

Olaci da Costa Carvalho

**ALLAH N’EST PAS OBLIGÉ: Vozes de resistência por meio das relações dialógicas no**  
**Pós-colonialismo**



Olaci da Costa Carvalho

**ALLAH N’EST PAS OBLIGÉ: Vozes de resistência por meio das relações dialógicas no  
Pós-colonialismo**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

**Linha de pesquisa:** História Literária e Crítica

**Orientador:** Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente

**Bolsa:** CAPES DINTER

ARARAQUARA – SP  
2023

Carvalho, Olaci da Costa

C331a ALLAH N'EST PAS OBLIGÉ: Vozes de resistência por meio das relações dialógicas no Pós-colonialismo / Olaci da Costa Carvalho. -- Araraquara, 2023

154 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),  
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara

Orientador: Adalberto Luis Vicente

1 Ahmadou Kourouma. 2. Pós-colonialismo. 3. Subalternidade. 4.  
Dialogismo. 5. Resistência. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Olaci da Costa Carvalho

**ALLAH N'EST PAS OBLIGÉ: Vozes de resistência por meio das relações dialógicas no  
Pós-colonialismo**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

**Linha de pesquisa:** História Literária e Crítica

**Orientador:** Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente

**Bolsa:** CAPES DINTER

Data da defesa: 31/07/2023.

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador: Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente**  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – FCL – Ar

---

**Membro Titular: Profa. Dra. Juliana Santini**  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – FCL – Ar

---

**Membro Titular: Profa. Dra. Natalí Fabiana da Costa e Silva**  
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

---

**Membro Titular: Profa. Dra. Érika Pinto de Azevedo**  
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

---

**Membro Titular: Prof. Dr. Marcos Paulo Torres Pereira**  
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

---

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
**UNESP – Campus de Araraquara**

Ao meus pais,  
Idialina da Costa Carvalho (em memória)  
e  
Manoel Moacir de Carvalho (em memória);

À minha estimada esposa,  
Arlita Sá da Silva;

À minha estimada filha,  
Sarah do Socorro da Silva Carvalho:

A todos os membros de minha querida família Carvalho

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, ao Programa DINTER firmado entre a Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP- FCL-Ar) e a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

À CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao meu orientador Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente (UNESP- FCL-Ar) pela paciência, parceria e disponibilidade.

Neste percurso, agradeço à querida colega professora Dra. Natali Fabiana Costa e Silva, pela amizade e pelo seu empenho na concretização do programa na UNIFAP.

Agradeço a todos os professores que participaram do programa, em especial aos professores Doutores Paulo César Andrade da Silva, Juliana Santini e Brunno Vinicius Gonçalves Vieira por toda a condução do programa e pelo incentivo.

Agradeço a todos os meus colegas professores dos Cursos de Letras da Universidade Federal do Amapá, representados, em especial, pelos professores Dr. Marcos Paulo Torres Pereira, Dra. Érika Pinto de Azevedo e Dra. Martha Christina Ferreira Zoni do Nascimento.

Aos membros da banca de defesa, Professora Dra. Juliana Santini, Professora Dra. Natali Fabiana da Costa e Silva, Professora Dra. Érika Pinto de Azevedo e Professor Dr. Marcos Paulo Torres Pereira.

Aos meus familiares, amigos e todos que direta ou indiretamente me ajudaram.

Agora [...] eu vou realmente, realmente contar minha vida de merda, de condenado. Sente-se e escute-me. E escreva tudo e tudo. Alá não é obrigado a ser justo em todas as coisas<sup>1</sup>. (Kourouma, 2000, p. 10-11, tradução nossa)

---

<sup>1</sup> No original: Maintenant [...] je vais vraiment, vraiment conter ma vie de merde de damné. Asseyez-vous et écoutez-moi. Et écrivez tout et tout. Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses.

## RESUMO

Transcorridos alguns anos do fim do processo de colonização em territórios africanos, indagamo-nos: o negro subalternizado africano subsaariano realmente adquiriu seu lugar de fala? Ou ainda, a partir dos aportes teóricos de Spivak (2010), pode o subalterno negro africano subsaariano falar? Se ele não fala, quem o cala? Se ele pode falar, como ele fala? Em que língua ele fala? E para quem ele fala? A presente tese de Doutorado objetiva abordar essas questões tendo como recorte o discurso de Birahima, personagem-testemunha da obra *Allah n'est obligé* (2000), do escritor marfinense Ahmadou Kourouma. Busca-se evidenciar como ocorrem o silenciamento e o apagamento negro e como Kourouma, mesclando a língua do colonizador (no caso, a língua francesa) e sua língua nativa (o malinké), mostra-nos, de maneira vociferante, como lutar contra essas formas de subalternidade. Por meio dessa mescla de línguas ocorre a escrita de resistência e a busca da instalação do diálogo e da ressonância no Outro como saída às situações de opressão e de imposições racistas muito próximas àquelas experimentadas no colonialismo e que ainda se instauram muito fortemente ainda hoje, mesmo que vivamos no chamado período pós-colonial. Destarte, visa-se analisar a temática aqui apresentada sob a ótica das teorias pós-colonialistas e do dialogismo.

**Palavras - chave:** Ahmadou Kourouma; Pós-colonialismo; Subalternidade; Dialogismo; Resistência.



## RÉSUMÉ

Quelques années après la fin du processus de colonisation des territoires africains, on se pose la question : le subalterne noir subsaharien a-t-il vraiment acquis sa place de parole ? Ou encore, à partir des apports théoriques de Spivak (2010), le Noir subalterne subsaharien peut-il parler? S'il ne parle pas, qui le fait taire? S'il peut parler, comment parle-t-il? Quelle langue parle-t-il? Et à qui parle-t-il? La présente thèse de doctorat vise à répondre à ces questions, en prenant le discours de Birahima en tant que personnage témoin de l'ouvrage *Allah n'est obligé* (2000), de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma. On cherche à montrer comment s'opère le silence et l'effacement noir et comment Kourouma, en mêlant la langue du colonisateur (en l'occurrence, la langue française) et sa langue natale (le Malinké) nous montre, de manière véhémente, comment lutter contre ces formes de subalternité. À travers ce mélange de langages naît l'écriture de résistance et la recherche de l'installation du dialogue et de la résonance dans l'Autre comme issue de sortie de situations d'oppression et d'impositions racistes très proches de celles vécues dans le colonialisme et qui sont encore très fortement ancrées aujourd'hui, même que nous vivons dans la période dite postcoloniale. Ainsi, l'objectif est d'analyser le thème présenté ici du point de vue des théories postcoloniales et du dialogisme.

**Mots-clés:** Ahmadou Kourouma; Postcolonialisme; Subalternité; Dialogisme; Résistance.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2 O AUTOR, A OBRA E SEUS CONTEXTOS E O NARRADOR BIRAHIMA.....</b>	<b>15</b>
2.1 Ahmadou Kourouma.....	15
2.2 As guerras na África.....	17
2.2.1 A guerra da Libéria.....	23
2.2.2 A guerra em Serra Leoa.....	25
2.2.3 A guerra na Costa do Marfim.....	28
2.3 As crianças implicadas nas guerras: a figura da criança-soldado.....	30
2.4 Allah n'est pas obligé.....	37
2.5 Birahima, o narrador dizedor de verdades?.....	40
<b>3 DESCONSTRUIR É PRECISO.....</b>	<b>46</b>
3.1 Pós-Colonialismo e subalternidade.....	46
3.2 A desconstrução das instâncias de poder.....	52
3.2.1 Desconstruir a francofonia.....	52
3.3 O papel das literaturas francófonas africanas.....	57
3.4 Literaturas francófonas subsaarianas e a relação com a língua francesa.....	63
3.5 Ahmadou Kourouma e a <i>malinkisation</i> da língua francesa.....	69
<b>4 APAGAMENTO NEGRO VERSUS RESISTÊNCIA.....</b>	<b>78</b>
4.1 O apagamento negro.....	78
4.2 O uso do sagrado e a liberação pela carnavalização.....	87
4.3 A animalidade desumaniza, a ironia contrapõe.....	102
<b>5 O DIÁLOGO COMO RESISTÊNCIA.....</b>	<b>122</b>
5.1 O dialogismo.....	122
5.2 A estrada que apaga é a mesma que dialoga.....	123
5.3 As relações dialógicas de Birahima.....	133
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>142</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>147</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A primeira motivação para realizar esta pesquisa surgiu da inquietação pessoal da pouca inserção nos programas universitários brasileiros dos denominados autores francófonos, ou seja, autores que produzem literaturas de expressão em língua francesa, mas que não estão no “centro irradiador”, notadamente aquele da literatura produzida na França. Embora tenhamos acompanhado um esforço grande por parte de pesquisadores e professores, sobretudo da área de língua francesa, em dar visibilidade às essas literaturas, os modelos canônicos ainda se sobressaem. Diante desse fato, maturamos a ideia da pesquisa e da visibilidade de tais autores. Ao sermos apresentados, em 2006, no Curso de Especialização em Ensino-Aprendizagem do Francês (UFPA/UNIFAP) ao autor marfinense Ahmadou Kourouma, o desejo futuro de abordar sua obra fortaleceu-se.

Esse desejo encontrou o norte e a pergunta intrigante para abordar Ahmadou Kourouma ao lermos os estudos da escritora indiana Gayatri Chakravorty Spivak que nos apresenta, no título de seu livro, publicado originalmente em 1942, a intrigante pergunta: “Pode o subalterno falar?” Pergunta para onde transpusemos os personagens subalternizados da África Ocidental presentes na obra de Kourouma. Nascia, assim, a presente tese, visando responder tal inquietação.

A partir desse primeiro questionamento outros se desdobraram os quais intenciona-se investigar. São eles: pode o subalternizado negro africano subsaariano falar? Se ele não fala, quem o cala? Se ele pode falar, como ele fala? Em que língua ele fala? E para quem ele fala? Para tentar responder às indagações aqui apresentadas, optamos como objeto de pesquisa a obra *Allah n'est pas obligé*<sup>2</sup> (2000) de Ahmadou Kourouma, a partir do personagem-contador Birahima por entender que o mesmo enfatiza bem a consciência de seu papel de subalterno, mas sobretudo de rebeldia e de resistência face à essa subalternidade.

A obra *Allah n'est pas obligé*, é o quarto romance do escritor marfinense Ahmadou Kourouma e narra as desventuras de uma criança-soldado, um garoto nomeado Birahima, originário da Costa do Marfim, de etnia *malinké*. Ele percorre territórios imersos em guerras tribais da Libéria e de Serra Leoa na busca de sua tia e tutora Mahan.

Narrador autoidentificado “p’tit nègre” (neguinho) insolente, que abandonou a escola muito cedo e, por isso, fala mal o francês. Serve-se de quatro dicionários para se expressar em um “francês aproximativo” e estabelecer o diálogo com seus interlocutores. O discurso de

---

<sup>2</sup> Na tradução livre ao português a obra intitula-se *Alá não é obrigado*.

