
**A ESTÉTICA DA CRUELDADE
NAS FRONTEIRAS DE *VENENOS DE DEUS, REMÉDIOS DO DIABO*.**

Jean Paul d'Antony Costa Silva¹

Resumo: O presente trabalho pretende investigar as veredas da estética da crueldade construídas no romance *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, de Mia Couto, a partir da hibridização, desterritorialização e dos percursos das identidades diaspóricas criadas e fragmentadas nos discursos existentes na Vila Cacimba, cenário que documenta a história de Bartolomeu Sozinho, sua esposa Dona Munda, o médico Sidónio Rosa e a mulher que este ama e busca reencontrar em Vila Cacimba, Deolinda. Nesse cenário é que os textos acerca da língua enquanto colonização, da suposta epidemia enquanto multietnicidade, da diáspora, das miscigenações vistas com muita resistência, e certas inversões de significados tidos como maniqueísmos e tabus, como sugere o próprio título *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, desvelam estéticas da crueldade nos cruzamentos de fronteiras e nas fronteiras que se cruzam em discursos identitários.

Palavras-chave: Miscigenações; Crueldade; Resistência.

Abstract: This work aims to investigate the paths of aesthetics of cruelty built in the novel *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, by Mia Couto, from the hybridization, deterritorialization and pathways of diasporal identities created and fragmented in speeches in the village Cacimba, the scenario illustrates the story of Bartolomeu Sozinho, his wife Dona Munda, the physician Sidónio Rosa and the woman, Deolinda, who he loves and tries to meet her again in the village named Cacimba. In this scenario the texts about the language as colonization take place, the supposed epidemic while multietnicity, diaspora, miscegenation seen much resistance, and certain inversions of meanings taken as maniqueism and taboos, as suggested by the title itself God's Poison, Devil's Relief, reveal aesthetic of cruelty in crossing borders and borders crossing in speeches identities.

Keywords: Miscegenation; Cruelty; Resistance.

Já que o problema do mundo atual concentra-se em não mais conhecer o mundo

¹UEFS- Universidade Estadual de Feira de Santana: Professor de Tópicos de Teoria Literária (PROFORMA). jpauldantony@yahoo.com.br.

e sim modificá-lo, sendo assim nos cabe aqui uma digressão acerca da crueldade que permeia o processo de fragmentação e reconstrução das identidades no espaço pós-colonial da fictícia Vila Cacimba. A Vila documenta os discursos e as subjetividades que cruzaram fronteiras, África- Portugal, Portugal-África, bem como essas fronteiras que se cruzam em discursos e subjetividades através de uma cacimba nas relações transversais entre Bartolomeu Sozinho, Dona Munda e o médico Sidónio Rosa no Romance de Mia Couto, *Venenos de Deus, remédios do Diabo* (2008).

A dimensão do romance se concentra nas vozes de Bartolomeu Sozinho, um ex-mecânico naval da Companhia de Navegação Colonial e sua esposa Dona Munda – ambos mantêm uma relação de hostilização e amor, além disso, substanciam algo o qual devemos ponderar: o problema da falta de dupla consciência simbiótica. Já o médico Sidónio é encarregado de acabar com uma epidemia que envolve a Vila Cacimba e transtorna os homens, quase todos soldados, em *tresandarilhos*, uma doença atribuída a talvez uma maldição do cemitério, de pessoas que vivem contaminadas pela ausência da raiz e morrem distantes dos lugares onde nasceram. Desse lugar, a memória de Bartolomeu nos ajuda a costurar a narrativa em busca de um tempo perdido qual pontua a questão da diáspora e a questão do hibridismo ou *impureza* cultural na qualidade em que o novo entra, ou invade, outro mundo e o mundo desse outro, marginalizando a sua cultura ao passo que sugere aí um novo *locus* cultural ou um *lúpus* cultural: o culturalismo, transfigurando o emblema de um povo em sombra e, não poucas vezes, sua consciência em testemunha de subordinação e perda da autenticidade.

