



REVISTA DE ESTUDOS EM ARTES CÊNICAS
E-ISSN 2358.6958

Aos exilados do Brasil: para compreender as violências coloniais no Brasil laico

Marcinha Baobá
Nina Caetano

Para citar este artigo:

BAOBÁ, Marcinha; CAETANO, Nina. Aos exilados do Brasil: para compreender as violências coloniais no Brasil laico. **Urdimento** – Revista de Estudos em Artes Cênicas, Florianópolis, v. 3, n. 52, set. 2024.

 DOI: 10.5965/1414573103522024e0106

Este artigo passou pelo *Plagiarism Detection Software* | iThenticate



A Urdimento esta licenciada com: [Licença de Atribuição Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) – (CC BY 4.0)



Aos exilados do Brasil: para compreender as violências coloniais no Brasil laico¹

Marcinha Baobá²
Nina Caetano³

Resumo

Este trabalho tem como eixo de análise a vídeo-performance *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia, artista indígena do povo Kariri da Paraíba que articula sua poética às práticas culturais e religiosas indígenas e à discussão de estigmas racistas. Pretendemos, com esta análise, evidenciar as questões coloniais que estão em torno dos conflitos territoriais e religiosos que ocorrem em solo brasileiro, na atualidade. É por meio dela que discutiremos sobre o engajamento político-estético da performer, cuja produção artística está interessada em colocar em xeque a intolerância religiosa e a violência racial no Brasil.

Palavras-chave: Contraficção colonial. Performance. Poéticas liminares. Racismo religioso.

To the exiles of Brazil: understanding colonial violence in secular Brazil

Abstract

The present paper examines the video performance *Bibliofagia* (2022) by Lian Gaia, an indigenous artist from the Kariri people of Paraíba, whose poetics resonates with indigenous cultural and religious practices, and the debate concerning racial stigmas. By means of this analysis, we intend to unveil the colonial matters underlying territorial and religious conflicts currently occurring in Brazil. We will discuss the political-aesthetic commitment of the performer, whose artistic production aims to challenge religious intolerance and racial violence in Brazil.

Keywords: Colonial counter-fiction. Performance. Liminal poetics. Religious racism.

A los exiliados de Brasil: para comprender las violencias coloniales en el Brasil laico

Resumen

Este trabajo tiene como eje de análisis la video-performance *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia, artista indígena del pueblo Kariri del Estado de Paraíba, al norte de Brasil, que articula su poética a las prácticas culturales y religiosas indígenas y a la discusión de estigmas racistas. Con este análisis, pretendemos evidenciar las cuestiones coloniales que están alrededor de los conflictos territoriales y religiosos que ocurren en suelo brasileiro en la actualidad. Es a través de este análisis que discutiremos sobre el compromiso político-estético de la performer, cuya producción artística está interesada en desafiar a la intolerancia religiosa y a la violencia racial en el Brasil.

Palabras clave: Contraficción colonial. Performance. Poéticas liminares. Racismo religioso.

¹ Revisão ortográfica e gramatical do artigo realizada por Nina Caetano. Doutorado em Artes Cênicas pela Universidade de São Paulo (USP). , Mestrado em Estudos Linguísticos pela USP. Graduação em Letras (Licenciatura) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

² Marcia Cristina da Silva Sousa, conhecida como Marcinha Baobá, é artista visual e ativista feminista antirracista. Doutoranda em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), tem sua pesquisa financiada pela CAPES. Mestrado em Artes Cênicas pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Graduada em Artes Visuais pelo Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Maranhão - Campus Centro Histórico. Desde 2018, participa do NINFEIAS – Núcleo de INvestigações FEmInIstAS (CNPq) e, em 2023, ingressou no LERECBA – Laboratório de Etnografias em Religiosidade Afro-Brasileira e Culturas Populares na Baixada e Litoral Ocidental Maranhense (CNPq).  Marciacsilvasousa@hotmail.com
 <http://lattes.cnpq.br/6949979238884480>  <https://orcid.org/0000-0003-4003-657X>

³ Pós-Doutorado em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutorado em Artes Cênicas pela Universidade de São Paulo (USP). Mestrado em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora Associada do DEART - Departamento de Artes Cênicas da UFOP (Universidade Federal de Ouro Preto), docente do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura (PPGAC-IFAC). Professora colaboradora do PPGAC-UFBA  caetano.nina@gmail.com
 <http://lattes.cnpq.br/4396977006055773>  <https://orcid.org/0000-0001-6161-5592>



O jornal *Sem Terra*, do Movimento Sem Terra do Brasil (MST), publicou, no dia 19 de setembro de 2023, a notícia: “Casal de rezadores Kaiowá e Guarani morre carbonizado em incêndio criminoso”. As vítimas, Sebastiana e Rufino, eram conhecidos por serem *nhanderu* (rezadores). A notícia que se tem é de que seus assassinatos foram premeditados e, segundo as lideranças indígenas locais, o casal era coagido por membros da **Igreja Deus é amor** a interromper suas práticas ritualísticas religiosas de cosmovisão indígena. O local onde Sebastiana e seu esposo moravam ficava “na aldeia Guassuty, em Aral Moreira, cidade que fica na linha de fronteira entre Brasil e Paraguai, a 359 km de Campo Grande, no Mato Grosso do Sul”⁴ e, tanto o espaço quanto os rituais que lá eram realizados, foram ameaçados por fundamentalistas religiosos que, por motivos preconceituosos, desejavam erradicar as práticas denominadas por eles como “macumba”, mesmo termo de uso discriminatório utilizado para aquelas de matriz africana.

As ameaças tornaram-se concretas e Dona Sebastiana e Seu Rufino foram queimados vivos, juntamente com o seu espaço religioso, sua moradia, seus costumes e seus saberes. Segundo o relatório *Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas queimadas em comunidades Kaiowá e Guarani*, elaborado pela Kuñangue Aty Guasu – Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani – e pelo Observatório da Kuñangue Aty Guasu (O.K.A), “as consequências das violências incluem danos físicos, espirituais, psicológicos e materiais contra os guardiães de nossa ancestralidade, representados nas figuras dos anciãos e anciãs violentadas junto com parcela considerável de suas famílias” (2022, p. 4).

Há algo de simbólico nessas ações violentas e será o simbólico que nos conduzirá a discorrer sobre produções artísticas que estão engajadas em combater o racismo religioso no Brasil a partir de um processo de historização artística. O que estamos nomeando como historização artística é a operação pela qual o/a/e artista se ocupa em pensar determinadas violências históricas por meio de poéticas fronteiriças ou liminares – como denomina a pesquisadora cubana Ileana Dieguez Caballero (2011) – em que há imbricamento das dimensões estética e política. No processo de historização da arte, os gestos simbólicos implicados na

4 A reportagem está disponível no link: <https://revistaforum.com.br/movimentos/2023/9/19/indigenas-lideres-espirituais-so-carbonizados-em-ato-de-intolerncia-religiosa-no-ms-144327.html>. Acesso em: 21 jan. 2024.

ação situam vontades de uma coletividade que busca formas outras de assumir uma posição política diante dos conflitos éticos e morais da vida cidadã (Caballero, 2011, p.14). Assim sendo, o liminar é um estado de contágio de uma ideia cuja energia política está engajada em propor, por meio da arte (performance, intervenções urbanas, teatro, entre outros) ou daquilo que a autora reconhece como rituais ou ações cidadãs⁵, transformações a situações marginalizantes, desde estereótipos a estigmas, preconceitos e violências.