Birahima será marcado pela “intrusão” das línguas africanas, em especial de sua língua natal, o *malinké*, na língua padrão francesa do, agora, ex-colonizador, desvirtuando-a totalmente para expressar as identidades e realidades africanas.

Nesse sentido, como exercício à compreensão dessas realidades africanas, pelo falar particular de Birahima e, na tentativa de estabelecer, com este último, relações dialógicas, enquanto leitor responsivo à sua busca por alteridade, optamos por utilizar, nesta tese, a obra original em francês, publicada pela editora *Editions du Seuil*, em 2000. Dessa forma, todas as traduções de trechos analisados e empregados, da referida obra, foram por nós traduzidos.

Optamos também por manter todas as nomenclaturas e certas palavras ou expressões apresentadas na obra, no original em língua francesa ou *malinké*, visto que, muitas vezes, a própria explicação do narrador Birahima elucidará esses termos. Os trechos de obras em francês empregados na análise deste trabalho foram por nós também traduzidos. Aqueles que o desejarem adentrar a narrativa de Birahima, em língua portuguesa, podem fazê-lo pela tradução de Flávia Nascimento, com o título *Alá e as crianças-soldado*, publicado pela editora *Estação Liberdade*, em 2003.

Como busca pela alteridade responsiva à Birahima, nosso objetivo neste trabalho é analisar como se dão as relações dialógicas com o Outro em *Allah n'est pas obligé*, de Ahmadou Kourouma, a fim de compreender como se instauram as projeções coloniais e pós-coloniais de apagamento e silenciamento e as resistências a estas mediante a voz e o discurso pós-colonial de resistência do subalterno.

Os estudos de *Allah n'est pas obligé*, aqui pretendidos, versarão mediante perspectivas pós-colonialistas. Embora não haja uma definição única de Pós-colonialismo, pode-se entender os estudos coloniais, de maneira geral, como o conjunto de teorias que analisam, contestam e apresentam um olhar crítico dos efeitos coloniais deixados nos países dominados, visto que o fim do colonialismo não encerrou as relações de dominações, de poder e de subalternidades nas sociedades, como nos assevera Stuart Hall (2003, p. 56):

[...] o “pós-colonial” não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o “pós-colonial” marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra. [...] No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais [...] no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo.

Tendo como ponto de partida os questionamentos acerca da potencialidade de voz do sujeito subalterno, apresentados nos estudos de Spivak (2010), também recorreremos aos estudos pós-coloniais de Stuart Hall (2003; 2006; 2014) e os de Homi Bhabha (2013). Recorreremos ainda aos referenciais teóricos de Albert Memmi (2007) e de Frantz Fanon (2008) sobre a representação do colonizador e do colonizado.

Para compreender como se dão as relações dialógicas no *corpus* eleito, serviremo-nos dos conceitos de Bakhtin (1997), além daqueles de literatura de resistência de Bosi (1996), bem como textos teóricos e críticos que abordam a obra *Allah n'est pas obligé* (2000), dentre outros, como Gbanou (2013), Nascimento (2006), Ndiaye (2004; 2006; 2010), Adhikari (2015), Caitucoli (2004a, 2004b, 2007), buscando-se estabelecer uma análise crítica do romance em tela.

Nestes termos, pretendemos mostrar que, em *Allah n'est pas obligé*, deparamo-nos no discurso diegético do personagem-contador Birahima com inúmeras vozes, constantemente silenciadas, que buscam a instalação do diálogo e a ressonância no Outro como forma de escaparem de suas condições de subalternizados.

Vozes que falam através de Birahima e apresentam-se como gritos de lamentos, mas também como gritos de protesto face às condições degradantes impostas pelo dominador branco europeu e seus sucessores, identificados nos governantes e ditadores inescrupulosos, denominados por Birahima como sendo os *Senhores da guerra*, em países dilacerados por guerras civis e étnicas, como no caso da Libéria e de Serra Leoa – cenários predominantes na narrativa – mas que podem ser transportados a todos os espaços de dominação colonial, como aponta Sélom Gbanou (2013, p.70, tradução nossa), na seguinte citação:

Quer seja na Libéria ou em Serra Leoa, a guerra civil ou tribal faz parte de uma ordem de pilhagem e de aniquilamento da nação e parece, no olhar ingênuo de Birahima, inscrever-se em uma estrutura geopolítica de dominação controlada por outros Estados ou outros chefes de Estado<sup>3</sup>.

Referências a esses países que são asseveradas repetidas vezes nos discursos de Birahima reportando-se a esses espaços imersos, comumente, em problemas sociais,

---

<sup>3</sup> No original : Que ce soit au Libéria ou en Sierra Leone, la guerre civile ou tribale fait partie d'un ordre de pillage et d'anéantissement de la nation et semble, dans le regard naïf de Birahima, s'inscrire dans une structure géopolitique de domination contrôlée par d'autres États ou d'autres chefs d'État.

constituindo-se em “[...] repúblicas corrompidas e fodidas<sup>4</sup> como Gâmbia, Serra Leoa e Senegal, lá, etc<sup>5</sup>” (Kourouma, 2000, p. 8, tradução nossa).

Para atingir os objetivos propostos, este trabalho estrutura-se em quatro seções. Seguido a esta introdução, na primeira seção apresentamos a obra *Allah n'est pas obligé* e seu autor Ahmadou Kourouma. Estando a obra situada em momentos históricos e realistas da África Ocidental, buscamos estabelecer uma discussão em torno do narrador Birahima como o personagem fictício enquanto um “dizador de verdades” que busca instalar o diálogo. Para este ponto de discussão recorreremos, sobretudo aos aportes teóricos de Genette (1995), Ndiaye (2010), Candido (2007) e Brait (1987).

Como a obra recorre constantemente a fatos históricos, sociais e políticos da África subsaariana, mergulhada nas guerras tribais, apoiados em Lugan (2013) e Gbanou (2013), foi-nos necessário, primeiramente, contextualizar o cenário das guerras étnicas e seus agentes nessas regiões e de como o processo colonizatório contribuiu para o caos pós-colonial, em especial na Libéria e Serra Leoa.

Sentimos ainda a necessidade de discorrer sobre quem são as crianças-soldado, principalmente, a partir dos estudos de Machel (1996) dos impactos dos conflitos armados sobre as crianças, já que o narrador autodiegético de *Allah n'est pas obligé* é uma criança-soldado. A partir do tópico das crianças-soldado, ilustramos o texto da tese com depoimentos reais de crianças que participaram de conflitos, sobretudo a partir do documento da UNICEF (2007b) *Saurez-vous nous écouter? Voix de jeunes en zones de conflit* (Você saberá nos ouvir? Vozes de jovens em zonas de conflito).

Na segunda seção, iniciamos pelas concepções teóricas de pós-colonialismo e subalternidade para realçar como esta última impacta no silenciamento por imposições advindas do colonialismo, refletidas em tempos pós-coloniais e como as teorias pós-coloniais concorrem à liberação. Lançamos mão para abordar este tópico dos conceitos defendidos por Spivak (2010), Ferdinand (2022), Bispo dos Santos (2023) e Ricoeur (2007). Para que essa liberação seja completa as instâncias de poder também precisam ser modificadas. Nestes termos, direcionamos um olhar crítico para a necessidade de decolonização da francofonia, enquanto esfera institucional de apartamento de populações africanas, em especial àquelas da África subsaariana. Para tanto, apoiamo-nos em Kohnert (2022), Joseph Paré (2003) e Combe (2014).

---

<sup>4</sup> O personagem Birahima se define como insolente e faz uso recorrente de palavrões para expressar seu discurso. Birahima também aponta que como abandonou a escola muito cedo e fala um francês *aproximativo, incorreto*. Dessa forma as traduções, aqui por nós apresentadas, buscaram evidenciar e representar essa maneira insolente de falar com *desvios* da norma padrão.

<sup>5</sup> No original: [...] autres républiques bananières et foutues comme Gambie, Sierra Leone et Sénégal là-bas, etc.

Este capítulo enfatiza ainda como a oposição literatura francesa versus literaturas francófonas contribui para uma minoração das “literaturas periféricas” de expressão em língua francesa, mas, em contraposição, demonstramos como essas literaturas liberam-se às formas de subalternização pela escrita resistente dos autores africanos, na subversão da língua francesa pela incorporação das realidades africanas, sobretudo por processos metalinguísticos de hibridização das línguas africanas e da língua francesa. Nesse sentido, analisamos a apropriação da língua francesa pelo autor Ahmadou Kourouma. Para esses tópicos de discussão, nossas referências, dentre outras, foram Cedergren e Lindberg (2016), Caitucoli (2004a, 2004b, 2007), Joubert (2006), Cottier e Kamalan (2015), Amadou Koné (2010).

Dedicamos a terceira seção ao debate de como se dá o apagamento negro em suas diferentes formas na obra *Allah n'est pas obligé*. Mediante a riqueza discursiva de Birahima, seria um trabalho colossal e pretencioso alcançar todas as formas de apagamento do negro africano presentes na obra. Assim, o recorte, nesta tese, analisa dois temas em especial: o uso do sagrado como subalternidade e a desumanização pela animalidade.

Para ambas as formas de opressão, o discurso de Birahima apresenta-se contestador e libertador. Primeiramente, pelo uso da ironia; depois, pelo emprego da carnavalização e do riso como contramedidas ao subjugo. Para além dos autores que discutem essas temáticas em *Allah n'est pas obligé*, a saber Adama Coulibaly (2004), Lacoste, (2010), Micheletto (2016), recorreremos também a Eliade (1992), Durkheim (1996), Sackey (2012) e, principalmente aos conceitos de Bakhtin (1997; 2013).

Finalizamos esta tese pelo chamamento de Birahima ao debate, através da instalação do diálogo como forma de conceder voz aos subalternizados. Visto que a narrativa de Birahima constitui-se essencialmente em uma narrativa de deslocamentos, analisamos também o papel da estrada enquanto elemento de enunciação discursivo. Mais uma vez os conceitos de Bakhtin (1997) são mobilizados, em especial o dialogismo e a cronotropia.

Através desta tese, pelo olhar de Kourouma, almejamos demonstrar que as imposições coloniais de sujeições subalternizadas ainda estão muito presentes em territórios africanos e longe de cessarem. Mas intencionamos também demonstrar que o discurso de Birahima apresenta-se como antídoto a esse processo de silenciamento negro. Entretanto, como diz Birahima: “Começamos pelo começo<sup>6</sup>” (Kourouma, 2000, p. 25, tradução nossa). Quem é Ahmadou Kourouma?

---

<sup>6</sup> No original : Commençons par le commencement.

## 2 O AUTOR, A OBRA E SEUS CONTEXTOS E O NARRADOR BIRAHIMA

Para começo de conversa, precisamos conhecer Ahmadou Kourouma, a obra *Allah n'est pas obligé* (2000) e seu narrador Birahima. Assim como para entendermos os desdobramentos históricos, políticos e sociais na obra, nos é necessário adentrar nos contextos das guerras tribais africanas e seus agentes, entre esses as crianças-soldado.