Por sinal, antes de qualquer coisa, vamos atentar para essa simbologia conceitual pela qual muito navegaremos: o híbrido, o próprio título do romance estetiza essa noção. A tentativa não é de apologia à pureza de nenhum tipo, não obstante esta significação nos estudos das migrações do atlântico negro, nos estudos da história da resistência negra, muitas vezes, não traduz e apenas suaviza o impacto da ação do

escravizador e da escravização das consciências individualizadas e coletivas. Claro que os conceitos de hibridização, bem como o conceito de diáspora, são apenas comodidade da linguagem, comodismos ou aproximações linguísticas e conceituais que não alcançam a complexidade poética, filosófica, sociológica e antropológica da história da resistência negra pelos atlânticos negros da modernidade. Aqui ou em outro estudo dessa tônica, não dão conta da tradução do mais hediondo furto: o da alma humana. Contudo, usaremos esses conceitos porque, até agora, são os que mais se aproximam da veia crítica qual envolve todo o processo de colonização e pós-colonialismo.

Se o furto é o da alma humana, então nos compete entender que a voz de Bartolomeu Sozinho carrega o sofrimento, a perda, a condição única do sepultamento cruel da sua humanização, enquanto essencialidade ontológica, e da humanização da pele negra onde somente suas lembranças e a casa eram testemunhas e cúmplices de identidades colonizadas, rompidas por migrações de caráter opressor, de identidades desenhadas de ausência já que segundo o próprio Bartolomeu: “Eu só melhoro quando deixo de ser eu” (COUTO, 2008, p. 13).

É nessa condição que essa identidade, híbrida e desiludida, reforça o projeto de neocolonização da modernidade que tende a escravizar o outro pelo fascínio, subjugando o homem a um produto cultural que reflete as tensões dessas culturas híbridas, principalmente no concerne à questão da língua.

– *A propósito da língua, sabe uma coisa, Doutor Sidonho? Eu já me estou a desmulatar.*

E exhibe a língua, olhos cerrados, boca escancarada. O médico [Sidónio Rosa] franze o sobrolho, confrangido: a mucosa está coberta de fungos, formando uma placa esbranquiçada.

– *Quais fungos?* – reage Bartolomeu. – *Eu estou é a ficar branco de língua, deve ser porque só falo português...* (COUTO, 2008, p. 110-111,

grifo nosso).

Entretanto, após um tenso silêncio, o *desmular* se rompe juntamente com a língua do colonizador e retoma o lugar das raízes quando Bartolomeu, ironicamente, questiona o médico acerca de certos esquecimentos e utiliza sua própria língua para revelar qual o seu pertencimento:

- *Mezungu wa matudzi*. [porcaria de branco]
- O que disse?
- Falei na minha língua.
- A sua língua é o português!.
- Como diz, senhor Doutor? *Ini nkabe piva, taiu*. [Eu não entendo]
- Desculpe, não é isto que queria dizer. Mas por que deixou de falar comigo em português?
- Porque eu não sei quem o senhor é, Douro Sidonho. (COUTO, 2008, p. 93, grifo nosso).

A respeito disso, podemos pensar a afirmação de Fanon quando se refere à colonização de um povo: “Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasce um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.” (2008, p. 34). Claro que, nesse momento, Bartolomeu não utiliza da linguagem do colonizador em detrimento da sua originalidade, pelo contrário, utiliza a sua língua para tentar remontar o seu pertencimento, todavia é apenas um lampejo de reconstrução, de retomada, porque “Bartolomeu Sozinho fala de costas voltadas, incapaz de enfrentar o estrangeiro” (COUTO, 2008, p. 93).

A estética da crueldade se concentra em todo percurso da narrativa através dos discursos de desterritorialização e das identidades que foram furtadas e/ou maculadas, talvez fazendo “a raça andar para trás” (COUTO, 2008, p. 31) ou coisificando-a no momento em que a narração revela que “os portugueses desembarcavam encavalitados nas costas de

homens negros para não olharem os pés.” (COUTO, 2008, p.19). Não é por outra razão que o discurso de “ser negro” ou “ser negra”, “sou negro” ou “sou negra”, “sou mulato” ou “sou mulata” andam ainda de mãos juntas, por enquanto assim esperamos, com a razão de *ninguendade*, margeada por um *Apartheid* particular e global que se vive nas grandes e pequenas cidades, nos centros e periferias, onde ainda muitos se vêem como estrangeiros de si mesmos, tendo em vista as tensões e contraditoriedades coexistentes no pós-colonialismo, uma vez que

Numa mesma cidade ou local, coexistem várias temporalidades, progressivas ou regressivas, desde os traçados urbanos até às inclinações psicossociais de seus habitantes. Várias épocas, produtos culturais, homens de múltiplas tendências, orientados para o passado, presente ou futuro, logo com expectativas diferenciadas, se justapõem. (ABDALA, 2002, p. 17).

