLOGIE DÉCOLONIALE ET ANTIRRACISTE

Le présent article entend provoquer le regard de la psychologie par rapport à la subjectivité et au corps des femmes noires vivant dans la rue, considérant que le concept d'habitation corporelle montre que l'adresse principale de ces femmes, parfois la seule, est la propre corps et donc leur condition de sujet est constamment menacée, en relation avec le temps, l'espace et les relations interpersonnelles. Pour cela, nous chercherons à tisser une critique de la colonialité présente dans les dimensions raciales et de genre des temps contemporains et chercherons à déconstruire ce savoir étanche à travers des réflexions décoloniales et antiracistes dans le champ de la psychologie pour comprendre que le racisme est une blessure narcissique qui touche des couches profondes chez le sujet noir, et, surtout pour les femmes noires vivant dans la rue, ce sont des blessures qui traversent tout leur corps et leur existence. Avec cela, on perçoit que la résistance et la réexistence de ces femmes imprègnent une lutte constante de devenir face à une société capitaliste, raciste et misogyne.



INTRODUÇÃO

A psicologia possui uma gama de elementos que propicia o olhar sobre os sujeitos por meio de diversas óticas de poder. A psicologia, como ciência e profissão, quando se propõe a adotar uma postura epistêmica contra-hegemônica desafia-se no cerne do seu compromisso social, buscando-se despir das diversas máscaras que a compõe desde os tempos remotos. Tarefa nada fácil uma vez que a construção de uma epistemologia psicológica emancipatória pressupõe algumas rupturas coloniais que perpassam os pilares ocidentais pelos quais os conhecimentos foram validados e reconhecidos de forma ampla. Não significa dizer que os arcabouços teóricos e filosóficos advindos dos países do norte devam ser invalidados, mas sim repensar sobre o epicentro do saber e entender que estes não são os únicos saberes, apresentados muitas vezes como pretensa universal.

Um olhar atento sobre práticas antirracistas e decoloniais na psicologia, por sua vez, traz em seu cerne uma potente crítica às formas de organização, das relações sociais e de exercício de poder na sociedade contemporânea. Desta forma, contribui para pensar caminhos possíveis que subvertam a lógica de hierarquias de conhecimento, de modo a pensar que contribuir para descolonizar a psicologia, de um modo geral, perpassa por provocar reflexões com vistas a revisitar a própria história do campo psi, além de instigar profissionais a interrogarem a si mesmas no âmbito do exercício da profissão (MOREIRA, 2021). Questões que emergem desde como foi constituída a intelectualidade, quem foram os elencados para ocupar as cadeiras de destaque e quem foram aqueles e aquelas cujo saber científico fora valorado. Além disso, quais são os sujeitos que a psicologia direciona a sua escuta e o seu olhar? Como são lidos esses corpos abjetos de uma sociedade capitalista e patriarcal? Tudo isso desperta para reflexões sobre como a psicologia, a partir da centralidade racializada, pode ser capaz de redimensionar o sujeito diante do lugar racial que ele ocupa, com vistas a convocar para um diálogo intencionalmente posicionado, crítico e questionador.

As narrativas decoloniais conferem uma possibilidade de confrontar a atuação de profissionais da psicologia ao questionar a geopolítica do conhecimento e os silenciamentos inerentes à formação histórica do campo psi. Neste sentido, o presente



trabalho pretende apresentar reflexões sobre o lócus da psicologia dentro das estruturas hegemônicas de saber e poder, a partir de um olhar para a subjetividade de corpos que historicamente são apartados de uma dimensão social e afetiva declaradamente aceita pelas pessoas no cotidiano. Assim, o artigo volta-se para pensar o olhar da psicologia em relação à subjetividade e aos corpos de mulheres negras em situação de rua. Para isso, buscar-se-á, tecer uma crítica sobre a colonialidade presente nas dimensões raciais e de gênero da contemporaneidade e buscar desconstruir esses saberes estanques por meio de reflexões decoloniais e antirracistas no âmbito da psicologia, como forma de influenciar práticas e discussões acerca dos sujeitos em constantes relações com o meio social.

COLONIALIDADES E A GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO

A produção do conhecimento científico no Brasil tem se modificado nos últimos anos, uma vez que autoras e autores começaram a buscar iniciativas no intuito de repensar a geopolítica do conhecimento na contemporaneidade, a partir da valorização das produções oriundas do hemisfério sul, denominado Sul Global². O enfrentamento ao eurocentrismo, que apresenta o *ethos* europeu como verdade absoluta e universal de conhecimento, demanda esforços que se inscrevem na reelaboração de mundo, onde torna-se necessário repensar sobre quem está autorizado a produzir conhecimento, a quem está endereçado e o que se pode ser considerado válido.

Torna-se, então, fundamental trazer a discussão para o campo da psicologia ao considerar que as relações sociais perpassam contextos de poder e dominação de povos, de nações e de saberes, que, baseados na experiência colonial, ainda perpetuam sob a égide do poderio europeu perante o mundo. A essas expressões de poder, Quijano (1992) denomina como colonialidade, que se configura como paradigma europeu de conhecimento racional concebido como estrutura máxima da hegemonia ocidental.