### 2.1 Ahmadou Kourouma

Estudar Ahmadou Kourouma, autor nascido em 1927 no vilarejo de Boundiali, na Costa do Marfim, significa adentrar na história colonial e nos aspectos sociopolíticos do continente africano. “[...] seus romances são predominantemente históricos e realistas por estarem situados em momentos decisivos da África Ocidental” (Adhikari, 2015, p. 10).

Kourouma é de etnia *malinké*. Os malinkés são encontrados em muitos países da África Ocidental, em países como Gâmbia, Senegal, Libéria. O personagem Birahima também é da etnia *malinké* e, como ele mesmo aponta, “Os malinkés, é a minha raça. São espécies de negros africanos indígenas que são numerosos ao norte da Costa do Marfim, Guiné<sup>7</sup>” (Kourouma, 2000, p. 8, tradução nossa).

É justamente num desses países, o Mali, em Bamako, que Kourouma prossegue seus estudos, sob a tutela de seu tio. Porém, rapidamente as coisas se deterioram. Acusado de ser o principal mentor de uma revolta de estudantes, em 1949, em Bamako, o autor é banido do Mali.

Kourouma começa, então, a vivenciar cenários de guerra que, mais tarde, abordaria em suas obras. Ele engaja no exército francês, na condição de “tiralleur<sup>8</sup>”. Participa da campanha na Indochina, integrando a renomada tropa dos “tirailleurs senegaleses<sup>9</sup>”. De retorno à França, Kourouma retoma os estudos, estabelecendo-se em Lyon. Em seguida, com a mudança de cenário político na Costa do Marfim, que ascende à independência em 7 de agosto de 1970, decide retornar ao país de origem.

Na Costa do Marfim seus posicionamentos políticos divergem do recém-empossado presidente da república, Félix Houphouët-Boigny, e o colocam em perigo, uma vez que Houphouët-Boigny o vê como um forte opositor a quem é preciso silenciar. Não fosse sua

<sup>7</sup> No original: Les Malinkés, c'est ma race à moi. c'est la sorte de nègres noirs africains indigènes qui sont nombreux au nord de la Côte-d'Ivoire, en Guinée.

<sup>8</sup> Em português o termo corresponderia a um atirador de elite ou a um fuzileiro.

<sup>9</sup> Tropas militares pertencentes ao Império Colonial Francês.



nacionalidade francesa por laços matrimoniais, o destino de Kourouma poderia ser tal qual o de outros opositores do novo regime: tortura e morte.

Por essas razões, Kouroma é impedido de permanecer na Costa do Marfim. Exilado, passa a vagar em solo africano, deslocando-se por diversos países: Argélia (1964-1969), Camarões (1974-1984) e Togo (1984-1994). Experiências essas, como as vividas junto ao ditador togolês Gnassingbé Eyadema, que lhe fornecerão os temas e lhe forjarão a carreira de autor. A esse propósito, Gbanou (2013, p. 8, tradução nossa) afirma que:

A partir de suas experiências do fracasso das independências na África, do reinado do ditador Houphouët-Boigny, de seus encontros com o guia ubuesco do Togo, Gnassingbé Eyadema, das experiências de guerras civis no continente, ele desenvolve um estilo de escrita único tanto no nível da problemática quanto de sua relação com a língua francesa, o que faz dele um imenso escritor, modelo de toda uma geração. Assim, ele revolucionou a literatura africana e propôs uma estrutura de escrita da história colonial e da situação de subdesenvolvimento sócio-político do continente<sup>10</sup>.

Kourouma faz parte da geração de autores que emergem no período de pós-independência de países africanos e, tal qual aqueles que não podem falar, teve seu primeiro romance *Les soleils des indépendances* rejeitado pelos grandes editores franceses, uma vez que sua maneira singular de escritura foi compreendida, inicialmente, como emprego de um “mau francês”. A obra foi publicada inicialmente, em 1968, no Canadá, pela editora Presses de l’Université de Montréal. Rapidamente reconhecida passou a ser vista com de um enorme potencial literário e um marco na literatura francófona, inclusive por quem o rejeitara.

Conforme aponta Ndiaye (2006, p.78), a crítica mudou de ideia ao perceber que não era um “mau francês” que Kourouma apresentara ao interlocutor, mas, ao contrário, seu talento consistia em “escrever o *malinké* em francês”. Essa é a estratégia de estilo de escritura, intercalando o francês e o *malinké*, que se reproduz em *Allah n’est pas obligé* e que justifica o linguajar particular, às vezes vulgar e de sintaxe livre, apresentado na obra. A editora *du Seuil* republicou a obra na França em 1970. Obra que examina muito criticamente os novos governantes do período de pós-descolonização e denuncia a ausência de liberdade humana,

---

<sup>10</sup>No original: À partir de ses expériences de l’échec des indépendances en Afrique, du règne du dictateur Houphouët-Boigny, de ses rencontres avec le guide ubuesque du togo, Gnassingbé Eyadema, des expériences des guerres civiles sur le continent, il développe une écriture singulière tant au niveau de la problématique que de son rapport à la langue française qui fait de lui un immense écrivain, modèle de toute une génération. Il a ainsi révolutionné les lettres africaines et proposé une grille d’écriture de l’histoire coloniale et de la situation de sous-développement socio-politique du continent.

reduzindo as pessoas à pobreza econômica e intelectual, tornando a democracia um sonho inalcançável.

Precisaríamos esperar vinte anos para a publicação de seu segundo romance, *Monnè, outrages et défis* (1990), que remonta a um século de história colonial. Em seu terceiro romance, *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1994), Ahmadou Kourouma retoma a discussão sócio-política apresentada em *Les soleils des indépendances* (1970). Por meio de seu personagem Koyaga, um caçador da "tribo de homens nus", e seus homólogos de nomes fictícios, Kourouma faz uma pintura da saga de ditadores africanos da segunda metade do século XX, de suas tiranias e excessos, bem como apresenta críticas à hipocrisia ocidental.

Em 2000, tendo como inspiração a situação trágica das guerras civis em territórios africanos, em especial àquelas travadas na Libéria, Kourouma publica a obra *corpus* desta pesquisa, vencedora do prêmio Renaudot, *Allah n'est pas obligé* (2000), na qual os fatos são narrados por Birahima, uma criança-soldado.

Kouoroum morre em 11 de dezembro de 2003, quando escrevia o romance *Quand on refuse on dit non* (2004), uma espécie de continuação de *Allah n'est pas obligé*, na qual Birahima já não mais criança-soldado retorna a seu país natal, a Costa do Marfim, para abordar a guerra civil neste país. A obra inacabada foi publicada postumamente pela editora *Éditions du Seuil* em 2004.

## 2.2 As guerras na África

Não é de hoje que guerras fornecem temas a produções literárias, uma vez que constantemente ocorreram, ocorrem e ocorrerão ao longo da trajetória humana no globo. Guerras que estabelecem páginas negras de disputas territoriais, imposição pela força, mortes, invalidez, traumas dos inocentes pegos no fogo cruzado ou ainda do êxodo para fugir de massacres. Este será o cenário descrito por Ahmadou Kourouma em *Allah n'est pas obligé* ao abordar o drama das crianças-soldado mergulhadas em confrontos civis em territórios do oeste africano, notadamente, nos espaços históricos e geográficos da Libéria, de Serra Leoa e, por consequência, ainda que em menor escala, àqueles ligados à Costa do Marfim, sua terra natal.

Embora, neste trabalho, tenhamos centrado nossa atenção nos conflitos contemporâneos ocorridos na Libéria (1989 a 2003<sup>11</sup>) e em Serra Leoa (1991 a 2001), fez-se necessário também traçar um panorama, ainda que de forma breve, em diferentes períodos que marcam as guerras

---

<sup>11</sup> Ao longo da pesquisa encontramos algumas divergências de datas relacionadas aos eventos das guerras abordadas. Neste trabalho, adotamos aquelas propostas por Bernard Lugan (2013) e Selom Gbanou (2013).

em solo africano, pois, de uma maneira ou outra, implicam a escalada vertiginosa dos conflitos a partir dos anos 1960 e nos ajudam a entender a origem de graves problemas sócio-políticos do período pós-colonial.

Para abordar esse panorama nos apoiamos, principalmente, nos aportes de Bernard Lugan. Em seu livro *Les guerres d'Afrique: des origines à nos jours*<sup>12</sup> (Lugan, 2013, p. 8-9), o autor define quatro grandes períodos de conflitos: as guerras na África pré-colonial, também denominado de período “antes dos Brancos<sup>13</sup>”; as guerras do período das conquistas de territórios africanos pelos europeus; às do período colonial, em que a África se insere nos conflitos da primeira e segunda guerras mundiais e as guerras da era contemporânea, período de pós-independência de vários países em que os conflitos se multiplicam, provocando a morte de milhares de pessoas e forçando outras tantas a se deslocarem.

Os conflitos do período “antes dos Brancos” implicariam disputas diretas entre grupos étnicos, tribos ou clãs. Lugan (2013, p. 11) aponta 3 grandes confrontos de guerras. Primeiramente, temos os enfrentamentos entre linhagens ou tribos pertencentes a uma mesma etnia. É o caso dos *Zulu*<sup>14</sup> e dos *Ndebele-Matabele*<sup>15</sup>, tribos originárias da etnia *Nguni*<sup>16</sup>. Em seguida, estão os confrontos entre populações racialmente diferentes, umas tentando conquistar territórios e outras engajadas na defesa destes, como, por exemplo, as disputas que levaram à eliminação dos *Khoisan*<sup>17</sup> pelos *Nguni*, no sul de Limpopo<sup>18</sup>. E, finalmente, há os enfrentamentos entre povos pastores entre si e de povos pastores versus povos agricultores, que marcam a realidade histórica de populações da zona de *Sahel*<sup>19</sup> e da África Oriental.

O período de guerras da conquista colonial da África pela intervenção de países europeus marca a definição dos limites fronteiriços deste continente como o conhecemos hoje, já que “na África tradicional, a noção de fronteira tal qual os Ocidentais a conhecem era desconhecida. Cada território étnico, com efeito, era isolado e seus acessos sempre difíceis<sup>20</sup>” (Lugan, 2013, p. 178, tradução nossa). Colonizadores de países como França, Bélgica, Portugal,

<sup>12</sup> As guerras da África: da origem aos nossos dias.

<sup>13</sup> No original: avant les Blancs.

<sup>14</sup> Povos do sul da África, presentes em países como África do Sul, Zimbábue e Moçambique.

<sup>15</sup> Povos presentes na região mais meridional do sul da África, denominada de África Austral.

<sup>16</sup> Grupos étnicos indígenas espalhados por várias regiões africanas, como a África Austral, e que falam a língua Bantu.

<sup>17</sup> Definição genérica para dois grupos étnicos oriundos da África Austral: os Saan, caçadores-coletores e os Khoi, praticantes da agricultura pastoril.

<sup>18</sup> Atualmente é uma província situada na África do Sul, seu nome advém do rio Limpopo, segundo maior rio da África Austral.

<sup>19</sup> Extensa faixa de terra no continente africano, sendo limitada, ao norte, pelo deserto do Saara, ao sul, pelas savanas do Sudão, a oeste, pelo oceano Atlântico e, a leste, pelo mar Vermelho.

