

COLONIALIDADE DE GÊNERO, NECROPOLÍTICA E POPULAÇÃO LGBTQIAPN+ EM SITUAÇÃO DE RUA: O “VIRAR CASA” NO EIXO CUIABÁ–VÁRZEA GRANDE

COLONIALITY OF GENDER, NECROPOLITICS, AND LGBTQIAPN+ PEOPLE EXPERIENCING HOMELESSNESS: “BECOMING HOME” IN THE CUIABÁ–VÁRZEA GRANDE AXIS

Lucas Vinicyus Rodrigues Martins¹

Resumo: este ensaio analisa a articulação entre colonialidade de gênero, necropolítica e produção do abjeto urbano, tomando como foco pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua no eixo Cuiabá–Várzea Grande. Parte-se do pressuposto de que essa presença não pode ser compreendida apenas como efeito da pobreza, mas como resultado de processos históricos e contemporâneos que distribuem desigualmente reconhecimento, proteção e possibilidade de habitar a cidade. O texto mobiliza revisão bibliográfica crítica, análise conceitual de matriz decolonial e interseccional e diálogo com documentos públicos e relatórios institucionais sobre população em situação de rua e violência contra pessoas LGBTQIAPN+. Sustenta-se que a casa opera, na modernidade colonial, como espaço moralmente regulado pela cisheteronormatividade e pela racialização, enquanto a rua se converte em espaço de gestão diferencial da precariedade. Nesse quadro, propõe-se o conceito de “virar casa” para nomear práticas afetivas, materiais e relacionais por meio das quais corpos dissidentes produzem condições mínimas de existência em contexto de expulsão, abandono e violência. Conclui-se que o “virar casa” tensiona os limites coloniais do habitar e recoloca o debate sobre moradia, cuidado e pertencimento a partir da experiência de sujeitos historicamente produzidos como descartáveis.

Palavras-chave: colonialidade de gênero; necropolítica; população LGBTQIAPN+ em situação de rua; abjeção urbana; Cuiabá–Várzea Grande.

Abstract: this essay analyzes the articulation between coloniality of gender, necropolitics, and the production of the urban abject, focusing on LGBTQIAPN+ people experiencing homelessness in the Cuiabá–Várzea Grande axis. It starts from the assumption that this condition cannot be understood solely as an effect of poverty, but rather as the result of historical and contemporary processes that unequally distribute recognition, protection, and the possibility of inhabiting the city. The text draws on critical literature review, conceptual analysis grounded in decolonial and intersectional perspectives, and dialogue with public documents and institutional reports on homelessness and violence against LGBTQIAPN+ people. It argues that, within colonial modernity, the home functions as a morally regulated space shaped by cisheteronormativity and racialization, while the street becomes a space for the differential management of precariousness. In this framework, the concept of “becoming home” is proposed to name the affective, material, and relational practices through which dissident bodies produce minimal conditions of existence in contexts of expulsion, abandonment, and violence. The essay concludes that “becoming home” challenges the colonial limits of inhabiting and repositions the debate on housing, care, and belonging from the experience of subjects historically produced as disposable.

Keywords: coloniality of gender; necropolitics; LGBTQIAPN+ people experiencing homelessness; urban abjection; Cuiabá–Várzea Grande.

1 INTRODUÇÃO

A presença de pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua não pode ser compreendida apenas como consequência imediata da desigualdade socioeconômica. Embora a pobreza, o desemprego e a precarização da vida sejam dimensões incontornáveis desse fenômeno, sua persistência também exige considerar os mecanismos históricos e morais que definem quais corpos são reconhecidos como dignos de proteção, moradia e pertencimento. É nesse ponto

¹ Pesquisador e mestrando em Sociologia pela UFMT. Sua trajetória articula a experiência na segurança pública com investigações sobre direitos humanos, exclusão social e experiências de pessoas LGBTQIA+ em situação de rua.

que a colonialidade de gênero oferece uma chave analítica decisiva, pois permite compreender que gênero, sexualidade, família e casa não são categorias neutras, mas construções organizadas no interior da matriz moderna/colonial de poder (Lugones, 2020; Oyěwùmí, 2020; Quijano, 2000).

Este ensaio parte de uma lacuna específica: embora haja crescente produção sobre população em situação de rua e, em paralelo, sobre violências contra pessoas LGBTQIAPN+, ainda são insuficientes as análises que articulam, de forma sistemática, a colonialidade de gênero, a gestão urbana da precariedade e a experiência de dissidências sexuais e de gênero em situação de rua, especialmente fora dos grandes centros do Sudeste. Tal lacuna se torna ainda mais sensível quando se observa a escassez de estudos voltados ao Centro-Oeste e, de modo particular, ao eixo Cuiabá–Várzea Grande, onde a precariedade da rede de acolhimento, a fragilidade dos dados e a judicialização de demandas básicas de assistência revelam a urgência do problema.

O recorte territorial deste trabalho não decorre, portanto, de mera proximidade institucional, mas de sua relevância empírica e analítica. O eixo Cuiabá–Várzea Grande constitui uma centralidade urbana e metropolitana em Mato Grosso, concentrando serviços, fluxos populacionais, circulação de trabalho precário e demandas por assistência social. Ao mesmo tempo, trata-se de um território no qual a insuficiência de políticas públicas voltadas à população em situação de rua aparece de forma particularmente aguda, o que o torna um espaço fecundo para observar como o habitar é diferencialmente distribuído e como certas vidas são empurradas para zonas de abandono e revogabilidade.

O sujeito da pesquisa está delimitado nas experiências de pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua, com especial atenção aos efeitos combinados da dissidência de gênero e sexualidade com processos de racialização, moralização e exclusão urbana. Isso significa que o foco analítico do texto não recai indistintamente sobre todos os marcadores mobilizados no debate teórico, mas sobre a forma como a colonialidade de gênero, em articulação com a colonialidade do poder e com o racismo estrutural, produz determinadas corporalidades como menos habitáveis, menos protegidas e mais expostas à expulsão familiar, à violência e à rua.

