

A inscrição da violência: território e trauma colonial

Jéssica Kellen Rodrigues¹

Resumo: Este texto busca analisar elementos que permitam considerar a relação entre trauma colonial e território, argumentando que a violência colonial não se limita à exploração econômica, mas produz uma ferida psíquica permanente ao romper os vínculos históricos, simbólicos e materiais que um povo estabelece com seu território. O território é compreendido não como mera propriedade, mas como campo constitutivo das formas de vida, da memória coletiva e da identidade. Consideram-se os conceitos de orientalismo e palimpsesto, elaborados por Said, para mostrar como o discurso colonial impõe uma narrativa única sobre o território, inferiorizando culturas não europeias e justificando sua dominação. A reflexão de Said também permite pensar a identidade como intrinsecamente fissurada, sem origem pura, o que evita nacionalismos exclusivistas. Esse aparato conceitual se completa em diálogo com o pensamento de Lélia Gonzalez, para analisar a divisão racial do espaço no Brasil, a naturalização da subalternidade de negros e indígenas, o mito da democracia racial como violência simbólica e a amefricanidade como possibilidade de construção de identidades ativas de resistência. Assim, analisam-se, em Gonzalez, as noções de amefricanidade e de memória como resistência ao apagamento histórico. Ao fim da análise, busca-se compreender o trauma colonial como ferida secular, atualizada cotidianamente pelo racismo estrutural, pela desterritorialização forçada e pela relação artificial imposta com o território.

Palavras-chave: Trauma colonial; Território; Amefricanidade; Orientalismo; Identidade.

THE INSCRIPTION OF VIOLENCE: TERRITORY AND COLONIAL TRAUMA

Abstract: This text seeks to analyze elements that allow us to consider the relationship between colonial trauma and territory, arguing that colonial violence is not limited to economic exploitation, but produces a permanent psychic wound by breaking the historical, symbolic, and material bonds that a people establish with their territory. Territory is understood not as mere property, but as a constitutive field of ways of life, collective memory, and identity. In the text, I consider the concepts of Orientalism and palimpsest, developed by Said, to show how colonial discourse imposes a single narrative on territory, inferiorizing non-European cultures and justifying their domination. Said also helps to think of construction of the identity as intrinsically fissured, without a pure origin, avoiding exclusivist nationalisms. This conceptual apparatus is complemented in dialogue with Lélia Gonzalez, to analyze the racial division of space in Brazil, the naturalization of the subalternity of Black and Indigenous peoples, the myth of racial democracy as symbolic violence, as well as Amefricanidade as a possibility of active identities of resistance. Thus, in Gonzalez, we will analyze the notions of Amefricanidade and memory as resistance to historical erasure. At the end of the analysis, I seek to understand how colonial trauma can be understood as a secular wound, updated daily by structural racism, by forced deterritorialization, and by the artificially imposed relationship with territory.

Keywords: Colonial trauma; Territory; Amefricanidade; Orientalism; Identity.

¹ Professora e pesquisadora de pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas entre 2024 e 2026, desenvolvendo projeto intitulado "Teorias críticas da raça e o ensino da história da filosofia como base para uma pedagogia engajada enquanto práxis política". Mestre e doutora em Filosofia pela mesma instituição. Possui licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras. É membra do Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas (GEPEF), do Grupo de Estudos Luiz Gama e do Physis – Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza. Editora da Enciclopédia Mulheres na Filosofia. E-mail: jessicakellenrodrigues@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6433-5959>.

Introdução

Em ocasião anterior, no artigo *Psicopatologia da dominação: Frantz Fanon e Grada Kilomba sobre o trauma colonial* (Rodrigues, 2025), analisei as noções de trauma colonial em Fanon e Kilomba, na tentativa de compreender como a violência colonial produz psicopatologias e como o trauma colonial não é apenas um evento do passado, mas uma ferramenta que se atualiza para manutenção contínua do processo de dominação e exploração. Um dos encaminhamentos possíveis daquele artigo é o de que o trauma colonial se inscreve como uma ferida psíquica memorizada e constantemente atualizada por meio da violência estrutural e do racismo cotidiano. Esse adoecimento não é acidental, mas uma estratégia política para dismantelar resistências e assegurar que o grupo hegemônico permaneça no poder (Rodrigues, 2025, p. 321).

A relação histórica e política entre os povos e seus territórios nacionais, muitas vezes construída sob a lógica da exploração, da invasão e do colonialismo, permanece sendo uma das problemáticas centrais do nosso tempo. Se, por um lado, os avanços tecnológicos e o acesso à informação ampliaram nosso conhecimento sobre movimentos imperialistas e disputas de territórios e de suas riquezas, muitas vezes permitindo acompanhar, quase em tempo real, as feridas físicas e materiais dos povos sob ataque, por outro, os avanços das chamadas *big techs* operam pela lógica de extração massiva de dados, que atualiza o colonialismo histórico, como nos mostra Alessandra Affortunati Martins em seu texto *Big techs e a organicidade da vida*, de 2025. Vê-se que novas apropriações de recursos naturais, força de trabalho e informações pessoais dos usuários transformam-se em mercadorias e instrumentos de poder econômico e político. Esse processo não implica apenas a “expropriação” de dados, frequentemente obtidos mediante serviços aparentemente gratuitos, mas também sua manipulação algorítmica para fins de previsão, indução e modulação de comportamentos, inclusive por meio da circulação estratégica de conteúdos e desinformação capazes de influenciar opiniões e decisões coletivas. Nesse sentido, a ampliação de ferramentas digitais revela um caráter paradoxal do avanço tecnológico: ao mesmo tempo em que amplia o acesso à informação e permite visibilizar dinâmicas de violência e dominação global, também estrutura dispositivos sofisticados de manipulação simbólica que produzem adesão a narrativas legitimadoras dessas mesmas violências. Tal ambivalência engendra efeitos subjetivos relevantes, na medida em que expõe os sujeitos a fluxos informacionais contraditórios, potencializando formas de desorientação, alienação e trauma, sobretudo em contextos marcados por desigualdades históricas e vulnerabilidades sociais. Servindo como ferramentas de dominação, os avanços tecnológicos colaboram para a invasão de territórios, para a desapropriação e para a intensificação das violências simbólicas, tendo em vista que legitimam, espetacularizam e minimizam as violências coloniais.