Deste modo, pensar na historização da arte como um processo liminar é reconhecer que há, no interior da vida social, estruturas dramáticas condicionantes do sujeito que são constituídas pelas dimensões de teatralidade e performatividade. Isto posto, as noções de drama, teatralidade e performatividade se expandem para além do campo artístico, indo ao encontro de aspectos sociais. Para o sociólogo George Balandier (1982), as estruturas dramáticas políticas condicionantes podem ser entendidas como uma teatrocracia administrada por um poder que garante privilégios a uma parte da sociedade por meio da encenação de uma herança histórica que é sempre contada como mérito ou virtude, para além de se constituir como modelo social a ser seguido⁶. Assim, ele afirma que “o mito da unidade, expressa através da raça, do povo ou das massas, se converte no cenário em que transcorre a teatralização política” (Balandier, 1982, p.6).

A historização da arte é necessária para adentrarmos a constituição histórica das narrativas hegemônicas realizada por estruturas políticas coloniais, tanto de outrora quanto em suas formas contemporâneas. Produzir gestos artísticos, nesta perspectiva, é confrontar uma estrutura que persiste em marginalizar determinados segmentos da nossa sociedade, como os povos originários e a população negra. Tais ações são necessárias porque possibilitam campos de diálogo e enfrentamento às estruturas políticas e sociais opressoras, de forma que

5 Como exemplo de ação cidadã, Ileana Diéguez cita o movimento argentino Mães de Maio e suas configurações estéticas, como a marcha silenciosa em círculos, carregando imagens de seus filhos em frente ao peito, e os panos brancos bordados com seus nomes, que trazem à cabeça. Como a autora afirma: “Os ritos com os corpos ausentes [...] e os rituais situacionistas de corpos presentes [...] configuraram diversas políticas do corpo para a rearticulação simbólica da memória. Pelo seu potencial regenerador de cidadania, Gustavo Buntinx define como “xamanismo social” a energia produzida por estas ações” (Caballero, 2011, p.101-102).

6 Sobre o conceito de teatrocracia, recomendamos a leitura do texto *El drama*, de George Balandier (1982). Disponível em: <https://pdfcoffee.com/georges-balandier-pdf-free.html>. Acesso em: 15 jan. 2024.



possamos mediar uma possível reparação histórica aos indivíduos sobre quem pesam tais narrativas e estruturas de poder.

Assim, o que nos interessa na notícia citada anteriormente, para além de demonstrar nossa completa indignação, é desenvolver uma crítica pela análise do campo simbólico que subsiste no ato violento de matar, abordando os motivos que indiretamente alimentam os crimes cometidos contra a vida de Dona Sebastiana e Seu Rufino (e tantos outros), bem como a ação concreta – de atear fogo em um espaço religioso depois de inúmeras ameaças – como pertencentes a uma prática colonialista de disputa espacial, territorial, mas, sobretudo, de disputa simbólica, cultural e religiosa que nos acompanha desde o final do século XVI, quando se inicia o período da colonização de *Aby Yala e Pindorama*.

Esta prática está fundamentada na ideia da **justa guerra colonial**, alimentada por um *paradigma de guerra* (Maldonado-Torres, 2018) que tudo justifica em nome de sua lógica civilizatória. Para Maldonado-Torres, o mundo moderno é responsável por instalar uma guerra permanente contra os povos colonizados.

A modernidade/colonialidade é um paradigma de guerra que se coloca como justo e que faz o contexto colonial sempre violento, uma situação que normaliza a violência bem além das fronteiras das colônias e ex-colônias. [...] A violência é desencadeada em múltiplas direções, mesmo na metrópole, sendo que os sujeitos colonizados tendem persistentemente a ser os alvos diretos da violência sistemática. Entretanto, na medida em que qualquer violência é reconhecida nesse contexto, os próprios sujeitos colonizados são percebidos como razão final para tal violência (Maldonado-Torres, 2018, p. 43).

Podemos citar, como exemplo, a criminalização do samba e da capoeira durante a Primeira República (1889 a 1930) quando, vistos como uma doença moral, foram duramente discriminados e tipificados como crime de vadiagem por meio do Código Penal de 1890. No campo mais estrito da religiosidade, temos um exemplo no Maranhão, onde a atividade religiosa conhecida por Pajelança, prática mista de religião afro-brasileira do Tambor de Mina e rituais indígenas, foi criminalizada pelo Código Penal de 1940: enquadrada como curandeirismo, tinha penas de prisão e multa para sua prática, interpretada pelas elites locais como pernicioso e, conseqüentemente, pela polícia colonial como ilegal. O fato é que o

artigo 284⁷ do Código Penal, que a tipifica como um crime contra a saúde pública, está em vigor até hoje.

Neste sentido, a territorialidade é também um espaço onde as proibições ocorrem de acordo com as condutas discriminatórias da branquitude. Assim, a justa guerra colonial regula o controle dos territórios e da mobilidade de quem neles vive, assumindo o sistema de jurisdição colonial que condicionará os corpos racializados a determinadas espacialidades, de modo que seus deslocamentos ocorrem sempre em direção às periferias econômicas e sociais do mundo capitalista. Conduzindo esta análise para as formas contemporâneas da vida, podemos lembrar as políticas de controle migratório que demarcam fronteiras orientadas pelas linhas divisórias das antigas colônias e classificadas por identidades geoculturais (Mignolo, 2013; Wallenstein, 1999).

Achille Mbembe (2018) discorre sobre a ideia de um mundo sem fronteiras como sendo uma utopia de livre circulação entre os países. Em sua argumentação, ele busca promover uma reflexão sobre o trânsito por um mundo cujas fronteiras seriam inexistentes, assim como os princípios classificatórios e discriminatórios para entrada em territórios cuja nacionalidade é distinta.

Para ele, a construção de um mundo sem fronteiras deve, primeiramente, direcionar uma crítica à origem dos princípios de liberdade presentes no pensamento clássico liberal⁸ que, em nossa perspectiva, corresponde ao Estado

7 Segundo a Constituição, a prática de curandeirismo seria: Art. 284 - Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos: Pena - detenção, de seis meses a dois anos. Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa. disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 23 jan. 2024.