Nesse quadro, a necropolítica é compreendida como a racionalidade que distribui desigualmente as condições de vida e morte, tornando algumas existências mais vulneráveis ao abandono, à exposição e à eliminação social. Já a noção de cisheterocolonialidade é empregada para designar a articulação entre colonialidade, heteronormatividade compulsória e regimes morais de família, parentesco e propriedade, que reservam à casa o estatuto de espaço legítimo apenas para corpos reconhecidos pela norma. Assim, a rua não aparece aqui como simples ausência de moradia, mas como espaço em que se condensam processos de expulsão, gestão diferencial da precariedade e produção do abjeto urbano.

Diante disso, o ensaio propõe o conceito de “virar casa” para nomear as práticas pelas quais pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua produzem condições mínimas de permanência, cuidado e recomposição da vida em contextos de extrema vulnerabilização. “Virar casa” não significa substituir moradia por metáfora, nem romantizar a rua, mas evidenciar como, diante da negação do habitar legítimo, corpos dissidentes constroem arranjos afetivos, materiais e relacionais que suspendem, ainda que provisoriamente, a condenação à inexistência.

Metodologicamente, este artigo constitui um ensaio teórico de abordagem qualitativa, desenvolvido por meio de revisão bibliográfica crítica e análise conceitual. O corpus mobilizado reúne autoras e autores do pensamento decolonial, feminista e antirracista, além de documentos públicos e relatórios institucionais sobre população em situação de rua e violência contra pessoas LGBTQIAPN+. O objetivo não é oferecer generalização estatística, mas construir uma interpretação teórica situada, capaz de sustentar a hipótese central de que, no eixo Cuiabá–Várzea Grande, a rua opera como forma colonial de negação do habitar, enquanto o “virar casa” emerge como tática de existência e desobediência ontológica.

2 PERCURSO METODOLÓGICO

Este artigo configura-se como um ensaio teórico de abordagem qualitativa, orientado por revisão bibliográfica crítica e análise conceitual. Em vez de produzir mensuração estatística ou descrição exaustiva de casos empíricos, o texto busca construir uma interpretação teoricamente fundamentada sobre a articulação entre colonialidade de gênero, necropolítica, produção do abjeto urbano e experiências de pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua.

A revisão bibliográfica concentrou-se em autoras e autores que oferecem ferramentas para compreender, de forma articulada, colonialidade, gênero, raça, urbanidade, precariedade e produção diferencial do valor da vida, com destaque para Lugones, Oyèwùmí, Quijano, Gonzalez, Bento, Carneiro, Grosfoguel, Butler, Certeau, Tavares e Ballestrin. A análise conceitual, por sua vez, foi mobilizada para explicitar as relações entre essas categorias, evitando seu uso apenas associativo ou metafórico.

Além do diálogo bibliográfico, o ensaio recorre a documentos públicos e relatórios institucionais, especialmente aqueles voltados à população em situação de rua e à violência contra pessoas LGBTQIAPN+, com a finalidade de situar a discussão no eixo Cuiabá–Várzea Grande. Esses materiais não são tratados como simples ilustração, mas como indícios da forma pela qual o Estado reconhece, classifica, administra ou invisibiliza determinados sujeitos e demandas.

O recorte territorial no eixo Cuiabá–Várzea Grande foi definido por sua centralidade metropolitana em Mato Grosso e pela possibilidade de observar, nesse espaço, a

convergência entre fragilidade da rede de acolhimento, escassez de dados, judicialização de direitos básicos e incidência de violências morais e materiais sobre populações subalternizadas. Desse modo, o território é tomado não como pano de fundo, mas como expressão concreta de relações históricas de poder.

Por fim, importa ressaltar que este texto integra um esforço mais amplo de elaboração teórica vinculado à pesquisa em desenvolvimento. Assim, seu alcance é interpretativo e analítico: o que se pretende é oferecer um quadro conceitual rigoroso para pensar a rua não apenas como cenário de carência, mas como espaço politicamente produzido de gestão da precariedade e da existência.

3 COLONIALIDADE DE GÊNERO E A PRODUÇÃO MODERNA DO ABIETO URBANO

A colonialidade de gênero constitui um dos alicerces da modernidade ocidental e de sua organização hierárquica da vida. O conceito, formulado por María Lugones, designa o modo como o processo colonial não apenas explorou territórios e populações, mas também impôs uma classificação social dos corpos, dos papéis sexuais, das sexualidades e das formas legítimas de parentesco segundo uma lógica binária, hierárquica e racializada. Nessa perspectiva, gênero não é uma categoria universal nem uma simples diferença entre homens e mulheres, mas uma tecnologia histórica de poder que reorganizou a experiência social a partir de parâmetros europeus, cristãos, patriarcais e heterossexuais. Como postula Lugones (2020), o sistema moderno/colonial de gênero definiu quem poderia ser reconhecido como sujeito político e quem seria lançado à zona do não humano, do desvio e da subalternidade. A autora é categórica ao afirmar que esse sistema é profundamente colonial e hierárquico, sendo “heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção, inclusive de conhecimento, e da autoridade coletiva” (Lugones, 2020, p. 30).

A crítica de Oyèrónké Oyěwùmí (2020) reforça essa desestabilização ao demonstrar que a centralidade da diferença sexual binária não organizava, da mesma forma, diversas sociedades africanas antes da dominação europeia. Sua formulação evidencia que gênero, longe de descrever uma realidade natural e universal, constitui uma grade de inteligibilidade imposta pela racionalidade colonial ocidental, convertendo diferenças em hierarquias. O colonialismo é, assim, responsável pela universalização indevida de categorias sexuais produzidas no Ocidente, instaurando um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero sobre corpos não brancos, especialmente quando lidos a partir de critérios civilizatórios europeus (Oyěwùmí, 2020).

No Brasil, a colonialidade de gênero articula-se a um regime de racialização que estrutura simultaneamente a produção da pessoa, do espaço e do pertencimento social.