É importante notar os diferentes tempos: ao contrário da velocidade real ou digital inerente à espoliação otimizada pelos processos tecnológicos de espoliação, a violência colonial não se encerra com o fim de um episódio situado de dominação política e exploração econômica predatória. Em sua essência, as rupturas profundas nas condições de existência de povos, cuja relação com o território não era meramente utilitária, mas estruturante em sua organização material, simbólica e social, permanecem como uma ferida aberta na memória. Suas expressões cotidianas

evidenciam que a violência colonial permanece como ferida permanentemente (re)atualizada na constituição psíquica e política das sociedades colonizadas, mesmo muito tempo depois do aparente fim da colonização.

Da análise anterior, um aspecto importante salta aos olhos: a relação das psicopatologias ali identificadas com a desapropriação e exploração da terra e/ou com a diáspora forçada. Compreender essa relação se faz ainda mais central quando voltamos nossa atenção para o processo de exploração da terra e dos corpos; a violência colonial desconsidera a humanidade do povo colonizado, compreendendo-o apenas como diferentes quantidades de terras, minérios e/ou animais antes pertencentes a um espaço geográfico. São apagados tanto o vínculo de reconhecimento da população oprimida em relação ao próprio território e ao direito a ele quanto a dependência material que nele se estabelece. Essa negação se sustenta com base na inferiorização estratégica dos povos dominados para a reprodução contínua da violência colonial. Nesse sentido, interessa-me aprofundar, com novos apontamentos, minha investigação acerca do trauma colonial e do sequestro de um povo de seu próprio território; ou ainda, mais precisamente, como a negação dessa relação pode contribuir para a constituição de psicopatologias de um povo?

Uma possibilidade de compreensão da problemática pode ser formulada com base na destruição ou na interrupção das relações históricas, materiais e afetivas que ligam um povo ao espaço que sustenta sua forma de vida. Além disso, é preciso compreender como essa relação pode ser pensada sem recair em pressupostos nacionalistas, essencialistas ou exclusivistas. Para isso, o conceito de orientalismo, tal como desenvolvido por Edward Said em *Orientalism – Western conceptions of the Orient* (Said, 2003 [1978]), e a conferência feita pelo autor no Freud Museum, em Londres, intitulada *Freud and the non-European* (Said, 2004 [1999]), serão acrescidos a reflexões presentes nos trabalhos de Lélia Gonzalez sobre amefricanidade. Essas fontes podem oferecer um arcabouço crítico para analisar como a violência colonial opera por meio de um aparato de conhecimento e poder que desumaniza o Outro colonizado ao desterritorializar sua existência, contribuindo para o seu adoecimento psíquico.

Parto da hipótese, já anunciada aqui, de que a violência colonial produz um trauma que não se restringe ao passado, mas se atualiza continuamente, afetando a relação dos povos com seus territórios. Em seguida, articulo os conceitos de orientalismo e palimpsesto de Edward Said para demonstrar como a imposição de uma narrativa única sobre o território desumaniza e inferioriza os povos colonizados. A partir daí, incorporarei as reflexões de Lélia Gonzalez sobre a amefricanidade e a divisão racial do espaço no Brasil², de modo a evidenciar como o território é utilizado para naturalizar hierarquias, ou seja, para fazer com que certos grupos sociais sejam entendidos como naturalmente superiores a outros em razão de sua raça, gênero ou classe. Por fim, proponho que a ruptura da relação de um povo com seu território, enquanto causadora do trauma colonial, deve ser compreendida como uma ferida secular e coletiva, inscrita na memória e no corpo, cuja reparação não exige simplesmente o retorno a “identidades originárias” ou o retorno a terras prometidas ou terras mães, mas, antes, a reconstrução de relações justas e plurais entre povos, territórios e histórias.

² Destacarei, principalmente, os trabalhos de Lélia Gonzalez produzidos entre 1984 e 1988.

Território e trauma colonial

O território está no centro das estratégias para acumulações primitivas ou de espoliação que se iniciam pela exploração dos bens naturais e se estendem até a marginalização de povos para espaços de trabalho precarizados. Nesse ponto, interessa compreender como a desterritorialização e a imposição de um lugar natural para povos minorizados podem causar um trauma colonial. Trata-se de expor como são nefastas a remoção forçada de pessoas de um território de pertencimento e a sua marginalização em áreas urbanas precarizadas. Esse processo implica compreender o território como espaço físico para ser explorado ou tomado como propriedade privada.

No entanto, o território não é simplesmente um suporte material indiferente, o território de um povo é constitutivo de suas diferentes formas de vida e modulações simbólicas do real; ele organiza práticas sociais, sustenta memórias coletivas, estrutura relações de parentesco e poder e ancora sentidos de pertencimento que não se reduzem à posse jurídica e/ou de exploração. Seguindo nessa direção, acompanho a noção de sociogênese de Frantz Fanon, quando o autor afirma: “Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia” (Fanon, 2008 [1952], p. 28). Acompanhada do autor, considero que a terra de um povo é o lugar das relações que garantem sua dignidade e sua constituição na sociogênese. Dessa forma, podemos dizer que o território é parte da constituição psíquica dos indivíduos, ou seja, o território e as relações de um povo com esse território são fundamentais para compreender as psicopatologias que resultam no trauma colonial. Quando a trama relacional é violentamente rompida, o dano não é apenas material e político, mas também psíquico.

Importante destacar que a noção de território não pode ser um conceito unívoco; ao contrário, a experiência histórica da colonização revela que o território opera em dois registros distintos, ambos marcados pela violência, mas com lógicas e consequências específicas. O primeiro registro é o do sequestro: a retirada violenta de um povo de sua terra e a ruptura das relações históricas, simbólicas e materiais que o ligavam ao seu espaço de vida. O segundo registro é o da imposição: a criação ou manutenção de um território precarizado, um espaço de confinamento e superexploração, onde o povo desterrado é relegado a condições subumanas de existência. Ambos os casos, porém, estão a serviço da dominação e produzem o trauma colonial.