8 Segundo o autor, entre os princípios clássicos do pensamento liberal, “existem três liberdades fundamentais: antes de tudo, a liberdade de ir e vir. Dentro da liberdade de ir e vir, existe a liberdade de movimentação do capital, a maior prioridade. Mas, uma vez que não há capital sem bens, existe a liberdade de movimentação dos bens. A terceira é a dos serviços, e, especialmente nestes nossos tempos, a liberdade de movimento daqueles que podem prestá-los. Essas são as três liberdades fundamentais; a quarta é a liberdade de movimento das pessoas. Os compromissos tradicionais com a ideia de um mundo sem fronteiras visavam precipitar o advento dessa quarta liberdade. De acordo com essa configuração, em um mundo sem fronteiras haveria liberdade de movimento para: o capital, os bens, os serviços e as pessoas. Essa movimentação, essa liberdade de movimento não seria restrita ao núcleo de países ou Estados economicamente ricos, como é o caso atualmente. O Tratado de Schengen, por exemplo, inclui apenas um núcleo de países europeus. De fato, se você tem um passaporte americano, basicamente pode ir aonde quiser. O mundo pertence a você. Mas não é assim que funciona para todo habitante do nosso planeta. Na configuração que mencionei, a quarta liberdade, a capacidade de se mover pelo planeta, não estaria mais restrita a europeus e americanos. Seria um direito radical que todos os indivíduos teriam pelo simples fato de serem humanos. Um direito estendido aos pobres da terra. Voltamos sempre à questão da terra. Não haveria vistos, em algumas instâncias da quarta liberdade de movimento não haveria cotas, e nenhuma



democrático de Direito e seus princípios de liberdade definidos em leis, decretos das constituições federais e pela Declaração dos Direitos Humanos (ONU, 1948). Assim, situar os princípios de liberdade como frutos do pensamento clássico liberal é possibilitar a desconstrução de ideais individualistas por meio da promoção de novos valores constituintes: o direito à liberdade e à livre circulação. Isso porque o filósofo camaronês demonstra que liberdade caminha com o movimento. Ele nos diz ainda que, dentro do princípio liberal clássico, existe uma contradição, como apontado pela pesquisadora Israelense Hagar Kotef, cujo “argumento é que essa contradição decorre da forma como o pensamento liberal compreende o movimento” (Mbembe, 2018), que é visto como manifestação de liberdade, mas também, a depender dos corpos que o realizam, como desordem e ameaça para o Estado de soberania.

Portanto, o negócio do Estado é conseguir capturá-los. Sem isso, a soberania não significa nada. Soberania significa capturar um povo, capturar um território, delimitar fronteiras. Isso, por sua vez, permite que se exerça o monopólio do território, claro, o monopólio sobre as pessoas nos termos do uso legítimo da força e, o que é muito importante – porque todo o resto depende disso –, o monopólio sobre a cobrança de impostos. Não se pode cobrar impostos de quem não tem endereço. O Estado vê essas pessoas como inimigas – tanto da liberdade, porque eles não a exercem dentro dos limites, quanto da segurança e da ordem. Não se pode construir uma ordem com base no que é instável (Mbembe, 2018, s/p).

Em vista disso, essa discussão sobre fronteira, deslocamento, movimento, gerenciamento de mobilidade e mecanismos disciplinares do Estado nos faz pensar sobre como determinadas culturas são discriminadas, muitas vezes sendo obrigadas a camuflarem seus aspectos religiosos por medo de represálias, como ocorre com muitas etnias indígenas brasileiras e terreiros. Assim, podemos entender que há um deslocamento, uma migração forçada dessas pessoas – seja por questões climáticas, ambientais ou religiosas – para as periferias da sociedade ou para o seu completo isolamento em áreas remotas, nas fronteiras simbólicas de localização e pertencimento em nossa sociedade.

Essas grandes migrações forçadas do presente são, em última análise,

categoria bizarra na qual se enquadrar. Seria possível simplesmente pegar a estrada, um avião, um trem, um barco, uma bicicleta. O direito de não ser discriminado seria estendido a todos”. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-semfronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 01 jan. 2024.



um outro momento histórico dos grandes deslocamentos forçados que constituem a diáspora africana resultante do tráfico transatlântico dos negros escravizados entre os séculos XVI e XIX e cujos impactos econômicos permitiram a ascensão do próprio Capitalismo como expressão do sistema-mundo moderno-colonial (Almada et al p. 13, 2023).

Como consequência, a reflexão que se tem é que a territorialidade também é regida pelos princípios do pensamento liberal clássico europeu e sua contradição sobre a ideia de liberdade, de modo que “o movimento aqui é visto, ao mesmo tempo, como manifestação das liberdades e como interrupção, ameaça à ordem” (Mbembe, 2018, s/p), conforme analisado por Achille Mbembe e Hagar Kotef.

São esses valores que orientam determinados indivíduos e suas retóricas sobre quais princípios devemos seguir, na condição de sujeitos civilizados. Essas convicções possuem força política e se configuram como discurso e práticas disciplinares para os corpos racializados e suas manifestações culturais. Como conclusão deste argumento, podemos afirmar que é sobre a territorialidade que a colonização/colonialidade atua fortemente como um princípio civilizatório, por meio de práticas disciplinares e das políticas de fronteira, incluindo concepções de liberdade no sentido amplo do ser.

Com a expansão colonial do ocidente, e de modo mais decisivo com o advento do capitalismo, a *raison d'être* [razão de ser] da fronteira se relaciona a questões-chave como: a quem pertence a terra? Quem tem o direito de reivindicar partes dela e os vários seres que nela habitam? Quem determina sua distribuição ou divisão? Ao enquadrar a questão da fronteira dessa forma, estou tentando mostrar que o poder da fronteira está em sua capacidade de regular as múltiplas distribuições das populações – humanas e não humanas – sobre o corpo da terra, e, assim, afetar as forças vitais de todos os tipos de seres (Mbembe, 2018, s/p).

Destarte, é necessário considerar a territorialidade como espaço presente da memória histórica, que organiza nossas compreensões de mundo e orienta as disputas espaciais a partir de concepções históricas anteriores. Segundo o geógrafo Milton Santos (2021), é necessário compreender o presente como espaço, ou seja, perceber a espacialidade estruturada do passado e como ela se atualiza para formação do presente, do aqui e agora.

Assim, é possível entender que o espaço e suas configurações políticas, sociais e econômicas determinam e estruturam o mundo a partir de uma



orientação que vem das relações passadas. Se no passado fomos estruturados dentro de uma dinâmica de violência colonial que denominamos de colonialismo, na contemporaneidade ela se atualiza, configurando-se em colonialidades que articulam modos seculares de violência a aspectos sociais das relações do sistema-mundo atual. O sistema-mundo, como conceituado por Ramón Grosfoguel, é uma alternativa à noção de sociedade, mas não somente: ao usar tal termo, rompemos com a ideia moderna de sociedade, delimitada pelas "fronteiras geográficas e jurídico-políticas de um Estado-nação e, por conseguinte, (reconhecemos que) existem tantas (formas de) sociedades quanto Estados-nações no mundo" (Grosfoguel, 2018, p. 60).

A noção de sistema-mundo, especificamente, é conceituada a partir do Grupo de Estudos Modernidade/Colonialidade e explicita que o colonialismo está presente em nossas relações sociais, mas sua configuração de ação, na atualidade, está articulada em eixos de poder e controles intersubjetivos denominados como colonialidades do poder, ser, saber e gênero. Segundo Nelson Maldonado-Torres (2018, p. 31), os sujeitos colonizados, conseqüentemente, racializados "tendem a experimentar partes dessa história não como um passado que existe como um traço, mas sim como um presente vivo".