Existem, então, os encontros forçados que são orientados a partir da lógica separatista onde a autoridade branca, ao invés de se justapor, se impõe na subjugação do negro. Haja vista, o médico Sidônio, caminhando pelas veredas profundas da África e assistindo, sem contemplar, o outro lado da outra África – ele apenas conhecia o espaço pós-colonial e, provavelmente, maquiado pelo esbranquiçamento – ressignifica a condição de ter uma raça à sua própria representação, relocando todos os outros à condição, voltamos a repetir, de *ninguendade*: “como me custa ter raça” (COUTO, 2008, p. 75). E, da mesma maneira, é como se afirmasse, de fato e de direito, que “o português não era uma pessoa. Ele era uma raça que caminhava, solitária, nos atalhos de uma vila africana. (COUTO, 2008, p.117).

Desde logo, a voz de Bartolomeu Sozinho vai delineando pouco a pouco o poder da colonização nos poros e nas suas multiplicidades e lembranças diaspóricas, quase como uma tradição de penar diante do não tem remédio, mas que devemos contextualizar

ao olhar de Gilroy, olhar este que pouco a pouco iremos ponderar em nossas problematizações:

Esta multiplicidade da diáspora é uma formação caótica, viva e inorgânica. Se ela pode ser chamada de tradição, é uma tradição em movimento incessante – um mesmo mutável que se empenha continuamente rumo a um estado de auto-realização, que continuamente foge ao seu alcance. Existe, contudo, três fases em sua evolução desordenada [...] A primeira pode ser definida pelas lutas contra a instituição da escravidão conduzidas em todo o Novo Mundo. [...] A segunda é identificável através das lutas prolongadas para conquistar *status* humano e os conseqüentes direitos e liberdades burgueses para as populações negras libertas dos países modernizados e industrializados, nos quais liberdade, justiça e direito ficam marcados como “Apenas para Brancos”. Essas lutas, acima de tudo, eram uma busca pela cidadania [...] O terceiro conjunto de lutas políticas pode ser definido pela busca de um espaço independente no qual comunidade e autonomia negras podem desenvolver-se em seu próprio ritmo e direção. (2001, p. 241-242, grifo nosso).

Todas essas três fases de luta são confidenciadas, através de metáforas de um ser em decadência e mutação, ao médico Sidónio e paralelamente ao leitor como a própria pele vai se tornando uma individualidade estranha, esbranquiçada e doente diante de si mesmo, onde o único refúgio é um quarto que vai humanizando-se para desumanizar-se da mesma que seu hóspede e parasita: o próprio da Bartolomeu Sozinho porque “deixamos de viver na casa e passamos a ser a casa onde vivemos” (COUTO, 2008, p. 23), já que “condenara-se a ele mesmo à prisão do quarto. A rua se foi convertendo numa nação estranha, longínqua, inatingível. Não tardaria que a fala humana lhe surgisse estranha, ininteligível.” (COUTO, 2008, p. 15).

Toda crueldade é estetizada através do protagonista, Bartolomeu, à medida que a tessitura da narrativa desenha em palavras como pode ser sutil e cruel os rumos do purgatório terrestre do negro já que “ser morto por um branco” (COUTO, 2008, p.54) se

tornara uma opção e um desejo. Todo o tormento racial-existencial de Bartolomeu nos move para instrumentalizar nossa argumentação em vários estados da voz de Riobaldo, quando de seus conflitos com o diabo, porque neste rio Bartolomeu e Riobaldo caminham pelos mesmos venenos e remédios, mas cada um em seu berço particular de enfrentamento, de luta. Então, abre-se aqui uma tessitura investigativa à qual não iremos verticalizar nosso olhar agora, apesar disso fica, exatamente, uma cacimba para o próximo momento e a próxima versão desse trabalho. Assim, retornemos ao tormento e às interrogativas de Bartolomeu, tão sozinho quanto Riobaldo, principalmente no instante em que este se interroga: “Vendi minha alma algum? Vendi minha a alma a quem não existe? Não será o pior?” (ROSA, 1956, p. 474), e por onde Mia Couto poeticamente vai questionando as noções de pertença e ilusões de pureza de raça.