Essa articulação ocorre porque a ordem colonial não separou raça, gênero e organização espacial; ao contrário, produziu tais dimensões de forma combinada, classificando corpos e distribuindo-os desigualmente no território, no trabalho, na família e na cidade. Lélia Gonzalez (1984) evidencia que o racismo opera como organizador simbólico e material da vida social, naturalizando a subalternização de corpos negros e indígenas e reforçando a centralidade da branquitude como padrão de humanidade, respeitabilidade e poder. Essa lógica se expressa também na divisão racial do espaço, por meio da qual determinados grupos são historicamente associados aos lugares reconhecidos como legítimos, saudáveis e civilizados, enquanto outros são lançados aos espaços da precariedade, do controle e da abjeção, como senzalas, cortiços, periferias e favelas.

Sueli Carneiro (2011) aprofunda essa leitura ao demonstrar que racismo e sexismo não constituem sistemas paralelos, mas engrenagens complementares que modulam o valor social dos corpos, a legitimidade de seus desejos e a aceitabilidade de suas formas de existência. A branquitude, nesse contexto, não atua apenas como identidade racial privilegiada, mas como regime de poder que universaliza seus próprios interesses e desresponsabiliza os grupos dominantes pelos efeitos da desigualdade. Conforme Maria Aparecida Bento (2002), esse funcionamento se expressa na exclusão moral, isto é, na recusa em reconhecer plenamente o outro como sujeito digno de cuidado, proteção e obrigação ética. Essa exclusão permite naturalizar o sofrimento social de corpos racializados, empobrecidos e dissidentes, como se sua precariedade fosse consequência de fracasso individual e não de uma estrutura historicamente produzida:

O primeiro passo da exclusão moral é a desvalorização do outro como pessoa e, no limite, como ser humano. Os excluídos moralmente são considerados sem valor, indignos e, portanto, passíveis de serem prejudicados ou explorados. A exclusão moral pode assumir formas severas, como o genocídio; ou mais brandas, como a discriminação. Em geral, expressamos sentimentos de obrigações morais na família, com amigos, mas nem sempre com estranhos e, menos ainda, com inimigos e membros de grupos negativamente estereotipados. Pelos processos psicossociais de exclusão moral, os que estão fora do nosso universo moral são julgados com mais dureza e suas falhas justificam o utilitarismo, a exploração, o descaso, a desumanidade com que são tratados (Bento, 2002, p. 5).

Desse modo, a articulação entre colonialidade de gênero e colonialidade do poder, em sua dimensão racializada, materializa-se na cidade por meio de mecanismos sociais, institucionais e morais que distribuem de forma desigual proteção, visibilidade e direito ao habitar. Quando se menciona, aqui, um “acordo tácito”, não se trata de pacto formal, mas de uma cumplicidade estrutural que naturaliza privilégios e torna opaca a responsabilidade das classes dominantes e dos grupos racialmente privilegiados pela permanência das desigualdades. A “cegueira” e a “blindagem”, nesse sentido, dizem respeito ao processo pelo

qual a branquitude e os setores socialmente protegidos deixam de perceber seus privilégios como parte da engrenagem que produz exclusão, passando a interpretar a pobreza, a rua e a precariedade como fatos naturais, desvios individuais ou fatalidades urbanas. É assim que a cidade se organiza como espaço moralmente hierarquizado, no qual alguns sujeitos são reconhecidos como legítimos habitantes, enquanto outros são administrados como problema, excesso ou ruína urbana.

Essa matriz de poder não se sustenta apenas por meio da violência direta, mas também pela produção epistemológica que autoriza, racionaliza e legitima o apagamento. É nesse ponto que se torna central o giro decolonial latino-americano, entendido como um conjunto de formulações críticas que denunciam a permanência da colonialidade nas estruturas do saber, do poder e do ser, mesmo após o fim formal do colonialismo. Autores como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel demonstram que a modernidade europeia só pôde se afirmar como universal porque produziu uma geopolítica do conhecimento que elevou o Ocidente à condição de centro exclusivo da razão, da ciência e da legitimidade epistêmica. Quando se afirma, portanto, que o giro decolonial “denuncia” essa operação, quer-se dizer que ele explicita criticamente os mecanismos pelos quais saberes situados, experiências subalternizadas e racionalidades não ocidentais foram historicamente inferiorizados, silenciados ou desqualificados. Grosfoguel (2016) detalha esse processo como racismo/sexismo epistêmico, no qual determinados sujeitos são impedidos de ocupar o lugar de produtores legítimos de conhecimento.

É nesse horizonte que emerge a noção de abjeto urbano. No contexto moderno/colonial brasileiro, o abjeto urbano não designa apenas aquilo que é socialmente rejeitado, mas aquilo cuja presença desestabiliza as normas de gênero, sexualidade, raça, família, propriedade e respeitabilidade que organizam a cidade. Corpos LGBTQIAPN+ que rompem com a normatividade cisheterossexual e com os modelos dominantes de família e habitação tornam-se, nesse enquadramento, alvos preferenciais de práticas de contenção, expulsão e deslegitimação. A rua, nesse processo, não deve ser compreendida apenas como ausência de moradia, mas como espaço de administração diferencial da precariedade, no qual se concentram sujeitos historicamente empurrados para fora dos circuitos reconhecidos de proteção. A referência à cisheteronormatividade é importante aqui porque indica o regime que toma a coerência entre sexo atribuído, identidade de gênero, desejo heterossexual e arranjo familiar normativo como medida de inteligibilidade social. Quando esse regime se articula à herança colonial, racial e cristã, tem-se o que pode ser compreendido como uma ordem cisheterocolonial, isto é, uma racionalidade que define quais corpos podem habitar legitimamente a casa, a família e a cidade e quais serão continuamente marcados como inadequados, desviantes ou descartáveis.

Nesse cenário, a rua converte-se em dispositivo de gestão da vida e da morte de populações consideradas excedentes. A definição oficial de população em situação de rua, ao mencionar a pobreza extrema, a ruptura ou fragilidade de vínculos familiares e a inexistência de moradia convencional regular (MDHC, 2023), ajuda a localizar institucionalmente o fenômeno, mas não esgota sua compreensão. No caso de pessoas LGBTQIAPN+, a ida ou permanência na rua frequentemente está associada a processos anteriores de expulsão familiar, violência doméstica, discriminação, informalidade laboral e exclusão moral. Os registros de violência letal, rejeição familiar e apagamento institucional (ANTRA, 2025; ACONTECE; ABGLT; ANTRA, 2023) indicam que a abjeção urbana não é mero efeito colateral da desigualdade, mas operação social e política que fabrica certas vidas como erro, excesso ou resto administrável da cidade.