Deste modo, chama-se a atenção para outras expressões de colonialidades, assim como a denominada colonialidade do saber (QUIJANO, 2005) que pressupõe o entendimento de que o eurocentrismo se coloca na posição de saber universal, ao mesmo tempo em que não tolera a possibilidade de outros saberes e produções de

² A concepção de sul é uma metáfora que reflete os desafios epistêmicos pelos quais os países africanos, asiáticos e latino-americanos, principalmente, enfrentam para um reposicionamento e valorização cultural e epistêmica para além do que foi imposto historicamente pelo colonialismo e a modernidade ocidental.



conhecimentos advindos de outras localidades. Por outro lado, entrar em contato com essas dimensões que permeiam a colonialidade do saber demanda um momento de reflexão para repensar conhecimentos estabelecidos, sobretudo em relação aos fundamentalismos que carregam em si a premissa da existência de uma única tradução epistêmica para alcançar a verdade e a universalidade.

Ao pensarmos sobre populações vulnerabilizadas, como as pessoas em situação de rua, um olhar direcionado e uma escuta cuidadosa são necessários para repensar a lógica capitalista e suas consequências que produzem substratos imersos na desigualdade e na seletividade. Ao mesmo tempo em que a subjetividade dessas pessoas, que possuem seus corpos expostos a inúmeras situações adversas, são ameaçadas constantemente em relação ao tempo, espaço e relações interpessoais. “O estar na rua é visto como um processo, uma transitoriedade que permeia o cotidiano e a busca por (sobre)viver na rua” (Gramajo et al, 2023, p. 3).

A temporalidade para o Ocidente, por exemplo, é um elemento cunhado na teoria positivista cartesiana que instaura uma linearidade de pensamento em uma concepção evolutiva, na qual o passado representa algo diminuto e quase inexistente; enquanto que o futuro se revela por meio da ideia do progresso eminente, da evolução. Entretanto este enfoque historicizante abandona a subjetividade que emerge a partir de situações vívidas e que são traduzidas singularmente pelos sujeitos. Ainda que a temporalidade linear seja difícil de se escapar, já que todos estamos inseridos em um mesmo sistema-mundo³, como aponta Mignolo (2007), é possível que não ocupe um papel central e sim conforme a percepção de cada pessoa.

Ao longo da história, o continente europeu não poupou esforços para a perpetuação do seu poderio hegemônico, reafirmando constantemente que “o particularismo ocidental foi reescrito como um universalismo global” (Hall, 2003, p. 95). Nesse sentido, produzir saberes envolve transcender o paradigma de que não há um lugar único de produção do conhecimento, visto que se deve emergir do *lócus* de enunciação a partir de quem o vivencia. Dentro dessa linha de pensamento, destaca-se o olhar para o corpo, que, por vários anos, foi dissociado da mente como duas unidades

³ Expressão nomeada por autores decoloniais como alternativa de ruptura ao conceito de sociedade comumente restringido às fronteiras geográficas e jurídico-políticas (Maldonado-Torres, 2018)



não integradas. No entanto, pensar o corpo como unidade central para o sujeito é buscar ressignificar as dimensões subjetivas do que este corpo venha a comunicar.

Conforme aponta Mignolo (2007), a subjetividade requer um olhar sensível para o corpo político do conhecimento, em outras palavras é necessário atentar-se aos percalços da colonialidade, no intuito de não reproduzir a lógica existente moderna e universalista e sim, ao reconhecer e fortalecer a pluralidade epistêmica. Dessa maneira, o presente artigo parte-se do entendimento do corpo como um lugar político e a corporeidade negra como a relação desse corpo com as dimensões que o marcam: ancestralidade, oralidade, linguagem, memória, estética e política. Com o olhar específico voltado para as mulheres negras em situação de rua, cuja principal morada – e única, muitas vezes – é o próprio corpo, tentamos fundamentalmente mergulhar por essa corporeidade vívida, carregada pelas experiências cotidianas.

O CORPO NEGRO, AS MULHERES E A RUA

O legado do passado escravocrata e colonial ainda perdura no imaginário da sociedade, que se organiza e reorganiza em torno das estruturas hierárquicas. O corpo como centralidade é o palco para a evocação do ser, em que estão alocadas as potências para transformação desse vir-a-ser no mundo (NOGUEIRA, 2021).

Em relação ao corpo feminino negro, são diversas as histórias e as memórias que o compõem e o atravessam. Souza (2019), afirma que a mulher negra enfrenta diferentes níveis que influenciam o modo de se apoderar do próprio corpo “enquanto protagonista social, assim como desconsidera as idiossincrasias étnicas em face da estrutura simbólica da mulher branca. Logo as opressões existentes em torno da mulher negra relativizam o empoderamento em relação ao seu próprio corpo enquanto estrutura axiológica” (p.146). Em outras palavras, muitas de nós, mulheres negras, aprendemos a negar as nossas necessidades mais íntimas, abandonando a conexão corpórea, enquanto depositamos nossa capacidade nas vivências públicas e externas. É por isso que constantemente parecemos ter sucesso no trabalho, mas não na vida privada, pois, em uma sociedade racista e machista, a mulher negra, na maioria das vezes, não é ensinada a reconhecer que sua vida interior é importante.



Considerando a jornada afrodiaspórica de luta por um lugar no mundo e, ao mesmo tempo, a constante sombra da escravidão, do patriarcado e da colonialidade, Tavares (2020) mostra os entremeios em que a corporeidade negra se apresenta. O autor afirma que há a sustentação de um *modus operandi* que perpassa pela denegação ou dupla negação. A primeira consiste no mascaramento social em que o corpo negro é pseudo incluído, desde que seja sempre memorável o seu lugar nas *plantations* e senzala. Já a segunda está imersa na memória colonial que invisibiliza corpos negros e enaltece a ideologia da branquitude como a normatividade e a naturalidade da condição humana.