Nessa última questão, acerca da pureza de raça, retornemos ao item quatro quando a narrativa documenta que “Dona Munda é mulata. Na região não se conhece uma outra mestiça que tenha casado com um negro. Ela deu o passo com coragem. Teve que romper com a família que a acusou de ‘fazer a raça andar para trás’” (COUTO, 2008, p. 31).

A CRUELDADE NA EXCLUSÃO

Artaud, em *Le théâtre de La cruauté*, questiona se “será preciso um pouco de sangue verdadeiro para manifestar a crueldade?” (*apud* GOMES, 2004, p. 143). Neste caso, a crueldade nada tem a ver com a violência, com o derramamento de sangue, porque ela

Exige a eficácia terapêutica por meio de tratamento cruel: a procura das contradições destruidoras através de recurso sistemático da [aparente] dissonância. A crueldade é, portanto, a expressão do conflito primordial e incessante que dilacera o homem e o mundo. (GOMES, 2004, p.144, grifo nosso).

O recurso sistemático de uma aparente dissonância se consuma nesse ponto da nossa discussão na intenção, silenciosa ou não, de Mia Couto constatar e sugerir para o leitor que, talvez, a maior tônica de esbranquecimento venha do olhar do negro enquanto prática social excludente em “fazer a raça andar para trás” (COUTO, 2008, p. 31), talvez sem levar em conta que esse olhar invertido seja uma ação sucedida das múltiplas identidades fragmentadas pelo poder das miscigenações forçadas violentamente, não apenas ao corpo físico, mas, de certo, ao corpo das subjetividades culturais invadidas. Ora, então aqui podemos avaliar esse discurso em duas bases afirmativas que são congruentes: a da crueldade da sutileza que pode convencer o leitor e, por conseguinte, a de uma possível validação do discurso que o negro é seu maior algoz no tangente à exclusão. Quanto à primeira base, Clément Rosset, em *O princípio de crueldade* (2002), parte da observação que “crueldade” do real é o mesmo que a natureza intrinsecamente dolorosa e trágica da realidade, no decorrer afirma:

Assim, a realidade é cruel – e indigesta – a partir do momento em que despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si-mesma [...] o que é cruel no real e de certo modo duplo, por um lado ser cruel, por outro lado ser real. (2002, p. 17-18, grifo nosso).

Nesse caminho entendemos que “– Não sou preto! / – Então? / – Sou extremamente mulato.” (COUTO, 2008, p. 31) traz um gérmen da crueldade em confidenciar a ambivalência de ser, por um lado, uma verdade cruel estetizada pelo discurso de Mia Couto e, por outro lado, uma realidade cujas raízes, para um leitor desatento, não são bem explicadas.

Quanto à segunda base afirmativa, ela se concretiza no rompimento de Dona Munda com sua família por casar com um negro, um ato de traição porque “os mulatos são pretos só quando lhes convém” (COUTO, 2008, p. 31), validando, assim, um possível

discurso cruel e fracassado de que o negro constrói sua autoexclusão. Consoante a voz de Fanon,

Já dissemos que existem negrófobos. Aliás, não é o ódio ao negro que os motiva. Eles não têm a coragem de odiar, ou não a têm mais. O ódio não é dado, deve ser conquistado a cada instante, tem de ser elevado ao ser em conflito com complexos de culpa mais ou menos conscientes. O ódio pede para existir e aquele que odeia deve manifestar esse ódio através dos atos, de um comportamento adequado; em certo sentido, deve torna-se *ódio*. É por isso que os americanos substituíram a discriminação pelo linchamento. Cada um do seu lado. Assim não nos surpreendemos que nas cidades da África negra (francesa?) sempre exista um bairro europeu. (2008, p. 61-62).

O mulato se sente “evoluído”, uma alma branca. Em verdade, uma máscara branca que é fornecida na primeira aula do colonizador e sua política cultural de reforço de tabus contra o negro. O que estamos afirmando é que a sentença da cor é relativamente insignificante salvo como sentença; a essência real do parentesco é uma herança social [histórica, psicológica e subjetiva] da escravidão que reúne tanto as diversas ressonâncias axiológicas da cultura negra na sociedade moderna, quanto da crítica cultural, política, social, histórica e afetiva da formação do Ocidente. Essa abordagem de pensamento, formulada a partir do vínculo amoroso-conflituosa entre Dona Munda e Bartolomeu Sozinho, compensa voltar à estrutura conceitual do que chamamos anteriormente de dupla consciência simbiótica, desde logo fundada em Paul Gilroy ao sustentar que

A dupla consciência emerge da simbiose infeliz entre três modos de pensar, ser e ver. O primeiro é racialmente particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas ainda-não-cidadãos, do que de sua aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, às vezes global e ocasionalmente universalista. (2001, p.249).

