

**A DÚVIDA RACIAL COMO SINTOMA:
linguagem do segredo e o tensionamento da
ontoepistemologia moderno-colonial¹**
**RACIAL DOUBT AS A SYMPTOM:
the language of secrecy and the tensioning of
modern-colonial ontoepistemology**

Pollyane Silva Belo²

Resumo: O ensaio parte do relato íntimo de Paula, que narra um episódio de negligência afetiva após um encontro sexual, para investigar as relações entre a dúvida racial (branca/negra) que carrega e sua linguagem do segredo, com seus ensaios de autodeclaração. Desloco o foco da resolução identitária para a implicitude da fala de Paula: gestos, titubeios e não-ditos que comunicam sem dialogar diretamente com a transparência exigida pelos regimes modernos de reconhecimento. Dialogando com Denise Ferreira da Silva, Fred Moten, Jota Mombaça e Derrida, o texto problematiza a leitura da dúvida como falha moral ou “iletramento” racial sem ignorar a necessidade da organização política em torno da identidade negra. Proponho compreender a dúvida racial como sintoma das fissuras da matriz ontoepistemológica europeia (isto é, o Eu transparente e plenamente autodeterminado), a partir da exigência do modelo de representação moderno-colonial, a base para o projeto democrático pós-iluminista.

Palavras-Chave: Dúvida racial. Subjetivação. Representação.

Abstract: This essay starts from Paula's intimate account, in which she narrates an episode of affective neglect following a sexual encounter, to investigate the relationships between the racial doubt (white/black) she carries and her language of secrecy, along with her tentative acts of self-declaration. I shift the focus from the resolution of identity to the implicature of Paula's speech: gestures, hesitations, and unspoken elements that communicate without directly engaging with the transparency demanded by modern regimes of recognition. Engaging with Denise Ferreira da Silva, Fred Moten, Jota Mombaça, and Derrida, the text problematizes the reading of doubt as a moral failure or racial “illiteracy,” without overlooking the necessity of political organization around Black identity. I propose to understand racial doubt as a symptom of the fissures in the European onto-epistemological matrix (that is, the transparent and fully self-determined Self), arising from the demands of the modern-colonial model of representation, which underpins the post-Enlightenment democratic project.

Keywords: Racial doubt. Subjectivation. Representation.

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação, Raça e Interseccionalidades. 35º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal - RN. 9 a 12 de junho de 2026.

² Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Comunicação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pollyanebelo@gmail.com.

1. o barulho do silêncio

Teve uma situação que eu não sei se eu contei também o que aconteceu. Não lembro se eu contei realmente, é tanta coisa ruim que às vezes eu não falo pra vocês. Acho que eu não contei essa situação. Tava ficando com um menino, tava conversando com ele há muito tempo (...) Aí fomos, transamos, foi bom. Aí, tipo assim, acabou, ele simplesmente levantou e começou a colocar a roupa. Aí o que que eu achei, “A gente vai pra sala, vai comer alguma coisa, vai fazer alguma coisa”. Começou a botar a roupa, se vestindo super rápido. Aí eu, fiquei assim, tipo, “Calma!”, sabe?, “Vamo tomar um banho?”. Aí ele botando a roupa, eu não entendendo aquele movimento. [Ela pergunta para Ele] “Posso tomar um banho?”. Aí ele “tá bom, vamo.”. Tomamos o banho, tal. Aí ele voltou, começou a botar a roupa, e eu também, “também vou botar né?!”. Botei fomos pra sala, quando chegou na sala, ele [estrala língua ao imitar o sujeito]: “Cara, olha só, um amigo meu – eu preciso encontrar um amigo meu porque ele acabou de me ligar-”. Não, ninguém tinha ligado pra ele. Ele falou assim, “Meu amigo falou comigo aqui. Ele tá mal pra caramba, terminou com a namorada, preciso ir embora.” Não, falou assim, “Eu vou encontrar com ele, tá?”. O garoto não me deu uma água! Eu tinha ido de Uber pra lá pra poder chegar, tipo, não tão tarde. E aí o garoto falou que ia fazer comida, que ia não sei o quê, que não sei que lá”. Aí eu falei, então, “pô, maneiro!

[...]

Ah! Teve uma situação que eu acho que eu não falei com vocês isso. Quando a gente chegou na casa do (...)

Paula está com olhos cansados quando diz essas palavras.³ A história é inédita para mim, porém seu silêncio pregresso não me surpreende. Em nossos 16 anos de amizade, emudecer é tanto uma estratégia de enfretamento ao sofrimento, quanto um efeito dissociativo, efeitos inseparáveis entre si. Tantas vezes tomei ciência anos depois do acontecido. O relato, em sua particularidade é, sim, uma novidade, porém logo reconheço semelhanças com muitos outros já narrados no palimpsesto de conversas de nossa relação. Ela me conta de maneira amena, às vezes sussurra indignada (não me deu uma água!), ciente que a mãe pode estar do outro lado da porta do quarto, no pequeno apartamento compartilhado. Ali, sentada na cama de Paula, eu, pesquisadora e amiga, senti uma onda de raiva dirigida ao indivíduo sem rosto, e suas tantas outras versões presentes em outros encontros de apatia e animosidade vividas por ela nas relações com homens brancos cisheteronormativos, tipo quase unânime em sua trajetória romântico/sexual.⁴

³ Pseudônimo adotado para proteger a identidade da participante, por ela escolhido.

⁴ Designo as relações de Paula como “romântico/sexuais” para demarcar a aridez sentimental nessas conexões. A contiguidade assinalada em “romântico-sexuais” não cabe às relações apresentadas em seu testemunho, pois entendo o enlace das relações amorosas como uma justaposição de cuidado e desejo. Tais relações demandam um tipo de engajamento ético com o amor, que contradiz a lógica patriarcal imbuída pelos arranjos coloniais, onde o homem é o receptor nato do amor e do cuidado, isento de disponibilidade afetiva e livre de oferecer

Aquela sessão fora marcada para tratar de sua incerteza racial entre ser branca ou negra. A primeira das participantes da pesquisa,⁵ concentrou a maior parte da interação a diversos episódios de negligência e descaso sobre suas relações romântico/sexuais durante seus 35 anos de vida. O convite para a conversa foi comunicado a partir do anúncio da pesquisa. A partir do compartilhamento de meu incômodo particular e da observação da dúvida racial em pessoas tanto da área acadêmica quanto em meu círculo privado, Paula reagia evasivamente às inquietações, “é, também não sei” ou, por vezes, “prefiro não pensar nisso”.⁶ Sem detalhamento, o assunto corria em nossa relação de modo paralelo e em latência, sem explicitações formais sobre a dúvida racial.

Optei por não elaborar um roteiro prévio, buscando não induzir nem acelerar sua autopercepção racial, numa tentativa ético-política de respeitar seu tornar-se, ainda que toda relação implique afetação mútua (Glissant, 2021). Em particular, no testemunho de Paula, refletia se os circunlóquios acerca do desleixo, indiferença e negligência amorosa eram assombrados pela inscrição tácita da “(...) ausência da identidade racial ou confusão racial” (Carneiro, 2011, p. 63) — quadros de indefinição engendrados pelo projeto eugenista

crescimento, saúde e coragem emocionais (hooks, 2004). Insiro “romântico” para demarcar apenas o sentido atribuído por Paula ao se engajar nesses encontros, adjetivação que não se realiza em prática por ausência de ações românticas da outra parte. Essas trocas romântico/sexuais são tratadas num capítulo da tese em fazimento, e são reformuladas como “comunicações hápticas” que causam dispêndio por parte de Paula, e acúmulo, por parte dos homens envolvidos. Tal dinâmica implica em outra camada de desgaste em relação à “conclusão” da elaboração racial da entrevistada.

⁵ No intuito de focar no silêncio evitativo e nos circunlóquios para tratar a dúvida, elegi o relato de Paula, no entanto, seis mulheres em dúvida racial foram entrevistadas. As três pré-condições fundamentais para a seleção das entrevistadas foram: a) mulheres que, em determinado momento da vida, sentiram-se racializadas de forma dúbia (branca/negra); b) mulheres que não participam ou participaram ativamente de letamentos raciais universitários e acadêmicos, isto é, pessoas afastadas das articulações e debates específicos sobre negritude e mestiçagem dentro de instituições de ensino e/ou espaços politicamente engajados na luta antirracista e antimachista; c) vivências que, em algum momento da vida, foram demarcadas pela região central e metropolitana da cidade do Rio de Janeiro — recorte realizado na tentativa de priorizar a viabilidade da pesquisa, visto que sou originária dessa região, o que contribuiu para conversas presenciais com as interlocutoras. Por fim, cabe ressaltar que parte das entrevistadas foi abordada na cidade de Chicago, onde realizei parte do meu doutoramento. O intuito era pensar como tal movimento diaspórico transnacional influenciaria na dúvida prévia, germinada no Brasil. Para minha surpresa, quatro das cinco entrevistadas interessadas em minha chamada num grupo do *Facebook* dedicado à brasileiras em Chicago se autodeclararam brancas enquanto estavam em território brasileiro, e só passaram a experienciar a dúvida no período de moradia nos EUA. Em razão da extensão das reflexões, esse grupo na pesquisa atual, mas será abordado em seus desdobramentos futuros.

