

Negros, queer e organizados: a condensação estrutural e o Coletivo Adé Dúdu no Brasil

RENAN GOMES DE MOURA

UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO PROFESSOR JOSÉ DE SOUZA HERDY (UNIGRANRIO)

Negros, queer e organizados: a condensação estrutural e o Coletivo Adé Dúdú no Brasil

Introdução

Embora a literatura internacional sobre interseccionalidade tenha avançado nas últimas décadas, ainda há um apagamento sistemático das experiências e práticas históricas do Sul Global, especialmente no que se refere à articulação entre raça, sexualidade e formas alternativas de organização política. A maior parte da produção acadêmica dominante ainda se concentra em contextos euro-americanos, o que limita a compreensão da interseccionalidade como ferramenta epistêmica e política. Ao recuperar a trajetória do Grupo Adé Dúdú, este artigo contribui para a ampliação desse debate ao apresentar um caso de prática interseccional situada, anterior à formalização conceitual do termo, e enraizado na experiência brasileira da ditadura e da transição democrática. A proposta se alinha aos chamados recentes da literatura por uma revalorização de epistemologias descoloniais e formas insurgentes de organização política (Zanoni et al., 2010; Parker, 2016; Gutiérrez Rodríguez et al., 2018), propondo uma escuta mais atenta às vozes negras, queer e periféricas na construção de futuros organizacionais mais plurais.

O conceito de “interseccionalidade” foi introduzido por Kimberlé Crenshaw em 1989, no contexto das reflexões do feminismo negro norte-americano, com o intuito de evidenciar os limites das abordagens analíticas que tratavam raça e gênero como esferas independentes e não sobrepostas. Para a autora, tal separação inviabiliza a compreensão das formas específicas de opressão vivenciadas por mulheres negras, que são constituídas justamente pela articulação entre essas categorias. Como afirma Crenshaw (1989, p. 139, tradução minha), trata-se de uma crítica à tendência de se considerar “raça e gênero como categorias mutuamente exclusivas de experiência e análise”. O conceito também dialoga com discussões internacionais sobre *embodied marginalization* (Tyler & Cohen, 2008) e *invisible intersectionality* (Purdie-Vaughns & Eibach, 2008), ao evidenciar como certas subjetividades são constituídas pela simultaneidade de apagamentos, silenciamentos e marcadores corporais que as tornam ininteligíveis nos discursos hegemônicos.

Essa perspectiva teórica, embora tenha ganhado força no campo acadêmico a partir do final dos anos 1980, já era antecipada, de forma prática e situada, por diversos movimentos sociais que produziram saberes a partir das margens. Como afirmam autores como Boaventura de Sousa Santos (2010) e Sueli Carneiro (2003), os conhecimentos gerados a partir do corpo, da vivência e da resistência cotidiana de grupos oprimidos desafiam a centralidade da epistemologia eurocêntrica e evidenciam que a teoria não é privilégio da universidade. Mignolo aponta ainda que “[...] o sistema moderno de conhecimento está embebido na retórica da modernidade, que oculta sua lógica colonial” (2010, p. 19). Quijano (2005) argumenta que o processo de globalização deve ser compreendido como resultado histórico da constituição da América, articulada à formação do capitalismo colonial e moderno, estruturado a partir de uma perspectiva eurocêntrica. Sendo assim, considerando os efeitos persistentes da colonialidade sobre os processos educativos, a emergência do pensamento descolonial configura uma virada crítica essencial na produção de conhecimento. Para Mignolo (2006), o giro descolonial representa uma escolha consciente por romper com os referenciais do pensamento ocidental dominante, propondo formas de existência e produção de saber enraizadas em outros lugares de enunciação.

Durante a década de 1970, diversos movimentos sociais emergiram em diferentes partes do mundo, propondo uma “terceira via” de atuação política. Ao se distanciarem das estruturas tradicionais dos partidos, tanto de direita quanto de esquerda, esses novos coletivos passaram a reivindicar respostas imediatas a problemas concretos e específicos (McRae, 2018). No entanto, não demorou para que tensões internas viessem à tona, especialmente no que diz respeito às

desigualdades que atravessavam as identidades dos sujeitos envolvidos, pois a ideia de uma igualdade homogênea baseada apenas na condição homossexual foi colocada em xeque diante da noção de “dupla discriminação”, que atingia, por exemplo, pessoas negras e mulheres lésbicas (McRae, 2018). Esse contexto favoreceu o surgimento de grupos mais segmentados, que buscavam visibilizar opressões múltiplas. É nesse cenário que se destacam o Grupo de Ação Lésbica Feminista (GALF) e o Grupo Adé Dúdú, organização formada por homens negros homossexuais na Bahia (McRae, 2018). Tais organizações não estavam imunes a tensões internas, pois as dinâmicas de poder e desigualdade também atravessavam essas novas formas de organização e pertencimento (McRae, 2018).

Apesar da consolidação global da interseccionalidade como ferramenta analítica, nota-se uma lacuna significativa na literatura internacional no que se refere à historicização de movimentos sociais negros e LGBTQIAPN+ na América Latina, especialmente no Brasil. Os estudos internacionais tendem a concentrar-se nas experiências do Norte Global, marginalizando saberes e práticas produzidas por coletivos do Sul Global que, mesmo antes da formulação teórica do conceito, já articulavam compreensões críticas sobre opressões múltiplas. O caso do grupo Adé Dúdú evidencia essa invisibilização: embora tenha desempenhado um papel pioneiro ao denunciar a sobreposição de violências raciais e sexuais na década de 1980, ele ainda é pouco referenciado nos debates interseccionais internacionais.