É a partir deste ponto de vista, de pensar o passado presente na contemporaneidade por meio de determinados atos de violência cujas práticas são permanentemente colonialistas, que nos propomos a investigar a video-performance *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia, compreendida como uma ação de contra-narrativa às ficções coloniais e às novas configurações dos atos de violência que atuam sobre os corpos de pessoas racializadas⁹.

Por que morremos ou por que nos matam?

São muitas as mortes que assombram nossas existências, na condição de corpos racializados, dissidentes ou de "*Damné/Condenados*", como diria Franz

⁹ O uso do termo "corpos racializados" está em consonância com os estudos decoloniais, referindo-se à ideia de racialização do mundo por meio de uma diferença colonial (Mignolo, 2013; Quijano, 2011). Sua compreensão está diretamente associada ao surgimento da visão eurocêntrica moderna/capitalista, mas não se limita apenas a esse paradigma, também considera as mudanças na concepção de raça e o surgimento do racismo estruturado, no século XIX, com base em teorias eugenistas.

Fanon (2022). Consideremos, como exemplo, as notícias que recebemos em nosso dia a dia: aquelas que chegam fragmentadas, perfuram a invisibilidade e ganham o espaço midiático por meio de uma comoção, ainda que passageira. Desse modo, acabam por evidenciar as diversas realidades que nos afligem como parte de um sistema-mundo e, dentre elas, devemos mencionar o genocídio das populações negra e indígena, os feminicídios, infanticídios e transfeminicídios diários, assim como os vários epistemicídios culturais e religiosos que ainda ocorrem em nosso tempo.

É necessário lembrar que essas realidades foram e continuam sendo denunciadas por intelectuais e ativistas brasileiros no passado, ontem e hoje. A exemplo, temos: *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*, de Sueli Carneiro (2011); *Em a terra dá, a terra quer*, de Antônio Nêgo Bispo dos Santos (2023); *Não vão nos matar agora*, de Jota Mombaça (2021); *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015); Ailton Krenak e sua trilogia: *Ideia para adiar o fim do mundo* (2010), *A vida não é útil* (2020) e *Futuro ancestral* (2022); além de *Por um feminismo afro-latino-americano*, de Lélia Gonzalez (escrito em 1987, mas publicado em 2020).

Essas autoras e esses autores possuem algo em comum, pois fazem o diagnóstico da constituição da vida dentro do sistema de colonialidades, no qual estamos submetidos às relações exploratórias de maneira distinta e em proximidade ao que ocorreu na colonização durante o final do século XVI. Nesse modelo de vida contemporâneo são as colonialidades – do poder, do saber, do ser e do gênero – que estruturam processos de subjetivação que cerceiam nossas relações sociais. Em vista disso, o *locus* de discursividade dessas e desses intelectuais se dá a partir de sua própria experiência, pois cada uma delas, cada um deles, está se ocupando em pensar a forma como o mundo colonial de outrora se estabelece na contemporaneidade e como ele orienta a constituição do mundo de agora.

Nêgo Bispo, por exemplo, ao falar do processo colonizador, estrutura a relação entre sua experiência vivida no quilombo e a experiência histórica colonial de outrora. Essa aproximação forja uma análise precisa do processo de colonização, sem perder de vista o diagnóstico do nosso sistema-mundo e suas



relações sociais e políticas com os povos originários, quilombolas e outras minorias. Nêgo Bispo (2023, p. 12) afirma:

Quando completei dez anos, comecei a adestrar os bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador, quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-se de seus sagrados, impondo-lhes novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta.

A partir dessa analogia, podemos imaginar que, durante o processo de colonização, tanto indígenas quanto africanos presenciaram diferentes formas de morrer, desde a morte física até a simbólica, que constitui o campo de apagamento das suas memórias e práticas culturais. Em seu texto *Os retornados*, Sueli Carneiro (2011, p. 157) expõe o que ela chama de pesadelo colonial:

Primeiro, chegou a cruz. Em seu nome os teólogos do século XVI justificam a escravidão sob o argumento de que o africano era um homem que não tinha religião, mas superstições; não tinha arte, mas folclore. Depois veio a ciência. A construção das noções de inferioridade e de superioridade dos povos, como ápice no racismo do século XIX, constitui-se em um longo acúmulo teórico de diferentes disciplinas, em especial as ciências naturais no que concernem à classificação e à diferenciação dos homens, em regra com base nos conhecimentos da botânica e da biologia, transportados para a espécie humana. O que estava em questão eram as necessidades de classificar, compreender, identificar, catalogar a diversidade humana, a alteridade, ou seja, o outro.

A prática de dominação que entendemos como colonial possui uma força histórica, o que significa que ela atravessa os tempos, se adapta às estruturas sociais atuais e estabelece novos comportamentos culturais, mas sua principal função é exercer soberania sobre as formas de vida e suas manifestações. Esses comportamentos culturais colonizadores ou adestradores, como dirá Nêgo Bispo, são ensinados e aprendidos por intermédio das instituições de ensino, religiosas e familiares, que sempre foram as instituições colonizadoras da sociedade europeia. As escolas e universidades, por exemplo, por muito tempo reforçaram o pensamento de que o Brasil surgiu a partir de um descobrimento e nossa geração assim aprendeu com a geração dos nossos pais que, por sua vez, aprendeu com seus pais e, assim, sucessivamente.



Segundo Nelson Maldonado-Torres (2018, p. 50), esse ensinamento é uma ficção cuja origem se dá em um campo remoto, mas a força de tais narrativas reforça e propaga, na contemporaneidade, desinformações, sendo responsável, principalmente, por incitar violências simbólicas e físicas aos descendentes diretos dos povos indígenas e africanos. Para o autor, a ficção de origem sobre o "descobrimento" condena os sujeitos racializados ao localizá-los fora do espaço e do tempo humano, de modo que eles sempre estarão sujeitos à condição de indivíduos descobertos e nunca de quem existia antes mesmo dessa *ficção colonial* começar a operar. Desse modo, ela abre caminho para a atuação de outra face da colonização, que será a desumanização de africanas e africanos, seu sequestro e sua escravização em terras brasileiras.

Territórios indígenas são apresentados como “descobertos”, a colonização é representada como um veículo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado. Levantar a questão sobre o significado e a importância da colonização constitui-se num desafio ao usual conceito de “descoberta”, e traz à tona o caráter problemático da apropriação de terras e recursos e suas implicações até hoje (Maldonado-Torres, 2018, p. 37).

Na esteira de Maldonado-Torres, compreendemos as ficções de origem como “ficções coloniais”¹⁰. Estas, sejam de origem ou aquelas que perduram e se atualizam na contemporaneidade, são compreendidas como parte essencial de uma prática colonizadora, pois é por meio delas que a Europa afirma sua posição de universalidade diante das outras culturas, constituindo categorias de hierarquia pela diferença. Podemos dizer que a construção da categoria “selvagem”, por exemplo, em comparação ao sujeito branco, tido como racional ou civilizado, é uma das maiores ficções coloniais de origem e que ela sobrevive em nosso tempo como uma categoria de valor, um selo de qualidade do que é bom e do que é ultrapassado, ocorrendo sempre em um processo de desvalorização pela desumanização do outro. Assim, o processo de desumanização dos corpos colonizados está no cerne das violências estruturais que presenciamos na contemporaneidade.