⁶ A possibilidade de “não pensar” a própria racialização, quando se vive a dúvida, indica uma margem de suspensão que não está igualmente disponível a quem é inequivocamente lida como negra. Para esta, a raça não se apresenta como questão opcional ou reflexiva, mas como interpelação reiterada e muitas vezes violenta, anterior à autodeclaração. Assim, embora a dúvida racial possa constituir sofrimento subjetivo legítimo, ela também revela uma assimetria estrutural do regime de representação racial apresentado: o privilégio relativo de poder adiar a nomeação de si, em contraste com a experiência de quem não pode escolher quando, ou se, a raça será central em sua existência social.

brasileiro. Sobretudo, e especialmente para esse ensaio, se seu silêncio seletivo em relação à enunciação da dúvida, e por extensão, de sua resolução (autodeclaração), poderia ser reduzido ao relato da (inter)subjetivação lacunar, isto é, ao “iletramento” racial, ou à falha moral diante da incontestável necessidade de organização política por movimentos negros e indígenas contra a violência racial simbólica e concreta que corta o tempo linear (escravização, estupros, chacinas contra população negra pelo militarismo).

A frustração de minha expectativa de comunicação facilitada desestabilizou o referencial metodológico e exigiu rever o estatuto do vínculo entre nós. Inspirada na etnografia familiar feita por Damásio (2020, 2025)⁷, evocarei a noção de relação “biviária e porosa” (2020, p. 60), elo íntimo cuja configuração é caracterizada por um vínculo estreito e anterior ao início operacional da pesquisa, e por isso, passei a reconhecer Paula como coautora de saberes. O foco deslocou-se então para a implicitude de sua fala: titubeios, desvios temáticos e temporais, risos, silêncios, gestos, a recusas do olhar ao cobrir o rosto em meio a um trecho particularmente degradante. O não-dito não aparecia como ausência, mas como linguagem — uma comunicação que se realiza no próprio segredo.

Convoca-se um (re)compromisso com a qualidade poética da comunicação, cuja constituição é intrínseca à contradição: sou (re)apresentada a narrativas desconhecidas e densos não-ditos, Paula comunica através do mistério encontrado na congruência circunlóquia entre ambiente, murmúrios, gestos e no que ela não diz ao falar. A partir de formulações de Fred Moten (2003, 2004), Jota Mombaça (2021) sintetiza essa gestualidade íntima ao afirmar que “(...) o segredo não como o que não transmitimos, senão o que transmitimos na linguagem do segredo” (n.p.).

A evocação da linguagem do segredo que oferece outra abordagem para além da violência sofrida ser canalizada na imposição de um “silenciamento”, e por implicação, a leitura do contar de Paula restringe-se ao aprisionamento de regimes de verdade sob a lógica de enunciação descritiva formal informada pelo relato da (inter)subjetividade e pelos efeitos nocivos da institucionalização e socialização da eugenia à brasileira (Munanga, 2020). Assim, ao deslocar a dúvida do campo da resolução teleológica da subjetividade para o da crítica epistemológica, pretende-se contribuir para a reavaliação dos pilares ontoepistemológicos pós-iluministas que sustentam as políticas de identidade e os regimes de reconhecimento

⁷ Etnografia feita com a mãe, avó, e tias da antropóloga, a quem ela denomina como “parentes-interlocutoras” em relação a si mesma, a “parente-pesquisadora”.

racial, abrindo espaço para instigar reflexões sobre a racialização para além da exigência da transparência e autodeterminação — características intrínsecas do Sujeito da modernidade.

A discussão teórica centra-se na crítica à matriz de inteligibilidade moderna kantiana, que impõe uma separação entre interioridade e exterioridade (Ferreira da Silva, 2019, 2022), exigindo que a experiência racial singular seja capturada por uma *vontade* de transparência e formalizada em categorias estáveis. Através das chaves de leitura da intersubjetividade e da inter-relação, o texto examina como o testemunho de Paula — marcado por hesitações e pela linguagem do segredo — expõe o ideal do Eu transparente iluminista. Em seguida, mobilizo conceitos como a *différance* (Derrida, 2015) e a atualização (*aufhebung*) hegeliana, para demonstrar que a dúvida racial pode não estar circunscrita somente sob o argumento da falha moral, mas configura-se como sintoma das fissuras na representação moderna e da necessidade de encarar um horizonte político que abriga uma contradição: a sustentação da luta antiracista mobilizada pela instrumentalização discursiva e política em torno da autodeclaração racial *ao mesmo tempo* que é revisado os limites dos relatos da subjetivação na construção da identidade racial no Brasil.

2. a dúvida racial no relato da (inter)subjetividade

A (in)sustentabilidade do silêncio em torno das valências da sua opacidade (rejeições e dúvida), impulsionadoras do testemunho, é influenciada pela história particular de Paula em conjugação com a trama sócio-histórica em questão. Conforme as descrições científicas das dinâmicas da formação racial (Omi & Winant, 1994), o sujeito é continuamente interpelado por dispositivos sociais que produzem e regulam sua posição no campo da racialidade. No Brasil, Sueli Carneiro (2005) apresenta a perspectiva particular dessas dinâmicas através do “dispositivo de racialidade”, cuja tecnologia, derivada do biopoder foucaultiano (1988, 1999), inscreve o corpo não-branco num regime dual de desigualdade, no qual a cor da pele orienta a leitura do indivíduo como passível de plenos direitos perante ao Estado, ou seja, “normal” (à brancura). A interpretação proposta para a captura colonial simbólica e material da formação racial brasileira se atualiza, privilegiando as vias pós-estruturalistas, de filiação foucaultiana;⁸

⁸ Ao citar Daniella Georges Cólouris (2004), autora que explica a construção de gênero a partir das relações de poder e da resistência em torno do poder, Carneiro enfatiza o privilégio conferido à corrente foucaultiana em sua articulação entre gênero e raça, na seguinte nota de rodapé de sua tese de doutorado: “Valemo-nos aqui dessa autora pela abordagem foucaultiana que empreende sobre as relações de gênero. Haveria um longo rol de

mas não exclusivamente, na medida em que o percurso se desenvolve em articulação com a epistemologia negra feminista.

Por meio dessa chave de leitura, a identificação da extensão da arquitetura colonial racista, na qual a maioria não-branca da população brasileira figura os mais altos índices de despossessão econômica, social e jurídica, mobiliza a autodeclaração racial como critério para o enfrentamento antiracista (Afonso, 2024). Derivada do posicionamento racial, decorrem as principais estratégias de organização política dos movimentos sociais étnico-raciais que projetam um horizonte de vida plena para pessoas não-brancas. Entre as mais eficazes estão as ações afirmativas e a ocupação de espaços de poder e conhecimento por pessoas negras (Carneiro, 2010).

Tais estratégias materializam-se em instituições públicas e no setor privado, contemplados com políticas de reparação racial reivindicadas pelos movimentos negros desde o pós-abolição (Cardoso, 2013; Santos, 2025). A reserva de vagas voltadas às reparações raciais são viabilizadas por meio de instrumentos administrativos como formulários (Francischetto & Machado, 2021), inscrições em chamadas públicas (Maio & Santos, 2005) ou processos seletivos corporativos (Martins, Soares & Bonini, 2022; Azevedo, Neves & Jacino, 2024) — nos quais a importância da autodeclaração racial de Paula assume funções classificatórias e políticas incontornáveis.

Mesmo sem ter passado por qualquer pleiteamento de cotas étnico-raciais em sua história, a recorrência da demanda por identidade racial no âmbito social sinaliza o componente elemental da linguagem do segredo de Paula, e que, no momento da conversa, estava figurado em minha pessoa: suas confissões elípticas que guardam seus ensaios para uma organização inteligível da própria racialização,⁹ estão sempre correlacionados

trabalhos teóricos importantes e práticos nesse domínio, com os quais a própria autora dessa tese, como feminista negra, tem colaborado, mas privilegia-se, neste momento, a análise foucaultiana dessa autora [Côlouris] em particular porque dela se depreende a proposta de ‘dispositivo de racialidade’ a partir do ‘dispositivo de sexualidade’” (2005, p. 51).