Uma comparação explícita entre o Grupo Adé Dúdu, o movimento Black Lives Matter (EUA) e o Movimento de Mulheres Negras no Brasil revela tanto convergências quanto especificidades na luta interseccional. Assim como o Black Lives Matter, que surgiu nos Estados Unidos em resposta à violência policial e ao racismo, articulando raça, gênero e sexualidade em sua agenda política, o Adé Dúdú também denunciou o racismo como parte da sociedade brasileira e o “duplo preconceito” vivenciado por negros LGBTQ+. Já o Movimento de Mulheres Negras no Brasil, desde os anos 1980, destacou a necessidade de visibilizar as múltiplas opressões que atravessam mulheres negras, articulando raça, gênero e classe em sua militância. O diferencial do Adé Dúdú reside no fato de ter antecipado, no contexto brasileiro e latino-americano, práticas e discursos interseccionais antes mesmo da consolidação teórica do conceito, enfrentando simultaneamente o racismo nos movimentos LGBTQ+ e a homofobia no movimento negro, e propondo alianças com outros setores oprimidos. Essa experiência histórica evidencia a centralidade das epistemologias do Sul Global e desafia a hegemonia das narrativas do Norte, ampliando o entendimento sobre interseccionalidade e resistência política em contextos periféricos.

Mediante o exposto, questiona-se: como o Grupo Adé Dúdú articulou, em sua atuação na década de 1980, denúncias interligadas de racismo, homofobia e exclusão social, antecipando elementos de uma abordagem interseccional antes da formulação teórica do conceito por Kimberlé Crenshaw? Buscando responder à pergunta proposta, este artigo analisa como o Grupo Adé Dúdu, enquanto movimento social da década de 1980, produziu saberes críticos que interligavam questões de raça, sexualidade e classe, antecipando conceitos que mais tarde seriam reconhecidos no campo da interseccionalidade. A contribuição original deste trabalho reside, portanto, na historicização de lutas interseccionais que emergiram fora do circuito acadêmico hegemônico, revelando que a crítica à opressão interseccional não é exclusiva das teorizações formais, mas também nasce da experiência vivida e da resistência política cotidiana.

Interseccionalidade, saberes situados e produção de conhecimento no Sul Global

O Grupo Adé Dúdu, ao articular desde o início dos anos 1980 as dimensões de raça, sexualidade e classe em sua militância e produção de saberes, antecipou na prática debates que somente anos depois seriam formalizados no campo acadêmico internacional sob o conceito de

interseccionalidade. Suas ações e discursos, fundamentados na vivência cotidiana da opressão múltipla, desafiaram tanto o racismo estrutural quanto a homofobia presente nos movimentos sociais, evidenciando que o Sul Global não apenas reproduz teorias vindas do Norte, mas é também produtor original de conhecimento crítico e inovador. Essa historicização do caso brasileiro contribui para descentralizar a epistemologia dominante e valorizar práticas e saberes forjados nas margens, em contextos de resistência e criatividade política

O conceito de interseccionalidade, cunhado por Kimberlé Crenshaw (1989), emerge da crítica ao modo como os sistemas de poder, especialmente o racismo e o sexismo, são frequentemente analisados de forma isolada, sem considerar os efeitos acumulativos e simultâneos que exercem sobre determinados grupos sociais. A interseccionalidade, nesse sentido, propõe uma abordagem analítica que reconhece que opressões se interligam de forma dinâmica e complexa. Inicialmente formulada no contexto do feminismo negro norte-americano, a interseccionalidade tem sido amplamente adotada e adaptada em diferentes campos do saber, sobretudo nos estudos de gênero, sexualidade, raça e desigualdades sociais (Collins & Bilge, 2016).

Na América Latina, autoras como Lélia Gonzalez (1988) já articulavam uma leitura interseccional antes mesmo da consagração do termo. Ao analisar o “racismo à brasileira”. Gonzalez (2020), denunciava o modo como as mulheres negras são relegadas à posição de subalternidade e estereotipadas como corpos servis, erotizados ou descartáveis. Sua formulação do “pretuguês”, linguagem marcada pela diáspora africana, aponta para a centralidade da cultura e da linguagem como arenas de resistência e afirmação. Gonzalez (2020), inscreve a experiência da mulher negra brasileira como categoria analítica própria, irreduzível às categorias brancas de gênero ou classe.

Para Collins (2000) e Akotirene (2018), a interseccionalidade não é apenas uma ferramenta metodológica ou um conceito abstrato, mas uma prática situada que carrega uma dimensão ética e política. Para Collins (2000), trata-se de uma epistemologia enraizada em experiências vividas, na oralidade, na história e na resistência de mulheres negras, o que exige atenção ao lugar de enunciação dos saberes. Da mesma forma, Akotirene (2018) ressalta que a interseccionalidade não deve ser esvaziada de seu conteúdo político, sendo necessário considerar a estrutura de poder que a fundamenta: racismo, sexismo, heteronormatividade e capitalismo.

Nesse contexto, este artigo dialoga com a perspectiva de saberes situados, conforme formulada por Haraway (1988), e com os debates sobre produção de conhecimento no Sul Global, especialmente a partir das contribuições do pensamento decolonial (Mignolo, 2006; Quijano, 2005; Santos, 2010). Tais abordagens propõem uma crítica à centralidade do pensamento ocidental e eurocêntrico na produção do saber, reivindicando a legitimidade de epistemologias forjadas em contextos periféricos e colonizados. A noção de *saberes situados*, criado por Haraway (1988), emerge como uma crítica ao ideal de objetividade universal e desinteressada que historicamente estruturou as ciências modernas. Para Haraway (1988), todo conhecimento é produzido a partir de uma localização social, política e histórica específica, o que implica reconhecer que as perspectivas epistêmicas são sempre parciais e encarnadas. Essa compreensão desloca a autoridade do saber científico de uma suposta neutralidade para uma ética da responsabilidade epistêmica, na qual os sujeitos são convocados a explicitar seus lugares de fala e a historicidade de suas práticas cognitivas.