<sup>20</sup> No original: Dans l'Afrique traditionnelle, la notion de frontière telle que les Occidentaux la connaissent était inconnue. Chaque territoire ethnique était en effet isolé et ses accès toujours difficiles.

entre outros, aproveitaram-se, principalmente, das relações anteriores estabelecidas com povos africanos para adentrar o continente pelos polos litorâneos e instaurar seus domínios territoriais.

Inúmeros confrontos podem ser listados, como as campanhas da França na Argélia, Níger, Senegal, Chade ou ainda as batalhas travadas pela Grã-Bretanha na África Austral, como a guerra Anglo-Zulu de 1879. Entretanto, de acordo com Lugan (2013, p. 75), com exceção do fracasso da campanha italiana na Etiópia entre 1895 e 1896, embora alguns contratemplos tenham ocorridos como àqueles enfrentados pelos britânicos em 1879 na batalha de Isandhlawana<sup>21</sup> ou as dificuldades enfrentadas pelos franceses em Takouba<sup>22</sup> em 1894, os confrontos foram vencidos pelos europeus com relativa brevidade.

Conquistas que, segundo Lugan (2013, p. 74), deram-se de maneira rápida e sem guerras de grandes intensidades devido sobretudo a três fatores: o progresso técnico empregado pelos europeus (uso de telégrafos, vapor, óleo diesel, etc); a criação de tropas indígenas adaptadas ao clima; e a introdução de armamento moderno (rifles de retrocarga, rifles de repetição e, por fim, metralhadoras). Afinal, “Os tempos não eram mais os de Pizarro que conquistou o Império Inca sem a menor arma de fogo, ou ainda de Vasco de Gama que trinfou sobre forças hostis somente com suas bestas<sup>23</sup>” (Lugan, 2013, p. 74, tradução nossa). Armamentos que mudaram as configurações dos conflitos, empregados em larga escala foram (e ainda são) responsáveis por massacres e derramamento de sangue nos conflitos. Além desses fatores, o autor aponta ainda outro aspecto fundamental à pouca resistência à conquista europeia, a ausência de colaboração entre os povos africanos:

A rapidez da conquista se explica igualmente porque os colonizadores não tiveram diante de si uma resistência global. Não houve, com efeito, quase nenhuma solidariedade entre os povos africanos. E mais ainda, quando a conquista colonial derrubou os impérios, o desmoronamento ocorreu na alegria dos explorados; nas ajudas que os europeus receberam quando de cada resistência. Assim, os animistas bambara<sup>24</sup> apoiaram os franceses durante a campanha contra o Império Toucouleur<sup>25</sup> ou contra Samory<sup>26</sup>; os Fanti<sup>27</sup> e os Yoruba<sup>28</sup> fizeram o mesmo quando os britânicos combatiam os Ashanti<sup>29</sup> ou o

<sup>21</sup> Montanha pertencente ao Reino Zulu e localizada na atual África do sul.

<sup>22</sup> Batalha contra os Tuaregues ocorrida no Mali.

<sup>23</sup> No original: Les temps n'étaient plus à Pizarre qui conquist l'Empire inca sans la moindre arme à feu, ou encore à Vasco de Gama qui triomphe des forces hostiles avec ses seules arbalètes.

<sup>24</sup> Grupos étnicos presentes na África ocidental, principalmente no Mali.

<sup>25</sup> Também denominado de reino de El-Hadj Omar foi fundado em zonas do atual Mali, por Omar Tall chamado de El-Hadj Omar.

<sup>26</sup> Chefe guerreiro de origem malinké que resistiu aos avanços franceses na África Ocidental de 1882 a 1898.

<sup>27</sup> Populações da África do oeste, habitando principalmente regiões de Gana.

<sup>28</sup> Um dos três grandes povos da Nigéria, vivem no sudoeste e representam cerca de 22% da população do país.

<sup>29</sup> Império e reino do povo Akan, situado em Gold Coast, atual Gana.

califado de Sokoto<sup>30</sup>; na África Austral, os Sotho<sup>31</sup> auxiliaram [...] os ingleses contra os Zulu; quanto a Madagascar, os Côtiers tomaram partido do corpo expedicionário francês contra os Mérina, etc<sup>32</sup> (Lugan, 2013, p. 74, tradução nossa).

O terceiro grande momento de guerras compreende o período de dominação colonial, em que a África não passa incólume às batalhas deflagradas pela primeira e pela segunda guerras mundiais, quando o homem branco combateu o homem branco (Lugan, 2013, p. 133). Períodos nos quais as operações militares em territórios africanos refletem as disputas entre os países dominantes e seus aliados, principalmente na busca de conquistas de posições estratégicas, como a do canal de Suez (tanto no primeiro como no segundo conflito mundial).

No período entre as duas grandes guerras, dois conflitos são evidenciados. O primeiro no norte do Marrocos, empreendido pela Espanha, depois apoiado pela França, contra os *Berberes*, liderado por Abd el-Krim, ficou conhecido como a guerra do Rife (1920-1926), em referência à região montanhosa onde os combates se desenrolaram; o segundo, deu-se na África oriental, na Etiópia (1935), quando de uma nova investida italiana, ordenado agora pelo fascista Mussolini. Esses conflitos chamam a atenção pela resistência local, pela imposição de inúmeras derrotas antes de sucumbirem a essas potências europeias e prenunciam os desejos emancipatórios, que viriam após o fim da segunda guerra mundial.

Dessa forma, a partir de 1950, o sentimento de reivindicação de emancipação se intensifica no continente africano e em vários países vivenciam-se guerras de independência, como por exemplo, a guerra da Argélia (1954-1962), a revolta dos Mau-Mau contra os britânicos, no Quênia (1952-1956), as guerras de descolonização portuguesa em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau (1961-1975). Entretanto, ainda que as lutas armadas para liberação do jugo colonial tenham contribuído para tal, o fator decisivo às independências africanas está nas decisões políticas dos colonizadores:

Por toda parte na África, as independências foram concedidas pelos colonizadores e não impostas a eles. Em nenhum lugar as potências coloniais foram militarmente obrigadas a conceder liberdade às suas posses. Mesmo

<sup>30</sup> Califado no norte da Nigéria.

<sup>31</sup> Populações de origem bantu, estabelecidas sobretudo nos atuais África do Sul e no Lesoto.

<sup>32</sup> No original: La rapidité de la conquête s'explique également parce que les colonisateurs n'eurent pas face à eux une résistance globale. Il n'y eut en effet quasiment jamais de solidarité entre les peuples africains. Plus encore, quand la conquête coloniale renversa des empires, leur écroulement se fit dans l'allégresse des exploités ; d'où les aides que les Européens obtinrent lors de chaque résistance. Les animistes bambara soutinrent ainsi les Français lors de leurs campagnes contre l'Empire toucouleur ou contre Samory ; les Fanti et les Yoruba firent de même avec les Britanniques quand ces derniers combattirent les Ashanti ou le califat de Sokoto ; en Afrique australe, les Sotho [...] les Anglais contre les Zulu ; quant à Madagascar, les Côtiers y prirent le parti du corps expéditionnaire français contre les Mérina, etc.

onde as guerras foram travadas, a independência foi finalmente decidida pelas metrópoles. Assim, na Argélia, onde foi imposta pelo general De Gaulle a um exército francês que havia largamente triunfado sobre seus adversários; o mesmo em Angola e Moçambique onde o exército português era o mestre do terreno. Em definitivo, a descolonização foi facilmente aceita pelas metrópoles que desejavam acabar com um anacronismo economicamente custoso e que gerou inúmeros problemas no plano político internacional<sup>33</sup> (Lugan, 2013, p. 175, tradução nossa).

Outro aspecto a se considerar reside na percepção de que não se podia lutar contra os processos de independências, e sim, sem choques, tirar proveito dessas situações, como fez o império britânico: “Londres tendo admitido muito cedo que o movimento de independência era inevitável, importava-lhe, portanto, não se deixar encurralar em situações de conflito, mas organizar a transição em seus melhores interesses<sup>34</sup>” (Lugan, 2013, p. 175, tradução nossa).

Findo o período colonial, o continente africano mergulha em verdadeiro flagelo. Guerras eclodem e envolvem a maioria dos países. Chegamos, assim, ao quarto grande período de conflitos, as guerras contemporâneas que compreendem o período de 1960 aos nossos dias, visto que os embates se atualizam com frequência.

Lugan (2013, p. 197-198) aponta que podemos depreender quatro grandes cenários desses conflitos. Primeiramente, temos os conflitos étnicos limitados a um país. Embora algumas repercussões (por aproximação étnica, influência de governantes, fluxo migratório etc.) possam ser sentidos em países vizinhos, levando, em alguns momentos, a uma guerra que envolva regiões fronteiriças de diferentes países, esses conflitos caracterizam-se por se desenvolverem em “vasos fechados” e são fortemente marcados por desestabilizações regionais.

Dentre outros embates, é o caso da guerra do Biafra (Nigéria, 1967-1970), de Uganda (1979-1986), de Ruanda (1990-1994) e da Libéria (1989 a 2003) e Serra Leoa (1991 a 2001). Esses dois últimos são contextos da obra *Allah n'est pas obligé* (2000), que abordaremos neste tópico. Na segunda categoria, estão os conflitos implicando vários países, como por exemplo, a guerra da República Democrática do Congo (antigo Zaire), conhecida também com a grande

---

<sup>33</sup> No original: Partout en Afrique, les indépendances furent octroyées par les colonisateurs et elles ne leur furent pas imposées. Nulle part, les puissances coloniales ne furent militairement contraintes d'accorder la liberté à leurs possessions. Même là où des guerres se déroulèrent, l'indépendance fut finalement décidée par les métropoles. Ainsi en Algérie où elle fut imposée par le général De Gaulle à une armée française qui avait largement triomphé de ses adversaires ; de même en Angola et au Mozambique où l'armée portugaise était maîtresse du terrain. En définitive, la décolonisation fut facilement acceptée par des métropoles désireuses de mettre un terme à un anachronisme économiquement coûteux et générateur de bien des problèmes au plan politique international.

<sup>34</sup> No original: Londres ayant admis très tôt que le mouvement des indépendances était inéluctable, il lui importa donc de ne pas se laisser acculer à des situations conflictuelles, mais tout en organisant la transition au mieux de ses intérêts.

guerra africana que, entre os anos de 1998 e 2003, envolveu inúmeros países: Uganda, Ruanda, Burundi, Zimbábue, Namíbia, Angola, Chade. Essa guerra foi a responsável pela morte de milhares de pessoas.

Em seguida, encontram-se os conflitos entre dois países, caracterizados pela brevidade e menor intensidade, como a denominada Guerra das Areias, que opôs Marrocos e Argélia (1963), a guerra Etiópia-Somália (1970), ou ainda conflito opondo Mali a Burkina Faso (1985); o quarto cenário está ligado ao ressurgimento de velhas oposições suspensas durante o período colonial e requer um olhar mais detalhado a seguir. Com o advento do período pós-independência, assiste-se a uma retomada da reivindicação dos pertencimentos territoriais e étnicos dos povos africanos, ofuscados durante o longo período de dominação colonial. Assim, antigas querelas ressurgem e desencadeiam inúmeros conflitos.