⁹ Os termos “racializar” ou “racialização” se configuram como o processo científico, cultural e simbólico de categorizar e hierarquizar o corpo humano a partir do grau de melanina e traços fenotípicos. A racialização foi um subterfúgio ficcional para a sujeição de povos inteiros, já que seus pressupostos se baseiam no mito da superioridade racial de povos europeus contrastando com populações não-brancas (Ferrera da Silva, 2019). Como nos recorda Jota Mombaça, “o poder insuspeitado das ficções é o de ser cimento do mundo” (2016, p. 5). *Ao mesmo tempo*, o processo de reconhecimento racial constitui um instrumento político e ético para a afirmação da vida plena das pessoas negras. Ele permite reconhecer as desigualdades estruturais, visibilizar a opressão histórica e articular coletividade. Por meio da autodeclaração e da participação em políticas afirmativas, transforma-se legados coloniais em práticas de reparativas. Assim, a mobilização da identidade racial coletiva em torno da racialização se torna uma condição de possibilidade para vidas negras mais plenas.

virtualmente ou literalmente com a existência de “algum terceiro que toma para si o testemunhar” (Derrida, 2015, p. 40). Tais confidências supõem uma presença alheia que a escuta, inscrita em todas as outras possíveis interlocuções no passado e no futuro dos processos de autodeclaração (institucionais, desabafos com indivíduos, e até na virtualidade da conexão mediada pela tese entre quem a lê e a co-autora).

No arranjo dessas antecipações e projeções sempre-já envolvendo um público, a ausência da declaração sobre a própria racialidade se torna progressivamente inconsistente.¹⁰ Em virtude das interações interpessoais de distintas ordens numa estrutura social que, em determinados contextos, consolida a exigência do pronunciamento subjetivo da marcação racial compatível com a interpretação de quem escuta seu testemunho (Borges, 2024), Paula é interpelada a quebrar o silêncio da incerteza informada pelo relato da intersubjetividade (Husserl, 1969) — eixo clássico na tradução da comunicação subjetiva continuada e frontal entre dois indivíduos ou mais, ou por suas revisões como a inter-relação (Ribeiro, 2015), que apresenta a comunicação como sendo fruto da intermediação de representações subjetivas.

Numa primeira abordagem, o processo de identificação racial parece fechado, exclusivo e unívoco. Na realidade, afirma-se extremamente ambíguo, uma vez que supõe uma relação de intersubjetividade. Para ser unívoca, a identificação necessitaria da coincidência e coerência da autopercepção do indivíduo e da percepção do outro com uma única categoria racial. (D’Adesky, 1997, p. 158).

Já sedimentados no trajeto científico confortável para a abordagem da (auto)representação e construção subjetiva racial de mulheres passíveis de dúvida (Montibeler, 2022), ambos operadores analíticos foram mobilizados sob forte influência da reconhecimento kantiana,¹¹ cujo registro teórico sedimenta noções como percepção e cognição

¹⁰ Tomo “racialidade” como a construção subjetiva e identitária que emerge da racialização. Assim, enquanto a racialização é um fenômeno social e político externo, a racialidade representa a internalização e a ressignificação desses marcadores na formação da própria identidade racial.

¹¹ No artigo *Intersubjetividade ou inter-relação* (2015), Ribeiro (2015) propõe uma distinção terminológica essencial para os dois conceitos a partir do relato kantiano. Primeiramente, o autor argumenta que a noção de intersubjetividade é usada para determinar duas teorias distintas: “1. intersubjetividade referindo-se a duas subjetividades que se comunicam diretamente e criam uma realidade comum às duas; 2. intersubjetividade referindo-se a duas subjetividades que se comunicam indiretamente, utilizando processos verbais ou não verbais” (p. 218). Sua crítica apresenta a primeira vertente como teoricamente frágil pois, a partir do conceito de reconhecimento de Kant ([1781] 2018), Ribeiro salienta que “Nossa mente, nossa subjetividade, não tem contato direto com o mundo externo (...); portanto, não pode relacionar-se diretamente com a subjetividade do analisando.” (Ribeiro, 2015, p. 214). Em suma, o sujeito não possui acesso imediato à essência do outro, sendo toda interação mediada por processos perceptivos que interpretam os sinais recebidos. Assim, a ideia de uma fusão entre subjetividades é substituída pelo conceito de inter-relação, o que seria mais adequado para caracterizar e complementar a segunda vertente visto que descreve uma comunicação indireta entre indivíduos que são e persistem essencialmente separados. Na inter-relação, cada indivíduo constrói sua própria imagem do outro por meio de mediações verbais e não verbais, preservando a alteridade.

corporificada (Gallagher, 2008). No relato epistemológico do idealismo alemão, a representação moderna ancora-se no programa do formalismo kantiano, o qual secundariza a empiria ao privilegiar as “intuições puras” (espaço e tempo) como formas a priori do conhecimento, situadas na mente como ferramentas da “razão pura”. As “coisas externas” são separadas, organizadas e hierarquizadas em representações de grupos distintos e o conhecimento dessas “coisas” depende da produção “interior” de representações, entendidas como sínteses que condicionam sua própria inteligibilidade. Por serem construções da consciência, tal programa filosófico evidencia a impossibilidade do indivíduo alcançar o “objeto” em si, uma vez que o conhecimento se limita ao fenômeno e não possui contato direto com a realidade externa incognoscível.

Como afirma Kant ([1781] 2018), “(...) o próprio espaço não é nada fora de nossa sensibilidade. O mais estrito idealista não pode, portanto, exigir que se deva provar a correspondência do objeto fora de nós (em sentido estrito) à nossa percepção” (p. 335), e continua, “O real dos fenômenos externos, portanto, só é real na percepção e não pode ser real de nenhum outro modo.” (idem). A respeito da outra intuição pura, o tempo, o programa estabelece que “(...) é tão somente, portanto, uma condição subjetiva de nossa (humana) intuição (a qual é sempre sensível, i.e., na medida em que somos afetados por objetos), e em si mesmo, fora do sujeito, nada é.” (idem, p. 82).

Como premissa para a operação das intuições puras da condição humana, a divisão apriorística (interior/exterior) encarada por Paula ao lidar com o público de seu testemunho retorna em seu contorno ontoepistemológico canônico. Esta “separabilidade” instituída por Kant, demarca o requisito primário da separação, o palco da interioridade (momento da razão e atributo do Sujeito) e o palco exterioridade (momento das “coisas do mundo”, as unidade dos entes externos à Razão) (Ferreira da Silva, 2019, 2022).¹² Nesse panorama, a “coisa em

¹² Respeitando os limites de extensão do artigo, não entrarei nos pormenores de como pessoas racializadas não brancas foram desde sempre, ou desde já, desautorizadas à interioridade, visto que elas são fundamentais para que a própria ideia de interioridade existisse. Trago rapidamente as formulações de Ferreira da Silva (2007, 2022) que o arsenal da racialidade impede que pessoas negras sejam reconhecidas como sujeitos dotados de interioridade nos termos da subjetividade moderna. Nesse arcabouço, a autodeterminação é tomada como prerrogativa da razão e da consciência (cartesiana/hegeliana), e é recusada à negritude — condição ontopolítica produzida pela razão moderna, anterior e exterior às formas de subjetivação que a categoria negritude tende a mobilizar —, impossibilitando que pessoas negras sejam pensada como portadora de desejo, agência ou vontade autônoma. Como a autora sublinha em intervenções mais recentes (Ferreira da Silva, 2024), essa recusa não apenas denuncia uma exclusão, mas pode também abrir espaço para outras possibilidades de interioridade — que escapem à forma sujeito, ou que não se organizem segundo os parâmetros da cisão (*in/ex*), e dos outros que a seguem como a coesão, a autonomia e a reflexividade exigidos por esse regime de representação.

si” não possuem validade ontológica e epistemológica. Somente ao ser interiorizada e mediada pelas intuições puras (tempo e espaço), e pelas categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade), ela serve à episteme básica da filosofia clássica alemã, dinâmica contígua da separabilidade e nomeada por Ferreira da Silva (2019, 2022) como “determinabilidade”. Em outras palavras, o programa de conhecimento exige a transformação da apresentação sensível de algo singular — como o testemunho da turbulenta experiência de Paula — numa imagem formal, reflexiva e supostamente estável, reduzindo sua particularidade à unidade sintética, abstrata, normativa e metafísica — a sua autodeclaração.

Assim, Kant ([1781] 2018) alicerça sua agenda de produção do saber no imperativo da sistematização formal das “coisas do mundo” ou “as coisas exteriores” pelo palco da interioridade. Essa matriz de inteligibilidade, fundada no idealismo transcendental,¹³ permite vislumbrar com mais nitidez os mecanismos pelos quais a singularidade da experiência sensível é capturada e normatizada pela estrutura representacional moderna.