Essa perspectiva encontra ressonância em tradições de pensamento crítico latino-americanas e africanas que denunciam a lógica colonial da produção do conhecimento, e nesse contexto há uma “epistemologia do Sul” que parte da valorização das experiências históricas de resistência de povos colonizados e racializados (Santos, 2010). Essa epistemologia não busca apenas denunciar a exclusão epistêmica, mas afirmar que há conhecimento legítimo fora das academias eurocentradas, produzido no cotidiano das lutas por sobrevivência, dignidade e

justiça (Santos,2010). Para Santos (2010), os saberes insurgentes que emergem das margens sociais e geopolíticas são fundamentais para a construção de uma “ecologia dos saberes”, na qual diferentes formas de conhecimento possam dialogar sem hierarquia. A colonialidade do saber é um dos pilares da modernidade, pois estabelece uma hierarquia global entre formas de conhecimento, colocando o pensamento europeu como parâmetro de verdade e racionalidade. Nesse modelo, saberes africanos, indígenas e populares são desqualificados como crença, superstição ou ignorância (Quijano, 2005). Nesse contexto o “giro decolonial” exige romper com a ficção de que o conhecimento válido é neutro e desvinculado das relações de poder. Produzir conhecimento desde o Sul Global implica, assim, uma insurgência contra os monopólios epistêmicos do Norte Global e a valorização de vozes historicamente silenciadas (Mignolo, 2010; 2006). O caso do Grupo Adé Dúdí demonstra que a interseccionalidade, mais do que um conceito teórico, é uma prática política situada, forjada em contextos periféricos de opressão e resistência. Ao historicizar a atuação desse coletivo, evidencia-se que experiências do Sul Global podem expandir e até mesmo tensionar os limites do conceito, trazendo à tona dimensões como território, religiosidade, afetividade e redes de solidariedade.

O Brasil nos anos 80

Para situar a produção de conhecimento do grupo Adé Dúdí é importante conhecer o contexto social que esse grupo emerge. Nos anos finais da ditadura militar (1964-1985), observou-se um momento crítico não apenas para o movimento gay emergente, mas também para setores conservadores e anticomunistas do regime, que passaram a interpretar a homossexualidade, enquanto movimento visível e vinculado a pautas de direitos e identidade, como parte de um conjunto de desvios morais, sexuais e culturais que representariam a vitória da subversão (Cowan, 2018). Essa associação entre homossexualidade e a ameaça comunista já estava presente em discursos reacionários entre as décadas de 1960 e 1980, onde ideólogos conservadores e estrategistas da segurança nacional equipararam o desejo homossexual à subversão inimiga, visão essa compartilhada por instituições e publicações do regime, que viam na homossexualidade uma tática revolucionária comunista (Cowan, 2018). Após o Golpe de 1964, figuras da direita nacional passaram a condenar abertamente a homossexualidade como expressão da subversão, e nos anos 1970, a repressão conservadora adaptou-se à emergência de movimentos por direitos identitários, passando a retratar a identidade gay como uma ameaça política organizada, distinta da simples prática sexual entre pessoas do mesmo sexo (Cowan, 2018).

Ressalta-se que foram os homossexuais e travestis das classes populares foram os que mais sofreram com a repressão da ditadura, experimentando em seus corpos e desejos os efeitos diretos da violência estatal, enquanto alguns homossexuais, geralmente não assumidos e que levavam uma vida dupla, conseguiam certa inserção social por meio do consumo e de empregos formais, os LGBTs pobres, mesmo com carteira de trabalho, eram frequentemente tratados como "vadios", sem direito à defesa ou garantias legais (Quinalha, 2018). No final da década de 1970, embora a polícia ainda sustentasse interpretações médico-legais tradicionais sobre o desejo homossexual, passou a responder também às novas dinâmicas trazidas pela política de identidade emergente (Cowan, 2018). Em ambas as abordagens, tanto a clássica quanto a mais recente, a homossexualidade continuava sendo associada a riscos à ordem estatal, à estrutura social e à segurança nacional, sendo vista, especialmente no contexto da Guerra Fria, como um indício do avanço da subversão comunista (Cowan, 2018) e embora a repressão do Estado aumentasse, surgia uma ambiguidade importante, por exemplo boates, bares e outros espaços de sociabilidade entre homossexuais se expandiam, convivendo proporcionalmente à repressão, enquanto permanecessem no anonimato, escondidos em seus "armários" ou guetos, os homossexuais podiam existir livremente (Quinalha, 2018).

O problema surgia quando decidiam sair das “sombras”, ocupando o espaço público e reivindicando um lugar político na sociedade e nesse contexto, a política sexual da ditadura não visava eliminar fisicamente esses grupos, como ocorreu com os opositores políticos (Quinalha, 2018). Em vez disso, o objetivo era reforçar o estigma contra os homossexuais, “dessexualizar” o espaço público e forçar as relações entre pessoas do mesmo sexo para o âmbito privado, sendo assim, a ditadura procurava tornar invisíveis os corpos e coletivos que buscavam o reconhecimento de seus direitos, onde o regime criou um ambiente propício para abusos e violências contra homossexuais, estimulados pela ausência de limites e pela impunidade das ações dos agentes públicos (Quinalha, 2018).

Observa-se que a década de 1980 também representou um período especialmente difícil para o Movimento LGBT, sendo frequentemente descrita na literatura especializada como um momento de “declínio” do movimento, caracterizado pela fragilização dos grupos e pela redução de eventos focados na discussão sobre a homossexualidade, pois a pandemia de AIDS gerou um clima de pânico moral, colocando os militantes diante de novos e complicados desafios, no entanto, apesar das várias reivindicações feitas pelo ativismo homossexual, foi a crise da AIDS que levou o movimento a buscar a colaboração do Estado, a fim de obter respostas e ações governamentais no combate à doença (Feitosa, 2018). Esses debates surgiram com a liberalização política do regime, que permitiu uma maior visibilidade para organizações de esquerda até então clandestinas e acabou com a censura na imprensa, contudo, o sonho de uma unidade entre as forças opositoras, que prevalecera nos momentos mais duros de repressão, tornou-se cada vez mais difícil de alcançar (McRae, 2018). Divisões internas entre os marxistas voltaram a se intensificar, e novos grupos, com propostas mais específicas, começaram a se destacar. Entre esses, os movimentos negro e feminista ganhavam destaque, logo as questões que defendiam, assim como suas estratégias de mobilização, iam além do campo estritamente político (McRae, 2018).