Para entender melhor essa relação entre o território e a construção psíquica de um povo, ou ainda a complexidade do território e da relação com o povo, Edward Said, em sua conferência *Freud e os não-europeus* (Said, 1999), sugere compreender essa relação como um palimpsesto que, resumidamente, pode ser entendido como um *locus* que acumula múltiplas camadas de história e de experiências de um povo. Said sugere que essa relação aparece de forma “clara” em lugares ocupados por diversos povos. Em sua análise sobre Jerusalém, o autor mostra que a cidade não é uma unidade homogênea, mas um espaço onde diferentes histórias se sobrepõem, convivem em tensão e são disputadas constantemente para sustentar uma forma de cultura liberal israelense:

Em todo lugar onde há claras e incontestáveis evidências de uma multiplicidade de outras histórias, como no palimpsesto maciço de arquitetura bizantina, das cruzadas, hasmoniana, israelita e muçulmana de Jerusalém, a regra é as enquadrar e tolerar como um aspecto da cultura liberal israelense, mas também afirmar a preeminência nacional israelense [...]. (Said, 2004 [1999], p. 76)

O intelectual palestino indica aqui uma das características da violência colonial; esta não se limita à conquista bélica, exploração territorial ou escravização; opera também como violência cultural, na medida em que impõe uma única narrativa sobre o território, tomando a cultura do colonizador como universal civilizada e apagando ou subordinando as demais histórias e experiências simbólicas. O palimpsesto de Jerusalém, fundamental para constituição da simbolização e do pertencimento de um povo, é reduzido a uma leitura exclusiva, que afirma a preeminência de uma cultura como hegemônica em detrimento das outras. O trauma colonial, nesse sentido, é resultado do apagamento do tecido histórico-cultural de um povo: trata-se da perda da capacidade de habitar um território como espaço de pertencimento e ver-se confinado a uma identidade única que, como estratégia de dominação, é imposta pelo colonizador.

Outro conceito que ajuda a complementar a compreensão da dinâmica do trauma colonial, associado à relação do território e seu povo, é o de orientalismo. O orientalismo, segundo Said, é o estabelecimento de uma compreensão irreal sobre o que seria o Oriente, uma visão que busca tornar menor outras formas de civilização e do povo que vive em diferentes territórios. No intuito de orientar uma disputa de poder desigual, o Oriente, visto como “menos civilizado”, supostamente deveria ser dominado e civilizado por outros povos. Diz Said:

não se deve supor que a estrutura do Orientalismo não passa de uma estrutura de mentiras ou de mitos que simplesmente se dissiparia no ar se a verdade ao seu respeito fosse contada. [...] O Orientalismo, portanto, não é uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teorias e práticas em que, por muitas gerações, tem-se feito um grande investimento material. (Said, 2003 [1978], p. 27)

Com o conceito de orientalismo, Said mostra como acadêmicos e teóricos reproduzem uma lógica binária que coloca o Ocidente em oposição ao Oriente; assim, o “Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’” (Said, 2003 [1978], pp. 23-24). O discurso se constrói atribuindo ao Ocidente as insígnias de civilizado, racional e branco, enquanto o Oriente é lido como selvagem, atrasado, não branco e inferior. Essa visão do Oriente, segundo o autor, busca justificar a invasão e a exploração das riquezas de certos territórios por meio de um conjunto de práticas e instituições como consulados, exércitos, agências de inteligência, missões diplomáticas etc., autorizadas a lidar com o Oriente e dominá-lo, reestruturá-lo e ter autoridade sobre

ele. O propósito seria o de levar o modelo “civilizado” e “democrático”³ a culturas atrasadas e retrógradas. Sumariamente, o orientalismo é uma invenção ocidental que transforma o Oriente em uma imagem fixa, exótica e inferior, servindo para justificar a colonização e a hegemonia ocidental.

A estratégia do orientalismo é reduzir o Outro a determinados estereótipos marginalizados que acabam sendo internalizados, tanto pelo colonizador quanto por parte do povo colonizado, gerando vergonha, silenciamento, ódio de si ou necessidade de provar sua “civildade”⁴ pelo reconhecimento submetido ao olhar de quem detém poder. Essas são algumas das características que desenharam psicopatologias causadas em povos dominados.

Em termos psíquicos, a violência colonial dispõe de meios sofisticados para produzir a traumatização de um povo mediante a cisão entre ele e seu território, como indiquei anteriormente. Nessa estratégia, há uma espécie de conhecimento *sobre* os colonizados, ou seja, o colonizado é tomado como objeto, e não como sujeito. Um dos resultados mais imediatos de tal estratégia é que a identidade do colonizado é construída como face negativa da identidade do colonizador, como nos mostra Sueli Carneiro em *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser* (Carneiro, 2023)⁵: o eu hegemônico é a positividade de tudo aquilo que é negado no “outro”, sendo este último inferior, não civilizado etc. O ocidental-europeu é o “eu” em sua plenitude. Tudo isso indica como o trauma colonial não é apenas físico ou econômico, mas também psíquico: o colonizado passa a se ver pelos olhos do colonizador e a buscar um “eu” que não foi pensado a partir de sua realidade. Em outros termos, ainda que o “eu” coeso, de acordo com a psicanálise clássica, seja inalcançável para todos, a busca por integridade egóica e a imaginação de seu alcance é possível para os brancos europeus; para os não brancos, a busca em si promove um impacto violento, uma vez que somente um corpo foi pensado para ocupar o lugar imaginário desse “eu”⁶ intacto.

Importa destacar, ainda, que o território é compreendido como espaço de dominação e, para ser explorado em benefício de um grupo hegemônico, o colonizado perde o controle sobre seu próprio espaço: suas terras são ocupadas, suas cidades renomeadas, suas fronteiras redesenhadas e a compreensão da relação com esse

³ Ainda segundo Said, “Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente — fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (Said, 2003, p. 25).

⁴ Essa constatação também é apontada por Frantz Fanon, em *Pele negra e máscaras brancas* (1952), por Lélia Gonzalez, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (2018), e por Grada Kilomba, em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019 [2008]). Essas obras questionam a construção de uma noção de civilização correspondente a um único povo como estratégia de dominação, bem como a atribuição, aos demais povos, de estereótipos de inferiorização. Tais estereótipos são adotados tanto pelo grupo hegemônico quanto pelos colonizados, que buscam se identificar com o colonizador como forma de eliminar a angústia causada pelo sentimento de inferiorização.

⁵ Não aprofundarei aqui as proposições de Sueli Carneiro acerca da distinção entre o “ôntico e o ontológico” como processo de construção do outro como não ser, apesar da sua importância para o debate. Dado o espaço disponível e o recorte temático desta investigação, essa reflexão será retomada em outro momento.

⁶ Já tive oportunidade de refletir sobre essa relação no texto “Notas sobre o impacto da colonização na construção do eu negro”, de 2024, presente no livro *Limiares: desafios contemporâneos da psicanálise*. Na ocasião, analisei as tensões em torno da construção do “eu negro” resultantes da colonização na perspectiva de Neusa Santos Souza e Frantz Fanon.

território é imposta por um povo estranho ao próprio território. O território invadido passa a ser vivido com vigilância, expropriação e humilhação. Torna-se um espaço onde o colonizado é sempre visto como parte a ser explorada por ter sido desumanizada. O orientalismo, portanto, para Said, é uma tecnologia de poder que produz um conhecimento estratégico de estereotipização e inferiorização do colonizador sobre o Oriente.