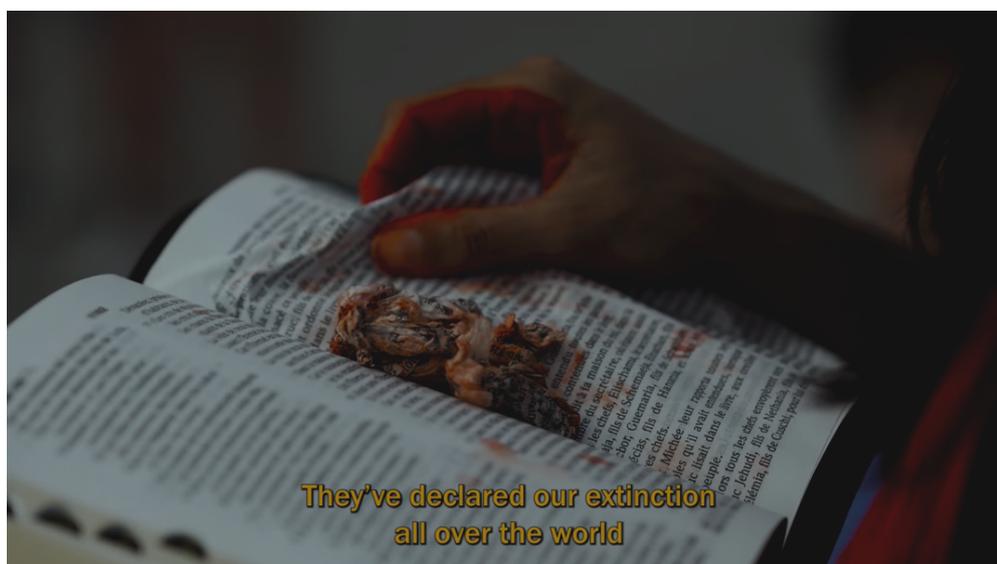
10 Noção que está sendo investigada na pesquisa de doutorado *ABAIXO AS FICÇÕES COLONIAIS: Análise, investigação e criação decolonial na arte da performance desde o sul*, atualmente desenvolvida por Marcinha Baobá no Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia, sob orientação da Prof. Dra. Nina Caetano.

Quando lançamos a questão “por que morremos ou por que nos matam?”, ela necessariamente solicita uma investigação histórica, sobretudo da estrutura social em que estamos inseridos. Desse modo, não é uma tarefa fácil atribuir uma resposta a esta pergunta e, certamente, não temos a pretensão de respondê-la por completo. No entanto, é possível afirmar que, se determinados corpos são alvos fáceis de matar, é porque ainda somos vistos pela lente permanente das estruturas coloniais como sujeitos cujo valor social é questionável. A manutenção dessa perspectiva colonizadora determina o uso do paradigma de guerra e da justa causa colonial, acionado sempre que for necessário para impor suas ideologias sobre os nossos corpos e na maneira que vivemos os aspectos sociais da vida.

Corpo aberto, corpo questionador: *Bibliofagia*, de Lian Gaia

Em *Bibliofagia* (2022), Lian Gaia se dedica a rememorar processos de violência histórica direcionados às práticas culturais e religiosas dos povos racializados em Pindorama, perpetuados na contemporaneidade, em todos os segmentos sociais e em suas estruturas urbanas e rurais, por meio das colonialidades.

Figura 1 - *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia. *Frame* da video-performance¹¹.

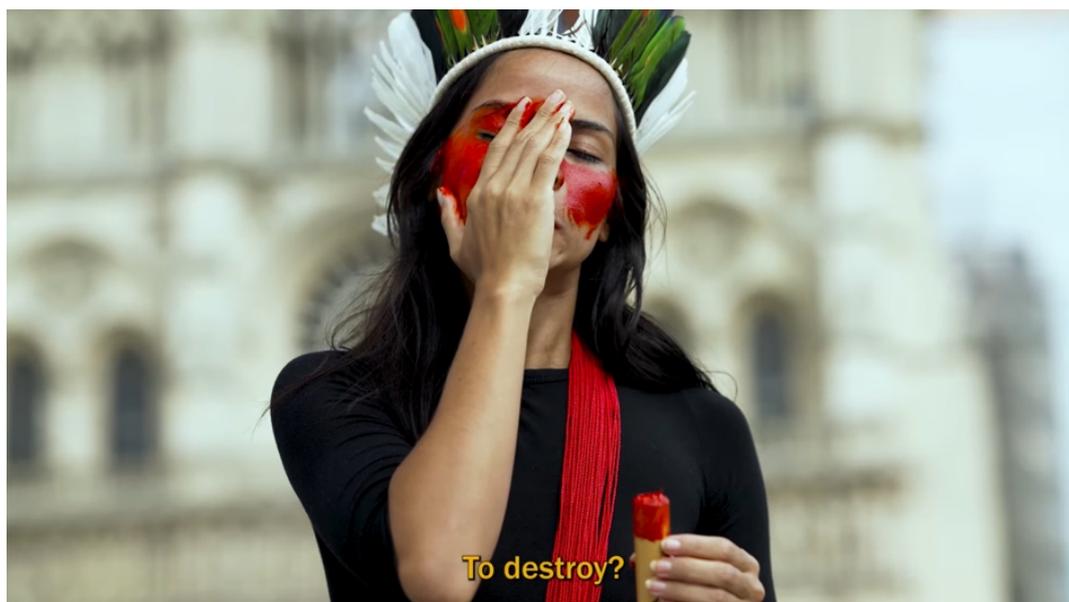


Na vídeo-performance, a atriz e performer indígena constitui sua ação a partir

¹¹ Todas as imagens que ilustram este artigo são frames da vídeo-performance *Bibliofagia* (2022), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2gV/mLydjkw&t=13s>. Acesso em: 13 maio 2024.

de três momentos memoráveis: no primeiro, ela rasga as páginas da Bíblia para mastigá-las, até não conseguir conter a ânsia de vomitar. No segundo momento, presenciamos quando, sem mais carregar a Bíblia, ela pinta o rosto com a tintura de urucum, rememorando uma ação simbólica da luta histórica dos povos indígenas do Brasil: *O Discurso de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte*, ocorrido em Brasília, em 04 de setembro de 1987¹², quando ele, ao discursar a favor de uma Constituição brasileira que reconheça as lutas indígenas em sua reivindicação por terra, pinta o rosto com tintura de jenipapo (outro elemento tradicional dos povos originários). No terceiro momento, essas duas ações são alternadas com uma sequência de vídeos em que Lian caminha pelo espaço urbano portando, como elementos de proteção, objetos da sua cultura: colares e cocar.

Figura 2 - *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia. *Frame* da video-performance.