Os negros e as mulheres, que carregavam uma longa trajetória de luta por direitos plenos de cidadania, viam suas demandas sistematicamente ignoradas, tanto pela elite no poder quanto pelos grupos opositores. Após a Segunda Guerra e, especialmente, depois de 1964, suas campanhas se enfraqueceram, e suas batalhas foram negligenciadas, no entanto, as transformações sociais da década de 1970 levaram esses grupos a retomar suas antigas reivindicações, além de elaborar novas pautas e com pouco apoio dos grupos políticos tradicionais, negros e mulheres passaram a desenvolver suas próprias teorias e formas autônomas de ação (McRae, 2018). As lutas e os métodos dessas causas começaram a convergir com os dos movimentos homossexuais, que também começavam a reivindicar seus direitos, assim, os movimentos negro e feminista se tornaram aliados fundamentais, destacando que suas reivindicações específicas não podiam ser consideradas secundárias ou menos importantes por serem vistas como de “minorias” (McRae, 2018). Essa ênfase nas demandas particulares começaria a impactar os próprios grupos de esquerda, que até então se concentravam apenas na “luta de classes” (McRae, 2018).

Percurso Metodológico

O corpus da pesquisa refere-se ao conjunto de dados selecionados para análise, construído a partir de critérios metodológicos definidos pelo pesquisador. Em estudos qualitativos, o corpus não é constituído aleatoriamente, mas sim a partir da intencionalidade do recorte teórico e do problema de pesquisa, buscando representar a diversidade, a complexidade e os sentidos atribuídos ao objeto investigado. Ele pode incluir entrevistas, textos, discursos, imagens, registros audiovisuais, documentos oficiais, entre outros materiais. No caso desta pesquisa, o corpus foi construído por meio da pesquisa documental, que consiste na análise sistemática de documentos que ainda não receberam tratamento analítico ou que podem ser

reinterpretados à luz de novos referenciais. Para Cellard (2008), a pesquisa documental permite recuperar dimensões históricas, identificar regularidades e rupturas discursivas e compreender os contextos sociais e institucionais nos quais os documentos foram produzidos.

No que se refere ao aporte teórico-analítico optou-se pela Análise do Discurso de tradição francesa, inspirada nos pressupostos teóricos de Foucault. Essa abordagem permite compreender como os discursos produzem sentidos, operam relações de poder e constroem subjetividades nos contextos sociais e históricos em que são enunciados. Os conceitos mobilizados aqui são: arquivo, enunciado, formações discursivas, regimes de verdade, sujeito e não dito. Primeiramente entende-se discurso de acordo com Foucault (2008), o discurso pode ser entendido como um conjunto de enunciados que compartilham uma mesma formação discursiva, não se limitando a uma unidade retórica ou formal, mas sendo composto por um número restrito de enunciados definidos por condições específicas de existência. O discurso, nesse sentido, não é uma narrativa ideal ou atemporal, mas um fragmento histórico, descontínuo e situado, cujo surgimento e limites estão relacionados às transformações e especificidades do tempo e das condições históricas em que emerge. Assim, o problema central não é apenas compreender como ou por que determinado discurso aparece, mas identificar as condições que possibilitam sua emergência e delimitação em meio às complexidades do tempo (Foucault, 2008).

Passos (2019) ressalta que Foucault propõe uma redefinição do conceito de arquivo, distanciando-se da noção tradicional de um local destinado à preservação de palavras e objetos como registros da memória, pois para ele, o verdadeiro arquivo é aquele construído a partir de regras anônimas que regulam tanto a dispersão quanto a emergência dos enunciados dentro de uma determinada formação discursiva. Assim, o arquivo compreende todos os enunciados que puderam ser materializados em palavras, imagens ou sons por uma formação histórica específica e o trabalho do filósofo-arqueólogo, nesse contexto, consiste em identificar as regras históricas que permitiram que certos enunciados se tornassem dizíveis, repetíveis e memoráveis, enquanto outros foram silenciados, esquecidos ou excluídos do campo do dizível (Passos, 2019). Anterior a ideia de Formação Discursiva (FD) há as regras de formação, para Foucault (2008, p.43) “as regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva”.

Segundo Foucault (2008), o enunciado não deve ser entendido como uma estrutura fixa, mas sim como uma função de existência relacionada aos signos, que permite identificar se algo faz sentido ou não, dependendo de sua formulação e contexto. Essa função atravessa diferentes domínios e possibilita o surgimento de conteúdos concretos em determinados momentos e espaços, sem se limitar a uma unidade isolada. Já a formação discursiva Foucault (2008) aponta que quando for possível identificar, em um conjunto de enunciados, um sistema de dispersão semelhante, ou seja, quando se puder observar certa organização nas relações entre os objetos mencionados, nos modos de enunciação, nos conceitos mobilizados e nas escolhas temáticas, e se essas relações apresentarem uma regularidade, como padrões, posições ocupadas, formas de funcionamento e transformações possíveis, convencionou-se chamar esse conjunto de formação discursiva.

Apresentação e Discussão do Corpus da Pesquisa

Neste artigo, não se pretende estabelecer uma discussão aprofundada entre o campo empírico e o referencial teórico, mas sim utilizar o referencial apenas como instrumento de contextualização da produção de saberes analisada. A escolha por esse caminho justifica-se pelo objetivo central do trabalho, que é valorizar a experiência histórica e situada do Grupo Adé Dudu, destacando seus discursos e práticas como fontes primárias de análise. Assim, o

referencial teórico cumpre o papel de fornecer elementos para compreender o contexto social, político e racial em que esses saberes emergem, sem, contudo, direcionar ou limitar a interpretação dos materiais produzidos pelo grupo. Dessa forma, prioriza-se a escuta e a valorização das vozes e trajetórias que compõem o objeto de estudo, reconhecendo a potência de suas contribuições para o debate sobre interseccionalidade, racismo e produção de saberes no Brasil.