Assim, a mera forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda conhecimento algum; ele apenas fornece o diverso da intuição *a priori* para um possível conhecimento. Para conhecer alguma coisa no espaço, porém, como, por exemplo, uma linha, eu tenho de *desenhá-la* e, assim, produzir sinteticamente uma determinada ligação do diverso dado, de tal modo que a unidade desta ação é ao mesmo tempo a unidade da consciência (no conceito de uma linha), e somente dessa forma se conhece um objeto (um espaço determinado). A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, e não uma de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar *para tornar-se um objeto para mim*, pois de outro modo, e sem esta síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência. (Kant, [1781] 2018, p. 133, grifo do autor).

Embora considere a economia das trocas comunicacionais mais ou menos desimpedidas pela presença ou ausência da intermediação de representações subjetivas, a explicação para a elaboração da racialidade situada nessa linha teórica se inscreve como efeito da averiguação de um gesto subjetivo interior que media a objetividade do exterior. Isto significa que o relato da formação da identidade racial a partir da intersubjetividade, ou de sua releitura, é prioritariamente marcado pela divisão entre ordenamento interno (como processo contínuo de síntese e organização das intuições sob as formas e categorias do

¹³ Transcendental remete “(...) a capacidade da mente em conhecer as ‘leis’ que governam a atuação dos fenômenos, de ‘descobrir’ os atos da razão no palco da exterioridade (na natureza) mas também de conhecê-las *a priori*, isto é, antes e além da experiência.” (Ferreira da Silva, 2022, p.160, grifo da autora).

Entendimento) e estímulos externos (concebidos como o domínio empírico, distinto do Eu) — o primeiro tendo primazia sobre o segundo.

Na espera do posicionamento racial de Paula, os “estímulos exteriores” a convocam à conciliação dessa separação por meio da equação entre imanência e transcendência, e que, no momento do arremate da identidade racial, é o ordenamento interior (subjativação) da co-autora que sistematiza a enunciação discursiva formal. Em termos estritamente antropológicos, a partir dessa lógica separatista da subjativação, a autodeclaração de Paula e a heterodeclaração de diferentes agentes sociais devem validar-se de modo recíproco, dado que nas estruturas organizacionais e nas relações interpessoais brasileiras a raça é abordada não como uma categoria biológica, mas como uma construção social e política, sintetizada na formulação antropológica do “preconceito de marca” ou “racismo de marca” (Nogueira, 1997, 1998).¹⁴ No entanto, o momento da validação só ocorre se a subjativação de Paula estiver alinhada com seu par extra-espacial, aquele inscrito em suas operações “internas”.

Pois o que define a univocidade da identidade racial é a evidência de que há uma necessária correspondência entre a autopercepção e a percepção do outro, geralmente feita por inferência a partir da cor da pele, dos traços do rosto, da textura dos cabelos, operação que é alargada pela recorrência à escala social. (D’Adesky, 1997, p. 158).

Frente aos parâmetros de racialização de Paula, pautados pela cisão intrínseca (in/ex) contida na intersubjetividade e/ou na inter-relação, o apontamento de D’Adesky introduz o elemento fundamental para a chave leitura da intersubjetividade no circunlóquio da coautora, isto é, o engajamento do pressuposto público que escuta o testemunho torna-se proporcional ao repertório racial do próprio público. No interior da linguagem do segredo de Paula, o confidente do testemunho (“o palco da exterioridade”) não cabe ali apenas para “(...) dividir o segredo, mas supõe também que o testemunho [do próprio público] não consista simplesmente em conhecer ou em fazer conhecer um segredo, mas em se comprometer, de maneira implícita ou explícita, a guardar segredo.” (Derrida, 2015, p. 41).

¹⁴A noção de “preconceito de marca”, formulada por Nogueira, descreve a especificidade do racismo brasileiro. Esta modalidade de discriminação se baseia na aparência física do indivíduo (fenótipo), como a cor da pele, a textura do cabelo e os traços faciais. Diferente do modelo de exclusão absoluta a partir da polarização monolítica racial branco-preto, o relato do racismo de marca opera por meio da preterição por gradiente, onde o tratamento discriminatório varia conforme o grau de aproximação ou distanciamento dos traços do indivíduo em relação ao padrão branco europeu. Nesse sistema, a classificação racial é fluida e situacional, sendo influenciada por outros fatores como classe social, educação e comportamento. Segundo a noção de preconceito de marca, a ascensão social impõe barreiras simbólicas e práticas que exigem do indivíduo negro um esforço constante de “compensação” por meio de sua conduta ou status econômico.

Nesse sentido, a percepção extrínseca, figurada em quem quer que participe da condição testemunhal com Paula, atrelada ao compromisso de “guardar segredo” (validação de seus ensaios da própria racialização), formam ações de configuração não neutras, mas atos profundamente mediados pelo conjunto de signos raciais brancos e não-brancos de quem a ouve — bagagem que pode ou não ser compartilhada com Paula, e justificada teoricamente pelos vieses “intersubjetivos” ou “inter-relacionais” entre o confidente, a co-autora e a cultura (Matos, 2008; Souza, 2025).

No tocante às reações, para além da corroboração, a “outra parte” do testemunho pode atestar a dúvida e não interpelá-la, criando sua própria lógica do silêncio dentro da (já vigente) linguagem do segredo. Ou, rejeitar a dúvida, projetando sobre Paula sua base de referências. Em caso de dissenso, o compromisso de confidencialidade (validação do testemunho) instituído entre Paula e quem a escuta sofre uma desestabilização pois para este alguém a racialização de Paula é óbvia, logo, deve ser enunciada. Por extensão, um dissenso é estabelecido na averiguação da existência do silêncio sobre a dúvida racial cifrada em suas circunvoluções, pois, se no “espaço exterior” há certeza dentro das categorizações como branca, negra, parda, etc.,¹⁵ não há o que silenciar. Daí, a própria necessidade da quebra do sigilo é contestada, e, como resultado, a atribuição opaca expressa pela co-autora para tratar a dúvida é extinta. No caso de Paula, o efeito da heteroidentificação racial no cenário da discordância é a fratura da linguagem do segredo.

¹⁵ Não se restringindo apenas às categorias raciais citadas. Após extensa luta dos movimentos sociais etno-raciais negros (Contra a Discriminação Racial, [1982], 2018; Gomes, 2021) e indígenas (Mendes, 2021), cujo horizonte político visa a restituição dessas populações, a classificação racial brasileira foi formalizada pelas categorias do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em “branca”, “preta”, “parda”, “amarela” e “indígena”. Tal arremate classificatório se deu em resposta ao recenseamento precursor, a Pesquisa Nacional por Amostras por Domicílio (PNAD), na qual a pergunta aberta sobre a raça, “Qual é a cor da sua pele?”, abriu espaço para um leque de 136 “cores espontâneas”. Em virtude da virulência do projeto eugenista de branqueamento no Brasil, variações à brancura da mestiçagem para eufemização da presença da raça negra ainda fazem parte das heteroidentificação e autodeclarações no vocabulário cotidiano e nas formulações acadêmicas, como por exemplo, os termos “mulata” (Aya, 2025), “morena” (Santana, 2015), “branquinha” (Gomes, 2020) e “quase branca” (Lopes, 2017). Além da lógica de categorizações raciais em disputa pelos organismos institucionais e movimentos sociais, há propostas políticas e acadêmicas que conjugam a raça com uma regionalidade específica como “ribeirinho” (Gonçalves, 2023a) e “carimbozeiro” (Gonçalves, 2023b), bem como as inflexões críticas de categorias coloniais da mestiçagem, como “caboka”/“caboko” (Sena, 2021, 2022). O objetivo desta nota de rodapé não é propugnar pela pluralização das taxonomias raciais, mas sim demonstrar a existência de outros esquemas cotidianos de categorização racial, fora do escopo institucional, que persistem e estão em constante negociação nas trocas sociais, o que permite a nomeação de indivíduos como Paula por categorias que atestam essa complexidade.

Como desdobramento da discordância entre ordenamento interno $\supset$ estímulos externos,¹⁶ outro é instaurado no ato do seu segredar: se os elementos que compõem as “intersubjetividades” em jogo se mostram desalinhados pelos seus repertórios raciais singulares, a testemunha ativa das confissões de Paula pode desautorizá-la como detentora de um segredo (dúvida racial), pormenorizando os imbricamentos de seu silêncio. Em outras palavras, se o resultado da negociação com a fenotípi de Paula fundamentada no repertório racial individual e coletivo (“intersubjetividade”) do interlocutor se apresenta como obviedade, a condição de Paula como arquivo vivo da necessidade da linguagem do segredo para tratar a dúvida, é rompida, cala-se aquilo que tenta ser nomeado (as tentativas de formalização de sua racialidade).