Portanto, exige-se uma atenção a ser especialmente dispensada aos efeitos psicossociais do racismo, pois incidem diretamente no campo das subjetividades negras e podem revelar pontos desafiantes e linhas tortuosas da existência de um corpo negro no mundo e suas intersecções humanas – somadas aos interesses políticos, morais, sexuais e culturais. O Estado, a sociedade – imersa na colonialidade escravagista – e o capitalismo formam uma tríplice aliança pela qual regem os corpos considerados humanos e não humanos. Sob a égide da hierarquia racial, declaram discursos esvaziados de quem entra e quem não entra; porém, são certos quando se trata da mira de seus verdadeiros alvos.

Nesse sentido, a população negra foi e ainda continua sendo um dos principais alvos de retaliação da incurável ferida narcísica do Estado brasileiro, que tem sobre o seu solo uma sociedade plurirracial. Desde os acontecimentos em que a manutenção do sistema escravocrata começa a ser uma ameaça à economia do país e uma forte pressão nacional e internacional recai sobre a corte e os magistrados para a realização da Abolição da escravatura, a elite colonial sente-se fortemente intimidada diante da possibilidade de abalos nos espaços de poder, locais em que está acostumada a ocupar. Assim, ainda que a contragosto de muitos o fim da escravidão tenha sido promulgado, a elite colonial, ao passar a conviver com a intragável derrota, trabalhou – e ainda trabalha – para manter viva a memória das relações hierárquicas raciais.

Como exemplo disso, tem-se a o ordenamento jurídico brasileiro. Pouco mais de um ano após a assinatura abolicionista, o então Código Penal, de 1890, da nova república, recepciona a conhecida Lei da Vadiagem, normativa até hoje vigorada como contravenção. Essa norma – com base nas premissas legais de 1830, que continha um



capítulo destinado aos “vadios e mendigos” – previa, no final do século XIX, a punição por condutas de vadiagem, mendicância, embriaguez e práticas da capoeira (Barros e Peres, 2011). Todas essas tipificações foram imediatamente associadas à figura do negro, sendo esse o causador da desordem e o provocador de revoltas. Assim também se passou com a música, em que o samba – e, mais tarde, o *funk* – adentrou o rol de tentativas de enquadramento e punição da população negra, escancarando a real intenção do Estado em matar simbólica e concretamente essas expressões de vidas e de cultura.

A violência imbuída nas outorgas da modernidade compactua com a violência contra determinados corpos, sobretudo os corpos negros submetidos ao colonialismo e ao sistema escravocrata. Como aponta Mbembe (2017), a modernidade nada mais é do que hospedar o inimigo dentro de nós; já a democracia torna-se o palco da violência moderna. O autor traz o conceito de necropolítica para discutir a governança da morte, no qual a recusa da diferença é supostamente escondida; nessa lógica, são revelados quais sujeitos devem viver e quais devem morrer. Mbembe enfatiza que o desejo de apartação nunca deixou de existir, ainda que tenha ganhado novas roupagens no decorrer dos anos.

O próprio ato de colonizar já se caracterizava como uma ação de separação e classificação entre corpos que deveriam viver – pertencentes aos senhores brancos coloniais e suas famílias – e os que deveriam morrer – como as pessoas escravizadas e suas famílias –, uma vez que lhes eram atribuídos o rótulo de vidas descartáveis ou menos importantes. Em parte, esse desejo de estabelecer uma divisão baseado no critério racial vem do temor em ser dominado, paranoia que se materializou em grandes movimentos como, por exemplo, o *Apartheid*, na África do Sul – em que os negros eram considerados raças inferiores e, portanto, tinham que ocupar distintos espaços –, e a Era *Jim Crow* – a criação de leis estaduais de segregação racial no sul dos Estados Unidos.

Já no Brasil, A experiência de viver nas ruas tem sido uma realidade cada vez mais frequente da população brasileira e de tantos outros países em que a desigualdade ganha dimensões incomensuráveis, ainda mais depois da catástrofe mundial provocada pela pandemia da COVID-19. São inúmeras as situações que levam as pessoas a fazer das ruas o seu local de moradia e permanência. Embora, até os dias atuais, o governo brasileiro não tenha feito oficialmente nenhuma contagem nacional da população em



situação de rua – como um censo demográfico –, de modo a levantar dados e características da população e a subsidiar a tomada de decisões para a efetivação de políticas públicas, algumas iniciativas têm sido organizadas de modo a ter uma noção mais abrangente desse público. A partir de pesquisas locais e de dados socioassistenciais em nível nacional, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA (NATALINO, 2022) realizou uma atualização da estimativa de pessoas em situação de rua no território brasileiro e chegou à constatação de que havia 281.472 dessa população no ano de 2022, sendo que nos dados do Cadastro Único apontam para o contingente de 14% de mulheres e 86% de homens; e em relação ao quesito raça/cor, 68% correspondem à população negra – somatório de pessoas pretas e pardas.

Nessa direção, o racismo se mostra operante nas relações de poder e de dominação no Ocidente. O racismo deve ser encarado como um fenômeno estruturante que dita o modo como as relações ocorrem, classificando as pessoas em raças superiores e inferiores (Carneiro, 2018). As engrenagens do racismo fazem com que ele opere sob a forma de naturalização das dinâmicas de opressão cotidianas e histórias, além de ocultar estratégias do seu próprio funcionamento. Faustino (2018) mostra como Fanon subverte a lógica de que o racismo é algo individual, a medida em que considera essa violência como algo cultural, pois está na tessitura da sociedade, impregnada na forma de concepção do ser negro. O racismo opera com larga plasticidade, de modo a se ajustar e se reinventar no tempo e no espaço.