Tema: Uma carta os gays negros

Minha luta não morre, cresce
Não morre o meu pensamento
Nem se acaba a esperança
AH! A esperança ...
A esperança de poder te olhar
Te abraçar, te observar
De me sentir junto a ti
A esperança de ver o teu sorriso igual
O teu olhar igual
De sentir que tu és mim

Minha luta não morre, vinga
Para que um dia eu possa
Comer de ti, beber de ti
Misturar o meu sangue negro
Ao teu negro sangue
Te sentir em mim

Minha luta não morre, vinga
Para que eu possa quebrar o muro
E ver teu negro sorriso
Teu negro olhar
Sentir o teu negro calor
Provar do teu negro suor
Sentir que eu sou tu
E que tu és mim

(Adé Dúdu, 1981a, p.2)

O poema se inscreve em um arquivo contra-hegemônico: ele desloca o corpo negro do silêncio para a centralidade do discurso. Não é o arquivo da branquitude colonial, da negação do afeto e da desumanização. É um arquivo de resistência, que produz memória, desejo e política a partir da experiência negra. Nesse sentido, o poema participa da construção de um arquivo negro-afetivo, que não encontra lugar nos discursos oficiais, mas resiste por meio da oralidade, da poesia, da coletividade e da corporeidade. Frases como “minha luta não morre, cresce” e “misturar o meu sangue negro ao teu negro sangue” são enunciados que rompem com os discursos da subalternização. Elas não apenas expressam uma ideia: produzem um sujeito e um mundo possível em que a luta negra é fértil, vital e comunitária. Esses enunciados não poderiam ser ditos dentro das formações discursivas dominantes da branquitude, do racismo científico ou da racionalidade colonial. Eles pertencem a outro regime de sentido, insurgente e

afrorreferenciado. Ao afirmar o corpo negro como lugar de afeto e desejo, “teu negro sorriso”, “teu negro calor”, “provar do teu negro suor”, o poema quebra com a lógica discursiva da desumanização.

Ele cria uma formação discursiva, onde a corporeidade negra é fonte de prazer, força e comunhão, não de marginalização. No poema, há uma disputa com o regime de verdade colonial, que tenta apagar a humanidade, a sensibilidade e a complexidade do sujeito negro. Ao nomear sua esperança, seu desejo, seu suor, o sujeito poético afirma uma outra verdade, que não depende da validação dos saberes dominantes. É um discurso que não busca autorização do Outro, mas produz sua própria verdade a partir do corpo e da memória negra. Ao dizer “sentir que tu és mim / e que eu sou tu”, o poema produz um sujeito relacional, coletivo e insurgente, que se forma na ligação com outro corpo negro. É um sujeito que rompe com a individualização colonial e se afirma na partilha da dor e do desejo.

Antes do nome: A Condensação Estrutural

A articulação entre as lutas do movimento negro e do movimento homossexual no Brasil sempre enfrentou desafios específicos, sobretudo quando se trata da vivência de pessoas negras LGBTQ+. Nesse contexto, o grupo Adé DúDú surge como uma iniciativa pioneira ao propor o debate sobre as particularidades e as opressões que atravessam o sujeito negro homossexual. Ao buscar integrar essas pautas, o grupo evidencia a importância de um diálogo interseccional, capaz de fortalecer a luta coletiva contra todas as formas de discriminação e exclusão social. “O principal objetivo do ADÉ DÚDÚ Dudu é propor uma discussão dentro dos movimentos negros e dos movimentos homossexuais sobre a problemática do negro homossexual, para que possamos caminhar juntos na luta contra a opressão” (Adé Dudú, 1981a, p.6).

O sujeito discursivo que emerge aqui é o negro homossexual enquanto sujeito político interseccional. Ele carrega em si a marca de múltiplas exclusões do racismo, da homofobia e, frequentemente, da homofobia racializada. Esse sujeito não apenas reivindica lugar dentro dos movimentos, mas também propõe uma nova ética de escuta e de construção coletiva, ao sugerir a caminhada conjunta e a superação das opressões fragmentadas. Trata-se de um sujeito que rompe com o lugar da invisibilidade e da submissão e se apresenta como agente de transformação crítica dos próprios discursos e práticas militantes. O enunciado coloca em primeiro plano a intersecção entre raça e sexualidade, chamando atenção para o fato de que os movimentos sociais tradicionais, tanto negros quanto homossexuais, muitas vezes não abordam de forma integrada a realidade do negro homossexual. A formulação “caminhar juntos na luta contra a opressão” aponta para a necessidade de superação de fragmentações políticas, propondo uma articulação entre lutas que, historicamente, têm sido tratadas como separadas. Esse enunciado desestabiliza a ideia de uma identidade única dentro dos movimentos sociais, evidenciando que a identidade negra não é uma só, nem tampouco a homossexualidade é vivida da mesma forma por todos. É um gesto de deslocamento das verdades normativas construídas dentro dos próprios espaços de resistência. A formação discursiva desse trecho revela o surgimento de uma nova subjetividade política: o sujeito negro homossexual que não se vê representado completamente nem nos discursos antirracistas nem nos discursos LGBTQ+ mais hegemônicos. Trata-se de uma tentativa de ruptura com os silêncios institucionais e militantes, ao propor uma visibilidade crítica que coloca em evidência as lacunas de representatividade e reconhecimento. Essa formação discursiva não está cristalizada nos saberes dominantes, mas emerge como contradiscurso, ou seja, como uma fala que exige reorganização das alianças políticas e do próprio vocabulário da militância. O enunciado combate um regime de verdade que define os sujeitos políticos de forma homogênea, invisibilizando complexidades internas como a vivência do negro homossexual. O texto contesta a naturalização de identidades únicas

e propõe um deslocamento epistemológico: a necessidade de construir novas verdades que considerem as experiências que cruzam diferentes opressões.

Enquanto negros: vistos como incapazes, inferiores, fedorentos, violentos, irracionais. Enquanto homossexuais: pervertidos, desviados, imorais, doentes, entre outros rótulos. E, enquanto negros homossexuais, além dos problemas que atingem todos os negros e dos que atingem todos os homossexuais, enfrentamos ainda uma violência específica — a proibição de reunir as duas condições: “*é proibido*” ser negro e homossexual. Esse pensamento, infelizmente, é absorvido pela grande maioria dos próprios negros e dos próprios homossexuais. É exatamente nesse ponto que se encontra a base para a existência de um grupo como o Adé Dúdí: é claro que temos um inimigo comum a todos os oprimidos. Mas o fator negativo é que os valores desse inimigo comum, os valores do opressor, são absorvidos pelo oprimido. Então, é muito comum o homossexual ser antinegro, e o negro ser antihomossexual, o que torna limitada a nossa atuação dentro dos movimentos de libertação dos dois setores (Adé Dúdí, 1981a, p.1)