Dessa forma, a contingência do desacordo é sempre-já uma possibilidade, pois a própria incerteza de Paula reverbera ecos da divisão apriorística (*in/ex*), aquilo que espreita e alimenta a recorrência da fratura entre autodeclaração e heteroidentificação no por vir. Por isso, se a “outra parte” que se compromete “a guardar o segredo” está sempre-já ausente pela separabilidade, e, pela possível divergência no repertório racial proveniente desta condição apartada (determinabilidade), o circunlóquio não conclusivo de Paula, e o silêncio autodeclarativo, invariavelmente estará pré-figurado nas evocações de sua incerteza racial.

Em face das considerações anteriores, aquele que a escuta revela-se como elemento fundamental não apenas na partilha do segredo, mas, amiúde, na quebra e/ou no reestabelecimento do silêncio sobre o segredo. Ao aproximar esa indissociabilidade do relato da intersubjetividade ou inter-relação, reitera-se os componentes que são fundadores da própria noção de raça, isto é, o relato que privilegia a existência de um “palco da interioridade”, espaço da razão, classificação, nomeação das “coisas do mundo”, e subjetivação, ou, “a força que guia a produção humana de conhecimento e cultura” (Ferreira da Silva, 2022, p. 63).

Junto a esta noção, espera-se de Paula o trabalho representativo articulado através da transparência, aquilo que pressupõe que “(...) o homem desfruta desde sua instituição como o único ser autodeterminado” (Id., p. 29). No cenário da discordância através do campo da intersubjetividade, Paula não apenas é desautorizada em *ter/ser* um segredo, ela é igualmente

¹⁶ O superconjunto ($\supset$) é o símbolo mais adequado para expressar a dinâmica englobante na dinâmica apresentada pela Razão Pura de Kant, indicando que o “interno” não apenas contém, mas também estrutura e organiza os “estímulos” externos”. A mente não é um recipiente passivo, ela molda ativamente o que é chamado de “experiência”.

destituída do espaço de inscrição da racionalidade moderna. Se Paula tem dúvida, a sua interioridade não reflete àquela encontrada na categoria do sujeito autodeterminado.

3. o não-dito dito: a dúvida racial no relato da *différance*

Paula: Eu acho que...[hesitação] — tem a questão do cabelo né? Acho que o cabelo me fez entender de uma forma mais... [hesitação] explícita o que eu não era — [corte brusco]. Na verdade o cabelo foi antes, foi um processo antes do cabelo. Foi a questão da transição. A própria transição já me fez aos pouquinhos ir entendendo que o cabelo significava uma coisa que não era só o cabelo horroroso que eu sempre odiei, né? Então acho que começou aí. Mas acho que depois que passou esse processo de entender que “tá, os traços que eu odeio em mim, na verdade são ligados ao que é entendido como traços ne-negros [gagueja/tom ameno]. De certo ponto”.

[...]

Pesquisadora: Naquela época... qual era a sua declaração ali? Você preferia não falar sobre isso?

Paula: Eu não lembro. Eu lembro que ... — Não lembro. Eu lembro que teve uma época que acho que foi depois do cabelo. Não foi na época da transição, já foi depois, que eu me entendia como mulher negra e hoje em dia, confusa. [risos].

Em raro momento, Paula aborda suas características físicas as correlacionando a traços negros, ainda que de forma hesitante e inacabada. Ao fim da fala, retorna à posicionalidade instável — o que, longe de encerrar a questão, reabre-a. Esboçando os contornos da conversa, admito a vontade de representação formal ao fazer a pergunta sobre sua elaboração racial relativa a um momento anterior. Para a minha surpresa, sua resposta ecoa tanto o passado quanto entrega a sua (não) categorização no presente da entrevista. A inclusão dessa passagem consta não como contraponto a linguagem do segredo e silêncios que analiso neste ensaio, mas como momento fértil para observá-los, na medida em que o diálogo em que eles se inscrevem é inflamado pela intermitência da tácita manifestação da dúvida. Trago esse trecho por considerá-lo central para tomar a frustração provocada pelo indeterminado como momento propício para aprofundar na (in)viabilização dos descritores ontoepistemológicos do pós-Iluminismo.

O regime de transparência discursiva é o ideal regulador das falas de Paula. Contudo, no tatear da fixação identitária, o testemunho da coautora carrega um tumulto de circunvoluções. Seu modo de contar registra uma plasticidade retórica, vazada através do titubear, cuja manifestação se aproximada do relato da dúvida racial na intersubjetividade,

indica um cenário no qual a racionalidade (transparência) e sensorialidade (afetação) se contaminam, logo, a separabilidade como premissa que permite a (auto)significação racial não tem predominância. Ainda assim, Paula ensaia a transparência em sua tentativa de acionar a ferramenta da razão universal através do contraste, isto é, ao mobilizar a separação inscrita na dinâmica “identidade e diferença”. Seu cabelo a guia para aquilo que ela *não é*, sem enunciar no arremate de seu depoimento *o que é*, e nessa dinâmica, ela se engaja com a auto-descrição pelo movimento regrado da exclusão, ou, nos termos da gramática da produção dos signos, por *différance* (Derrida, 1988, 1991).

Em Saussure (2012), o signo linguístico é a unidade de dois elementos inseparáveis: o significante (a imagem acústica, o “som” da palavra) e o significado (o conceito), cuja relação é convencional e arbitrária, estabelecida pela comunidade linguística e estabilizada nas práticas sociais de uso da língua, de modo que o signo não reflete uma correspondência natural entre forma e sentido, mas uma convenção compartilhada de representação (Santorum & Lebler, 2020). Com a *différance*, Derrida tensiona essa estrutura ao propor que o significado é um efeito de relações entre diferentes signos. A título de explicação, consideremos a definição de um termo no dicionário. Ela só pode ser alcançada através de uma descrição relativa à outras palavras, e que, por sua vez, remetem a outras. Nesse lusco-fusco linguístico, Derrida defende a instabilidade e inacabamento do significado, seu sentido sempre-já adiado, dependente de terceiros dentro de determinado sistema linguístico. Sendo assim, o significado nunca está plenamente presente, sua existência só é possível em relação a outros significantes, numa cadeia infinita de remissões.

Por meio da *différance*, o significado seria produzido no jogo simultâneo entre a diferença e a suscetibilidade dos termos a deslizamentos e à defasagem, jamais apresentando-se estáveis em si mesmos. Nessa dupla inscrição, há uma desestabilização da “unidade do signo” proposta por Saussure. Nessa desestabilização do fechamento da significação, a desconstrução derridiana expõe a instabilidade constitutiva dos binários, sem eliminá-los completamente. Pares conceituais assimétricos tornam-se legíveis por violência hierárquica, e as oposições binárias são ditadas pela seguinte operação: um dos termos é valorizado como originário, pleno ou presente, enquanto o outro é pensado como derivado, suplementar ou deficitário.

Como exemplifica Tomaz Tadeu da Silva (2014), “nós” e “eles”, por exemplo, constitui uma oposição típica — “(...) não é preciso dizer qual termo é, aqui, privilegiado” (p.

83) — no caso das relações raciais, “branco” e “não-branco” (negro, indígena, asiático) são pontos antagônicos em um declive simbólico e material, escalonados por determinação da violência colonial (Belo, 2024).

O signo não é fechado (Derrida, 1988, 1991), mas atravessado por permanente variação diferencial, cujo emaranhado simbólico corta tempo e espaço, não sendo definido apenas pelas valências em operação no presente. Há sentidos precedentes que permanecem como “vestígios”/“rastros”, enquanto possíveis significados futuros “assombram” as tentativas de descrição. O incomum arranjo temporal põe em cena mais um momento do processo da *différance*: a simultaneidade. A carga temporal atuante sobre o significado emerge do entrelaçamento entre os traços do passado, as antecipações do porvir e o campo de signos ativo no agora.¹⁷

A diferença [*différance*] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que aquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. (Derrida, 1991, p. 45)

Sob a expectativa sequencial, o testemunho de Paula esboça a descrição de si (transparência) através do esforço de se constituir frente à teleologia esperada na produção subjetiva da identidade. No entanto, o exercício de (auto)racialização que atravessa sua narrativa é composto por sentidos que se desenham não só no cotejo com pessoas e situações do passado. Igualmente constitutivo de seu relato é o campo de signos disponíveis no presente e projeções futuras, realçadores da simultaneidade inscrita na *différance*.

Esse relato para construção da identidade estabelece outra abordagem para os modos pelos quais Paula (não)enuncia a sua dúvida racial e seu esforço em cessá-la. Seus meandros não operam dentro da assertividade categórica, mas como regime de sentido marcado por exclusões por comparação assimétrica, não limitadas ao instante de sua fala.