As imagens são acompanhadas pela enunciação de textos escritos pela performer em contraste àqueles que foram ensinados pela cultura branca: orações religiosas cristãs. No início do vídeo, ouvimos o *Pai Nosso* ser pronunciado por ela; no segundo momento, a performer lê o texto em que apresenta sua perspectiva sobre o processo colonizador de outrora e como ele se atualiza na

¹² Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q. Acesso em: 11 jun. 2024.

contemporaneidade. Por último, ela *transfigura* salmos bíblicos, ao rezar para os deuses indígenas Tupã, Nhanderu, Uirapuru e Batzé pedindo sua proteção:

Tupã é o meu Deus. O meu refúgio e a minha fortaleza e nele eu confiarei. Filha das sementes plantadas por Nhanderu. Batzé me livrar da peste perniciososa. Uirapuru me cobrirá com suas penas e debaixo de tuas asas me confiará. A sua verdade será escudo e broquel. Não terei medo do terror da noite, nem do balázio que voa de dia, nem da peste que anda na escuridão, nem da mortandade que assola o meio-dia. Mil irmãos cairão ao nosso lado. Dez mil à nossa direita e o inimigo segue invicto, mas com meus olhos ainda contemplarei a recompensa dos ímpios, porque tu Tupã é meu refúgio. Eu lhe chamarei e ele responderá, irá mostrar minha salvação, porque Tupã é minha salvação, minha fortaleza¹³.

É importante notar que sua ação é uma crítica ao processo de colonização dos povos indígenas, inclusive no campo religioso, em que é desestruturado todo um sistema de crenças que, de uma perspectiva branca, é visto como uma prática criminosa. A centralização da fé durante a colonização transforma o campo simbólico dos povos colonizados, obrigando-os ao isolamento ou ao sincretismo de suas práticas como estratégia para a manutenção de sua cultura e de seu povo.

Figura 3 - *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia. *Frame* da video-performance.



No decorrer da performance, entre rasgar e mastigar as palavras bíblicas

13 Trecho da vídeo-performance *Bibliofagia* (2022), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2gVmLYdjkwo&t=13s>. Acesso em: 13 maio 2024.

diante de uma multidão de pessoas, o corpo de Lian Gaia se contorce em ânsia (figura 4): assim, compreendemos que os arquivos bíblicos não descem mais goela abaixo das comunidades indígenas. Podemos entender que a ânsia mobiliza um ato de rejeição às relações (e traumas) coloniais ainda presentes na contemporaneidade. Assim, a ação performática relembra um passado histórico de colonização compulsória e violenta, ao mesmo tempo em que reforça a percepção de que práticas coloniais ocorrem ainda hoje nos territórios indígenas. Este aspecto é reforçado pela série de reportagens que encerram a vídeo-performance: exibidas em rápida sequência – enquanto ao fundo ressoam vozes rezando o Pai-Nosso, misturadas a melodias tradicionais indígenas – elas noticiam os vários tipos de violência a que povos originários estão submetidos, desde racismo religioso até infanticídio, violência de gênero, assassinatos, perda de terras, além de mudanças alimentares e socioculturais com a presença e aproximação de pessoas não indígenas em seus territórios, entre outras não citadas aqui.

Figura 4 - *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia. *Frame* da vídeo-performance.



A ação performática, no ato de comer as páginas bíblicas, possibilita a interpretação de que o que se mastiga é a cosmovisão do outro, o não indígena, o branco, o cristão, o “civilizado”, cujas estruturas organizacionais de espaço, escrita, fala e religião se sobrepuseram à liberdade de determinados povos de viverem

suas próprias crenças e, conseqüentemente, sua própria realidade de acordo com seus princípios sagrados e cosmogônicos. Ao vomitar as páginas bíblicas trituradas por seus dentes e envoltas em sua saliva, mucosa e secreções, a artista transforma o ato de expelir em uma afirmação de que as relações coloniais nunca foram benéficas aos povos racializados; assim, sua única saída é devolver à exterioridade o que lhe foi imposto durante e após a colonização das terras pindorâmicas. Desse modo, a artista produz, a partir de sua ação, uma resposta de contra-ficção em uma poética cujo caráter é estético-político, enfatizando os diversos atos de violência direcionados às práticas religiosas e culturais de seu povo.

Figura 5 – *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia. *Frame* da video-performance.



Com o termo contra-ficção¹⁴, buscamos compreender a constituição de determinadas ficções cuja origem histórica remonta aos primeiros processos de colonização da América Latina. Neste sentido, compreendemos que as ficções coloniais estruturam regimes de poder classificatórios a partir do saber, do gênero, do ser e, principalmente, do ver. Essas classificações situam os indivíduos em uma

¹⁴ O que diferencia “contra-narrativa” de “contra-ficção” são seus aportes teóricos: em nosso entendimento, contra-narrativa é um termo que abrange diversos campos do conhecimento, bem como suas mudanças epistêmicas e de perspectivas. Já o termo contra-ficção surge a partir dos estudos decoloniais e dos estudos da performance com foco na América Latina, circunscrevendo o limite deste termo e do seu uso neste artigo e nos campos analíticos citados anteriormente.

hierarquia de valor social. As classificações estão orientadas por narrativas coloniais que produzem a diferença colonial, mas não somente isso. Elas também estruturam regimes de convencimento e orientam, por meio de um pensamento comum, as produções de crença sobre as questões étnico-raciais em nossa sociedade.

Para nós, *Bibliofagia* proporciona uma reconstrução histórica, alterando as diversas concepções estereotipadas que temos dos povos originários. Essa mudança de perspectiva é capaz de possibilitar a contextualização, por exemplo, da construção histórico-social da sociedade brasileira e seus conflitos com esses povos. O processo de historização da ação performática demonstra, dessa forma, que há uma origem. E que ela está localizada no pensamento civilizatório que ocorre juntamente com a expansão das cidades e centros urbanos pelas terras indígenas, disseminando estereótipos e ideologias político-religiosas que são concebidas durante o processo de colonização, momento em que os colonizadores criaram suas próprias narrativas e justificativas para sequestrar, explorar, violentar e matar os povos que aqui viviam.

Como afirma Nêgo Bispo (2023, p. 42), em relação ao território brasileiro, são “as cidades [que] estão nos quilombos. Belo Horizonte é que está no quilombo Souza, no quilombo Manzo ou no quilombo Luízes”. Ao reverter a lógica branca, ele evidencia a anterioridade da ocupação quilombola, mas também indígena, bem como de suas práticas religiosas e sociais nos territórios atualmente tomados pelos centros urbanos. Assim como o pensador quilombola, Lian Gaia revela suas inquietações sobre esse mundo civilizado e, portanto, colonizado. Para ela, os colonizadores concebem para si narrativas ficcionais que validam crenças europeias, ao mesmo tempo em que desvalorizam as outras formas de vivenciar o mundo culturalmente:

Ao meu povo não foi prometido terra ou ouro, tão pouco, um paraíso com rua de diamantes. Que tipo de Deus promete pedras? Pedras manchadas de sangue, forjada na dor... de onde eu vim, a gente sabe que não dá para possuir a terra. Nós é que pertencemos a ela. Somos suas extensões, *Waci bayago lemolaigo nobico*. Nós somos a extensão da terra. E antes, dos forasteiros chegarem com seus livros de couro e gana por ouro, todos sabíamos. O esquecimento é branco, o apagamento é branco. O roubo de nossas memórias quem orquestrou foi o branco. Eles disseram que nós

não éramos iguais, que eram melhores, mais sábios, mais desenvolvidos¹⁵.