Logo, aqui, em *Venenos de Deus, remédios do Diabo*, desvela-se o caráter incontornável, cru e indigesto do princípio de crueldade qual desenha o negro num *apartheid* ficcional inserido e identificado com a realidade tangível, levando a literatura a desconstruir ou a reforçar tabus e lugares comuns diante do leitor, ou levando o leitor a desconstruir ou a reforçar esses tabus e lugares comuns através do espaço literário em questão, ao mesmo tempo relativizando verdades dos projetos de uma elite pós-colonial e legitimando-as frente à leitores menos esclarecidos.

Desse modo, muitas vezes, o romance, lança uma postura que tanto expõe quanto denuncia o contato entre duas raças no *locus* da resistência e dependente de uma psicologia cultural mórbida e decadente, visto isso através do discurso do narrador e de Bartolomeu Sozinho. Essa resistência, a título de uma questão deveras relevante, podemos observar na oposição e aparente dissonância dos nomes, pois eles também carregam simbologias que devem, algumas, serem esvaziadas de seus sentidos mantedores de uma ideologia dominante: Dona Munda, Munda como mundo, o mestiço, o sujeito deslocado do seu lugar de nascença e moldado pela língua e outras condições sócio-culturais, políticas e econômicas, logo, adequado a condições pré-estabelecidas de negritude e esbranquecimento.

Quanto ao nome de Bartolomeu Sozinho: Sozinho sem sobrenome, com suas raízes pilhadas pelo ocidentalismo? Sozinho enquanto condição de isolamento diante das fronteiras pré-estabelecidas? Sozinho diante de uma identidade múltipla forjada ou construída na diáspora? Sozinho porque não ultrapassa ou não pode ultrapassar fronteiras e condições já estabelecidas pela Indústria de Consumo: engrenagem de todo sistema globalizante, portanto território infrateiriço? Tão Sozinho ao ponto de querer ser morto por um branco? Exclama Bartolomeu: “– Tenho que ser morto por um branco!” (COUTO, 2008, p. 54), Como remédio do Diabo ou como veneno de Deus? Enfim, ou “as pessoas não têm cores. Ou têm cores que não têm nome.” (COUTO, 2008, p. 66).

Claro que são ressonâncias onde se encontram o efeito da questão pós-colonial no sujeito em transformação e na identidade cultural tanto de Bartolomeu quanto de Sidónio, chamado também de Sidonho por Bartolomeu. E, no final das contas, refazem e re-identificam a memória como lugar de consciência histórica, enterrando – junto aos mortos estrangeiros – o mito da pureza racial e da raça que anda *Sozinha*.

A propósito retornemos, então, à problemática da epidemia que assola a Vila Cacimba, os chamados “tresandarilhos”, espécie de enfermos endemoninhados que vagam através da pele da invisibilidade, do medo e do preconceito. Podemos inferir que estes doentes, simbolicamente, consomem as miscigenações resistentes,

o processo de *hibridação* [que é, muitas vezes dentro da narrativa,] baseado em processos de desterritorialização e reterritorialização dos signos, que, ao se desprenderem de dado arranjo significativo, passam a ser ressignificados de outra forma no novo rearranjo. (SEIDEL, 2007, p.102-103).

Aqui, as perdas de significação, da pertença de suas identidades, desprendem também uma nova significação do que se tornaram e do que virão a ser, por isso esses “tresandarilhos” representam o lugar anônimo dessa desterritorialização e reterritorialização, vagando, então, pela Vila, recebendo apenas hostilização e medo.

Ao certo, no que tange a esses rearranjos significativos, as vozes do romance, relevância para a voz de Bartolomeu Sozinho, contam acerca das peles negras e máscaras brancas que se formulam no interior dos conflitos raciais, aparentemente passivos, simulam realidades e verdades que permitem o trânsito da heterogeneidade, da multiplicidade, em prol do poder viver no trânsito das máscaras a muito decadentes. Neste caso, “a mentira é o único remédio que lhes resta contra essa solitária lonjura. Como diz Munda: apenas um mortal pecado pode curar a doença de viver.” (COUTO, 2008, p.148), isso porque “se Deus não nos ajuda, como recusar auxílio do Diabo” (COUTO, 2008, p.167).