¹⁷ O próprio neografismo do termo registra a distorção temporal imbuída nessa dinâmica. *Différance* joga com a ambiguidade entre os verbos franceses *différer* (diferir) no sentido de ser diferente e de adiar; a troca da vogal “e” por “a” (em relação à palavra francesa *différence*) não é audível na pronúncia, apenas visível na escrita (Derrida, 1991, p. 33-35). É importante entender essa questão gramatical pois ela reforça o deslocamento que o filósofo propõe entre som e grafia, entre presença e ausência, e que escapa à captura plena da fala ou da consciência.

O trecho do depoimento no início dessa seção cristaliza as marcas de oscilação da coautora tanto nas investidas de organização temporal quanto na ponderação da pressuposta produção simbólica racial compartilhada intersubjetivamente: *Eu acho que... [hesitação] tem a questão do cabelo né? Acho que o cabelo me fez entender de uma forma mais... [hesitação] explícita o que eu não era — [corte brusco]. Na verdade o cabelo foi antes, foi um processo antes do cabelo. Na sequência, Então acho que começou aí. Mas acho que depois que passou esse processo de entender que “tá, os traços que eu odeio em mim, na verdade são ligados ao que é entendido como traços ne-negros [gagueja/tom ameno]. De certo ponto. Por fim, Paula neutraliza o sentido da incerteza, reinaugurando-a, Eu não lembro. Eu lembro que ... – Não lembro. Eu lembro que teve uma época que acho que foi depois do cabelo. Não foi na época da transição, já foi depois, que eu me entendia como mulher negra e hoje em dia, confusa. [risos].*

As hesitações, cortes bruscos, reticências e tom ameno apresentam-se como disrupções na fala, elementos hipo-sonoros do seu testemunho. Soma-se ao arranjo as recordações que se contradizem e se sobrepõem, a gagueira no único momento de explicitação das marcas fenotípicas e o riso no arremate aberto. Aproximado do relato da intersubjetividade, lê-se uma racionalidade convulsiva, incapaz de mobilizar com proficiência outro componente fundamental do processo de identidade/diferença através dos três tempos da *différance*: o corte intervalar encenado e incompleto do palimpsesto temporal que o presente se encontra.

É necessário que *um intervalo o separe* [grifo meu] do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaco do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição do presente como síntese “originária” e irredutivelmente não-simples, e portanto, *stricto sensu*, não-originária, de marcas, de rastros de retenções e pretensões (para reproduzir aqui, analogicamente e provisoriamente, uma linguagem fenomenológica e transcendental que se revelará em seguida inadequada) que eu proponho que se chame *arqui-escrita*, *arqui-rastro* ou *diferença* [*différance*]. Esta (é) (simultaneamente) *espaçamento* (e) *temporização*. (Derrida, 1991 p. 45)

É notória a derivação crítica a partir da atualização [*aufhebung*] (Hegel, [1807] 2014) nesse momento intervalar. O termo hegeliano designa o movimento dialético no qual uma

tese e sua antítese são simultaneamente superadas, conservadas e elevadas a uma nova síntese reconciliatória, indicando uma transformação sequencial enquanto desenvolvimento-evolução — destino do Sujeito livre e autodeterminado da modernidade. Mais do que uma simples sequência, esse processo revela o programa teleológico de Hegel: a história avança através de superações que preservam o passado, visando sempre uma determinação superior as que precederam. O objetivo de sua dialética é uma nova determinação mais complexa, marcando, assim, o progresso histórico *através* de um tempo que preserva o que foi suprimido ao mesmo tempo que opera sob o imperativo da transcendência. Cada etapa é um degrau na automanifestação da Razão, o progresso do Espírito (*Geist*) em direção à sua plena realização.

Enquanto a dialética de Hegel, através da atualização, busca a reconciliação e a síntese ao preservar e, acima de tudo, superar as contradições numa unidade superior, a desconstrução de Derrida, com o conceito de *différance*, descentra o sistema dialético. Isso se dá porque a diferença e o deslizamento de sentido não consolidam a superação, e o tempo e espaço são elementos de importância mútua. A permanência do jogo do adiamento de sentido escapa à reconciliação própria da dialética hegeliana. Derrida foca em expor os limites e a instabilidade dessas sínteses, argumentando que a diferença é irreduzível e não pode ser completamente subsumida por um sistema totalizante. Em suma, Hegel apresenta a diferença como elemento de incorporação para sua própria transposição, enquanto Derrida insiste que a diferença é um elemento persistente que impede qualquer unidade ou sistema de se fechar completamente (Shen, 2006).

Subsumidos aos efeitos do mito da democracia racial na mestiçagem brasileira (“ausência da identidade racial” ou “confusão racial”), parte dos relatos de conclusão subjetiva da identidade racial buscam representar-se por ambos caminhos temporais. A dialética hegeliana é acionada de forma a direcionar a subjetivação como flecha para o futuro, sinônimo do tornar-se cada vez mais delineado através do tempo. Em *aufhebung*, a ponderação de experiências vividas e a supressão das diferenças produzem a síntese da identidade racial.¹⁸ Já na aplicação do espaçamento e temporização, reorganiza-se a

¹⁸ O ônus desse tipo de progressão histórica para povos não-brancos, isto é, para a construção da *diferença racial*, não é tratado neste artigo, mas é parte fundamental da pesquisa e do material de tese. Nesse momento, a exposição do Espírito hegeliano no texto salienta como a *forma de representação* do Eu através da dialética é aplicada como resolução subjetiva para a dúvida e a subsequente expressão da identidade racial. Assim, “diferenças” aqui é relativo à dinâmica tese vs. antítese, cujas valências podem ser de infundáveis sentidos, e não apenas a significação racial, mas que ao se relacionarem, indicam a marcação racial conclusiva. Caso o leitor

racialização por meio do intervalo temporal-espacial, abrindo possibilidade para a reclassificação racial em relação a diferentes pontos do Brasil — tratamento quantitativo que atrela à análise elementos como classe social, gênero, nível de escolaridade, territorialidade, cultura local, etc. (Silveira, 2019).

Sob a perspectiva qualitativa, *(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial* (Rodrigues, 2021) é profícuo na descrição de processos subjetivos ao articular a dúvida racial como o intervalo espaço-temporal a partir da narrativa pessoal, reescrevendo, assim, o relato da conclusão racial (autodeclaração) como sinônimo de racialidade e racialização. O estudo investiga as complexas interações entre autodeclaração e heteroidentificação de pessoas negras de pele clara para pleiteamento de cotas étnico-raciais na Universidade Federal da Bahia. Marielle, pseudônimo de uma das entrevistadas, autodeclara-se negra apesar de não ter sido postulante às vagas reservadas pelas ações afirmativas, decisão justificada em razão de sua sólida formação acadêmica prévia.¹⁹ A estudante revela em certos momentos a tensão na sua elaboração racial, causada pelas determinações exteriores à branquitude em relação a sua subjetivação identitária negra, dinâmica que inicia a dúvida racial.²⁰

A hesitação na identificação racial de Marielle oferece valências alinhadas com o relato da temporalidade organizada por uma interioridade superior à exterioridade. Para autodeclarar-se, a diferença na trajetória da estudante — nesse caso, as heteroidentificações brancas — é mobilizada para atingir o plano de transparência do Sujeito, conforme Rodrigues

tenha interesse em como a dialética hegeliana contribuiu para a desumanização de povos não-brancos, ver *Homo Modernus: Para uma ideia global de raça* (Ferreira da Silva, 2022).

¹⁹ Sem pormenorizar a decisão de Marielle, cabe sublinhar que as cotas étnico-raciais não se restringem à reparação de carências socioeconômicas, e sim, são uma medida compensatória de justiça voltada a enfrentar a sobrecarga multifacetada que o pós-vida da escravidão e as derivações do período colonial direcionam para os povos não-brancos. Mesmo para indivíduos negros com acesso a uma educação básica de excelência, a reserva de vagas para pessoas negras e indígenas mostra-se fundamental para romper o monopólio histórico da branquitude em espaços de prestígio e poder, combatendo a exclusão simbólica e institucional que a raça impõe independentemente da classe social (Munanga, 2001).