Mbembe (2017) vai chamar de nanoracismo a introjeção de práticas racistas no cotidiano; nesse sentido, o corpo é indigno e tudo nele pode ocorrer, pois não há importância para a sociedade. Por meio do nanoracismo, a necropolítica se instaura a todo vapor e os corpos que devem morrer somam-se em um cenário de banalização generalizada da morte. Ao final, a soberania se impõe como a expressão máxima de poder e de decisão sobre a continuidade ou não de vidas humanas.

Quando o Estado escolhe a sua política de atuação perante a sociedade, o exercício do necropoder se dá de diversas formas, sendo o racismo uma delas. A violência racial será configurada como um regulador de morte e de vida e, aliada aos legados da escravidão, é uma das primeiras estruturas da necropolítica. Na escravidão, a humanidade dos sujeitos negros foi sequestrada, uma vez que todas as suas referências como ser humano, detentor de identidade, de corpo próprio, de política e de geografia, são destituídas pelo poderio incólume dos senhores coloniais. Mbembe (2017) enfoca o



necropoder, a necropolítica e as sociedades de inimizade para enfatizar onde está patente o desejo de destruição do outro. O cultivo ao ódio alheio evoca o racismo, eixo na construção política do Estado e do que se almeja – ou não – enquanto constituição de sociedade soberana. Há, então, não só a aquisição do poder absoluto, mas também a intenção de que o outro, pertencente a um determinado corpo, seja aniquilado em sua existência.

Dessa forma, quando se remete à noção de direitos humanos constituída na modernidade, observa-se que o Estado se coloca como soberano e, em nome da razão, apresenta-se como representante por excelência da produção de normas sobre os corpos. A soberania se reveste de máscaras e se coloca a serviço da razão, da liberdade e da autonomia do sujeito; já “o soberano é aquele que existe, como se a morte não existisse” (Bataille citado por Mbembe, 2017, p. 35). A exemplo, nota-se que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) e outros normativos de relevância internacional – que versam sobre a temática – afirmam, em seu arcabouço, a legitimidade do direito de todos, da liberdade e da dignidade. No entanto, o que nem sempre é possível perceber são perspectivas téticas que a soberania revela a partir do momento em que coloca na mesa as regras do jogo necropolítico, isto é, define quem deve prosseguir com a vida e quem não mais a terá.

Retomando o conceito de necropolítica, ele pode ser atualizado com o momento pandêmico e suas sequelas, que perdurarão por anos. Observa-se que as distintas atuações do Estado frente a determinados grupos raciais traduzem a máxima expressão da necropolítica cotidiana, na medida em que corpos são hierarquizados na sua promoção da vida ou na eleição compulsória à morte (Santos et al., 2020). No esteio dessas engrenagens está o racismo estrutural, que, conforme aponta Almeida (2018), normaliza o racismo como regra e com padrões a serem seguidos e reproduzidos na sociedade a partir de princípios discriminatórios que privilegiam determinados grupos raciais – brancos – em detrimentos de outros grupos – pretos, pardos e indígenas.

Nesse sentido, ao afirmar que há uma reedição da necropolítica, nota-se que, assim como nos processos de escravidão, colonização e industrialização do país, na contemporaneidade, há uma repetição de padrões em que os corpos brancos, em sua maioria, são escolhidos para viver em detrimento dos corpos de pessoas pardas e pretas, eleitas para morrer. Quando medidas emergenciais precisam ser tomadas com precisão e agilidade, imediatamente percebe-se onde o “caldo entorna” e como de forma implícita



e explícita a população branca é priorizada, ocupando os primeiros patamares de cuidados e zelo pela vida.

No tocante às mulheres em situação de rua, exige-se um olhar minucioso para as singularidades que ressaltam, pois se somam vulnerabilidades como violência, desigualdade de gênero, direitos sexuais e reprodutivos, entre outros (BISCOTTO et al., 2016). No imaginário social, imerso na lógica colonialista, escravista e misógina, a existência das mulheres em situação de rua, muitas vezes é invalidada, atribuindo a elas patamares de subalternidade, isto é, presume-se que naqueles corpos não há sujeitos. Pensar a discriminação sobre elas é buscar entender algo que se projeta não de modo individual, mas sim coletivo, sobretudo considerando a tônica social e política misógina vivenciada na contemporaneidade. Parte-se, então, do pressuposto de tornar manifesto os tentáculos latentes do racismo e do sexismo herdados do processo histórico que a população brasileira vivenciou e ainda vivencia. Como afirma Nogueira (2021), as representações ideológicas, construídas nas estruturas psíquicas, estão imbuídas de estereótipos que aglutinam o contexto histórico e as condições socioeconômicas, ganhando força para se expressar na coletividade.

Além dos preconceitos raciais, sexuais, de gênero e de classe que pairam sobre as mulheres negras em situação de rua, está o julgamento de que a ida às ruas se configura como um ato de descuido, de desleixo ou de abandono de outrem, o que é socialmente intolerável, em se tratando de mulheres. Entretanto, essa percepção pode ocultar justamente o contrário: a busca atormentada por cuidado devido à falta de segurança para essa mulher e seus filhos (LEWINSON et al., 2014); ou seja, o cuidado de si priorizado diante de situações limites, não o suposto abandono dos seus. Geralmente, marcadas por tantas ausências, elas são destituídas de um lugar de produção de saberes devido a seus esforços e lutas diárias para transpor barreiras – inclusive morais –; portanto, buscam um cuidado de si – normalmente traduzido como descuido –, mas são constantemente invisibilizadas.