O trecho é marcado por um conjunto de enunciados que denunciam as interdições sociais impostas a sujeitos negros e homossexuais, com ênfase especial nos corpos que reúnem essas duas condições. A frase “é proibido ser negro e homossexual” funciona como um enunciado-chave, pois revela uma interdição simbólica e social, uma norma implícita que exclui essas identidades duplas do campo da representatividade e da legitimidade. Há também a denúncia de um paradoxo cruel: os próprios sujeitos oprimidos reproduzem os valores do opressor, ou seja, incorporam e perpetuam o discurso dominante que os exclui. O enunciado não apenas fala de opressão externa, mas de violência internalizada, cotidiana, entre pares. O texto desafia o “arquivo oficial” dos movimentos sociais e da história pública. Os discursos tradicionais tendem a isolar as opressões, ora racializando, ora sexualizando, mas evitam o enfrentamento interseccional. Ao declarar que “é proibido ser negro e homossexual”, o texto denuncia que essa condição é invisibilizada ou excluída tanto do arquivo da branquitude homossexual quanto do arquivo da heteronormatividade negra. O grupo Adé Dúdí se insere como um novo gesto de arquivo, um espaço contra-hegemônico que inscreve o sujeito negro homossexual onde antes havia silêncio ou apagamento.

O conceito de “condensação estrutural”, tal como mobilizado neste artigo, propõe uma leitura crítica das interseções entre opressões não como meras justaposições, mas como operações simultâneas de produção de subjetividades interditas. Trata-se de uma categoria analítica inspirada nos efeitos de acumulação e fusão discursiva observados em formações sociais complexas (Foucault, 2008), e aqui articulada com os debates sobre interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Collins & Bilge, 2016) e racialização no Sul Global (Santos, 2010; Gonzalez, 2020). Diferente da ideia de “interseção” como ponto de encontro entre sistemas de opressão, a “condensação estrutural” implica a constituição de sujeitos que encarnam simultaneamente múltiplas interdições normativas, sendo organizados discursiva e socialmente como impossibilidades políticas. Esse conceito busca expandir a análise de sujeitos interseccionais ao explorar os mecanismos estruturantes da invisibilidade, da vergonha e da expulsão simbólica, principalmente em contextos em que as normas de raça e sexualidade operam como campos sobrepostos de exclusão.

O sujeito do discurso emerge a partir de uma posição de condensação estrutural: ele não é apenas negro, nem apenas homossexual. Ele se constrói a partir do lugar da recusa de dicotomias e da crítica aos discursos que lhe negam existência. Esse sujeito denuncia que, mesmo entre os “iguais”, não há garantia de solidariedade. Sua fala não é apenas política, mas

também ontológica, exige ser reconhecido como sujeito pleno, sem precisar fragmentar ou esconder partes de si. A formação discursiva confronta dois regimes de verdade dominantes:

- a) O que considera que os movimentos sociais são espaços automaticamente libertadores.
- b) O que assume a legitimidade de lutas únicas e homogêneas (apenas racial, apenas sexual).

O grupo desnatura essas verdades, mostrando que os próprios movimentos podem operar com lógica excludente. Ao afirmar que “é muito comum o homossexual ser antinegro e o negro ser antihomossexual”, revela-se um regime de verdade construído sobre o mito da unidade dos oprimidos, mito que invisibiliza as cisões internas.

Será que você é um daqueles pais machões, que dizem que na sua família nunca teve viado e que, se tiver, você mata? Ou, assim como seu filho, dá suas trepadinhas com pessoas do mesmo sexo? Ou será você uma psiquiatra, um psicólogo que pretende “curar” os homossexuais? Ou um sexólogo que vem lutando para provar que o homossexualismo é uma forma de sexualidade normal?

Um negro oprimido que aceita e respeita a preferência sexual dos seus irmãos de raça, ou simplesmente diz que viado preto é a vergonha da raça? Será você um homossexual branco, também oprimido, que declara: “bicha preta é o fim”? Ou é a favor da verdadeira democracia racial? (Adé Dúdú, 1981a, p.7)

Este discurso pode ser lido como parte de um “arquivo subalterno”, uma prática discursiva marginalizada que confronta diretamente os discursos hegemônicos sobre sexualidade e raça. Ele documenta uma experiência vivida, atravessada por exclusões múltiplas, que não costuma ser registrada em arquivos institucionais, mas resiste como memória política nos corpos e falas insurgentes. O enunciado constrói uma sequência de interrogações incisivas e provocadoras que expõem contradições sociais e individuais em relação à sexualidade, raça e classe. A linguagem direta e, por vezes, crua, rompe com padrões acadêmicos e normativos, posicionando o texto dentro de uma prática discursiva militante e contracultural. As perguntas questionam não apenas práticas, mas também posturas morais, políticas e afetivas dos sujeitos diante da homossexualidade, especialmente quando atravessada por raça e classe social.

O texto convoca uma gama de sujeitos interpelados: o pai, o psicólogo, o sexólogo, o negro homofóbico, o negro aliado e o homossexual branco. Cada um é tensionado em sua relação com o desejo, com o preconceito e com a opressão. A multiplicidade de sujeitos reflete a complexidade das articulações entre identidade e discurso, ninguém está fora da rede de poder que molda a sexualidade. O sujeito enunciativo, por sua vez, aparece como um provocador político, alguém que se posiciona contra o silêncio, a hipocrisia e o racismo dentro e fora das sexualidades dissidentes.