A rua, assim, não constitui simplesmente a etapa final de uma trajetória de queda. Ela é, antes, um espaço socialmente produzido onde se condensam mecanismos de expulsão, negligência, vigilância e gestão diferencial da precariedade. É precisamente sobre esse terreno que se torna possível pensar o gesto denominado “virar casa” como tática de existência. Ao tensionar o monopólio colonial do habitar, esse gesto revela que, mesmo sob condições extremas de despossessão, sujeitos dissidentes produzem formas contingentes de abrigo, cuidado, vínculo e permanência, recusando a posição de resto à qual foram historicamente destinados.

4 A RUA COMO DISPOSITIVO DE GESTÃO NECROPOLÍTICA: COLONIALIDADE E ABJEÇÃO

A rua, no Brasil, não pode ser reduzida à condição de destino individual, desvio moral ou consequência natural da pobreza. Ela deve ser compreendida como parte de uma organização social e institucional que distribui desigualmente proteção, mobilidade, reconhecimento e possibilidade de permanência na cidade. É nesse sentido que este artigo mobiliza, de forma articulada, os conceitos de colonialidade e necropolítica. A colonialidade, conforme formulada por Aníbal Quijano e aprofundada por autoras e autores do pensamento decolonial, designa a permanência, no presente, de hierarquias de poder, saber e ser produzidas no processo colonial. Já a necropolítica, em Achille Mbembe, permite compreender como o poder contemporâneo não se limita a governar a vida, mas também define quais populações serão expostas ao abandono, à violência, à vulnerabilidade extrema e à morte social ou física. Em conjunto, esses referenciais permitem sustentar que a rua não é apenas um espaço de carência, mas um lugar politicamente produzido onde determinadas vidas são mantidas em condição permanente de revogabilidade.

A própria definição estatal de população em situação de rua, ao descrever esse grupo como submetido à pobreza extrema, à ruptura ou fragilidade de vínculos familiares e à inexistência de moradia convencional regular, além do uso de logradouros públicos como

espaço de moradia e sustento (MDHC, 2023), é importante para fins de política pública, mas também revela um processo de classificação administrativa. Isso significa que o Estado, ao mesmo tempo em que reconhece uma demanda social, também produz essa população como categoria específica de gestão. Tal enquadramento não cria o fenômeno por si só, mas organiza formas de visibilidade, intervenção e controle, situando essas vidas numa fronteira instável entre assistência, vigilância e descartabilidade.

Por essa razão, não se afirma aqui que a rua seja uma “tecnologia” em sentido literal, como se possuísse agência própria ou funcionamento autônomo. A formulação mais precisa é entendê-la como dispositivo social, urbano e institucional de administração da precariedade. Em outras palavras, a rua torna-se um espaço onde se condensam práticas estatais, policiais, assistenciais, jurídicas e morais que regulam quem pode habitar a cidade como sujeito de direitos e quem será tratado como presença inconveniente, deslocada, suspeita ou removível. Não é o espaço urbano, por si só, que produz tais efeitos, mas os agentes e instituições que o administram, normatizam e policiam: Estado, políticas públicas, forças de segurança, dispositivos de assistência seletiva, mercado imobiliário, moralidades familiares e regimes de respeitabilidade social. Quando o texto afirma que o urbano “organiza” ou “institui” zonas, trata-se justamente de indicar esse conjunto de relações de poder materializadas no território.

Nesse quadro, a gestão da presença de pessoas em situação de rua não se realiza apenas por meio de ações protetivas ou assistenciais. Ela também se opera por práticas recorrentes de contenção, dispersão e disciplinamento, como expulsão de áreas centrais, destruição de pertences, vigilância contínua, remoções e intervenções higienistas. A cidade, assim, não funciona como cenário neutro onde desigualdades simplesmente aparecem; ela é um campo de disputa regulado por instituições e normas que distribuem diferencialmente segurança, visibilidade e legitimidade. Certas vidas são reconhecidas como parte aceitável da paisagem urbana; outras, sobretudo quando racializadas, empobrecidas e dissidentes, são tratadas como excesso a ser monitorado, ocultado ou eliminado do campo do visível.

Para corpos LGBTQIAPN+, esse processo assume contornos específicos. Relatórios recentes sobre violência e assassinatos de pessoas LGBTQIAPN+ (ANTRA, 2025; ACONTECE; ABGLT; ANTRA, 2023) evidenciam que rupturas familiares, expulsões domésticas e violências motivadas por LGBTIfobia constituem vetores importantes da presença de dissidências sexuais e de gênero nos circuitos da rua. Nesses casos, a rua não aparece apenas como consequência econômica, mas como extensão material de um processo anterior de deslegitimação da existência. Quando corpos e desejos são considerados incompatíveis com a família, com o trabalho formal, com a moral religiosa ou com os padrões de respeitabilidade cisheteronormativos, a expulsão para a rua passa a operar como corretivo social e moral.

É nesse ponto que a articulação entre colonialidade de gênero, racismo e necropolítica se torna decisiva. Se, como demonstram Gonzalez (1984), Carneiro (2011) e Bento (2002), racismo e sexismo estruturam a distribuição desigual do espaço, da proteção e do valor social dos corpos, então a rua deve ser lida como parte de um continuum colonial de gestão da precariedade. Esse continuum não começa na rua, mas a produz como destino socialmente mais provável para sujeitos já desautorizados em outros espaços de pertencimento, como a família, a escola, o trabalho e a moradia formal. A abjeção urbana, nesse contexto, não é simples efeito colateral da desigualdade: ela é uma operação política e moral que fabrica certos corpos como inadequados ao habitar legítimo da cidade.