²⁰ Trago aqui os respectivos excertos: “E na verdade eu nunca duvidei dessa identidade, as pessoas da rua que duvidavam. E foi a partir daí que eu passei a ter essa dúvida. E até hoje... Eu não sei as outras pessoas, mas até hoje eu tenho momentos de não saber o quê que eu sou. De tipo: “ah, agora eu vou ser parda. Mas eu não sou parda... Eu sou parda?”. Tipo isso. É... Tem lugares que eu sou tratada como branca e tem lugares que eu sou tratada como negra.” (Rodrigues, 2021, p. 56); “É por isso que eu digo que o conflito nunca vai embora, no meu caso. Porque eu reconheço que o grupo precisa reconhecer e quando o grupo entra em controvérsia a controvérsia chega a mim, entendeu? É um sofrimento que não tem fim. (risos)” (idem, p. 121–122); “Eu pelo menos me sinto assim, sempre que alguém questiona minha identidade eu me sinto bem perdida. Aquela indecisão bate de novo de ‘ah, eu não sou negra, mas também não sou branca, o quê que eu sou?’, tipo isso. Eu me sinto muito perdida, sempre, sempre que acontece. E é um sentimento que não vai embora, pelo menos não na minha vida.” (idem, p. 122)

(2021) sintetiza, “O que Marielle nos traz é que esse tornar-se negro é o mesmo processo de tornar-se gente. Compreender-se negro é restituir ou construir, pela primeira vez, uma noção de pessoa (...)” (p. 101). Sem descartar, a indispensabilidade do gesto de ruptura do embaralhamento de signos raciais herdados do mito da democracia racial e de seus efeitos racistas, nota-se a contradição imposta pelas diretrizes moderno-colonial do sistema de representação política: neste escopo, a dúvida se levanta como obstáculo a ser superado para a realização da subjetivação racial da estudante. O extrato teleológico desse processo é a enunciação (autodeclaração) de Marielle informada pela irrealizável promessa da transparência.²¹

Longe de ser uma falha nesse processo, a segunda valência contígua da primeira, embora não coincidente, mantém o registro da dúvida e marca o alinhamento da subjetivação de Marielle com o relato temporal desconstrutivista, insumo para a produção de si por rupturas sucessivas. Tanto na explicitação da dúvida quanto a produção simbólica e material de autodeclaração — organizada por coletividade negra e episódios de racismo sofridos —²²

²¹ É irrealizável pois um novo embate com a possibilidade de se autodeterminar através da transparência capturará Marielle quando declara-se negra. Se a autodeterminação é tomada como prerrogativa de uma interioridade comandada pela razão e consciência, e esses mesmos elementos são recusados às pessoas negras, a coautora é impedida de figurar o sujeito moderno portador de desejo, agência, vontade autônoma, autoconsciência, escritor de si e do próprio destino. Ela “adquire” uma identidade racial negra ao assumir uma transparência precária. Como formula Ferreira da Silva: “Seguindo a lógica da exclusão sócio-histórica, a teoria racial crítica escreve o subalterno racial como excluído [*barred*] da universalidade e da concepção de humanidade (o sujeito autodeterminado da história) que a tese da transparência sustenta. Isso não seria um problema se, como Fanon nos ensinou, a posição que esse sujeito habita pudesse ser apreendida nos relatos ontológicos que a tese da transparência autoriza. Mesmo assim, nas escritas sobre o sujeito negro encontra-se consistentemente um Eu transparente enterrado sob escombros históricos (culturais ou ideológicos) à espera de estratégias críticas que removeriam as autorrepresentações negativas que este absorve do discurso racista prevalente.” (2022, p. 78)

²² Os excertos podem ser organizados da seguinte maneira: no que se refere à coletividade e à construção da identidade por congregação cultural, a entrevistada afirma: “É o conjunto. Porque também tem toda carga cultural, étnica e tudo mais que uma pessoa preta, uma pessoa parda não tem a mesma carga étnica de ancestralidade que uma pessoa branca tem, que uma pessoa indígena também tem, são diferentes.” (Rodrigues, 2021, p. 117). No âmbito da construção da identidade para além das violências, Rodrigues observa: “Para além das marcas do racismo, Marielle identifica o contato com a terra que aprendeu a ter com a sua família, o autocuidado pelos banhos de ervas, e o uso dos ‘lenços de amarração na cabeça’, como marcas dessa identidade negra. Ela e Carlos falam também da culinária de suas casas e de referências musicais negras de suas famílias, como o samba e a admiração por Jimi Hendrix.” (p. 131). Por fim, quanto aos episódios de racismo classificados pela estudante como “mais sutis”, destacam-se os seguintes trechos: “É, um castigo reduzido. É como se ao invés da gente tomar chicotada, a gente ajoelhasse no milho, não sei.” (p. 82); “Mas é aquela coisa, né? A gente nunca, tipo... Eu nunca fui chamada de macaca na rua, sabe? Mas a gente percebe muitas vezes a diferença de tratamento. Tem uma senhora lá no interior que ela simplesmente não respondia meus ‘bom dias’ e ‘boa tardes’. E aí, depois, minha mãe me explicou que é porque ela é racista, entendeu?” (p. 84); “Todo preto já sofreu... Todo preto PARDO, não branco, já sofreu discriminação, agora em diferentes níveis né? Isso pra mim é o que une todo mundo.” (idem, p. 117).

suspendem e perduram ambos enunciados. Essa assimetria encerra a mobilização do espaçamento e temporização para a autoracialização de Marielle.

A entrevista (o presente) como “síntese não-originária”, permite a estudante se afirmar negra, fazendo-o através do intervalo temporal-espacial, isto é, apura a dúvida racial sem deixá-la interferir no posicionamento explícito de sua racialidade. Contudo, essa enunciação acena à teleologia do programa hegeliano e à separação (*in/ex*) kantiana. A interioridade é reinscrita como ponto de ordenação contra as determinações externas, logo, o relato da subjetivação como produtora da identidade racial reproduz a aposta na transparência e na autodeterminação quando seleciona o horizonte político de acordo com a progressão histórica inscrita no Espírito hegeliano.

Diante das considerações anteriores, o testemunho de Paula é espasmódico em relação a ambos enunciados temporais. Suas marcas de hesitação, — os recuos, as gagueiras, os silêncios — e, por fim, a volta à indeterminação informam o tensionamento da dialética hegeliana. Por *differánce*, Paula oscila em aproximar-se das tradições acerca do processo de subjetivação como possibilitador da própria racialização dentro da perspectiva cultural (Bhabha, 1994; Gordon, 2000; Hesse, 2023). O presente (“síntese não-originária”) indica novamente a desordem da interioridade (*Não foi na época da transição, já foi depois, que eu me entendia como mulher negra e hoje em dia, confusa. [risos]*). A necessidade da autodeclaração por demanda política se mantém legítima, entretanto, Paula não consegue compor o intervalo temporal-espacial para completá-la, como faz Marielle. Em síntese, o ensaio da estrutura sem origem encontrada no espaçamento e na temporização, não produz o efeito autodeclarativo pois sua subjetivação não consegue implementar a separação necessária para canalizar “uma linguagem fenomenológica e transcendental que se revelará em seguida inadequada” (Derrida, 1991, p. 45). Nem a atualização hegeliana por superação da diferença, nem a *différance* são consolidadas no testemunho de Paula.

Minha aposta é que o detalhamento das dinâmicas linguísticas de produção simbólica articuladas à (inter)subjetivação através dos relatos temporais apresentados revelam que as sucessivas torções na própria racialização de Paula não são meros descompromissos ético-políticos da coautora. Tampouco lacunas em sua “subjetividade” ou amplas aberturas osmóticas na separação “interioridade e exterioridade”, o que lesionaria sua habilidade de localização temporal e espacial. O que se verifica é a necessidade de revisão dos limites desses relatos para a construção da identidade racial e, a partir daí, pôr em curso a

composição de projetos com-e-contra a representação moderna. Tal releitura é pertinente pois a instabilidade temporal-espacial de Paula, e por isso, sua racialização “incompleta”, manifestam, mais uma vez, o efeito das articulações e estratégias eugenistas contra a emancipação negra e evidencia aquilo que sustenta sua nocividade: a violência da representação moderna como única possibilidade de existência para a identidade racial.

Referências

AFONSO, Mariana Luciana. Descobrir-se negra: notas sobre a dimensão subjetiva da participação política em movimentos sociais feministas. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, v. 44, n. 106, p. 13–26, jan./jun. 2024. DOI: 10.5935/2176-3038.20240008. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1415-711X2024000100003&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 13 maio 2022.

AYA, Giu. Mano Brown pede desculpas públicas a Camila Pitanga após chamá-la de mulata. **CNN Brasil**, 05 set. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/mano-brown-pede-desculpas-publicas-a-camila-pitanga-apos-chama-la-de-mulata/>. Acesso em: 5 nov. 2025

AZEVEDO, B.; NEVES, P.; JACINO, R. A inserção de egressos cotistas no mercado de trabalho: comparando trajetórias. **SciELO Preprints**, 2024. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.9619.

BELO, Pollyane. Inscrição da escala racial negra no arquivo colonial português. **Perspectiva Filosófica**, v. 51, n. 3, p. 337–364, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/260208>. Acesso em: 27 jun. 2025.

BHABHA, Homi K. The other question: stereotype, discrimination and the discourse of colonialism. In: _____. **The location of culture**. London: Routledge, 1994. p. 94–120.

BORGES, Natalia Silva. Novos (velhos) dilemas das ações afirmativas: heteroidentificação e classificação racial no Brasil. **Temporalis**, v. 24, n. 47, p. 138–149, 2024. DOI: 10.22422/temporalis.2024v24n47p138-149.