Raramente um homossexual que foi vítima de extorsão procura a polícia para se queixar, principalmente se a extorsão não se prolonga. O homossexual que foi “atochado” geralmente procura um amigo íntimo, um advogado conhecido, ou muda de residência e/ou emprego para despistar. Mas por que não procurar a polícia? O medo do escândalo. O medo de ver a cara nos jornais, de ver a vida profissional destruída. O medo de enfrentar o riso irônico e sádico dos policiais, as insinuações de que o homossexual “é o culpado e tem mais é que se fuder”. A lembrança de que a polícia, ela mesma, é violenta: bate, mata, espanca os mais oprimidos. A lembrança de que a polícia prefere bater mais em negro, bicha e pobre. A lembrança de que, em muitos lugares (como aqui em Salvador), a polícia prende travestis e os manda lavar a

delegacia, deixando-os presos ilegalmente durante dias` (Adé Dúdu, 1981a, p.5)

O discurso ecoa como uma denuncia de exclusão sobre corpos dissidentes: homossexuais, travestis, pessoas negras e pobres. Revela como esses sujeitos são silenciados por um sistema que não reconhece suas queixas como legítimas. A exclusão do discurso da vítima homossexual do espaço da delegacia mostra que, naquele regime de saber-poder, o sofrimento dessas pessoas não é arquivável como "injustiça" ou "violência", mas como desvio ou anormalidade. Os enunciados presentes no texto não falam apenas de um medo isolado da polícia ou da vergonha pessoal. Eles produzem e reforçam uma experiência social e política marcada por sexualidade, classe e raça. Expressões como “tem mais é que se foder” ou a descrição de práticas como “mandar travestis lavar a delegacia” não são exceções, mas enunciados que se repetem dentro de uma lógica que criminaliza corpos dissidentes. Esses enunciados revelam uma moral social dominante que vincula homossexualidade, negritude e pobreza à marginalidade, e que autoriza, implicitamente, a violência contra essas existências. O modo como a homossexualidade aparece, como algo que deve ser escondido, silenciado ou afastado, é um efeito direto do lugar que os discursos hegemônicos atribuem às sexualidades dissidentes, especialmente quando associadas a corpos racializados e empobrecidos.

A formação discursiva que estrutura esse texto não separa as categorias de sexualidade, raça e classe, ao contrário, elas se interseccionam para produzir uma exclusão complexa. Homossexuais brancos e ricos também enfrentam homofobia, mas não com o mesmo peso de vulnerabilidade social e violência institucional que os sujeitos racializados e pobres enfrentam. Nesse contexto, a figura do “homossexual que não denuncia” não é uma escolha individual ou psicológica, mas um efeito de um discurso social que associa corpos dissidentes ao perigo, ao escândalo e à punição. A “lembrança” de que a polícia bate mais em “negro, bicha e pobre” é um indício de que a violência policial não é apenas uma questão de autoridade, mas de manutenção de uma ordem social que define quem merece proteção e quem merece punição.

O regime de verdade que estrutura esses discursos faz com que se considere “natural” ou “esperado” que homossexuais, travestis, negros e pobres sofram abusos policiais. Essas violências não geram indignação social ampla porque há um saber-poder em operação que legitima quem merece proteção e quem merece punição. O medo do escândalo, da exposição pública e da destruição da vida profissional mostra que a vergonha é uma ferramenta de controle social da sexualidade e mais ainda quando essa sexualidade é encarnada em corpos racializados e empobrecidos.

Outra coisa bastante discutida é o fato de que homossexuais brancos, quando em companhia de outros brancos, não cumprimentam seus amigos negros, fingem não vê-los, viram o rosto para não ter que falar, e muitas vezes os cumprimentam, porém de forma constrangida. [...] homossexuais brancos geralmente assumem uma postura superior perante seus amigos negros, como se estivessem “fazendo um favor” ou “dando um prêmio” ao se relacionar com eles. Em vista do que foi levantado, é que a gente deve procurar entender a declaração do entrevistado que mantém amizade com brancos na maior desconfiança, e de outros que afirmam não se aproximar de brancos por questão de defesa. (Adé Dúdu, 1981b, p.8)

O sujeito que emerge é o homossexual negro, situado em posição subalterna dentro da própria comunidade LGBTQIA+. Ele é simultaneamente desejado de forma fetichizada e repellido enquanto sujeito social e político. Esse sujeito também assume uma postura crítica e defensiva, como mostra a desconfiança no relacionamento com brancos. Tal postura reconstrói sua subjetividade a partir da negação da confiança automática no outro, mesmo quando esse outro compartilha a condição de dissidência sexual. O enunciado central neste trecho gira em

torno da reprodução de práticas racistas no interior de relações homoafetivas, especialmente por parte de homossexuais brancos em relação a homossexuais negros. Frases como “não cumprimentam”, “fingem não vê-los”, ou ainda “agem como se estivessem fazendo um favor” revelam práticas cotidianas de exclusão, silenciamento e hierarquização mesmo dentro de espaços presumivelmente de acolhimento e dissidência sexual. O texto desvela que, mesmo entre aqueles que vivem a marginalização por sua sexualidade, a branquitude continua a operar como estrutura de privilégio e exclusão. O texto desafia a ideia de que o espaço LGBTQ+ seja automaticamente inclusivo e progressista. Ele intervém num arquivo militante que muitas vezes apaga os conflitos internos e racializa negativamente os corpos dissidentes não brancos.

Considerações Finais

A partir das análises realizadas com base na Análise do Discurso de Michel Foucault, em articulação com questões de raça, sexualidade e classe, é possível aprofundar a noção de condensação estrutural como um conceito analítico capaz de dar conta da complexidade vivida por sujeitos atravessados por múltiplas formas de opressão. Embora o termo não seja originalmente foucaultiano, ele pode ser mobilizado em coerência com sua perspectiva para pensar como diferentes formações discursivas, como o racismo, a LGBTQfobia e o classismo, não apenas coexistem, mas se fundem de forma violenta na produção de certos sujeitos. No caso dos negros homossexuais, essa condensação não deve ser vista como uma simples soma de opressões, mas como uma fusão estrutural, na qual os dispositivos de saber-poder se entrelaçam para interditar a existência dessa subjetividade em múltiplos campos discursivos.

Essa operação de condensação estrutural se revela, por exemplo, nos regimes de verdade que naturalizam a ideia de que “não se pode ser negro e homossexual ao mesmo tempo”. Essa proibição simbólica, internalizada inclusive pelos próprios sujeitos oprimidos, como mostram os relatos analisados nos textos do grupo Adé Dúdú, evidencia que há uma estrutura discursiva que torna impossível o reconhecimento social da existência plena do negro homossexual. Isso se materializa em práticas de silenciamento, vergonha, violência, exclusão de espaços políticos (tanto nos movimentos negros quanto nos movimentos LGBTQIA+) e em discursos de inferiorização que produzem o sujeito como “fora de lugar”. Na perspectiva foucaultiana, o arquivo discursivo que organiza o saber sobre o negro (construído como violento, irracional, sujo) e o homossexual (produzido como desviado, doente, imoral) se articula para constituir o negro homossexual como um sujeito “impossível”. Ou seja, trata-se de uma figura que não encontra lugar no campo do dizível nem do visível, sendo muitas vezes rejeitada por seus pares raciais e sexuais. Isso se dá porque os valores do opressor são frequentemente absorvidos pelos próprios oprimidos, reforçando a lógica de exclusão e tornando comum o homossexual antinegro e o negro antihomossexual.