No Brasil, uma autora importante para compreender esse mecanismo é Lélia Gonzalez que, ao analisar o período de escravização dos povos africanos, afro-brasileiros e indígenas no território brasileiro, identifica uma tentativa de apagamento da história e da cultura desses povos em benefício da cultura europeia. No caso específico do Brasil, algumas considerações precisam ser feitas: em primeiro lugar, trata-se de uma mistura de experiências e relações com o território. Isso porque temos aqui a experiência de povos distintos: os povos originários, que foram e ainda são massacrados e roubados em suas terras; os povos diaspóricos, que vieram forçados, na escravização; aqueles que vieram como exploradores do Novo Mundo, para colonizar; e os imigrantes, que vieram para trabalhar. Esse caldeirão de experiências multiculturais sofreu e segue sofrendo uma tentativa sistemática de traumas que reiteram a marginalização e o apagamento de grande parte da população brasileira. Nesse sentido, argumenta Gonzalez:

Em todos os níveis do ensino brasileiro — elementar, secundário, universitário — o elenco das matérias ensinadas [...] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. (Gonzalez, 2020, p. 32)

Os questionamentos da autora apontam para uma sintomática persistente na contemporaneidade: a tentativa de apagamento da influência africana na cultura brasileira. Esse apagamento tem como propósito manter uma lógica de poder, instituída no período da escravidão, que sustenta uma hierarquia cultural. Nessa lógica, a Europa aparece como berço da civilização e com grau de prioridade frente a outras culturas. A instituição de uma suposta superioridade cultural identifica, no grupo hegemônico, um lugar de poder que se reflete no uso e na exploração do território, assim como na exploração dos povos para a acumulação de capital. Apresentado como quase “natural”, o privilégio do grupo hegemônico se afirma pela exploração de territórios e pela sua suposta superioridade cultural. Mas o fato é que, à luz do conceito palimpsesto de Said, a cultura negra tem presença estruturante na composição da cultura brasileira. Para Gonzalez, a principal responsável pela constituição dessa cultura é a mulher negra, como mãe da cultura brasileira e sujeito suposto saber dessa sociedade. Foi ela quem ensinou a cultura africana para a composição da cultura brasileira. Conforme Gonzalez:

Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro 'branco' as categorias das culturas africanas de que era representante. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o 'pretuguês', como dizem os africanos lusófonos) e, consequentemente, a própria africanização da cultura brasileira. (Gonzalez, 2020, p. 47)

Esse argumento se sustenta no campo da psicanálise e, portanto, da formação psíquica. Concordamos com Gonzalez que “se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra”. (Gonzalez, 2020, p. 47). Novamente: trata-se de pensar a construção cultural dentro de um determinado território a partir de uma relação multicultural que implica diretamente a construção da psique de um povo e, a depender da experiência e do lugar social de disputa de poder que se constitui na relação, essa experiência será marcada por violência, cujo efeito é um trauma colonial.

Gonzalez também nos ajuda a entender o segundo aspecto do uso estratégico do território, isto é, a imposição de uma relação precarizada com ele. À semelhança de Said, Lélia Gonzalez compreende a criação ou a manutenção de um território precarizado como um espaço de confinamento e superexploração, em que o povo desterrado é relegado a condições subumanas de existência. Ao analisar especificamente a organização do espaço geográfico no Brasil, considerando-o como território indígena, a autora constata que ele segue sendo saqueado e que os povos originários continuam perdendo seu território material e espiritual. Os processos de colonização estruturam-se a fim de produzir e reproduzir hierarquias raciais. Para Gonzalez, a separação entre “casa-grande” e “senzala” não é apenas uma distribuição geográfica, mas a materialização de uma lógica de dominação que perdura até o presente:

As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do 'lugar natural' de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc; até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos 'habitacionais' [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...]. (Gonzalez, 2018, p. 201)

Se levarmos em consideração os apontamentos de Gonzalez antes de citar Aristóteles, podemos considerar que ela se apropria do conceito de “lugar natural” para investigar a racialização do espaço. Dito de maneira mais precisa: a divisão racial do espaço naturaliza a ideia de que certos corpos devem ocupar apenas determinados

espaços, como se existisse um lugar próprio e limitado aos corpos negros, delimitando as esferas que eles poderiam ou não ocupar. É como se houvesse uma correspondência ontológica entre determinados corpos e determinados espaços. Favelas, cortiços, quilombos ou acampamentos são lidos pela população como equivalentes modernos da senzala, assim como condomínios fechados e bairros vigiados são vistos como herdeiros da casa-grande. A divisão racial do espaço é, portanto, um elemento estrutural da colonialidade que se atualiza nas formas contemporâneas de segregação urbana. Para Gonzalez, essa dinâmica de racialização do espaço seria uma das ferramentas do racismo para manter o povo negro na condição de dominado. A argumentação antecede a sugestão de reinterpretação da teoria do lugar natural quando a autora afirma:

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, ciancio, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzalez, 1979b), pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. (Gonzalez, 2018, p. 193)

Se atentarmos para a realidade brasileira, poderemos facilmente constatar que a maioria da população que habita favelas é composta por pessoas negras, que a maioria dos empregos lidos socialmente como marginais é ocupada por pessoas negras e que o encarceramento em massa afeta, sobretudo, pessoas negras. Essa divisão racial do espaço é um meio de condicionar o povo negro a uma situação que dificulta sua ascensão social e mantém sua subjugação e seu controle. Essa divisão acaba por ter consequências diretas nas condições precárias de saúde, educação, alimentação e segurança da camada populacional negra. Quando a divisão racial do espaço é colocada em pauta, a questão que parece ser urgente é a naturalização de uma condição de subalternidade das camadas marginalizadas. A raça torna-se fator principal para determinar quem tem poder e quem não o tem. Nas periferias e favelas, grande parte da produção cultural e social da comunidade também é reduzida à marginalidade, o que promove a manutenção do estereótipo imposto pelo colonizador até o presente.