A maternidade, por exemplo, sempre ocupou um duplo papel na sociedade capitalista: o de romantização e, ao mesmo tempo, o de destinação e de responsabilidade exclusiva das mulheres. Os movimentos feministas, na busca em desromantizar o assunto, reivindicaram que a maternidade, embora seja transformadora, não deixa de ser fisicamente dolorosa, emocionalmente abalável e socialmente solitária. Ocorre que, se transpusermos isso para as mulheres em situação de rua – em sua



maioria negras –, outras questões muito pouco exploradas vêm à tona, como o impedimento de exercer a maternagem. Isso ocorre devido à ausência de políticas públicas; à retirada compulsória de bebês pelo Estado; ao abandono familiar; à morte precoce dos filhos em decorrência de doenças não tratadas; à violência policial, entre outras (Richwin e Zanello, 2022).

Para aquelas que estão nas ruas, muitas vezes não é sequer permitida a ideia de maternar, ou seja, desenvolver um vínculo afetivo de acolhimento com o filho. Trata-se de serem, em grande medida, criminalizadas de antemão pela condição que vivem; ademais, são violadas de seu direito de cuidar, ou não têm apoio masculino, ou não têm o direito de escolher e de vivenciar a sua sexualidade. Estamos falando de um sujeito que pertence a um corpo, muito embora esteja, a todo momento, sendo subjugado a olhares e pseudo saberes imperativos e legitimados pelas estruturas coloniais e patriarcais de poder estabelecidas.

É fato que a situação de rua, por si só, pode representar um elemento suficientemente traumático para quem a experiencia, Welch-Lazoritz et al. (2015) acrescentam que as experiências dolorosas e frustrantes de afeto, os altos índices de violência sofridos e/ou a experiência da perda ou separação dos filhos também podem levar ao trauma. Dessa maneira, pode ocorrer a manifestação de sintomas depressivos, de ansiedade ou psicóticos, agravados com o uso abusivo de substâncias tóxicas. As autoras explicam ainda que isso pode estar relacionado ao acúmulo de responsabilidades que recai sobre essas mulheres em situação de rua, muitas vezes sozinhas, desamparadas e sem aconselhamento ou apoio mais próximo. Com isso, observa-se o quanto a saúde mental das mulheres em situação de rua se fragiliza diante de um espectro de vulnerabilidades multicausais; ao mesmo tempo, denota-se a ausência de alternativas em níveis público e privado para lidar com a situação proeminente.

CORPO-MORADA: LUGAR DE INSCRIÇÃO E DE ENUNCIÇÃO

Estudar sobre o corpo e seus significados é pensar que, antes de tudo, o corpo é a estrutura basilar que constitui a nossa identidade. Para compreender este corpo presente como esteio e lar das, mulheres negras em situação de rua é necessário refletirmos sobre como os corpos negros foram forjados na inferioridade e na depreciação da cor da pele, dos traços



fenotípicos, do cabelo e do intelecto. O corpo é o lugar de inscrição dos saberes, é o lugar em que se materializa a condição humana do ser. O olhar e a escuta direcionados para esse corpo expressivo perpassam por elementos além da presença, pois uma série de universos plurais estão envoltos na “carcaça” corpórea. A corporeidade negra, enfoque deste trabalho, carrega consigo singularidades atemporais que ganham dimensões outras na expressividade de um corpo que está ancorado em um passado de opressões, lutas, resistências, beleza, reinado, movimento e transformação. De acordo com Tavares (2020), o corpo negro:

Transcende dualidades, por isso mesmo plástico, dinâmico, autopoético, resiliente, adaptável e atravessado pelas mais distintas formas de ‘dobras’ e ‘quebras’ localizadas após travessia atlântica. Corpo que é, sobretudo, plural, síntese dos corpos que foram aprisionados, embarcados e trazidos para voraz máquina econômica do antigo sistema colonial. Corpo – síntese dos corpos mercadorias que, por séculos, foram banalizados, percebidos e visualizados como ausentes de alma pelos raptos, detratores e algozes coloniais. (p. 20).

As pessoas que estão em situação de rua vivem uma realidade dual e paralela. Enquanto a invisibilidade, aos olhos da maioria da sociedade, é uma questão posta, por outro lado, há em uma pequena expressão de pessoas que exaltam o caráter benevolente caritativo em relação ao povo da rua, colocando-as como coitadas, merecedoras da piedade alheia. É o que pode ser espelhado na fala de Fanon (2008) quando: “Um branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas (p. 44).

Fanon (2008), nesse ponto, é bem categórico e diz: “Para nós, aquele que adora o preto é tão ‘doente’ quanto aquele que o execra” (p. 26). A partir disso, é possível refletir sobre como a inscrição de raça em um corpo branco e um corpo negro diferem drasticamente, ainda que esse branco, latino por exemplo, possa ser racializado em virtude de sua etnia não europeia ou não estadunidense. Muitos podem se valer de passarem despercebidos em sua raça, mas, aos negros, não existe essa alternativa; a cor chega antes de qualquer outra coisa e o sujeito negro torna-se um eterno prisioneiro de sua negrura. “Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”. (Fanon, 2008, p. 108).

Contudo, vale resgatar as falas de Souza (2021), que sabiamente nos impulsiona a pensar possibilidades de nossa existência. A autora remete a essa ferida narcísica causada pelo racismo que pode encontrar possibilidades de cura a partir de uma construção de um outro ideal de Ego. Ela diz: “Um novo ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a história. Um ideal construído



através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História” (p. 44). A autora conclui que ser uma pessoa negra é um constante vir-a-ser, é um tornar-se a partir de feições próprias que possam oferecer possibilidades de transformação em nível individual, coletivo, social e psicológico. E afirma:

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através do discurso mítico acerca de si, engendrar uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que assegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. (SOUZA, 2021, p. 77).