A atuação do Grupo Adé Dúdú, ainda que situada fora das formas organizacionais tradicionais, pode ser compreendida como uma forma alternativa de organização política e afetiva, enraizada em práticas coletivas de resistência e produção de saber. O grupo operava com base em princípios de horizontalidade, solidariedade e reconhecimento mútuo, configurando-se como uma organização marginal contra-hegemônica. Tais práticas antecipam discussões contemporâneas sobre diversidade, interseccionalidade e pertencimento nas organizações. Em especial, a crítica do grupo às exclusões internas de movimentos sociais e aos regimes de poder racializados e heteronormativos dialoga com os debates recentes sobre os limites performativos das políticas de diversidade organizacional (Ahmed, 2007; Zanoni et al., 2010), especialmente quando essas não consideram as interseções entre raça, sexualidade,

classe e território. Assim, a experiência do Adé Dúdu contribui para repensar modelos organizacionais inclusivos a partir de epistemologias e formas de organização do Sul Global.

A condensação estrutural, nesse sentido, não é apenas um efeito da sobreposição de identidades, mas uma operação política e epistêmica que reforça hierarquias dentro dos próprios grupos subalternizados. Entretanto, esse sujeito atravessado por essa condensação não é apenas produto do discurso; ele também é capaz de resistência. A existência de grupos como o ADÉ DÚDÚ, que se organizam justamente a partir da recusa a essa interdição, mostra que há deslocamentos possíveis nos regimes de verdade. Esses sujeitos, ao se reunirem, produzem novas formas de enunciação, reconfiguram o campo discursivo e rompem com a lógica do silenciamento. Portanto, pensar a condensação estrutural é fundamental para nomear e compreender as violências específicas que se manifestam nas interseções entre raça, sexualidade e classe. Mais do que um conceito descritivo, trata-se de uma ferramenta política e epistemológica que permite tanto desnaturalizar as formas de exclusão quanto imaginar outras formas de pertencimento e de luta. Essa abordagem também desafia as práticas fragmentadas dos movimentos sociais, exigindo alianças mais complexas e éticas, fundadas no reconhecimento das múltiplas camadas de opressão que estruturam a experiência dos sujeitos.

Além disso, ao trazer à tona uma experiência organizativa insurgente, baseada em saberes negros, afetividade e horizontalidade, este artigo também propõe um deslocamento no campo dos estudos organizacionais: ao invés de partir apenas das instituições formais ou do vocabulário empresarial da diversidade, sugere-se aqui uma ampliação do campo a partir de epistemologias negras e dissidentes do Sul Global. Essa inflexão convida a reconfigurar o que se entende por organização, pertencimento e agência política em contextos marcados por colonialidade e exclusão.

Referências

AHMED, Sara. The language of diversity. *Ethnic and Racial Studies*, v. 30, n. 2, p. 235–256, 2007.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2018. (Coleção Feminismos Plurais).

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Mulheres negras: protagonismo, resistência e políticas públicas*. São Paulo: Jandaíra, 2003. p. 15–22.

CELLARD, A. A análise documental. In: POUPART, J. et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 295-316.

COWAN, Benjamin. Homossexualidade, ideologia e “subversão” no regime militar. In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (org.). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: EdUFSCar, 2018. p. 27-52.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2. ed. New York: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução: Dirlene Gomes. São Paulo: Boitempo, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.

FEITOSA, Cleyton. A participação social nos 40 anos do Movimento LGBT brasileiro. In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Mário (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018. p. 435-448.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GATRELL, Caroline; SWAN, Esther. Sex, gender and sexuality at work. *Gender, Work & Organization*, v. 22, n. 3, p. 193–196, 2015.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: coletânea de textos sobre mulherismo afro-brasileiro*. Organização: Flávia Rios; Márcia Lima. São Paulo: Zahar, 2020. p. 59–74.

GRUPO ADÉ DÚDÚ. *Pesquisa “Homossexuais Negros”*. Salvador, 1981a.

GRUPO ADÉ DÚDÚ. *Diga aí, bicha? Depoimentos de ativistas homossexuais*. Salvador: [s.n.], 1981b.

GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Encarnación; BOATCĂ, Manuela; COSTA, Sérgio. *Decolonizing European Sociology: transdisciplinary approaches*. London: Routledge, 2018.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142.

QUINALHA, Renan. Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Mario; FERNANDES, Mansa (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018. p. 15-38.

McRAE, Edward. Identidades homossexuais e movimentos sociais urbanos no Brasil da "Abertura". In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Mário (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018. p. 39-62.

MIGNOLO, Walter D. *A ideia de América Latina*. São Paulo: UNESP, 2006.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

PARKER, Martin. Queering organization theory. In: PARKER, Martin; CHENEY, George; FOURNIER, Valérie; LAND, Chris (ed.). *The Routledge Companion to Alternative Organization*. London: Routledge, 2016. p. 129–145.

PASSOS, Iolete C. F. A análise foucaultiana do discurso e sua utilização em pesquisa etnográfica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 35, p. e35425, 2019.

PURDIE-VAUGHNS, Valerie; EIBACH, Richard P. Intersectional invisibility: the distinctive advantages and disadvantages of multiple subordinate-group identities. *Sex Roles*, v. 59, p. 377–391, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31–83.

TYLER, Melissa; COHEN, Laurie. Management in/as comic relief: queer theory and gender performativity in “The Office”. *Gender, Work & Organization*, v. 15, n. 2, p. 113–132, 2008.

ZANONI, Patricia; JANSSENS, Maddy; BENSCHOP, Yvonne; NKOMO, Stella M. Unpacking diversity, grasping inequality: rethinking difference through critical perspectives. *Organization*, v. 17, n. 1, p. 9–29, 2010.