Para além da memória e da diáspora encarnada no ambíguo: Sidônio e Bartolomeu, não podemos negligenciar certa pulsão sexual (aqui, enquanto transformação social, como identidade múltipla do se tornar, e não do ser) simbolizada numa narrativa qual nos abre centelhas para um exame minucioso de conceitos como hibridização (ou hibridização), diáspora e identidade que ainda devem ser problematizados. Isto porque, lamentavelmente, no percurso histórico dos tantos grupos de Bartolomeus sem nomes e sobrenomes, sozinhos, e dos tantos Sidônios, edificou-se verdades relativas, fracassadas e absurdas. Verdades cuja história de um povo oprimido pode ser encarada através de uma cortina de fumaça a qual concebe os opressores como vítimas mal interpretadas da história pós-colonial e não algozes de toda uma fragmentação identitária legitimada nas linhas de liquidez pós-moderna, onde tudo se mistura e se torna uma massa amorfa, onde a dimensão de cultura se torna multiculturalismo, onde a dimensão do comércio global à medida que intensifica os debates interculturais e transculturais fortifica a desigualdade social, política e econômica que baliza essas mesmas questões.

Esta hóstia profana talvez seja um dos elementos mais fortes junto ao rio de memórias que marcam a modernidade e a contemporaneidade nesta narrativa – que compõe o lugar da identidade, da memória e da história no discurso do desfazimento, refazimento e multiplicação, enterrando a Europa inteira e seu discurso iluminista e universal na flor branca, transcultural, diaspórica e híbrida de nome “Beijo-da-Mulata” (COUTO, 2008, p.182) qual tem em suas pétalas o sabor adocicado, remédio para saudades e tristezas, essas que não têm cura. A flor representa o transnacional, onde o “centro” cultural – que não é o Ocidente – e as identidades, independentes das promessas de retorno, estão em todo lugar e em lugar nenhum. E quanto a eles, os metafóricos venenos de Deus e os remédios do diabo; quanto às migrações africanas forçadas para fugir de regimes assassinos; quanto àqueles que definitivamente são sem lar porque usurparam sua liberdade e sua terra e sua identidade; quanto à apropriação do outro através da apropriação das fronteiras e dos

discursos, cada perspectiva e cada conflito levantam a agudez filosófica de Riobaldo ao proverbiar que

Tudo. Tem até tortas raças de pedras, horrorosas, venenosas – que estragam mortal a água, se estão jazendo em fundo de poço; o diabo dentro delas dorme: são o demo. Se sabe? E o demo – que é só assim o significado dum azougue maligno – tem ordem de seguir o caminho dele, tem licença para campear?! Arre, ele está misturado em tudo. (ROSA, 1956, p. 13)

Infelizmente, não sabemos ao certo se essas flores brancas, chamadas “beijo-da-mulata”, vão poder acolher em sua simbologia a quebra das fronteiras; a quebra do racismo pós-colonial; do anti-semitismo evidente e, em alguns casos, disfarçado de ação para mudança social quando, em verdade, visa o reducionismo do movimento negro; dos efeitos do preconceito que debilitaram e debilitam até hoje as vozes da Igualdade e das Lutas, legitimando, numa estética sutil de crueldade, tantas das nossas reticências quais também nos culpam e nos tornam cúmplices de todos os venenos de Deus e de todos os remédios do Diabo quando a exclusão social e o branco espancam, debilitam, emparedam e estacionam o negro em todas as instâncias que pudermos mascarar.

REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Fronteiras múltiplas, identidades plurais**: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo; Ed. SENAC, 2002, p.17.

COUTO, Mia. **Venenos de Deus, remédios do Diabo**: as incuráveis vidas da Vila Cacimba. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. – São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Renato Cordeiro. Narrativas e paroxismos: será preciso um pouco de sangue verdadeiro para manifestar a crueldade?. In: DIAS, Ângela Maria; GLENADEL, Paula. (Orgs.) **Estéticas da Crueldade**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro. Livraria José Olympio Editora, 1956.

ROSSET, Clément. **O princípio de crueldade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SEIDEL, Roberto H.. **Embates Simbólicos**: estudos literários e culturais. Recife: Bagaço, 2007.

VIRMAUX, Alain. **Artaud e o teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.