CARDOSO, Francilene. Memória e luta política do movimento negro no Brasil. **Libertas: Revista da Faculdade de Serviço Social**, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 73–94, jan./jun. 2013.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. A dor da cor. In: _____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011. p. 63–65.

_____. Pela permanência das cotas raciais nas universidades brasileiras - Discurso proferido na audiência pública sobre cotas raciais no Supremo Tribunal Federal, 5 mar. 2010. Transcrição integral disponível em: Geledés. São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/pela-permanencia-das-cotas-raciais-nas-universidades-brasileiras/>. Acesso em: 21 mar 2019.

CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL, Movimento Negro Unificado. Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (1982). **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 532–536, 2018. DOI: 10.26512/insurgencia.v3i2.19774. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/19774>. Acesso em: 5 nov. 2025

COULOURIS, Daniella Georges. Ideologia, dominação e discurso de gênero: reflexões possíveis sobre a discriminação da vítima em processos judiciais de estupro. **Mneme: Revista de Humanidades**, v. 5, n. 11, 2004.

DAMÁSIO, Ana Clara. **Memórias de família, memórias de um país: uma etnografia dos fluxos e dinâmicas de parentesco de famílias negras no Brasil pós-abolição**. 2025. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2025.

____. **Fazer-família e fazer-antropologia: uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI**. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

D'ADESKY, Jacques Edgard François. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil**. 1997. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Demorar – Maurice Blanchot**. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

____. **Limited Inc**. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

____. A diferença. In: DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991. p. 33–63.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Toward a Global Idea of Race**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

____. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política/Casa do Povo, 2019.

____. **Homo modernus: para uma ideia global de raça**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

____. **A dívida impagável**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

FRANCISCETTO, G. P. P. & MACHADO, A. M. (2021). Cotas raciais e heteroidentificação: análise dos parâmetros utilizados para a validação da autodeclaração. **Quaestio Iuris**, 14(04), 2131–2156. <https://doi.org/10.12957/rqi.2021.52761>

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GONÇALVES, Letícia Cardoso. “Então, eu sou uma mulher negra Marajoara Amazônida”: racialidades e ativismos marajoaras frente ao contexto da pandemia da covid-19. **Revista África e Africanidades**, Ano XVI, n. 46, p. 175-183, maio 2023a. Disponível em: https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Dossie_Raça_e_Amazonidades.pdf. Acesso em: 5 nov. 2025

GONÇALVES, Vitor. Reflexões sobre uma identidade carimbozeira. **Revista África e Africanidades**, Ano XVI, n. 46, p. 137–150 (ou indicar intervalo de páginas conforme o artigo), maio 2023b. Disponível em: https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Dossie_Raça_e_Amazonidades.pdf. Acesso em: 5 nov. 2025

GOMES, Gabriel Pinheiro de Siqueira. Pretos e pardos, uni-vos. Os desafios de (o) ser negro no Brasil do século XXI. **Revista Desenvolvimento & Civilização**, Rio de Janeiro, Brasil, v. 2, n. 1, p. 80–106, 2021. DOI: 10.12957/rdciv.2021.55825. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/rdciv/article/view/55825>. Acesso em: 5 nov. 2025.

GOMES, Nathália Esteves da Silva. Será que eu sou uma fraude? A mestiçagem e o meu não lugar. **Geledés: Instituto da Mulher Negra**, 18 set. 2020. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/sera-que-eu-sou-uma-fraude-a-mesticagem-e-o-meu-nao-lugar/>. Acesso em: 5 nov. 2025

GORDON, Lewis R. Words and incantations: invocations and evocations of a wayward traveler. In: _____. **Existência africana**. New York: Routledge, 2013. p. 164–186.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014.

HESSE, Barnor. Derrida's black accent: decolonial deconstruction. **ReOrient**, v. 8, n. 1, p. 4–21, 2022.

hooks, bell. **The will to change: men, masculinity, and love**. New York: Washington Square Press, 2004.

HUSSERL, Edmund. Universal teleology. **Telos**, n. 4, p. 176–180, 1969.

KANT, Immanuel. 1781. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes, 2018.

LOPES, Joyce Souza. “Quase negra tanto quanto quase branca”: autoetnografia de uma posicionalidade racial nos entremeios. In: MÜLLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017. p. 155–173. Disponível em: https://africaafricanidades.com.br/documentos/Dossie_Raça_e_Amazonidades.pdf. Acesso em: 5 nov. 2025.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Política de cotas raciais e os usos da antropologia. **Horizontes Antropológicos**, v. 11, n. 23, p. 181–214, 2005.

MATOS, Luciana de Oliveira Dias. **Intersubjetividades constitutivas das identidades étnico-raciais e de gênero nos espaços escolares de contextos urbanos do Brasil e México**. 2008. 302 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

MARTINS, A. A. ., SOARES, A. S. ., & BONINI, L. M. de M. . (2022). Cotas raciais nas empresas: desafios para diversidade e empregabilidade de pessoas pretas. **Revista Ibero-Americana De Humanidades, Ciências E Educação**, 8(11), 363–382. <https://doi.org/10.51891/rease.v8i11.7432>

MENDES, Karla. ‘Não sou pardo, sou indígena’: mobilização indígena para autodeclaração no Censo de 2022. **Mongabay Brasil**, 30 jun. 2021. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2021/06/nao-sou-pardo-sou-indigena-mobilizacao-indigena-para-autodeclaracao-no-censo-de-2022/>. Acesso em: 05 nov. 2025

MONTIBELER, Débora Pinheiro da Silva. **Fronteiras de cor: a produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara**. 2022. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

MOMBAÇA, Jota. O curador suíço Hans Ulrich Obrist entrevista a artista Jota Mombaça. **ZUM – Revista de Fotografia**, 28 maio 2021. Disponível em: <https://revistazum.com.br/radar/obrist-entrevista-jota-mombaca/>. Acesso em: 17 ago 2024.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!**. 32a Bienal de São Paulo, 2016.

MOTEN, Fred. **In the break: the aesthetics of the Black radical tradition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

_____. “‘Words Won’t Go There’: An Interview with Fred Moten by Charles Henry Rowell”. **Callaloo**, v. 27, n. 4, p. 957, 2004

MUNANGA, Kabengele. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil. *Sociedade e Cultura*, v. 4, n. 2, p. 31–43, 2001.

____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de marca e preconceito de origem. In: _____. **Tanto preto quanto branco**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1997.

____. **Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga**. São Paulo: EDUSP, 1998.

OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial formation in the United States**. New York: Routledge, 1994.

RIBEIRO, Osvaldo Marba. Intersubjetividade ou inter-relação. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 1-??, jan./mar. 2015. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2015000100014. Acesso em: 02 set. 2025

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. **(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial**. 2021. 269 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021

SANTOS, Adrielle Gonçalves. A trajetória do movimento negro na formação sócio histórica brasileira: Resistências, lutas e transformações. *Revista Historiar*, v. 17, n. 32, p. 196–214, ago. 2025. Disponível em: <https://historiar.uvanet.br/index.php/1/article/view/553>. Acesso em: 23 set. 2025

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

SANTORUM, Karen Andresa; LEBLER, Cristiane Dall’ Cortivo. Saussure e seu CLG (curinga da linguística geral). *Acta Scientiarum – Language and Culture*, v. 42, n. 1, p. e48579, 12 maio 2020. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v42i1.48579>

SENA, José. Caboka dissidente: rastros, texturas, encruzilhadas amazônidas. In: MIRANDA, Danielle Santos de; COSTA, Marcilene Silva da (org.). *Perspectivas afro indígenas da Amazônia*. Curitiba: Crv Editora, 2021. Cap. 10. p. 173-187.

SENA, José. Caboko/a: afro-descendente-indígena. In: PEREIRA, E.; PINHEIRO, D.; CORRÊA, E. (Org.). *Etnografia da Amazônia*. 1. ed. Santarém: Pará, v. 1, p. 47-59, 2022.

SHEN, Ching-kai. Hegel's Aufhebung and Derrida's Différance. *Philosophy and Culture*, v. 33, n. 5, p. 69–88, 2006

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Leonardo Souza. **Reclassificação racial e desigualdade: análise longitudinal de variações socioeconômicas e regionais no Brasil entre 2008 e 2015**. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Cap. Variações regionais da reclassificação racial, p. 86–98.

SOUZA, Gilberto. Psicanálise rumo aos estudos das relações raciais no Brasil. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 59, n. 2, 2025. Epub 25 ago. 2025. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0486-641X2025000200191&script=sci_arttext. Acesso em: 14 out. 2025

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. *Lua Nova*, n. 67, p. 139–190, 2006.



35º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS 2026

Saberes ancestrais e novos horizontes da pesquisa em comunicação
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) | Natal/RN
9 a 13 de Junho de 2026

compós