Para que essa violência se mantenha e se repita, não basta o uso direto da força. É necessário, também, um aparato de legitimação epistemológica que torne essa exclusão inteligível e aceitável. O racismo epistêmico sustenta a violência ao deslegitimar as formas de conhecimento, interpretação e existência das populações subalternizadas. Isso significa que a negação do valor de determinados corpos não se limita ao plano material; ela atinge também sua capacidade de aparecer como sujeito de saber, fala e mundo. Nesse sentido, a formulação de Mignolo, retomada por Ballestrin (2013), é central: a colonialidade reproduz-se nas dimensões do poder, do saber e do ser, constituindo o lado obscuro e indissociável da própria modernidade. A violência dirigida a corpos dissidentes, portanto, não é apenas física ou econômica; ela é também ontológica e epistêmica, pois atinge a legitimidade mesma de sua existência.

Essa matriz de poder articula-se diretamente aos mecanismos de produção do luto social descritos por Jeanne Tavares (2021). O que está em jogo não é apenas a exposição desses sujeitos ao risco físico, mas sua inscrição em um regime no qual a dor é administrada, a perda é naturalizada e a morte deixa de produzir comoção coletiva proporcional. A desumanização não se expressa somente na possibilidade concreta de morrer, mas no fato de que determinadas mortes são socialmente esperadas, rapidamente absorvidas e insuficientemente lamentadas. Como argumenta Tavares (2021), o desprezo social rouba das vítimas e de suas redes o tempo necessário para viver o luto, produzindo uma forma de morte que se prolonga para além do evento letal.

A rua, assim, deve ser compreendida como território em que a vida é tolerada sob constante antecipação da perda, da expulsão e da morte. Ela não é simplesmente o lugar a que esses corpos chegam depois de sucessivas rupturas; é também o espaço onde tais rupturas se condensam, se administram e se reproduzem. Mais do que cenário da precariedade, a rua integra o dispositivo que fabrica determinadas vidas como gerenciáveis, descartáveis e permanentemente expostas. É precisamente nesse ponto de expulsão, negação e vulnerabilização que emerge a tática do “virar casa”, não como superação romântica da violência, mas como produção contingente de abrigo, vínculo e re-existência diante da recusa colonial do habitar.

5 “VIRAR CASA” COMO TÁTICA DE EXISTÊNCIA DE CORPOS LGBTQIAPN+ EM SITUAÇÃO DE RUA

Se a rua integra um dispositivo de gestão diferencial da vida e da morte, produzir abrigo em seu interior constitui um gesto que perturba a ordem colonial do habitar. O que se denomina, neste trabalho, como “virar casa” não se reduz à ocupação física de um logradouro, nem à improvisação material de um ponto de permanência. Trata-se da produção precária, móvel e contingente de condições mínimas de existência quando Estado, família e mercado negam o acesso à moradia, ao pertencimento e à proteção. Para pessoas LGBTQIAPN+ expulsas de seus territórios de parentesco, circulação e reconhecimento, “virar casa” designa a construção de formas concretas de abrigo, cuidado e continuidade da vida em contextos marcados por violência, rejeição e despossessão.

A colonialidade de gênero, conforme argumentam Lugones (2020) e Oyěwùmí (2020), não produz apenas corpos inteligíveis e corpos desviantes; ela também organiza formas legítimas de parentesco, propriedade, domesticidade e habitação. Na modernidade ocidental, a casa foi historicamente constituída como unidade moral cisheteropatriarcal e racializada, vinculada à família normativa, à propriedade privada e à respeitabilidade social. Nessa lógica, habitar legitimamente não significa apenas ocupar um espaço físico, mas corresponder aos critérios sociais de humanidade, moralidade e pertencimento. É justamente por isso que o “virar casa” desestabiliza a norma: ele desloca a moradia de sua associação exclusiva com a propriedade formal e com a família cisheteronormativa, recolocando o habitar no terreno da presença, da sobrevivência e da relação.

Nesse sentido, a noção de tática, em Michel de Certeau (1998), oferece uma chave analítica importante para compreender o “virar casa”. Para o autor, a tática é a prática daqueles que não dispõem de um lugar próprio institucionalizado e, por isso, atuam no terreno do outro, aproveitando ocasiões, brechas, deslocamentos e contingências. Diferentemente da estratégia, que pressupõe estabilidade, controle e posição de poder, a tática opera sem garantia de permanência e depende da astúcia, da improvisação e da leitura situada das circunstâncias. Aplicada a este debate, essa formulação permite compreender o “virar casa” como prática inventiva de sujeitos que, privados do acesso legítimo à moradia, constroem modos de permanência a partir daquilo que lhes resta: o tempo, o corpo, os vínculos, os objetos disponíveis e a capacidade de reorganizar o espaço imposto.

O “virar casa” é, portanto, expressão dessa engenhosidade tática. Para corpos atingidos pela necropolítica e pela colonialidade de gênero, que lhes negam tanto a casa quanto a legitimidade de seus modos de existir, essa prática converte a rua, ainda que provisoriamente, em território de abrigo, convivência e resistência. Ao apoiar-se em estruturas improvisadas, objetos descartados, marquises, calçadas, viadutos ou espaços de passagem, essa ação não elimina a precariedade, mas produz, em seu interior, condições

mínimas de autonomia e sustentação da vida. O que emerge, então, não é uma superação da violência estrutural, mas uma prática de reexistência que subverte, mesmo que parcialmente, o espaço da exclusão.

Nessa direção, Judith Butler (2018) contribui decisivamente ao sustentar que a precariedade não deve ser compreendida como falha individual, mas como condição socialmente induzida e distribuída de maneira desigual. Certos corpos são mais expostos à violência, ao dano e à morte porque as condições materiais e simbólicas de sua sustentação são sistematicamente negadas. Quando esses corpos aparecem coletivamente no espaço público, sua presença deixa de ser simples sinal de vulnerabilidade e passa a constituir reivindicação política. Assim, para pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua, a permanência visível no espaço urbano, longe de significar apenas carência, pode ser também uma exigência de reconhecimento, legibilidade e direito de existir.