Assim, *Bibliofagia* vai apresentar uma espécie de “viagem ao tempo” pelas ficções coloniais, pois são elas que retroalimentam, ainda hoje, as justificativas para o uso da justa guerra colonial. É a perpetuação desse conflito que coloca a vida de lideranças religiosas indígenas¹⁶ em risco, como é o caso de Dona Sebastiana e Seu Rufino, o casal de *nhanderu* do Mato Grosso do Sul já citado aqui. Também é o caso de Dona Lulu ou Nhandesy Kunhã Yvoty, mulher indígena Guarani Kaiowá de Amambai, Mato Grosso do Sul, acusada de praticar bruxaria pelo evangélicos da Missão Evangélica Presbiteriana Caiuá.

Figura 6 - *Bibliofagia* (2022), de Lian Gaia. *Frame* da video-performance.



15 Trecho da vídeo-performance *Bibliofagia* (2022), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2gVmlYdjkw0&t=13s>. Acesso em: 13/05/2024.

16 Em 21 de janeiro de 2024, antes mesmo de concluir a revisão deste texto, foi noticiado o assassinato de Nega Pataxó, indígena da etnia Pataxó Hã Hã Hãe, localizada na terra Indígena Caramuru-Catarina Paraguassu, no sul da Bahia. Segundo a Anai – Associação Nacional de Ação Indigenista, seu assassinato foi premeditado por um grupo de ruralistas organizados pelo "Movimento Invasão Zero", de modo que foram "inspirados no discurso político de parlamentares de extrema-direita e do Centrão no Congresso Nacional e [...] se organizaram para reagir contra supostas ameaças de trabalhadores sem-terra e indígenas em áreas de conflito fundiário". Ainda segundo a Anai, a atuação do Movimento Invasão Zero se dá em diversos estados, conforme demonstra o "mapeamento do Ministério de Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar [que] identificou a presença de grupos associados ou inspirados no "Invasão Zero" baiano em outros cinco estados – Goiás, Pará, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina – e no Distrito Federal. Segundo O Globo, há também registros de mobilização similar no Espírito Santo, Maranhão, Mato Grosso e Tocantins." Disponível em: <https://anaind.org.br/noticias/grupo-ruralista-que-matou-indigena-pataxo-na-bahia-atua-em-pelo-menos-7-estados/>. Acesso em: 30 jan. 2024.



Segundo o relatório Kuñangue Aty Guasu, de denúncia de perseguições, torturas e espancamentos a mulheres indígenas:

[...] vem denunciando para o Estado brasileiro, as perseguições, torturas, espancamentos, dentre tantas violências contra as anciãs *nhandesys* praticadas por homens vestidos de "crentes" e outros líderes ligados à capitania das comunidades Kaiowá e Guarani. Esses homens, em sua maioria, fazem parte da doutrina da igreja **pentecostal Deus é Amor** e pregam discursos coloniais de dominação do corpo da mulher, silenciando e violentando em nome da igreja. Nas primeiras semanas de Janeiro de 2021, o crime de intolerância religiosa avança fortemente nas comunidades indígenas, pois sobe para nove casos identificados somente este ano. As mulheres têm seus corpos violentados por homens que usam facas, chicotes, cordas e pedaços de paus para "condená-las": torturá-las pela prática do chamado "feitico" (2019, p.1).

Bibliofagia é, assim, uma ação de contra-ficção que historiciza seu incômodo social, político, histórico e cultural. Ela mostra que a origem da intolerância religiosa e de outros tipos de violência a que essas comunidades estão submetidas é antiga e está inserida no percurso estrutural de produção das ficções coloniais e seus campos de poder simbólicos que cerceiam as culturas afro-indígenas.

Há um dado importante da biografia da artista: em seu site profissional¹⁷, ela se apresenta como bisneta de João Pedro Teixeira, líder fundador da primeira liga camponesa da Paraíba, cuja vida e luta foram tema do clássico documentário *Cabra marcado para morrer* (1984), de Eduardo Coutinho. No filme, João Pedro Teixeira é visto pelos olhos de sua esposa Elizabeth Teixeira, papel interpretado por ela mesma. É neste longa que Eduardo Coutinho reconstrói as motivações e os desafios daquele que foi um dos primeiros líderes do Sindicato Camponês de Sapé, Paraíba. A luta contra os latifundiários conferiu a João Pedro o epíteto de "cabra marcado para morrer" e seu destino foi cumprido em 02 de abril de 1962, data de seu assassinato. João Pedro se tornou um mártir na luta pela reforma agrária brasileira e o lema que professava, "*reforma agrária na lei ou na marra*", é conhecido até hoje. Sua esposa, Elizabeth Teixeira, é responsável por levar adiante a luta pela reforma agrária em Sapé. O documentário expõe uma realidade não muito distante daquela apresentada por Lian Gaia em *Bibliofagia*, no que diz respeito à disputa pelo controle da territorialidade, mas também à defesa do

17 Cf. site da artista: <https://www.liangaia.com/>.



território empreendida por trabalhadoras e trabalhadores e por comunidades tradicionais, cujos princípios éticos, morais e de subsistência estão associados a ele.

Considerações Finais

Ao nos debruçarmos sobre a ação performática da artista indígena Lian Gaia, buscamos tratar sua poética como uma espécie de “revisão” de determinadas violências históricas presentes atualmente na relação do sistema-mundo moderno-colonial com os sujeitos por ele racializados. É por meio do seu corpo e de sua ação que ela coloca em perspectiva a colonização das terras de Pindorama e seus conflitos, atualizando os fatos históricos ao apresentar a realidade do agora em comparação não linear com os períodos coloniais. Dessa forma, ela demonstra como essas relações se perpetuam hoje, sustentadas pelas colonialidades.

Como vimos, a noção de colonialidade, cunhada pelo Grupo de Estudos Decoloniais Modernidade/Colonialidade, afirma que o colonialismo não existe mais como forma de controle territorial local, persistindo como outras formas de controle, ou seja, como colonialidades do poder, saber, ser e gênero. Sendo assim, quando Lian Gaia atualiza as questões coloniais em sua vídeo-performance, é possível compreender o desenrolar deste sistema em outras configurações na contemporaneidade, com novos modos de agir e novas estruturas. Além de direcionar uma crítica ao cristianismo e às religiões evangélicas que insistem no processo de evangelização das comunidades indígenas como sinônimo de salvação. A ideia de salvação não se diferencia do que aconteceu durante a colonização: ela está diretamente ligada às concepções de primitivismo cultural ou da imagem antropofágica que instituições religiosas persistem em disseminar do outro em sua diferença.