Essa natureza histórica e social que nos compõe enquanto corpos negros requer uma constante negociação entre padrões aceitáveis e não aceitáveis de ser. Para Nilma Gomes (2019), ao realizar a sua pesquisa etnográfica sobre a estética corporal negra – que abarca o imaginário sobre o cabelo e o corpo nas relações raciais brasileiras –, apresenta a frequência de narrativas que expressam de forma emblemática o que vem a ser “lidar com o cabelo”. Sua análise revela o quanto o verbo “lidar” pode estar atribuído ao fardo carregado como herança do período escravagista, o que leva ao sofrimento diante de diversas violências, explorações e aniquilamento da população negra escravizada, classificada como não humana.

Isso nos ajuda a pensar como determinados usos do corpo negro podem estar associados a memórias enraizadas que perduram no imaginário social das mulheres negras. Essas assimetrias, que demarcam hierarquias raciais na sociedade brasileira, se evidenciam nos lugares de dominação ocidental branca, como na produção do conhecimento, nos ditames dos padrões de beleza e dos corpos elegíveis a um padrão de aceitabilidade social, nos espaços e conteúdos midiáticos, entre outros. É inegável afirmar, como aponta Gomes (2019) que a construção de subjetividades das mulheres negras compreende o corpo, cabelos, e expressões no mundo, tudo isso atravessado pelo processo histórico colonial, capitalista, patriarcal e racista. A autora destaca: “É nesse processo que o corpo se destaca como veículo de expressão e de resistência sociocultural, mas também de opressão e negação”. (p. 21).

Já a autora nigeriana Oyěwùmí (2002) explica que as pessoas que ocupam certas posições de poder entendem como “imperativo estabelecer sua biologia como superior,



como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os ‘outros’. Quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua posição social desfavorecida” (p. 393). Ela afirma, ainda, que o corpo, na cultura ocidental, é forjado pela fisicalidade no qual a ordem social é fundada; já o valor socialmente atribuído ao sentido da visão é um dos principais elementos que confere a esse corpo as características valorativas, como a cor, o gênero, as crenças e as posições sociais atribuídas.

Nesse sentido, Nogueira (2021) evoca a dimensão psíquica para pensar o corpo negro e mostra como que o racismo atravessa a dimensão simbólica, produzindo efeitos nesse corpo. Para tanto, ela questiona como o sujeito negro consegue elaborar, no plano psíquico, os efeitos que o racismo produz, para além do plano sociológico. A psicanalista busca adentrar nesse universo, pois afirma que, mesmo que a pessoa negra já tenha consciência das implicações do racismo, ela não deixa de ser afetada, visto que suas marcas não deixam de ser inscritas na psique e no corpo. Embora pela ótica psicanalítica o sujeito seja inexoravelmente um ser social e constituído pelas subjetividades que o circundam, não é possível escapar das artimanhas do racismo, que opera diretamente na desumanização e na objetificação de sujeitos negros, dificultando a percepção de si mesmo.

No processo constitutivo de identificação do sujeito, o período escravocrata tornou-se um marco para o imaginário social das pessoas negras. Ainda que o negro escravizado possuísse características biológicas que aproximassem o seu corpo às características do feitor branco, o massacre na sua subjetividade, rebaixando-o constantemente à condição objetal, era demasiadamente superior. “O negro não era persona ... na condição de escravo, não era pessoa; seu estatuto era o de objeto, não o de sujeito. Assim, o negro foi alijado do corpo social, única via possível para se tornar indivíduo”. (Nogueira, 2021, p. 34). Posteriormente, findado esse longo período, o negro é lançado à própria sorte, pairando em um não-lugar. Segue carregado de ambiguidades, pois nele reside a força de trabalho até então (sub)aproveitada para os devidos fins; contudo, tal força é completamente descartada e descartável frente às novas demandas da sociedade pré-industrial capitalista. A psicanalista explica o impacto subjetivo gerado para à pessoa negra:



A consequência disso é que o negro, no seu processo de tentar se constituir como indivíduo social, desenvolveu um horror a se identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico-social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de ‘peça’, em primeiro lugar; ao estatuto de ‘lumpem’ [trapo, farrapo], em segundo lugar. Como resposta, o negro desenvolve uma identificação fantasmática com a classe dominante, cujo emblema é o ideal imaginário da brancura. (Nogueira, 2021, p. 35).

Essas rupturas e fragmentos mencionados autorizam determinados corpos a permanecerem dentro de algo que tangencia a ideia de pertença social enquanto outros corpos são expurgados de um lugar de possível pertença. A exemplo dessa seleção nada natural, contudo, naturalizada, está a permanência viva dos corpos negros; assim, assumir a identidade torna-se uma questão vital de permanência ou ausência. Nesse sentido, Mbembe questiona a presença desse Outro que ameaça e recorre às possibilidades de clausuras, uma vez que as “fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, para serem linhas que se separam”. (MBEMBE, 2017, p. 10).

Souza (2021) explicita como a incorporação do lugar de inferioridade era espelhada na forma de ocupação das cidades, uma vez que sempre se destinava à população negra a ocupação de cargos inferiores na inserção do mercado de trabalho pré-industrial e pré-capitalista. A autora explica que, mesmo após a Abolição, há uma manutenção da espoliação social em relação às pessoas negras. Além disso, “todo um dispositivo de atribuições de qualidades negativas aos negros é elaborado com o objetivo de manter o espaço de participação social do negro nos limites estreitos da antiga ordem social”. (SOUZA, 2021, p. 20).