Nesse sentido, Lugan (2013, p. 197) aponta que há um equívoco ao se analisar as causas dos conflitos contemporâneos na África, privilegiando, primordialmente, as explicações econômicas ou sociais. Certamente, elas contribuem, mas a maioria dos conflitos têm como causa inicial as razões políticas, quase sempre étnicas. Dessa forma, fatores econômicos, religiosos ou a competição por matérias primárias, favorecem, complicam, amplificam, entretanto não estão na base das causas primordiais.

Notadamente, é o exemplo da guerra em Serra Leoa, em que os conflitos étnicos precedem as lutas pelo controle dos diamantes que aparecem como elementos secundários. Logicamente, ao longo do conflito, a luta pelos diamantes evolui para um fator preponderante, uma vez que estes autofinanciam tais conflitos. O narrador Birahima atribuirá grande importância à luta pela posse dos diamantes: “[...] Porque o país é rico em diamantes, em ouro, em todas as fontes de corrupção [...]”<sup>35</sup> (Kourouma, 2000, p. 162, tradução nossa).

Dentro desse cenário, as crises políticas e étnicas são potencializadas pelas questões fronteiriças, uma vez que, agora, os africanos encontram, diante de si, espaços delimitados por uma rede limítrofe completamente diferente daquela da África pré-colonial:

As fronteiras destruíram igualmente o equilíbrio interno de grandes áreas de agricultura onde a transumância milenar foi alterada na natureza pela compartimentação dos espaços. Resultado: conflitos entre pastores e agricultores e entre grupos pastoris que entraram em competição por pastagens ou pontos de água foram multiplicados. Elas igualmente fizeram com que os povos fossem cortados por linhas divisórias artificiais. Em outros lugares, a colonização agrupou assim mundos artificialmente destrocados em numerosas entidades étnicas, tribais ou mesmo aldeãs, afim de torná-los conjuntos administrativamente coerentes. Por toda parte, os colonizadores trasntornaram

---

<sup>35</sup> No original: [...] Parce que le pays est riche en diamants, en or, en toutes sources de corruption [...].

ou congelaram as relações entre as populações, o que explica muitos conflitos contemporâneos<sup>36</sup> (Lugan, 2013, p. 178, tradução nossa).

Assim, os impérios europeus ao se apoderarem dos territórios africanos, ao se repartirem essas faixas de terra por traços divisórios artificiais, reconfiguram as divisões territoriais aí já existentes, acirram disputas entre as diversas populações locais, provocam o deslocamento de populações a diferentes regiões, colocam antigos inimigos sobre os mesmos espaços físicos ou sobre o mesmo domínio governamental. Ações que não explicam todos os embates contemporâneos em solo africano, mas que, sem dúvida, em muito contribuem às instabilidades políticas, étnicas, separatistas que estão no cerne dos conflitos do período pós-independência de inúmeros países.

### 2.2.1 A guerra da Libéria

Embora a guerra na Libéria seja marcada por conexões com os países vizinhos e sofra intervenções, sobretudo de órgãos governamentais africanos ou internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), trata-se de uma guerra civil que fez mais de 200 mil mortos e forçou o desterro de milhares de pessoas.

Antes de entrarmos propriamente na guerra, precisamos entender o panorama social da Libéria. Conforme aponta Gbanou (2013, p. 12), diferentemente da maioria de outros países africanos, a Libéria não foi colonizada. Sua história está atrelada ao século XIX, quando, em 1822, uma organização filantrópica americana, intitulada *American Colonizing Society*, decide amparar escravos americanos libertos em seu retorno ao continente africano. Assim, essa entidade adquire um amplo território em solo africano e o controlará até 1847, quando o território declara independência e se constitui a nação Libéria.

Gradativamente repatriados, esses antigos escravos, nomeados americano-liberianos, comandaram o país, primeiramente com o presidente William Shadrach Tubman (eleito em 1943) e, posteriormente, com seu sucessor William R. Tolbert (assume em 1971). O problema

---

<sup>36</sup> No original: Les frontières détruisirent également l'équilibre interne aux grandes zones d'élevage où la transhumance millénaire a été changée de nature par le cloisonnement des espaces. Résultat : les conflits entre pasteurs et agriculteurs et entre groupes pastoraux entrés en concurrence pour les pâturages ou les points d'eau furent multipliés. Elles firent également que des peuples furent coupés par ces lignes de partage artificielles. Ailleurs, la colonisation rassembla tout aussi artificiellement des mondes émiétés en de nombreuses entités ethniques, tribales ou même villageoises, afin d'en faire des ensembles administrativement cohérents. Partout, les colonisateurs ont ainsi bouleversé ou figé les rapports entre les populations, ce qui explique nombre de conflits contemporains.



é que, como aponta Lugan (2013, p. 282), antes da chegada dos americano-liberianos, grupos autóctones<sup>37</sup> já estavam ali radicados e reivindicavam uma maior participação tanto administrativamente quanto no direito ao voto, o que leva a um cenário de crescente tensão, culminando com um sangrento golpe de Estado impetrado pelo sargento Samuel Doe, de etnia Krahn.

A constituição de 1847, que atribuía a hegemonia aos americano-liberianos, é substituída e, por meio de eleições marcadas por irregularidades, Samuel Doe é eleito presidente. Ele rapidamente confisca o poder e favorece a etnia Krahn, o que desencadeia fortes contestações e a explosão da guerra civil em 1989, quando Charles Taylor agrupa, em torno de si, os Gyo e os Mano, denominando o grupo de *National Patriotic Front of Liberia* (NPFL), e organiza rebeliões com o objetivo de destituir Samuel Doe. A disputa pelo poder que inicialmente coloca em lados opostos Krahns e americano-liberianos rapidamente “[...] torna-se uma guerra interétnica entre os Krahn e os Gyo” (Gbanou, 2013, p. 13, tradução nossa)<sup>38</sup>.

No ano seguinte, o caos e os conflitos tomam conta do país e chegam até às portas da capital, Monróvia, quando dissidências frustram as investidas de Charles Taylor e um novo personagem rouba a cena: Prince Johnson (um dos tenentes de Charles Taylor e de origem Mano) que, não somente adentra Monróvia, como aprisiona e assina sanguinariamente Samuel Doe, colocando-se como um empecilho aos planos de Taylor.

A crescente escalada dos confrontos atrai a atenção internacional e, sob a liderança da Nigéria, a Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO), para tentar colocar um fim às hostilidades, envia forças intervencionistas denominadas ECOMOG, sigla para *Ecovas Monitoring Group*<sup>39</sup>, que impedem a tomada de Monróvia por Charles Taylor. Entretanto, a paz não é restabelecida, uma vez que, além dos combates entre partidários de Charles Taylor e de Prince Johnson, outros chefes de guerra se insurgem em várias regiões do país.

Nos anos seguintes, a anarquia se instala na Libéria e, mesmo sob embargos impostos pela ONU, os combates ganham proporções vertiginosas. O que leva a CEDEAO a tentar negociar a paz reunindo os líderes de facções na proposição de um governo de transição. Proposição esta cujo desfecho é infrutífero. Somente em 1995, a CEDEAO consegue algum progresso, fazendo esses líderes bélicos assinarem o acordo de Abuja, na Nigéria, com a

---

<sup>37</sup> Com relação as faces étnicas liberianas do confronto, temos os Kru que vivem no sul e no leste, dentre eles a tribo dos Krahn; os Mandé, que vivem ao norte, cuja a base étnica é formada pelos Gyo et pelos Mano; e o terceiro grande grupo composto pelos Mel, também presentes em Guiné e Serra Leoa.

<sup>38</sup> No original: [...] devient une guerre interethnique entre Krahn et Gyo.

<sup>39</sup> Grupo de Monitoramento da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental.

promessa de cessarem as hostilidades e trabalharem em prol da reorganização do país. A tranquilidade é de curta duração, os conflitos são retomados, forçando novamente a ECOMOG a intervir e assumir o controle da capital.

Mediante as pressões internacionais pela busca da paz, eleições são organizadas e “as diferentes facções tornam-se partidos políticos sem um real programa, conscientes, sem dúvida, de que a guerra dificilmente lhes permite saciar sua sede de liderança<sup>40</sup>” (Gbanou, 2013, p. 13, tradução nossa). O então agora partido político *National Patriotic Front of Liberia*, melhor estruturado na Libéria, vence o pleito que, mesmo supervisionado pela Organização das Nações Unidas, é considerado sob suspeição. Assim, em 19 de julho de 1997, Charles Taylor ascende à presidência liberiana.

A presidência de Charles Taylor também é conturbada, pois, a partir de 1999, enfrenta insurgências étnicas de antigos desafetos. Os Krahn juntaram-se ao ULIMO (United Liberation Movements) criado, em 1990 em Serra Leoa, mas que conheceu uma ruptura, em 1994, com a fundação do ULIMO/K, comandado por ElHadj Kromah, explicando, assim, o acréscimo da letra K na sigla. O ULIMO/K, sustentado pela Guiné, comandou atos de guerrilha contra Taylor que, por sua vez, revidou, levando o conflito ao sul deste país, apoiando-se em etnias guineenses aparentadas aos Gyo e aos Mano (Lugan, 2013, p. 283-284).

Temendo uma nova escalada dos conflitos que poderiam desestabilizar novamente o território liberiano, pressões internacionais forçam Charles Taylor a abdicar da presidência, em 2013, e a exilar-se na Nigéria, encerrando um ciclo de 14 anos de guerras civis que dizimaram uma parcela importante da população liberiana. Posteriormente julgado por crimes de guerra e contra a humanidade, Taylor foi condenado a 50 anos de prisão.

### 2.2.2 A guerra em Serra Leoa

Tal qual a Libéria, a guerra em Serra Leoa também tem repercussão em países próximos (incluindo a própria Libéria). Sofre intervenções internacionais, porém é essencialmente uma guerra civil étnica, conforme aponta Lugan (2013, p. 284), colocando os Limba em face dos Mendé<sup>41</sup>, em que a explosão do conflito é a materialização das tensões crescentes, desde 1961, quando, da independência do país, essas duas etnias se opõem politicamente em dois partidos:

---

<sup>40</sup> No original: Les différentes factions se transforme en partis politiques sans un réel programme, conscientes sans doute que la guerre ne leur permet guère d'assouvir leur soif de leadership.

<sup>41</sup> Com relação as etnias presentes em Serra Leoa, a maioria das tribos estão agrupadas em três grandes grupos: os Mendé que fazem parte da etnia Mandé e que têm proximidades com tribos liberiana com os Mano, os Kono e os Gyo; os Temné e os Limba que fazem parte dos Mel.

o SLPP (Sierra Leone People's Party), conduzido por Milton Margai, de origem Mendé, e o APC (All People's Congress), sob a chefia do Limba, Siaka Stevens. As fortes tensões evoluem para sucessivas tentativas de golpes de Estados e, sob as reverberações dos conflitos desencadeados na Libéria, a guerra explode em 23 de março de 1991.