É importante notar que as novas configurações do sistema colonial, especificamente os processos de evangelização de uma comunidade, se dão de maneira diversa na atualidade, isso porque o capitalismo está no cerne dessas relações. Neste sentido, podemos dizer que não é só sobre fé que estamos

refletindo aqui, mas sobre o mercado da fé¹⁸ em que muitas instituições evangélicas e líderes religiosos estão interessados. Ainda no contexto das novas configurações dos processos de evangelização que ocorrem nas comunidades de sujeitos racializados, podemos destacar a atuação da fé em espaços de “dinâmica de guerra do comércio ilegal de drogas locais ou, como é popularmente chamado, o tráfico de drogas” (Costa, 2023, p. 20). A pesquisadora Viviane Costa, no livro *Traficantes evangélicos: Quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus* (2023), investiga a atuação da religião pentecostal dentro da Favela Israel, no Rio de Janeiro.

Segundo a pesquisadora, ela começou a perceber que muitas pessoas dali, ligadas ao tráfico, eram religiosas e se interessavam pelos ensinamentos pentecostais. Para ela, essa afinidade poderia ser vista em muros pichados com salmos e trechos da Bíblia ou no cumprimento dos jovens que estão em serviço no tráfico, que trocaram o “bom dia” pelo cumprimento evangélico: “a paz do senhor, irmão”. Ela compreende que o que ocorre atualmente no Brasil é a mudança no perfil religioso das populações residentes em quilombos, favelas, presídios, povoados e municípios pequenos. Isso acontece principalmente porque as religiões pentecostais se tornaram presentes onde estão ausentes as políticas públicas do Estado.

Diante do diagnóstico contemporâneo das novas formas de colonização pela fé, percebemos que Lian Gaia, ao retratar o processo de continuidade das violências coloniais no Brasil, estruturado dentro de uma narrativa capitalista e religiosa, evidencia que a fé é uma mercadoria valiosa para o capitalismo e que ambos agem de forma predatória em torno dos povos originários e de remanescentes quilombolas. Desse modo, sua ação nos leva a questionar como a fé é organizada no Brasil pós-colonização, pois dá a ver os desdobramentos dos processos coloniais arraigados na narrativa civilizatória evangelizadora. Isso nos permite identificar, a partir da ação da Lian Gaia, os sujeitos violados e violentados

18 O responsável por esta informação é o Alê Santos que fez uma sequência de twitter explicando a atuação e influência da franquia evangélica Zion Church no Brasil. Esta informação está disponível em: <https://www.instagram.com/p/C3qrpbc09C/?igsh=MW50b2pqZWRhb2t2YQ%3D%3D>. Acesso em: 13 jan. 2024.



no Brasil e os conflitos históricos em torno deles.

Ainda que nossa análise principal esteja centrada no que a poética da artista nos apresenta, buscamos ampliar seus questionamentos para as novas formas de atuação da fé ou para como a colonialidade se apresenta na atualidade e as formas com que ela alimenta um conjunto de narrativas que valida crenças e comportamentos que serão justificados pelo uso da justa guerra colonial.

Isso porque, em nossa perspectiva analítica, *Bibliofagia* é uma resposta aos processos de violência simbólica em que a fé concebe uma narrativa de salvação aos povos originários e marginalizados no Brasil. Além da violência simbólica, temos os processos de violência material em que os discursos da fé, do civilizado, do cristão-evangélico constroem para si um tribunal inquisitório, fazendo deles um trampolim para ações concretas que vitimam corpos racializados. Lembremos dos rezadores citados no começo deste artigo, que foram mortos por serem indígenas e, principalmente, por não participarem da vida social e cultural em acordo com os fundamentos modernos-coloniais.

Nesta direção, é possível afirmar que, para sobrevivermos na condição de sujeitos racializados em um sistema-mundo moderno-colonial, a nossa única opção tem sido vivermos um constante exílio dentro do Brasil. Dessa maneira, os indígenas exilam-se em suas terras, distantes dos grandes centros urbanos, e as religiões afro-brasileiras exilam-se em barracões, em áreas rurais ou em bairros periféricos, para sobreviverem aos ataques de colonizadores contemporâneos.

Esta tem sido, de fato, a saída de pessoas marcadas pela dimensão racial: como exilados de um Brasil ainda colonial, estamos na periferia da vida e a possibilidade mais viável para nos levantarmos contra a ordem narrativa que constitui nossa sociedade é correr o risco de assumir posicionamentos divergentes, seja por meio da palavra, seja tornando esta palavra encarnada ou corporificada.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALMADA, Emmanuel Duarte; COSTA, Aderbal Moreira SANTOS, Mauricio dos; SANTOS, Flávio Henrique de Oliveira; SILVA, Maria Dolores de Lima e. Ecologias afrodiaspóricas: lutas ambientais, saberes e alianças mais que humanas nos territórios de matriz africana. In: *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*. V. 7, n. 1, 2023.

BALANDIER, George. *El drama*. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/georges-balandier-pdf-free.html>. Acesso em: 15 de jan. de 2024.

BALANDIER, George. *O poder em cena*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

CABALLERO, Ileana Dieguez. *Cenários liminares: teatralidades. Performances, política*. Trad. Luis Alberto Alonso. Uberlândia: EDUFU, 2011.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COSTA, Viviane. *Traficantes Evangélicos: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus*. Editora: Thomas Nelson Brasil, 2023. E-book Kindle.

Discurso de Ailton Krenak, em 4/09/1987, na assembleia constituinte, Brasília, Brasil. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162846/157198>. Acesso em: 25 set. 2023.

FANON, Franz. *Peles negras e máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editorial, 2020. E-book Kindle.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

GROSGUÉL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGUÉL, R. (Org.) *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p.31-61.

Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas incendiadas em comunidades Kaiowá e Guarani. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio_Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf. Acesso em: 25 de set. de 2023.

Kunangue Aty Guasu vem a público denunciar o crime de intolerância religiosa praticada contra as mulheres anciãs Kaiowá e Guarani. Disponível em: https://redeindigena.ip.usp.br/wp-content/uploads/sites/776/2021/01/Kunangue-ATY-guASU-DENUNCIA-o-Crime-de-intolerancia-religiosa_Tortura-contra-as-nhandesys-1.pdf. Acesso em: 25 de set. de 2023.

KRENAK, Ailton. *Ideia para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2020.



KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: Algumas Dimensões Básicas”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.) *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 31-61.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteira. *Revista Serrote*, 2018. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 01 de jan. de 2024.

MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. Entrevista concedida a Luciano Gallas. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*, ed. 431, 04 Nov. 2013. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5253-walter-mignolo>. Acesso em: 06 de fev. de 2024.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

Nhandesy é acusada de bruxaria por evangélicos de Amambai (MS). Disponível em: <https://catarinas.info/nhandesy-e-acusada-de-bruxaria-por-evangelicos-de-amambai-ms/> Acesso em: 23 de out. de 2023.

QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal Raza!. *Revista América Latina en Movimiento*, nº 320, 2011. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/5724>. Acesso em: 21 de out. de 2023.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos sistemas mundais. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: EDUSP, 2021.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

Recebido em: 11/06/2024

Aprovado em: 17/08/2024