As situações indesejáveis, como episódios de racismo, somadas ao projeto de sociedade estratificada imposto pela dominação racial branca, demandam da população negra um esforço inestimável para a recomposição do que Souza (2021) denomina de “mosaico de afetos”. Trata-se de um arcabouço subjetivo da pessoa negra diante da sua própria existência e daquilo que historicamente foi atribuído a ela. Dessa forma, os mecanismos de defesa do ego são ativados de forma inconsciente, contribuindo para que o sujeito possa “excluir” da consciência determinados fatos ocorridos como forma de proteção, por exemplo, lapsos de memória, recalques, sonhos, fantasias.

Considera-se que é por intermédio do corpo que os valores sociais são introjetados e que a cultura é instaurada e incorporada com o filtro do que é possível absorver e interpretar. Em outras palavras, o corpo é o receptáculo de crenças,



sentimentos, valores, autorizações, impedimentos, repulsa, entre outros sentimentos. Toda a memória está ali alojada, seja de modo sensorial, imagético ou visual. Especificamente em relação ao corpo negro, conforme aponta Nogueira (2021), reúne-se uma série de características físicas, como a cor da pele, o cabelo, entre outros, que imediatamente são interpretadas no imaginário social como algo da ordem do distante, do indesejável. Em contrapartida, ao corpo branco é atribuído o parâmetro de normalidade e de aceitabilidade que a sociedade é ensinada a desejar.

O indivíduo branco pode se reconhecer em um ‘nós’ em relação ao significante “corpo branco” e, conseqüentemente, se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que tal aparência expressa, na linguagem da cultura, e que representam aquilo que é investido das excelências do sagrado. O negro, no entanto, é aquele que traz a marca do “corpo negro”, que expressa, escatologicamente, o repertório do execrável que a cultura afasta, pela negativização. Vítima das representações sociais que investem sua aparência daqueles sentidos que são socialmente recusados, o negro se vê condenado a carregar na própria aparência a marca da inferioridade social. Para o indivíduo negro, o processo de se ver em um ‘nós’ em relação às tipificações sociais inscritas no extremo da desejabilidade esbarra nessa marca – o corpo – que lhe interdita tal processo de identificação... (NOGUEIRA, 2021, p. 44).

Assim, Nogueira (2021) revela sobre como o racismo se inscreve no plano inconsciente para brancos e para negros, ainda que no nível da consciência seja tido como inexistente. O processo de identificação com a brancura ocorre de modo externo, uma vez que, a todo momento, a sociedade reafirme quem pode e quem não pode; quem está dentro e quem está fora. Também ocorre de modo interno, quando o negro interioriza esse desejo de ver a sua imagem espelhada tal qual a do branco, porém não é o que ocorre. Diante de tal fator que o escapa, nesse desejo de se tornar o outro – o branco –, o sujeito negro acaba entrando em uma seara de negar e anular o seu próprio corpo, o que o fragiliza constantemente. Nogueira (2021) nomeia-o “estranho inquietante”, pois concomitantemente é apresentada a dialética de se sentir estranho e ao mesmo tempo familiar.

Na mesma direção, Fanon (2008) mostra que o status de inferioridade da pessoa negra passa pelo crivo do outro branco, configurando-se como um grande peso que o oprime. Ele afirma: “No mundo branco, homem de cor encontra dificuldades na elaboração desse esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (p. 104). A sobrevivência do corpo negro, nesse



espectro do não-lugar que se experiêcia pelo “fora de lugar”, é o suporte em que a diáspora africana se constituiu e teve que se organizar para resistir e reexistir. Ainda segundo Fanon (2008), há uma passagem de sua existência em terceira pessoa para a existência em tripla pessoa: “Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia...” (p. 105).

Aqui é possível se valer dos pensamentos de Fanon (2008) para traçar um paralelo em relação às pessoas em situação de rua, sobretudo considerando sua maioria populacional negra, e analisar esse lugar social atribuído de inferioridade e de pouco valor. Estar nas ruas perpassa por um sentimento ambivalente sobre a existência que se aninha entre a ideia de liberdade e o enclausuramento de se ver imersa na solidão, no abandono. À luz de Fanon, esbarramos na ideia de ser abandonado por alguém, por algum infortúnio, por alguma situação.

Frequentemente, é possível escutar das pessoas que vivenciam o cotidiano das ruas dizeres de que não confiam em ninguém. Não apenas nas palavras, mas nos próprios olhares, abriga-se um sentimento de incerteza sobre o outro e, por consequência, sobre si mesmo. Nos pensamentos fanonianos, o “abandônico” é aquele que experimenta amargamente um sentimento de não valorização e de exclusão; é aquele que teve o seu amor deixado e permanece na expectativa de tê-lo um dia. Por isso, muitas vezes, é também aquele que prefere abandonar, não confiar, para não ser ferido na dor insuportável de ser rejeitado.

CONSIDERAÇÕES

Ao falarmos sobre as mulheres negras e seus corpos expostos à situação de rua torna-se evidente a necessidade de discutir diversos fatores sociais e psicológicos que interferem na forma de ser e estar no mundo. Não é mais admissível buscar compreender os sujeitos sem levar em consideração aspectos históricos e culturais como o processo de escravidão, o período colonial e as marcas deixadas na subjetividade de cada pessoa. Portanto, considerar a dialética dessas mulheres como seres singulares e plurais é um caminho urgente e necessário, na perspectiva de desconstruir o lócus uníssono de vulnerabilidade multidimensional ao qual sempre são remetidas – no entanto, com esvaziamento da problemática. Para aprofundar essas reflexões, é necessário adentrar na compreensão das subjetividades dessas mulheres, despindo-se de



enquadramentos pelos quais são eternizadas e buscando entender os entrecruzamentos existentes a partir do que cada uma tem a dizer sobre si mesma.