Como afirma Butler (2018, p. 32), ao refletir sobre os corpos em assembleia no espaço público, “o que vemos quando os corpos se reúnem em assembleia nas ruas, praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis”. Essa formulação ajuda a compreender que o “virar casa” não é apenas prática de sobrevivência espacial. Trata-se também de uma forma de aparição política a partir do lugar socialmente construído como abjeto. Ao transformar a precariedade em presença e o abandono em inscrição coletiva no mundo, esses corpos reivindicam não apenas melhores condições de vida, mas sua própria condição de vidas passíveis de reconhecimento.

É nesse ponto que a noção de desobediência ontológica ganha densidade. A colonialidade de gênero não se limita a subordinar sujeitos; ela também define quem pode ser plenamente reconhecido como humano e quem será mantido em zonas de inferiorização, incompletude ou não-ser. Lugones (2020), ao analisar a lógica colonial do gênero, explicita como mulheres não brancas foram historicamente excluídas da própria categoria de “mulher”, sendo tratadas como seres destituídos da feminilidade reconhecida no Ocidente. Isso significa que a violência colonial atinge não apenas os direitos ou a posição social desses corpos, mas a própria inteligibilidade de sua existência. Nesse horizonte, o “virar casa” pode ser lido como gesto de recusa a essa destituição: ao produzir abrigo onde lhes foi negado o direito de habitar, esses sujeitos afirmam a si mesmos como existência legítima, mesmo quando o mundo social insiste em lhes negar lugar.

O “virar casa” é, ainda, reorganização política do afeto. Não se trata de compreender o afeto como “tecnologia” em sentido abstrato ou metafórico mal delimitado, mas como prática concreta de sustentação da vida sob condições extremas. Jeanne Tavares (2021), ao refletir sobre o luto social e a desvalorização da vida negra, mostra como determinados corpos são inseridos em regimes de dor previsível, naturalizada e pouco interrompida socialmente. Em contextos como esse, o compartilhamento de alimentos, a vigilância do

sono, o cuidado com o corpo adoecido, a atenção ao risco iminente e a formação de alianças cotidianas deixam de ser gestos privados de solidariedade e passam a constituir formas materiais de preservação da existência. Entre pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua, esses vínculos funcionam como contenção provisória do abandono, como freio à anulação e como meio de recomposição da continuidade da vida em meio à precariedade.

A formulação de Tavares (2021) sobre o luto como verbo também amplia essa leitura, ao indicar que a dor coletiva pode converter-se em reação desafiadora e recusa da passividade imposta aos sujeitos desumanizados. Nesse sentido, o afeto deixa de operar apenas no registro íntimo e passa a integrar uma infraestrutura política de sobrevivência. Ele organiza proteção, partilha, memória, atenção e permanência, confrontando diretamente o desvalor da vida imposto pela necropolítica.

Esse gesto também amplia o que Ballestrin (2013), Grosfoguel (2016) e Carvajal (2020) identificam como disputa epistêmica. “Virar casa” produz saberes sobre habitar que não passam pelo crivo dos registros oficiais de moradia, nem pelos modelos legitimados pela racionalidade moderna ocidental. Saber onde permanecer para evitar remoções, quais trajetos reduzem o risco de agressão, como construir abrigo com possibilidade de fuga rápida, de que modo reconhecer alianças seguras ou sustentar coletivamente um corpo abatido: tudo isso constitui conhecimento situado, prático e relacional. Não se trata de saber menor, intuitivo ou improvisado em sentido desqualificante, mas de epistemologia encarnada na experiência da sobrevivência e da circulação sob risco.

Nesse aspecto, a crítica de Grosfoguel (2016) é decisiva, ao mostrar que a validação do conhecimento nas instituições ocidentalizadas permaneceu ancorada na ficção de neutralidade, universalidade e separação entre sujeito e objeto. O resultado é a constante inferiorização de saberes produzidos por corpos localizados, racializados, empobrecidos e dissidentes. O “virar casa”, ao produzir conhecimento sobre permanência, abrigo e mundo fora dos registros da propriedade formal, confronta diretamente essa lógica, afirmando que habitar também se aprende, se inventa e se transmite a partir da margem.

É necessário, porém, recusar qualquer leitura romantizada desse processo. “Virar casa” não é escolha livre, solução ideal nem metáfora heroica da resistência. Trata-se de tática de existência forjada sob condições de violência, expulsão e negação sistemática do direito à moradia. Seu sentido político não está em glorificar a rua, mas em evidenciar que, mesmo quando empurrados para zonas de abandono, esses corpos produzem formas de vida que escapam à sentença colonial de inexistência.

“Virar casa”, portanto, reescreve os limites coloniais do habitar. Ao recusarem desaparecer, corpos LGBTQIAPN+ em situação de rua deslocam o centro do debate sobre moradia: da propriedade para a presença, da família normativa para o parentesco insurgente, da legitimidade jurídica para a produção concreta de abrigo e vínculo. Nesse movimento, tornam visível que produzir casa é também produzir corpo, relação e mundo.

“Virar casa” não elimina a ameaça da morte, nem encerra a precariedade; mas impede, ainda que de forma contingente, que a ruína seja o único destino disponível. É justamente por isso que essa prática pode ser compreendida como um dos nomes possíveis da desobediência ontológica de corpos LGBTQIAPN+ diante da colonialidade de gênero e da ordem social que tentou lhes negar futuro.

6 O EIXO CUIABÁ-VÁRZEA GRANDE COMO EXPRESSÃO TERRITORIAL DA COLONIALIDADE

Tomar o eixo urbano Cuiabá-Várzea Grande como campo de observação da colonialidade de gênero não significa tratá-lo como anomalia, mas como expressão localizada de dinâmicas mais amplas que organizam o urbano brasileiro. O interesse analítico desse recorte está justamente em permitir observar, em escala metropolitana, como gênero, raça, pobreza, moralidade e acesso desigual à moradia se articulam na produção de vidas mais ou menos protegidas. Nessa perspectiva, a rua não aparece apenas como lugar de chegada de sujeitos empobrecidos ou expulsos, mas como espaço em que se condensam processos prévios de despossessão, ruptura de vínculos, precarização e recusa de cuidado.