Neste cenário de guerra, surge a figura de Foday Sankoh. Sankoh recebia apoio de Charles Taylor. Era militar com larga experiência nos campos de batalha, tendo servido no exército britânico no Congo, além de entrar em contato com grupos extremistas, quando esteve nos Estados Unidos da América. Em Serra Leoa, comandou o principal grupo insurgente do país, denominado de RUF (sigla para Revolutionary United Front), formado por grupos de Mendé e de Kono, que irrompeu ofensivas no leste do país, obrigando os Limba, no poder, a recorrer a ajuda da Guiné e da Nigéria, o que acaba por expandir os combates entre regiões de Serra Leoa, Guiné e Libéria. A esse propósito, para Marchal, Ero e Ferme (2002, p. 7), a partir das reflexões de Reno (2002), se pensarmos em indivíduos refugiados, líderes políticos exilados, amotinados ou ainda àqueles que encontraram em um país vizinho tanto apoio político quanto militar para criar ou sustentar movimentos armados e travar suas guerras em áreas de fronteira, por esse ângulo, estaríamos diante de uma mesma guerra travada em três países diferentes, Libéria, Serra Leoa e Guiné. Uma guerra sem fronteiras, portanto.

Os combatentes do RUF avançam progressivamente, ocasionando o acirramento dos conflitos, implantando a barbárie e mortes, muitas das vezes, sob o efeito da embriaguez e do uso de drogas, mas, principalmente, em função do reflexo da personalidade de seu líder Foday Sankoh, tido como um,

verdadeiro chefe de seita habitado por visões, sempre vestido com uma espécie de túnica-boubou de cor marrom, ostentando gris-gris<sup>42</sup> e medalhas, usando um estranho gorro e cercado de amazonas, este pequeno homem gorducho, de barbichinha branca, foi responsável por várias dezenas de milhares de mortes e várias centenas de mutilados, dezenas de milhares de violações, o êxodo de uma população e a destruição total de um país. Ele impunha aos combatentes uma disciplina de ferro e assegurava-se da lealdade dos recrutas voluntários ou não, fazendo-os participar de atos de selvageria. Condiçionados por feiticeiros, os combatentes deviam comer corações humanos e beber o sangue de suas vítimas. Mais do que a forma africana do movimento Khmer vermelho ou Sendero Luminoso peruano como alguns afirmaram, as práticas do RUF faziam pensar no movimento Mau Mau, nascido com os Kikuyu do Quênia nos anos 1950, com seus feiticeiros, seus sermões, seus ritos de iniciação, suas sociedades secretas<sup>43</sup> (Lugan, 2013, p. 286, tradução nossa).

<sup>42</sup> Amuletos que protegeriam os portadores de todos os males.

<sup>43</sup> No original: Véritable chef de secte habité par des visions, toujours vêtu d'une sorte de tunique-boubou de couleur marron, arborant gris-gris et médailles, coiffé d'un étrange bonnet et entouré d'amazones, ce petit homme

Personalidades, como essas, grotescas que se refletirão nos campos de batalha em alguns de “seus líderes que se identificavam com os heróis americanos dos filmes ‘B’ de ação, atribuindo a si mesmos, inclusive, os mesmos nomes: ‘General Share Blood’, ‘Superman’, ‘Leather Boots’<sup>44</sup>” (Lugan, 2013, p. 286, tradução nossa). Atribuições caricatas como as que serão reportadas pelo narrador de *Allah n’est pas obligé* ao descrever diversos líderes tiranos de guerras, inclusive mulheres-soldado que também agirão de maneira impiedosa.

Em 1992, o capitão Valentine Strasser assume o poder da capital Freetown, sem contudo conseguir deter os avanços do RUF que, em 1995, aproxima-se da capital. O RUF só não toma o poder, pois, em 1996, Julius Maade Bio, um Mendé, usurpa o lugar de Strasser e, fazendo-se valer de mercenários, repele os combatentes do RUF. Nesse mesmo ano, eleições são convocadas. O Mendé Ahmed Tejan Kabbah sai vitorioso. Contudo, mesmo estabelecendo conversas e prometendo um cessar-fogo, o RUF não reconhece o presidente e as hostilidades recomeçam.

No ano seguinte, Kabbah é expulso por um golpe de Estado. Neste mesmo ano, Sankoh é preso na Nigéria. Uma junta militar, denominada de Conselho Revolucionário das Forças Armadas (também conhecido por AFRC) assume o poder, sob a liderança de Johnny Paul Koroma, de origem Temné. Esta junta associa o RUF e, mesmo detido, Sankoh é nomeado vice-presidente. Freetown torna-se palco de atrocidades, mutilações e mortes. Mais uma vez no continente, as forças internacionais são obrigadas a intervir e a CEDEAO, por intermédio da ECOMOG, reconduz Kabbah à presidência.

Entretanto, os conflitos não cessam e o cenário tem nova reviravolta, quando, em 1999, Sam Bockarie, substitui provisoriamente Sankoh, alia-se a Koroma e retoma Freetown. De acordo com Lugan (2013, p.288), a operação ficou conhecida como *Operation no living thing* (Operação nenhum ser vivo). Os massacres produziram entre 6 a 10 mil mortos e novamente a ECOMOG teve que retomar a capital. O que levou Kabbah a tentar colocar fim à guerra por

---

rondouillard à la barbichette blanche, porta la responsabilité de plusieurs dizaines de milliers de morts et de plusieurs centaines de mutilés, de dizaines de milliers de viols, de l’exode d’une population et de la destruction totale d’un pays.

Il imposait aux combattants une discipline de fer et s’assurait de la fidélité des recrues volontaires ou non, en les faisant participer à des actes de sauvagerie. Conditionnés par des sorciers, les combattants devaient manger des cœurs humains et boire le sang de leurs victimes. Plus que la forme africaine du mouvement Khmer rouge ou du Sentier lumineux péruvien comme certains l’ont prétendu, les pratiques du RUF faisaient plutôt penser au mouvement Mau Mau, né chez les Kikuyu du Kenya dans les années 1950, avec ses sorciers, ses serments, ses rites initiatiques, ses sociétés secrètes.

<sup>44</sup> No original: Leurs chefs qui s’identifiaient aux héros de films d’action américains de série “B” s’en donnèrent même les noms: “General Share Blood”, “Superman”, “Leather Boots”.

meio da negociação com o RUF. Com o apoio da ONU, os dois lados assinam o acordo de Lomé em 7 de julho de 1999.

Em troca da deposição das armas e da aceitação das forças de paz (os capacetes azuis) da ONU nos territórios ocupados pelo RUF, o acordo anistiava Sankoh (que havia sido condenado à morte em 1998). Para além disso, atribuía-lhe o controle de jazidas de diamantes e a participação no governo como vice-presidente. Assim, a ECOMOG deixa a cargo da ONU a manutenção da paz no país. Paz que não se materializa, uma vez que o RUF embosca soldados da ONU e retoma as hostilidades, inclusive com o fuzilamento de pessoas que protestavam contra Sankoh.

A Grã-Bretanha intervém no confronto mobilizando tropas e máquinas de guerra em grande escala. Conforme assevera Lugan (2013, p. 288, tradução nossa), as ações visavam evacuar os estrangeiros e, igualmente, socorrer a população flagelada, restabelecer a segurança em Freetown e repelir os avanços do RUF, “[...] mas também para salvar o prestígio da ONU<sup>45</sup>”. Intensos combates entre os rebeldes e as forças internacionais se desenvolvem nos arredores da capital.

Em 18 de maio de 2000, Foday Sankoh é capturado pelos britânicos. O RUF cada vez mais isolado, é definitivamente desmobilizado por uma aliança insólita reunindo os homens comandados por Koroma que se aliaram ao SLA (Exército de Serra Leoa), as CDF (sigla para Forças de Defesas Civas), comandadas por Sam Hing Norman, compostas de caçadores tradicionais, denominados *karamajors* e o exército britânico. A guerra é oficialmente encerrada em 18 de janeiro de 2002. Novas eleições são realizadas e Ahmad Kabbah é reconduzido ao poder. Embora não haja um número específico, estima-se a morte de mais de 100 mil pessoas e outras tantas mutiladas e refugiadas.

### 2.2.3 A guerra na Costa do Marfim

A trajetória inicial do narrador de *Allah n'est pas obligé* parte da Costa do Marfim. Assim, ainda que no período reportado por Kourouma este país não estivesse em guerra civil, já que o conflito se cristaliza no ano de 2002 (posterior, inclusive, à publicação da obra), não podemos deixar de discorrer sobre os cenários políticos, aí instalados, concomitantes àqueles vivenciados em Serra Leoa e na Libéria, uma vez que há implicações e repercussões diretas com essas duas nações, sobretudo com esta última.

---

<sup>45</sup> No original: [...] mais aussi pour sauver le prestige de l'ONU.

De acordo com Ero e Marshall (2003, p. 89-90), com a chegada no poder do presidente Houphouët-Boigny (1960-1993), podemos observar fortes ingerências nos cenários políticos da Costa do Marfim e da Libéria, notadamente a partir de 1980, quando Charles Taylor ganha a cena em território liberiano em sua luta contra Samuel Doe. Houphouët-Boigny não esquecera o assassinato, por Doe, do presidente liberiano William Tolbert e depois do seu filho Aldolphus (casado com a afilhada de Houphouët-Boigny).

Dessa forma, Houphouët-Boigny deu livre acesso a Taylor para seus avanços na Libéria, passando por territórios marfinenses. Acontece, então, uma integração entre os soldados marfinenses e aqueles da NPFL. Essa união continua mesmo depois da morte de Houphouët-Boigny e de seu sucessor, Henri Konan Bédié, assumir o poder. Relações essas que se intensificaram, quando Robert Gueï, general do exército marfinense, com o qual Taylor já mantinha fortes laços, por um golpe de estado, depôs Konan Bédié em 1999.

Roberto Gueï organiza eleições e para legitimar seu nome recorre ao emprego dos conceitos de *ivoirité*. Henri Konan Bédié já havia utilizado os preceitos de *ivoirité* para afastar Alassane Ouattara, principal líder da oposição. O termo *ivoirité*, em princípio, estaria ligado ao reconhecimento da comunidade marfinense, dentre outros, em seus valores sociais, políticos, regionais, nacionais, étnicos. Na teoria, segundo Gaulme (2001, p. 296, tradução nossa), deveria “[...] encorajar uma nova sensibilidade nacional, distinta do sentimento de pertencimento étnico tradicional e correspondendo a um novo nível identidade de Estado-nação, reconhecida desde 1960 pela comunidade internacional sob o nome de *Côte-d’Ivoire*<sup>46</sup>”, mas, em realidade, sob a égide de Henri Konan Bédié, evolui para um sentido claramente xenófobo, uma vez que uma parcela importante da população da Costa do Marfim é constituída por estrangeiros<sup>47</sup>.