Vale dizer, porém, que os territórios não são apenas espaços de dominação. São também espaços de resistência. Nesse sentido, Gonzalez destaca a resistência negra como presença estruturante da cultura brasileira. Ainda que exista uma tentativa sistemática de apagamento cultural, os povos inferiorizados produzem cultura e conhecimento como forma de resistência. Esse é um dos aspectos da noção de amefricanidade em Gonzalez. A amefricanidade é uma categoria político-cultural e uma categoria de identificação que permite compreender a experiência histórica dos descendentes de africanos nas Américas e pode ser observada, de modo privilegiado, nas formas alternativas de organização social que desafiaram a lógica colonial:

Já na época colonial escravista, ela [a amefricanidade] se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta está nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies, que surgiram nas mais distintas paragens geográficas da América. (Gonzalez, 2018, p. 338)

Como forma de resistência ao olhar estrangeiro sobre as experiências negras no território das Américas, o povo negro em diáspora construiu sua própria maneira de organização cultural que não se deixa apagar facilmente, reafirmando continuamente a presença negra na construção da cultura amefricana. Esse movimento de resistência contradiz o discurso do grupo dominante de que os povos não brancos possuem menos civilização ou menor capacidade de produzir conhecimento. A categoria de amefricanidade marca esse movimento histórico de resistência e, ao mesmo tempo, preserva na memória as condições de diagnóstico e cuidado das feridas do trauma colonial. Como antídoto, a amefricanidade conceitual disputa o campo simbólico a partir de um modo de compreensão da experiência do povo negro.

Quando consideramos as reflexões de Said e Gonzalez, chegamos a uma consideração central: o território não é propriedade, mas campo de relações e de construções de subjetividades. Ele é fonte de riqueza material fundamental para a sustentação da vida. Longe de se reduzir a objeto de disputas e guerras, os territórios organizam corpos e hierarquias, resistências e processos de simbolização do mundo. Múltiplos e palimpsésticos, os territórios não se adéquam à lógica colonial que impõe uma narrativa exclusiva para fins de domesticação submetida a uma ordem estruturalmente desigual. A violação do território, portanto, não é apenas perda de terra, mas ruptura dessa trama relacional que constitui a existência coletiva. Vê-se que a relação dos povos com o território não é passiva. Os quilombos e as comunidades não são meros refúgios; são formas livres alternativas de organização social, cujas produções ativas reinventam o território como espaço de autonomia e de pertencimento. O território, aqui, não é propriedade a ser defendida. Trata-se antes de uma relação que se refere ao próprio ato de habitar e de produzir formas de vida coletivas. Essa dimensão é crucial porque mostra que o vínculo entre povo e território não é dado por uma essência natural, mas forjado na prática histórica de resistência e criação. Assim, não se trata de um discurso contra a migração ou contra o nomadismo, mas de uma reflexão sobre o território como fonte de disputa e de criação de identidade e pertencimento que se constrói no ato de habitar. Nessa perspectiva, o rompimento violento e involuntário dessa relação é parte constituinte de traumas psíquicos.

O trauma colonial como memória incorporada e experiência coletiva

Se o território é campo de relações, o trauma colonial, produzido por sua violação, não pode ser compreendido como um evento psicológico individual. Trata-se de uma violência coletiva que se inscreve na memória de um povo, nas práticas e nos corpos, atravessando gerações. É necessário, portanto, deslocar o conceito de trauma do âmbito exclusivamente individual para uma dimensão histórico-social, ainda que os efeitos também sejam sentidos na esfera particular, como ocorre nas diferentes formas

de angústia subjetiva relacionadas aos tópicos aqui tratados. Desse modo, o trauma colonial diz respeito a uma violência vivida coletivamente, pois resulta de uma disputa política dirigida contra uma sociedade e suas formas de existência.

Essa violência se inscreve na memória e faz com que o trauma colonial atravesse gerações. Ao mesmo tempo, é igualmente verdade que a resistência e a compreensão das causas do trauma permanecem na memória. Contudo, como parte da estratégia de dominação, o colonizador busca falsificar o discurso sobre a violência, os motivos das invasões e da exploração. O embate se insere no campo imaginário tanto do colonizador quanto do colonizado. Na disputa discursiva sobre o real, valem as construções narrativas que irão constituir a compreensão do colonizado. Para Gonzalez, esse conflito acontece entre consciência coletiva e memória coletiva. Segundo a autora, a consciência é o lugar do desconhecimento e do discurso ideológico, os quais impõem o esquecimento sistemático da história e da tradição de um povo e de sua relação com o território, favorecendo um discurso artificial que sustente e justifique ações e linguagens violentas com aparências neutras. A memória, ao contrário, é o lugar das inscrições não escritas ou faladas, os motivos da violência e do apagamento e a criação histórica e social do povo colonizado. Conforme Gonzalez:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (Gonzalez, 2018, p. 194)

Essa passagem é fundamental porque estabelece que o trauma colonial não está naquilo que a consciência oficial reconhece, mas naquilo que a memória preserva. A história oficial, presente e operada na consciência, que institui a ideologia de supremacia racial, cultural e que justifica a violação de corpos e territórios, atua por esquecimento: ela apaga as violências coloniais e apresenta a democracia racial como fato consumado, especialmente ao validar e conceder legitimidade de exploração da terra em favor da “civilização”. A memória, por sua vez, guarda aquilo que foi silenciado, mas que retorna em práticas, construções culturais, formas de habitar e conhecer o mundo que desafiam o discurso dominante. O trauma colonial, nesse sentido, não é somente um conteúdo reprimido que aguarda ser trazido à consciência; é a própria estrutura de resistência e persistência daquilo que sofre e se mantém latente. Uma estrutura de resistência e persistência pode ser lida a partir daquilo que Freud descreveu como o retorno do reprimido. Edward Said mobiliza esse conceito para pensar como o passado colonial não cessa de retornar com uma força que não pode ser contida pela lógica racional:

Escreve Freud sobre o retorno do reprimido: ‘Vale especialmente reforçar o fato de que cada porção que retorna da alienação se afirma com força peculiar, exerce uma influência incomparavelmente poderosa nas pessoas das massas e levanta uma irresistível reivindicação da verdade contra a qual objeções lógicas permanecem impotentes. [...] Essa característica impressionante só pode ser

compreendida segundo o modelo do delírio dos psicóticos'. (Said, 2003 [1978], p. 103)

O que Said extrai de Freud é a ideia de que o retorno do reprimido não se apresenta como argumento e se estabelece segundo uma lógica que não responde às demandas para compreensão do fenômeno. O resultado é uma força que se impõe com a violência do delírio. Isso é decisivo para pensar o trauma colonial: existe um retorno do recalcado que muitas vezes pode fortalecer a lógica dominante, seja no racismo como sintoma da neurose, como mostra Gonzalez, seja no sionismo, como mostra Said. Em ambos os casos, o retorno violento busca acertar contas com um desconhecido que foi silenciado, mas que insiste em voltar. O sionismo, por exemplo, pode ser lido, em Said, como uma das formas desse retorno do reprimido na história judaica europeia; um retorno que, paradoxalmente, se torna ele mesmo uma violência colonial contra palestinos. No caso do sionismo, trata-se de uma estrutura em que a história de violação acaba por retornar como um movimento violento de dominação. No caso do racismo brasileiro, trata-se de um desejo e de uma origem cultural que precisam ser camuflados para não ferir a lógica dominante.