A definição oficial de população em situação de rua, ao mencionar pobreza extrema, fragilidade ou rompimento de vínculos familiares e inexistência de moradia convencional regular (MDHC, 2023), oferece um ponto de partida importante para compreender como o Estado nomeia e enquadra esse fenômeno. No caso de Mato Grosso, o diagnóstico nacional registra milhares de atendimentos no serviço especializado, com concentração expressiva em Cuiabá, o que indica a centralidade da capital na recepção e administração dessa demanda social. Esses dados, por si sós, não explicam integralmente o problema, mas mostram que o fenômeno possui densidade concreta no território e que o eixo Cuiabá-Várzea Grande não pode ser lido como espaço periférico ou irrelevante para a análise da precarização do habitar.

A escolha desse recorte territorial se justifica, assim, por razões empíricas e analíticas. Empiricamente, trata-se de uma centralidade urbana e metropolitana que concentra serviços, fluxos populacionais, circulação de trabalho precário e demandas por assistência social. Analiticamente, o eixo permite observar como a insuficiência da proteção estatal e a distribuição desigual da moradia não resultam apenas de falhas pontuais de gestão, mas de formas históricas de organização da cidade que tornam algumas vidas mais expostas ao abandono do que outras. O problema central, portanto, não é apenas a existência de pessoas em situação de rua, mas a forma como determinados corpos são empurrados, administrados e mantidos nessa condição.

Nesse sentido, a precariedade da rede socioassistencial no território ganha relevância não apenas administrativa, mas política. A Ação Civil Pública ajuizada pela Defensoria

Pública contra o Município de Cuiabá, diante da insuficiência de vagas de acolhimento e da ausência de resposta adequada em relação a direitos básicos como moradia, alimentação e assistência, é sintoma eloquente desse processo. A necessidade de intervenção judicial para exigir garantias elementares revela que a proteção social não se efetiva de modo automático nem universal. Mais do que falha ocasional, essa insuficiência expõe uma lógica de gestão que tolera a permanência de certos grupos em condições prolongadas de vulnerabilidade, convertendo-os em presença continuamente administrável e politicamente revogável.

Essa leitura se torna mais densa quando articulada à reflexão de Lélia Gonzalez (1984) sobre a divisão racial do espaço. Ao demonstrar que o território brasileiro se organiza historicamente por meio de hierarquias raciais e sociais que associam branquitude, proteção e legitimidade a determinados lugares, enquanto relegam corpos negros e pobres às zonas de precariedade e controle, Gonzalez oferece instrumento decisivo para pensar a cidade como espaço de distribuição desigual do habitar. Quando essa matriz se cruza com dissidências de gênero e sexualidade, o efeito não é apenas exclusão econômica, mas intensificação da exposição à rejeição familiar, à violência e à expulsão dos circuitos reconhecidos de pertencimento.

É precisamente nesse ponto que a LGBTIfobia estrutural precisa ser incorporada à análise do território. Os dossiês produzidos por organizações como ANTRA, Acontece e ABGLT evidenciam que pessoas trans e outras dissidências sexuais e de gênero seguem entre os grupos mais expostos à violência letal, ao rompimento de vínculos familiares e à negação de oportunidades básicas de inserção social. Embora esses levantamentos não se restrinjam ao eixo Cuiabá-Várzea Grande, eles são fundamentais para demonstrar que a expulsão doméstica, a precarização da vida e a vulnerabilização de pessoas LGBTQIAPN+ não constituem fenômenos episódicos. Ao serem lidos em conjunto com a fragilidade dos dados locais sobre orientação sexual e identidade de gênero entre pessoas em situação de rua, esses elementos indicam que a ausência de monitoramento sistemático no território não pode ser tratada como neutralidade técnica. Ela é parte do problema, porque contribui para manter invisível aquilo que deveria ser reconhecido como questão pública.

A colonialidade de gênero atua, nesse contexto, como regime moral que define quais corpos podem ser reconhecidos como integrantes legítimos da família, da casa e da cidade. Em Lugones (2020), esse regime aparece como inseparável da racialização e do controle patriarcal das formas de vida; em Oyěwùmí (2020), vê-se que o modelo de família fundado na centralidade da diferença sexual e da hierarquia de gênero não é universal, mas historicamente localizado e colonialmente imposto. Isso significa que a exclusão de pessoas LGBTQIAPN+ dos circuitos de parentesco, proteção e habitação não decorre de uma suposta inadequação individual, mas da imposição de um padrão normativo que associa moradia

legítima à família cisheteropatriarcal, à respeitabilidade moral e à conformidade sexual e de gênero.

É nesse quadro que a reflexão de Bento (2002) sobre a branquitude se conecta ao argumento. Quando a autora descreve a existência de um pacto tácito de não reconhecimento da responsabilidade branca na reprodução das desigualdades, ela oferece uma chave para compreender como privilégios materiais e morais são naturalizados, ao mesmo tempo em que a precariedade dos outros é tratada como desvio, incapacidade ou fracasso individual. A conexão com a colonialidade de gênero está justamente aí: a casa, a família e a cidade não são distribuídas apenas por critérios econômicos, mas por regimes de reconhecimento que classificam corpos e modos de vida como legítimos ou ilegítimos. A blindagem moral da branquitude, somada à normatividade cisheteropatriarcal, sustenta a despossessão de sujeitos que escapam ao ideal dominante de família, domesticidade e pertencimento.

Nesse sentido, a colonialidade do poder, tal como formulada por Quijano (2000), oferece o fundamento mais amplo dessa análise. Ao definir a colonialidade como padrão mundial de poder fundado na classificação racial da população e operante em todas as dimensões da existência social, o autor permite compreender que a distribuição desigual do espaço urbano não é contingente nem secundária. Ela faz parte de uma racionalidade histórica que classifica sujeitos, regula acessos e produz zonas diferenciadas de humanidade. O eixo Cuiabá–Várzea Grande, sob essa ótica, interessa não por ser excepcional, mas por tornar visível, em contexto local, a permanência dessa matriz de poder na gestão da moradia, da circulação e do valor da vida.