O que chama bastante atenção nesse processo é que foi respaldado por discursos de intelectuais (incluindo professores universitários) próximos a Bédié, principalmente os publicados na revista *Ethics*, como o proferido pelo historiador Jean-Noel Loucou (1996, p. 20-21, tradução nossa):

Os estrangeiros [...] ocupam um lugar preponderante, às vezes, hegemônico na economia marfinense. Esta presença estrangeira ameaça, portanto,

---

<sup>46</sup> No original: [...] d’encourager une nouvelle sensibilité nationale, distincte du sentiment d’appartenance ethnique traditionnelle et devant correspondre à un nouveau palier identitaire, celui de l’Etat-nation, reconnu depuis 1960 par la communauté internationale sous le nom de Côte-d’Ivoire.

<sup>47</sup> No censo de 1998, havia 15,4 milhões de habitantes, dos quais aproximadamente 4 milhões de estrangeiros, ou 26% da população total. 50%, dentre eles, nascidos no país. 56% dos estrangeiros eram de Burquineses, 19,8% dos malianos, 5,7% dos guineenses. (Lugan, 2013, p. 291).

perturbar o equilíbrio socioeconómico do país. [...] Ivoirité é, a nosso ver, uma exigência de soberania, identidade e criatividade. O povo marfinense deve primeiro afirmar sua soberania, sua autoridade diante das ameaças de espoliação e subjugação: seja através da imigração ou do poder económico e político<sup>48</sup>.

Partidos políticos são excluídos por seus candidatos serem considerados “não marfinenses”. Entretanto, mesmo organizando eleições sob medida, Gueï é derrotado por Laurent Gbagbo, que também não é legitimado pela maioria dos marfinenses, pois, conforme aponta Lugan (2013, p. 291-292), foi eleito com apenas 20% do total do corpo eleitoral. Essas são contestações que levarão à guerra e à intervenção militar francesa que, primeiramente, legitimará Gbagbo na presidência e, em uma segunda intervenção, ajudando a substituir Gbagbo quando este se recusou a reconhecer a derrota nas eleições de 2010 para Alassane Ouattara.

Portanto, segundo Lugan (2013, p. 290-291), para entender o cenário político marfinense, é preciso olhar para as questões nacionais e étnicas. Olhar para as divisões em que os sulistas veem suas terras sendo ocupadas por imigrantes estrangeiros vindos do Norte. Olhar para milhares de pessoas refugiadas das guerras da Libéria e de Serra Leoa e para as migrações internas na Costa do Marfim. Dessa forma, compreenderemos como essas intersecções étnicas explicarão os conflitos e a noção de rejeição da *ivoirité*. Noção que irá muito além do fator político e levará à rejeição de etnias por suas opções religiosas, como os muçulmanos nortistas. Esse é o caso, em particular dos *malinkés*, etnia do narrador Birahima, na obra *Allah n'est pas obligé* (2000).

### 2.3 As crianças implicadas nas guerras: a figura da criança-soldado

Os conflitos armados continuam a eclodir mundo afora e muitos estudos se debruçam cada vez mais sobre os atores implicados nesses confrontos, particularmente, as vítimas envolvidas neste processo. Comumente, observamos massacres, invasões, pessoas deslocadas dentro do próprio país ou fugindo para países vizinhos. E, nestes cenários caóticos, a questão das crianças tragadas por esses confrontos tem ganhado cada vez mais espaços e suscitado discussões.

---

<sup>48</sup> No original: Les étrangers [...] occupent une place prépondérante parfois hégémonique dans l'économie ivoirienne. Cette présence étrangère menace donc de rompre l'équilibre socio-économique du pays. [...] L'ivoirité est, selon nous, une exigence de souveraineté, d'identité, de créativité. Le peuple ivoirien doit d'abord affirmer sa souveraineté, son autorité face aux menaces de dépossession et d'assujettissement : qu'il s'agisse de l'immigration ou du pouvoir économique et politique.

Caso mais recente é o dos confrontos vivenciados na Ucrânia em que a UNICEF estima que, somente nos primeiros 100 dias de guerra, mais de 260 crianças tenham morrido, 415 tenham ficado feridas e 5,2 milhões de crianças e adolescentes precisaram de alguma forma de assistência humanitária.

Esse panorama de guerra agravam-se ainda mais quando as crianças são recrutadas e incorporadas aos grupos armados. Estes menores utilizados para fins militares são denominados genericamente de crianças-soldado.

Embora, contemporaneamente, a mobilização das crianças-soldado chame a atenção mundial e sirva, por exemplo, como justificativa para intervenções militares da comunidade internacional, o fenômeno do recrutamento de crianças para compor exércitos, participar de campanhas ou confrontos armados não é novo. Os exemplos se multiplicam ao longo do tempo.

A cidade de Esparta, na antiguidade clássica, treinava militarmente crianças e adolescentes, visando, desde a tenra idade, torná-los guerreiros para compor fileiras de exércitos, inclusive aquelas formadas exclusivamente por crianças-soldado. Há, também, menções à cruzada das crianças no século XIII, em que, supostamente, crianças teriam sido reunidas e marchado pela Europa com o objetivo de libertar a Terra Santa de Jerusalém.

Na Sérvia, durante a primeira guerra mundial, um garoto de oito anos, Momcilo Gavric, ingressou no exército sérvio, após perder toda a família, assassinada por ataques austro-húngaros. Na Rússia czarista, meninos eram convocados a partir dos doze anos. Enfim, há o caso do exército napoleônico, em que crianças garantiam o suprimento de pólvora nos navios franceses, dos jovens de doze a quatorze anos que integraram as Fileiras Cinzentas, grupo paramilitar polonês em 1944, passando pela incorporação de crianças órfãs pelo Exército Vermelho, da antiga União Soviética até a doutrinação de jovens pelo partido nazista, formando a intitulada Juventude Hitlerista, crianças foram alvos de recrutamento para auxiliar em esforços de guerras ou serem colocadas diretamente no front de batalha.

E o problema está longe de cessar. As Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), por exemplo, recrutaram menores até o ano de 2016. Em 2019, aproximadamente 900 crianças-soldado, integrantes de uma milícia governamental, que combatiam o grupo armado Boko Haram, no nordeste da Nigéria, foram libertadas. O relatório anual de 2021 do secretário-geral da ONU apontou que mais de 8.500 crianças foram usadas como soldados em 2020.

E nem precisamos ir longe para verificar a exploração de crianças por milícias. Embora o Brasil não esteja em guerra civil, o tráfico de drogas, sobretudo em comunidades pobres, arregimenta jovens à luz velada. No Rio de Janeiro, por exemplo, facções como Comando Vermelho e Terceiro Comando aproveitam-se da miséria e da exclusão social para atrair jovens



com a promessa de ganhos fáceis pelo tráfico. Assim, é comum presenciarmos cenas telejornalísticas de jovens portando fuzis, roubando cargas, cometendo assassinatos ou sendo mortos sob o comando de adultos, e, em muitos casos, sob à liderança de outros jovens. Figuras não tão distantes àquelas das crianças-soldado.

Guardadas as devidas proporções, os confrontos desses grupos com outros grupos rivais ou com a polícia assemelham-se a conflitos armados de guerrilhas mundo afora, o que nos coloca diante de um evidente cenário de guerra. A título de exemplo, apenas entre janeiro e março de 2021, quatrocentos e cinquenta e três pessoas morreram em intervenções policiais em áreas fluminenses, dentre elas várias crianças e jovens, e este cenário não é exclusividade carioca, também o encontramos em outras cidades brasileiras.

Evidentemente, algumas regiões apresentam uma incidência maior de conflitos e, por conseguinte, tocam um número mais elevado de crianças. De acordo com a UNICEF (2009, p.26), baseada em dados reunidos pelos OMD (sigla para Objetivos do Desenvolvimento do Milênio), de trinta e três países que haviam sofrido pelo menos um conflito armado em seus territórios entre 2002 e 2006, dezesseis estavam na África e nove na Ásia. Como veremos em *Allah n'est pas obligé* (2000), crianças-soldado foram empregadas aos montes na Libéria e em Serra Leoa. Entretanto, como já o comprovamos e exemplificamos, o fenômeno não se restringe a áreas isoladas ou é característico de países específicos, mas sim uma problemática global.

Assim, associar a imagem do menino negro, segurando um rifle AK-47 como simbologia da violência exclusivamente do continente africano, é errôneo. Refletiria, conforme demonstra Jézéquel (2006, p. 100-101, tradução nossa), um olhar ocidentalizado sobre a situação das crianças nos conflitos africanos: “as visões cruzadas sobre a história africana e ocidental permitem, em primeiro lugar, desconstruir os discursos que fazem da criança-soldado uma categoria exótica e produto exclusivo das crises africanas contemporâneas<sup>49</sup>”. Então, como definimos uma criança-soldado?

A partir dos debates em 1992, tendo como tema as crianças e os conflitos armados, a Assembleia Geral das Nações Unidas nomeia, em 1993, a educadora moçambicana, defensora internacional dos direitos da criança, Graça Machel, para conduzir estudos sobre “os impactos dos conflitos armados sobre as crianças”. Apresentado em 1996, o documento, também conhecido como o “Estudo Machel” – ainda hoje referência para inúmeras tomadas de decisões na proteção das crianças envolvidas em conflitos armados – como o título sugere, trouxe dados,

---

<sup>49</sup> No original: Les regards croisés sur l’histoire africaine et occidentale permettent d’abord de déconstruire les discours qui font de l’enfant soldat une catégorie exotique et le produit exclusif des crises africaines contemporaines.

depoimentos, considerações “impactantes” sobre a situação caótica dos civis arrolados nesses conflitos, em especial do sofrimento das crianças.

Somente no período de 1986 a 1996, abordado pelo estudo, “estima-se que os conflitos armados tenham matado dois milhões de crianças, e três vezes mais de feridas graves ou inválidas<sup>50</sup>” (Machel 1996, p.7, tradução nossa). Isso sem contar as mortes ocasionadas por fatores secundários advindos dos conflitos, como doenças infecciosas, má nutrição. Muitas dessas mortes produzidas pela inserção em exércitos, milícias, grupos paramilitares.

Machel (1996, p. 14) assevera que as condições das crianças que servem nessas forças militares são alarmantes uma vez que, além de participarem diretamente como soldados, atuam ainda em funções secundárias como cozinheiros, transportadores, serventes, espiões etc. A estimativa da autora, para o período de referência do estudo, apontava o número de trezentas mil crianças-soldado. A seguir, apresentamos argumentos que levaram à atualização do conceito genérico apresentado nos Princípios de Paris<sup>51</sup> (UNICEF, 2007a, p. 6, tradução nossa) para definir uma criança-soldado:

Uma “criança associada a uma força armada ou grupo armado” é toda pessoa com idade inferior a 18 anos que é ou foi recrutada ou empregada por uma força ou um grupo armado, independente da função que exerça. Trata-se notadamente, mas não exclusivamente, de crianças, meninas ou meninos, usados como combatentes, cozinheiros, transportadores, mensageiros, espiões ou para fins sexuais. O termo não designa somente uma criança que participa ou participou diretamente das hostilidades<sup>52</sup>.