O olhar da psicologia clínica amplifica e problematiza o instituído e, quando se coloca como espaço de escuta, possibilita nomear aquilo que não querem dizer ou que não pode ser dito pela autocensura. Contudo, para que de fato transformações sejam impulsionadas a mudanças estruturais, torna-se extremamente necessário fomentar iniciativas de desconstrução da lógica colonial como forma de repensar a atuação profissional refletida na história social, econômica e cultural do Brasil e do mundo.

Pensar em descolonizar a psicologia é revisitar a história dessa ciência e interrogá-la, assim, questionando como foi constituída a intelectualidade, quem foram os escolhidos para ocupar essas cadeiras de destaque e quem foram aqueles e aquelas cujo saber científico não foi valorado. Refletir sobre a psicologia a partir da centralidade racializada e gendrada significa redimensionar o sujeito e convocá-lo para um diálogo intencionalmente posicionado. As narrativas decoloniais podem conferir uma possibilidade de confrontar a atuação de profissionais da psicologia, ao questionar a geopolítica do conhecimento inerente à formação histórica do campo psi.

Assim, pode-se concluir que a problemática da vulnerabilidade em virtude da exposição a inúmeras adversidades nas ruas é algo de extrema relevância que demanda ações conjuntas e integradas de políticas públicas, organizações sociais e envolvimento da sociedade de uma forma geral. No entanto, algo que não pode ser esquecido e deve ser encarado com o devido valor é que a resistência e re-existência dessas mulheres perpassa por uma constante luta do vir-a-ser diante de uma sociedade capitalista, racista e misógina. Em outras palavras o olhar e a escuta para este corpo que serve de morada para essa mulher, e que por vezes se não for cuidado com a atenção devida, quiçá não será possível a efetividade de ações externas. Cuidar do corpo-morada é exercer a proteção primeiro de si para depois do que esta ao redor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Letramento, 2018.

BARROS, André; PERES, Marta. Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas. **Revista Periferia:** Rio de Janeiro: UERJ, v. 3, n. 2, 2011.



<https://doi.org/10.12957/periferia.2011.3953>

BISCOTTO, Priscilla et all. Compreensão da vivência de mulheres em situação de rua. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, 50(5), 749-755, 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0080-623420160000600006>

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. Letramento, 2018.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FAUSTINO, Deivison, *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. (3ª ed.). Autêntica Editora, Coleção Cultura Negra e Identidades, 2019.

GRAMAJO, Carolina Siomionki; MACIAZEKI-GOMES, Rita de Cássia; SILVA, Priscilla dos Santos e PAIVA, Alice Monte Negro de. (Sobre)viver na Rua: Narrativas das Pessoas em Situação de Rua sobre a Rede de Apoio. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 43, 1-14, 2023. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003243764>

HALL, Stuart. *Da diaspórica: Identidades e medições culturais*. Tradução Adelaine La Guardia Resende [et. all]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LEWINSON, Terri, THOMAS, Lori, & WHITE, Shaneureka. Traumatic Transitions: Homeless Women's Narratives of Abuse, Loss, and Fear. *Affilia*, 29(2), 192–205, 2014 <https://doi.org/10.1177/0886109913516449>

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Bernardino-Costa, J. & Maldonado-Torres, N. 1 edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Antígona, 2017.

MIGNOLO, Walter. EL Pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* – Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MOREIRA, Ana Luisa Coelho. Vidas negras importam na universidade? O adoecimento psíquico de estudantes negras e negros. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/As Negros/As (ABPN)*, 13(37), 123-150, 2021. <http://doi.org/10.31418/21772770.2021>

NATALINO, Marco. *Nota Técnica. Estimativa da População em Situação de Rua no Brasil (2012-2022)*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2022.

NOGUEIRA, Isildinha. *Significações do Corpo Negro*. São Paulo. Perspectiva, 2021.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In P. H. Coetzee, & A. P. J. Roux (Eds), *The African Philosophy Reader* (pp. 391-415). Routledge, 2002.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Lima, v. 13, n. 29, 1992.



QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

RICHWIN, Iara, e ZANELLO, Valeska. A(s) maternidade(s) de mulheres em situação de rua: entre violações e possibilidades de reparação subjetiva. *Psicologia Clínica*, 34, 1, 79-104, 2022. <https://doi.org/10.33208/PC1980-5438v0034n01A04>

SANTOS, Marcia Pereira Alves dos at all. População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. *Estudos Avançados*, 34(99), 225-243, 2020. <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3499.014>

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Sueine. Corporeidade Feminina Negra e o Racismo Patriarcal. In: LIMA, Emanuel; SANTOS, Fernanda; NAKASHIMA, Henri & TEDESHI, Losandro (Eds.), *Ensaio sobre Racismos: pensamentos de fronteira* (pp. 144-153). Balão editorial, 2019.

TAVARES, Júlio. *Gramáticas das corporeidades afrodiáspóricas: perspectivas etnográficas*. Appris, 2020.

WELCH-LAZORITZ, Melissa., WHITBECK, Les, & ARMENTA, Brian. Characteristics of Mothers Caring for Children During Episodes of Homelessness. *Community mental health journal*, 51(8), 913–920, 2015. <https://doi.org/10.1007/s10597-014-9794-8>

Recebido em: 07/08/2023

Aprovado em: 19/09/2023