Assim, o que está em disputa nesse território não é apenas a presença de pessoas LGBTQIAPN+ na rua, mas a própria definição social e política do habitar. Quando corpos dissidentes produzem abrigo nos interstícios da cidade, reorganizando logradouros, viadutos, calçadas e espaços de passagem como territórios provisórios de descanso, cuidado e permanência, eles tensionam o fundamento moderno que reserva a casa à família normativa e empurra para a rua aqueles que foram produzidos como resto social. A hipótese que orienta este ensaio decorre justamente daí: no eixo Cuiabá–Várzea Grande, a rua não designa apenas ausência de casa, mas forma historicamente localizada de negação do habitar; e o “virar casa” constitui a tática pela qual sujeitos LGBTQIAPN+ reescrevem, ainda que sob extremo risco, as condições mínimas de sua existência.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou demonstrar que a presença de pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua não pode ser compreendida como fenômeno residual, acidental ou meramente derivado da pobreza. Ao articular colonialidade de gênero, colonialidade do

poder, necropolítica e produção do abjeto urbano, o ensaio sustentou que a distribuição desigual do habitar faz parte de uma racionalidade histórica que define quais corpos serão reconhecidos como dignos de proteção, pertencimento e permanência na cidade, e quais serão empurrados para zonas de abandono, vigilância e revogabilidade.

No eixo Cuiabá–Várzea Grande, essa dinâmica adquire relevância analítica porque o território permite observar, de forma localizada, a convergência entre precarização da proteção social, fragilidade da rede de acolhimento, insuficiência de dados e incidência de violências que atravessam gênero, sexualidade, raça e pobreza. Dizer que esse eixo expressa uma gestão diferencial da vida significa reconhecer que, nesse espaço urbano, as condições de acesso à moradia, ao cuidado e à proteção não se distribuem de maneira homogênea. Ao contrário, certos grupos permanecem mais expostos à expulsão familiar, à rua, à negligência institucional e à deslegitimação de suas formas de existência. O território, portanto, não é mero pano de fundo da análise, mas lugar concreto em que se materializam hierarquias históricas de valor da vida.

Nesse contexto, a precarização das políticas públicas e a fragilidade do reconhecimento institucional dessas populações não devem ser lidas apenas como falhas administrativas isoladas. Elas integram um padrão mais amplo de gestão no qual determinadas vidas recebem proteção insuficiente, visibilidade limitada e respostas tardias. A escassez de dados sobre pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua, nesse sentido, também não é neutra: além de dificultar a formulação de políticas adequadas, contribui para a manutenção de sua invisibilidade pública e analítica. Por isso, a ausência de monitoramento sistemático precisa ser entendida não apenas como lacuna técnica, mas como parte do processo que delimita quais existências serão reconhecidas como problema político relevante e quais permanecerão à margem do conhecimento e da ação estatal.

Foi nesse quadro que o conceito de “virar casa” foi proposto como contribuição central do ensaio. A noção buscou nomear as práticas afetivas, materiais e relacionais por meio das quais corpos LGBTQIAPN+ em situação de rua produzem condições mínimas de abrigo, cuidado, permanência e recomposição da vida. Trata-se de uma tática de existência forjada em contextos de expulsão, rejeição e precariedade, e não de substituição simbólica da moradia formal. Ao contrário, sua força analítica está justamente em evidenciar que, mesmo quando o direito de habitar é negado, esses sujeitos constroem formas contingentes de sustentar a vida, recusando a posição de resto social que lhes é atribuída.

A contribuição principal deste trabalho, portanto, não está em descrever a rua apenas como espaço de carência, mas em tensionar os limites coloniais do habitar. O ensaio procurou mostrar que casa, família, pertencimento e proteção não são categorias neutras, mas dimensões atravessadas por relações de poder que classificam corpos e distribuem desigualmente legitimidade social. Nesse sentido, “virar casa” torna visível que o habitar também é campo de disputa, e que a permanência de corpos historicamente expulsos

obriga a repensar os critérios pelos quais certas vidas são reconhecidas como habitáveis e outras como descartáveis.

Como desdobramento, futuras pesquisas poderão aprofundar empiricamente as trajetórias, as redes de cuidado, os arranjos de parentesco insurgente e as formas cotidianas de produção de abrigo entre pessoas LGBTQIAPN+ em situação de rua, especialmente no Centro-Oeste brasileiro, onde a escassez de dados ainda é significativa. Também será importante investigar de que modo políticas públicas, instituições religiosas, práticas familiares e dispositivos urbanos participam concretamente da expulsão, da permanência ou da proteção desses sujeitos. Mais do que ampliar números, trata-se de compreender como essas experiências desafiam as noções dominantes de moradia, família e cidadania, exigindo novas formas de interpretação sobre o direito de existir e habitar a cidade.

REFERÊNCIAS

ACONTECE; ANTRA; ABGLT. **Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil** – 2023. 2023.

ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais e outras organizações. **Dossiê ANTRA 2025** (versão preliminar). 2025.

BALLESTRIN, Luciana. América La na e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio - agosto de 2013.

BENTO, Maria. Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In: Psicologia social do racismo* – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 25-58.

BRASIL. **Decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009**. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **População em Situação de Rua: diagnóstico com base em registros administrativos**. Brasília: MDHC, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**: I Sueli Carneiro. São Paulo: Selo Negro, 2011. (Consciência em debate/ coordenadora Vera Lúcia Benedito)

CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 226-237.

GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Dossiê: Decolonialidade E Perspectiva Negra, Soc. estado**, n. 31, v. 1, Jan-Apr 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Acesso em: 14 mar 2026.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje**: Perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 53–83.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. **journal of world-systems research**, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I

OYĖWÙMÍ. Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje**: Perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 84-95.

TAVARES, Jeane Saskya Campos. Expressão do luto na população negra: entre o invisível e o patológico. *In*: Jacimara Souza Santana. (Org.). **Saúde das populações negras na América e África**. Salvador: EDUNEB, 2021, v. , p. 63-83.

Recebido em: 28/11/2025

Aceito em: 11/04/2026