Said nos apresenta um exemplo sobre a disputa entre memória e consciência no que diz respeito à relação de habitação no território, e esse exemplo aparece na disputa arqueológica analisada pelo autor. A arqueologia, para Said, não é ciência neutra, mas campo de batalha onde diferentes narrativas disputam a verdade do território:

Para um israelense, a arqueologia comprova a identidade judaica em Israel e racionaliza um tipo particular de assentamento colonial (isto é, um fato na terra); para um palestino, a arqueologia deve ser desafiada para que aqueles 'fatos', e as práticas que lhes atribuíram uma espécie de pedigree científico, sejam abertos para a existência de outras histórias e uma multiplicidade de vozes. (Said, 2003 [1978], p. 78)

Esse exemplo nos ajuda a compreender a complexidade da relação com o território e as disputas por poder em torno de narrativas que sustentam um padrão de legitimidade por meio de uma suposta superioridade cultural, além de mostrar como o trauma se inscreve na própria materialidade do território. A arqueologia israelense opera como uma tecnologia de produção de fatos na terra (expressão que Said emprega com ironia cortante), visando fechar o território em uma única narrativa e transformar a multiplicidade palimpséstica em continuidade dinástica exclusiva. Para o palestino, ao contrário, a arqueologia deve ser desafiada precisamente para abrir o território à multiplicidade de vozes que ele contém e às relações que nele se estabelecem, o que não condiz com as "conquistas" legitimadas pela força bélica e pelo discurso de superioridade cultural.

No Brasil, encontramos diversas formas de operação desse mecanismo de dominação, seja pela presença das marcas da diáspora forçada dos povos africanos e pela manutenção da violência contra os afro-brasileiros, seja pela violência contra os povos originários desde a invasão, em 1500, até o presente. Isso inclui as disputas por demarcação de terras indígenas. Nas facetas dessa estrutura de violência, o Brasil segue gabaritando na lógica de dominação e opressão.

O trauma colonial é uma ferida que não cicatriza porque é reaberta cotidianamente. Por isso, em mais uma camada de análise sobre o trauma colonial, é possível afirmar que o território não é apenas o lugar onde a ferida se inscreve; é também o próprio arquivo dessa ferida. Nele, a memória traumática mantém viva essa dor persistente, como experiência vívida que exige justiça e resistência em nome da dignidade humana e da manutenção da vida.

Colonização como ruptura da relação território-povo

Se o trauma colonial é uma ferida que persiste no presente, é porque a colonização não foi apenas uma conquista territorial, mas também uma reorganização violenta do mundo vivido. Importa destacar que a colonização opera como uma desmundificação, uma ruptura das relações que tornam possível o *habitar* de maneira significativa. Contudo, essa ruptura não deve ser compreendida como a quebra de uma suposta ligação originária, natural ou essencial entre território-povo. Trata-se de diferentes modelos históricos específicos e mutáveis de organização social. Nesse sentido, o que se soma à desterritorialização, à desumanização e à marginalização cultural não é a perda de uma essência que se dá na relação com o território. Observa-se, antes, como formas historicamente constituídas de vivência em determinado espaço geográfico são violentamente destruídas e substituídas por ferramentas coloniais de classificação, exploração e controle.

Frantz Fanon nos fornece o diagnóstico mais agudo dessa ruptura em *Os condenados da terra* (Fanon, 2005 [1968]). Nessa obra, o autor mostra que a violência colonial não se limita à exploração econômica; ela atinge a própria possibilidade de existir como sujeito. Ele afirma que o que “o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio a receber pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele” (Fanon, 2005 [1968], p. 33). Fanon nos mostra que, na experiência de violência colonial, o colonizado descobre que não há justiça que o proteja, não há ética que limite a violência do colonizador. O “solo” (o território) é o lugar onde essa descoberta se faz. Esse “solo”, espaço organizado por um povo para garantir sua sobrevivência, reorganiza-se pela violência colonial como campo de experimentação da impunidade. O território, antes entendido como refúgio, lugar de proteção e de garantia de vida, passa a ser lugar de exploração, de outro cenário e do seu flagelo. Para Fanon, dada essa violência, a recuperação da liberdade e da dignidade passa pela expulsão do colonizador do território: “expulsá-lo simplesmente da paisagem” (Fanon, 2005 [1968], p. 33). Tal gesto não deve ser lido como retorno a uma identidade essencial enraizada na terra, mas, como reapropriação das condições materiais e simbólicas de existência. O território aparece, assim, como espaço político de disputa pelas condições de garantia de vida digna sustentada histórica e materialmente.

Essa reorganização violenta do mundo vivido aparece também na análise de Lélia Gonzalez, como naturalização da hierarquia social e das possibilidades de relação com o território e com os espaços. A colonização, por meio do racismo, opera de modo que tanto opressores quanto oprimidos passam a considerar naturais os lugares subalternos atribuídos aos negros:

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa. (Gonzalez, 2018, p. 73)

Gonzalez aponta como a violência se torna invisível quando é naturalizada. Esse é precisamente o efeito das tecnologias coloniais modernas, entre as quais o racismo ocupa lugar central. Trata-se de produzir não apenas a exploração, mas também sua inteligibilidade como algo “natural”. Ao construir narrativas sobre o colonizado, o colonizador busca garantir a naturalização dos mecanismos da colonização e, nos casos analisados, do racismo, de modo que se mantenham os privilégios do grupo hegemônico. Além disso, vale ressaltar que o racismo cultural opera fazendo com que a própria comunidade inferiorizada internalize seu lugar social e territorial como natural, assim como a precarização dos seus espaços. O território, aqui, é o lugar onde essa naturalização se materializa: a favela é “natural” para o negro, assim como a “senzala” para o povo escravizado; o que se obtém é a aceitação de mínimas condições de saneamento básico, educação, saúde e segurança. Toda produção cultural é inferior, não civilizada. A ruptura produzida pela colonização consiste na naturalização do lugar subalterno. Nesse processo, o território não é a expressão de uma identidade essencial, mas uma engenharia social da organização espacial da desigualdade, engenharia essa que funciona, também, para camuflar sua estrutura.

Gonzalez aprofunda essa análise sobre o apagamento da estrutura da hierarquização social ao expor o mito da democracia racial como violência simbólica. Ela mostra como o discurso mítico opera simultaneamente pela naturalização das violências e pelo encobrimento do racismo:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. (Gonzalez, 2018, p. 196)

Como salientei antes, a figura privilegiada de análise da autora é a mulher negra. Isso porque ela se encontra no centro da engrenagem da estrutura social brasileira, ocupando, inclusive, o lugar de objeto *a*, causa do desejo do colonizador. De todo modo, o mito da democracia racial é o discurso comum que organiza as relações de poder na nossa sociedade: “Brasil é o paraíso das raças”. O endeusamento carnavalesco da mulher negra, isto é, seu momento de visibilidade e exaltação, é o avesso da sua invisibilidade cotidiana nos trabalhos subalternizados. O território, aqui, é duplo: há o lugar da festa, em que a mulher negra é exaltada como símbolo nacional, e o lugar do trabalho doméstico, em que ela é reduzida a condições de superexploração e precarização. A violência colonial consiste em fazer coexistir esses dois territórios como

se fossem complementares, quando são, na verdade, expressões de uma mesma estrutura de dominação.

A análise do mito da democracia racial em articulação com a relação territorial revela que a violência colonial não opera apenas pela força bruta, mas também por meio de estratégias de encobrimento e de justificativas que a legitimam. Assim, esse mito produz um discurso que nega a existência de hierarquias, mas que, na prática, busca conter qualquer esforço de transformação da estrutura social: “se não há racismo, não há o que mudar”, “não precisamos de cotas raciais”, “acusação de racismo é mimimi”, “a lei 10.639 é desnecessária”, “a demarcação de terras indígenas é atraso ao avanço econômico” etc. São muitos os discursos comuns que se baseiam nessa lógica para preservar privilégios ao grupo hegemônico. O território, nesse quadro, é o lugar onde o mito se caracteriza como um subterfúgio falseador. Se o mito diz que somos todos “iguais”, a relação com a terra pertence “naturalmente” ao branco, já que esse seria “naturalmente” superior, podendo usufruir do acúmulo de riqueza. O que está em jogo é a produção de uma ordem espacial racializada que distribui privilégios e vulnerabilidades. O território, longe de ser fundamento identitário fixo, é um campo de disputa em que se inscrevem as tecnologias de poder que sustentam o racismo como mecanismo central da colonialidade moderna.

Algumas considerações para futuras reflexões

Said nos ajuda a refletir sobre a condição de quem foi expropriado de seu território no contexto da colonização moderna, isto é, no interior de um regime histórico específico que articula expansão imperial, racialização e tecnologias de dominação. Nesse quadro, o retorno a uma identidade de “origem” impõe desafios incontornáveis, pois a relação com a terra mãe, dadas as histórias de violências coloniais, é sempre mediada pelos resquícios da colonização. Com efeito, o trauma colonial pode ser compreendido como uma ferida secular, não curável pela restauração de uma “terra prometida”. Histórias de violência e exclusão são inerentes à própria ideia de terra prometida. Além disso, a memória, como ferramenta de resistência e de denúncia, precisa trazer e manter à luz do dia as violências ocorridas nas colônias. Isso está longe de ser um gesto de retorno a uma “origem territorial essencial” perdida para o estabelecimento da identidade de um povo. A força da memória deve servir como estratégia política de sustentação da vida e de interrupção da repetição traumática:

A força desse pensamento, acredito, é que ele pode ser articulado dentro e dirigir-se a outras identidades sitiadas; não por meio de paliativos como a tolerância e a compaixão, mas sim as tratando como feridas seculares, perturbadoras, desabilitadoras, desestabilizadoras — a essência do cosmopolita, da qual não há recuperação, nenhum estado de tranquilidade, resolvida ou estóica, e nenhuma reconciliação utópica, nem sequer consigo mesma. (Said, 2003 [1978], p. 82)

Resta-nos compreender como pensar as identidades desses povos sem recair em essencializações. Para tanto, a identidade sitiada deve ser compreendida como ferida, não como essência. O cosmopolita, aqui, não é o cidadão do mundo que

transcende todas as particularidades, mas aquele que carrega a impossibilidade de reconciliação consigo mesmo porque sua identidade foi constituída pela ruptura. Essa forma de compreender a identidade a desloca de qualquer ancoragem fixa, seja territorial, cultural ou originária, para situá-la como processo histórico múltiplo. Como nos mostra Gonzalez, a experiência vivida em diáspora, ou ainda, a renovação das relações com o território, pode servir de parâmetro para a construção de identidades outras, que permitam o agrupamento de grupos sociais, não para a essencialização da relação com o território, mas para a construção de coletivos de lutas em prol do direito à terra, ao território – garantias de existência material e qualidade de vida psíquica. Todos os movimentos de luta pela terra, nos contextos aqui analisados, são compreendidos como dimensões históricas e políticas e não naturais.

Ainda em termos das questões que nos mobilizam, é importante garantir que o pensamento sobre o direito e o vínculo entre povo e território de modo algum recai sobre um nacionalismo autoritário, ou ainda um discurso anti-imigração e antinomadismo. Nesse sentido, vale destacar um gesto fundamental, como mostra Said, de recusar a ideia de identidade como fundamento sólido. Ao reinterpretar *Moisés e o monoteísmo*, de Freud, Said mostra que a identidade judaica, no próprio ato de sua fundação, contém uma fissura irreparável:

O símbolo que Freud empregou daqueles limites foi o fato de o fundador da identidade judaica ser ele mesmo um egípcio não-judeu. Em outras palavras, a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida, porque Moisés era egípcio e, portanto, sempre esteve fora da identidade dentro da qual tantos se posicionaram e sofreram – e depois, talvez, até triunfaram. (Said, 2003 [1978], pp. 81-82)

O mito da origem aparece de maneira subvertida, já que a identidade não se funda em uma origem pura, mas em uma “falha original”. Moisés, o fundador do judaísmo, é egípcio, ou seja, pertence à civilização pela qual os judeus foram escravizados e da qual se separaram. A identidade judaica, portanto, é constituída pela alteridade: ela não pode se pensar sem aquilo que a exclui. Said extrai dessa leitura um fator de grande potencial político radical: qualquer identidade que pretenda se fundar em uma pureza originária está condenada a reproduzir a violência que denuncia. A alternativa não é abandonar o pertencimento, mas pensá-lo como falta, como fissura, como relação constitutiva com a alteridade, sem fixidez e passível de transformação no espaço e no tempo⁷.

⁷ No prefácio da obra *O Atlântico negro*, Paul Gilroy aprofunda essa perspectiva ao propor a diáspora como categoria que rompe o vínculo naturalizado entre território e identidade: “Como uma alternativa à metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido” (Gilroy, 2001 [1993], p. 18). Nesse sentido, a diáspora, para Gilroy, não é apenas a dispersão de um povo a partir de um centro, mas uma “forma de pertencimento” que não se ancora em território fixo. O que ela rompe é a sequência linear lugar-posição-consciência, a ideia de que estar em um território determina automaticamente a identidade. A diáspora introduz a possibilidade de múltiplos pertencimentos, de identidades que se formam no movimento, no trânsito, na hibridez. Reconhecer o trauma colonial em relação ao território não significa, portanto, reivindicar exclusividade sobre

Essa perspectiva encontra um correlato na categoria de amefricanidade, proposta por Lélia Gonzalez. Para ela, a amefricanidade é uma categoria que permite pensar a experiência dos descendentes de africanos nas Américas para além das fronteiras territoriais e linguísticas impostas pelo colonialismo:

A categoria de amefricanidade (Amefricanity) é, de fato, democrática; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada. (Gonzalez, 2018, p. 329)

Dessa forma, a amefricanidade não é uma identidade territorial que expressa pertencimento a uma espécie de entidade territorial nacionalista. Ela é uma “categoria político-cultural” que nomeia um processo histórico de dinâmica cultural intensa, adaptação, resistência, reinterpretação, criação⁸. O território, aqui, não é a base fixa da identidade, mas o “campo de relações” onde essas dinâmicas acontecem. O termo permite, inclusive, ultrapassar as limitações territoriais, linguísticas e ideológicas. A Améfrica, nessa perspectiva, não é uma coleção de Estados-nação, mas um espaço de fluxos, encontros e transformações.

À luz das análises desenvolvidas ao longo deste artigo, é possível articular a hipótese central: o trauma colonial pode ser compreendido como uma ferida secular produzida pela violação do território, entendido não como propriedade, mas como campo de relações históricas, simbólicas e materiais que constituem a existência coletiva de um povo. Pretendo que essa hipótese não conduza ao nacionalismo extremo, para tanto, recorro a uma noção de identidade intrinsecamente fissurada, relacional e histórica. Como mostram Said, ao insistir na “falha original” que permite pensar em movimento e transformação, e Gonzalez, ao formular a amefricanidade como categoria que ultrapassa as limitações territoriais impostas pelo colonialismo e a rigidez de uma cultura única e homogênea, a identidade dissolve-se e encontra-se nos diferentes tempos e espaços.

Ao estabelecer essas possibilidades, posso pensar a colonização como um processo de desterritorialização, isto é, como uma ruptura das relações que tornam possível habitar o mundo de maneira significativa e digna. Essa ruptura constitui parte fundamental do processo de dominação de corpos e mentes. O orientalismo, como expõe Said, é o discurso que naturaliza essa ruptura, apresentando-a como destino inevitável e justificando-a como missão civilizatória.

a terra, mas compreender que o território é um dos elementos fundamentais da identidade, mas esse território se constitui na relação, e não de forma fixa e essencial.

⁸ Gonzalez pontua ainda que: “Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina” (Gonzalez, 2018, p. 321).

Reconhecer o trauma colonial não significa reivindicar exclusividade sobre o território, mas sim compreender a violência inerente à ruptura das condições que possibilitam a continuidade de formas de vida em todas as esferas. Significa também reconhecer as psicopatologias causadas pela colonização como parte da compreensão e do cuidado psíquico com um povo. A questão central não é “a quem pertence a terra?”, mas “o que acontece com um povo quando sua relação com a terra é violentamente rompida ou o direito à terra é negado?”. Essa pergunta desloca o foco da terra como propriedade do grupo hegemônico e como objeto de exploração predatória para a vulnerabilidade dos povos e para a necessidade de proteção e garantia de sua existência. Dessa forma, deixamos de pensar a posse em termos puros e simples para pensar a relação, o pertencimento e a coexistência.

A investigação do trauma colonial como violação do território abre, assim, uma via capaz de pensar simultaneamente a memória, a justiça e a coexistência. Ela permite compreender que a reparação não exige um retorno a identidades fechadas, mas sim a reconstrução de relações mais justas entre povos, territórios e histórias compartilhadas. O pertencimento humano, como foi possível expor por meio dos autores mobilizados ao longo deste texto, é sempre histórico, relacional e plural. A tarefa não é restaurar uma identidade original perdida, mas construir, sobre as feridas abertas pela colonização, formas de coexistência que não repitam a violência que se pretende superar.

Referências bibliográficas

- Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar. (Tese de doutorado defendida em 2005)
- Fanon, F. (2005). *Os condenados da terra* (E. Rocha & L. Magalhães, Trans.). Ed. UFJF. (Obra original publicada em 1968)
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952)
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência* (C. K. Moreira, Trad.). Ed. 34; Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes. (Obra original publicada em 1993)
- Gonzalez, L. (2018). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. UCPA; Diáspora Africana.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano* (F. Rios & M. Lima, Orgs.). Zahar.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira, Trad.). Cobogó. (Obra original publicada em 2008)
- Martins, A. A. (2025). Big techs e a organicidade da vida. *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/big-techs-e-organicidade-da-vida/>
- Rodrigues, J. K. (2024). Notas sobre o impacto da colonização na construção do eu negro. In A. A. Martins, A. S. Martins, É. Andrade, L. Silveira, & L. S. Moreira (Orgs.), *Limiares: Desafios contemporâneos da psicanálise* (pp. 183–199). Blucher.

Rodrigues, J. K. (2025). Psicopatologia da dominação: Frantz Fanon e Grada Kilomba sobre o trauma colonial. *Revista Natureza Humana*, 27(n. especial 1), 301–322.

Said, E. W. (2003). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (R. Eichenberg, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1978)

Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus* (A. Clemesha, Trad.). Boitempo. (Conferência original de 1999)

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/2qbcgz15>.