Dessa forma, a definição vai muito além apenas da função das crianças que combatem armadas, pois engloba também o recrutamento para outros fins tão nocivos quanto esta função, como aqueles ligados às atribuições sexistas a que são submetidas meninas, obrigadas a manterem relações sexuais ou a casamentos forçados.

Os recrutamentos estão geralmente atrelados às mazelas que chegam com as guerras ou que contribuem para tais conflitos: pobreza, dificuldades dos meios de subsistência, colapso dos serviços sociais e estruturais são alguns deles. Problemas que favorecem o arrebatamento

<sup>50</sup> No original: on estime que les conflits armés ont fait parmi les enfants 2 millions de morts, et trois fois plus de blessés graves ou d’invalides.

<sup>51</sup> Conferência organizada pela UNICEF e pela França para discutir a ilegalidade e inaceitabilidade do uso de crianças em conflitos armados. Os “Princípios de Paris” atualizaram os “Princípios do Cabo” definidos em 1997.

<sup>52</sup> No original: Un “enfant associé à une force armée ou à un groupe armé” est toute personne âgée de moins de 18 ans qui est ou a été recrutée ou employée par une force ou un groupe armé, quelque soit la fonction qu’elle y exerce. Il peut s’agir, notamment mais pas exclusivement, d’enfants, filles ou garçons, utilisé comme combattants, cuisiniers, porteurs, messagers, espions ou à des fins sexuelles. Le terme ne désigne pas seulement un enfant qui participe ou a participé directement à des hostilités.

das crianças pelos grupos armados, inclusive com o aliciamento das famílias. Muitos pais não tendo opção acabam entregando os filhos como meio de garantir o sustento da família ou, em muitos casos, as crianças ficam órfãs e são obrigadas a parar os estudos muito cedo para sustentarem outros membros familiares em decorrência da perda dos pais: “Não se deve esquecer que muitos de nós somos envolvidos no crime e na violência para ajudar nossas famílias. Ainda não temos outras soluções. – Jovem de 17 anos, Haiti<sup>53</sup>” (UNICEF, 2007b, p. 7, tradução nossa).

E para uma parcela importante de crianças não há sequer o direito de opção de tornar-se ou não uma criança-soldado, visto que são simplesmente tomadas à força por coerção, intimidações ou por meio de raptos temporários ou permanentes, como os ocorridos nos conflitos em Uganda que ultrapassariam vinte mil crianças sequestradas para serem empregadas nos campos de batalha.

Há ainda as crianças que se sentem atraídas pelas proposições econômicas dos grupos armados como forma de escapar das condições de miséria. Outras fascinam-se pelo poder que as armas propiciam, por conseguinte, tornando-se um fator facilitador de recrutamento. De acordo com Machel (1996, p. 13), cada vez mais os avanços tecnológicos possibilitam o acesso a armamentos mais modernos, mais leves, que facilitam o emprego por menores. Além disso, o mercado internacional de armas proporciona acesso a baixos preços, fornecendo, assim, a intrusão de armas mesmo em comunidades pobres.

Outras crianças são seduzidas pelo próprio deslumbramento em participar de conflitos armados. O narrador de *Allah n'est pas obligé*, Birahima, em um primeiro momento, parece enquadrar-se neste contexto: “Coisas maravilhosas. Lá, havia a guerra tribal [...] eu queria me tornar uma criança-soldado, um small-soldier<sup>54</sup>”. (Kourouma, 2000, p. 41, tradução nossa). Embora esse desejo espontâneo seja atropelado pelas circunstâncias da própria guerra, uma vez que, já no início de sua jornada, será obrigado a escolher entre entrar para forças militares como criança-soldado ou morrer.

Essas circunstâncias levam a ponderações sobre o caráter voluntário das crianças em participar dos conflitos armados e se realmente teriam o livre arbítrio para esta tomada de decisão. Machel (1996, p. 14) é enfática ao refutar o aspecto de voluntariado. Para ela, mesmo que os jovens manifestem espontaneamente a vontade de juntar-se à luta armada, seria enganoso

---

<sup>53</sup> No original: Il ne faut pas oublier que beaucoup d'entre nous sont impliqués dans la criminalité et la violence pour aider leur famille. Nous n'avons toujours pas d'autres solutions. – Jeune femme âgée de 17 ans, Haïti.

<sup>54</sup> No original: Des choses merveilleuses. Là-bas, il y avait la guerre tribale [...] Je voulais devenir un enfant-soldat, un small-soldier

considerar esse comportamento como voluntário. Ainda que possa parecer uma opção pelo serviço militar, suas escolhas não são livres, uma vez que podem ser motivadas por diferentes fatores, incluindo pressões culturais, sociais, econômicas ou políticas. A esse propósito, Sylvie Bodineau (2012, p. 44, tradução nossa) aponta que:

Nos discursos, o caráter voluntário do recrutamento infantil é geralmente atenuado, até mesmo refutado, por um bom número de atores. Evoca-se a incapacidade de discernimento das crianças manipuladas pelos adultos por causa da imaturidade, ou considera-se que as crianças que fazem essa escolha podem fazê-la com toda clareza e ponderando razoavelmente as diferentes opções, mas que a fazem por falta de outras opções e, em certo sentido, seriam "forçados a se voluntariar" para uma atividade cujos perigos elas não conseguiriam mensurar plenamente<sup>55</sup>.

Dessa forma, estabelece-se um debate sobre a idade mínima a ser considerada para tal discernimento e, conseqüentemente, a idade para ingressar em forças armadas, admitindo-se a idade de 18 anos, mas não consensual em todos os países. Entretanto, independentemente da idade a ser considerada, a realidade é que menores de idades variadas continuam a ser engajados, continuam a matar e morrer nos palcos de conflitos armados, sobretudo por omissão de órgãos administrativos em seus papéis de repressão e fiscalização do problema.

É bem verdade que a preocupação em proteger as crianças envolvidas em conflitos armados tem gerado debates e produzido documentos importantes nos últimos anos, sobretudo a partir do estudo apresentado por Machel, em 1996. Boas ações têm sido observadas como, por exemplo, a entrada em vigor, em 1999, da Carta africana dos direitos e do bem-estar da criança. Este tratado regional, dentre outros, fixa a idade mínima de 18 anos para recrutamento obrigatório em forças armadas ou participação em conflitos armados.

Resoluções, Grupos de Trabalho do Conselho de segurança da ONU, missões de paz têm se intensificado. Entretanto, apesar do crescente empenho, ainda se está longe da solução do problema. A título de exemplo, a análise de trinta acordos de paz concluídos entre 1999 e 2007 revelou que em apenas seis existiam referências imperativas à proteção da criança (UNICEF, 2009), demonstrando um atraso no comprometimento político internacional, de fato, na proteção das crianças. “É necessário um engajamento mais concatenado dos líderes políticos

---

<sup>55</sup> No original: Dans les discours, le caractère volontaire du recrutement des enfants est en général atténué, voire réfuté, par bon nombre d'acteurs. On évoque l'incapacité de discernement des enfants manipulés par les adultes du fait de leur immaturité, ou bien on considère que les enfants qui font ce choix peuvent le faire en toute clarté et en pesant raisonnablement les différentes options, mais qu'ils le font par manque d'autres options et seraient dans un certain sens "forcés de se porter volontaires" pour une activité dont ils ne mesureraient pas pleinement les dangers.

e outros atores-chave, afim de passar das declarações para mecanismos e acompanhamento mais estruturados<sup>56</sup> (UNICEF, 2009, p. 52, tradução nossa).

Assim, não basta apenas propor ações voltadas à proteção infantil em meio a guerras; é preciso garantir também a aplicabilidade e, principalmente, a verificação se estão sendo respeitadas, pois a percepção é que nem sempre são: “Formular resoluções é uma coisa, fazê-las respeitar e controlar sua aplicação é outra. – Jovem de 24 anos, Gana<sup>57</sup>” (UNICEF, 2009, p.59, tradução nossa). Muito comumente, tão logo as missões de controle se afastam, o cenário retorna às violações das normas estabelecidas ou até se intensifica: “As ONGs e a ONU vêm nos ajudar. Elas vão embora cedo demais e isso faz piorar as coisas – Garota de 18 anos, Sri Lanka<sup>58</sup>” (UNICEF, 2007b, p.15, tradução nossa). Ou quando temos um cenário pior ainda em que as incursões das forças de segurança acabam também por ser um prolema às populações que enfrentam as guerras. Nesse sentido, o discurso de Birahima é bastante irônico ao criticar tais “ajudas”:

Os Estados se dirigiram à ONU e a ONU pediu à CEDEAO (Comunidade dos Estados Africanos do Oeste) para intervir. E a CEDEAO pediu à Nigéria que aplicasse a ingerência humanitária na Libéria. (A ingerência humanitária é o direito dado a estados para enviar soldados para outro estado para matar pessoas pobres pessoas inocentes em casa, em seu próprio país, em sua própria aldeia, em sua própria casa, em seu próprio tapete.)<sup>59</sup> (Kourouma, 2000, p. 63, tradução nossa).

Além disso, quando conflitos explodem há uma dificuldade inicial em se intervir rapidamente nas zonas de conflitos. Em muitos locais, há também a dificuldade de se documentar os crimes de guerra cometidos, o que favorece o desrespeito a resoluções e tratados internacionais. Transgressões são praticadas mediante a sensação de impunidade dos opressores. Não raro acompanhamos o relato e denúncias de atrocidades cometidas por vários líderes políticos que continuam impassíveis à frente de suas nações.

---

<sup>56</sup> No original: Il faudrait un engagement plus concerté de la part des dirigeants politiques et autres acteurs clés, afin de passer des déclarations à des mécanismes et un suivi plus structurés.

<sup>57</sup> No original: Formuler des résolutions, c’est une chose, les faire respecter et contrôler leur application, c’en est une autre – Jeune homme âgé de 24 ans, Ghana.

<sup>58</sup> No original: “Les ONG et l’ONU sont venues nous aider. Elles s’en vont trop tôt et cela fait empirer les choses. – Jeune fille de 18 ans, Sri Lanka”.

<sup>59</sup> No original: Les États se sont adressés à l’ONU et l’ONU a demandé à la CDEAO (Communauté des États de l’Afrique de l’Ouest) d’intervenir. Et la CDEAO a demandé au Nigeria de faire application de l’ingérence humanitaire au Liberia. (Ingérence humanitaire, c’est le droit qu’on donne à des États d’envoyer des soldats dans un autre État pour aller tuer des pauvres innocents chez eux, dans leur propre pays, dans leur propre village, dans leur propre case, sur leur propre natte.).

Para ficarmos em apenas dois exemplos, Paul Biya, acusado de fraudar eleições e desrespeitar direitos humanos, comanda Camarões há quarenta anos. Salman bin Abdul Aziz al-Saud, acusado de mortes de crianças em bombardeios no Yemen, de apoiar grupos terroristas na Síria, perseguir homossexuais, perpetua o legado da família no poder na Arábia Saudita desde 1932. Impunidade e circunstâncias que continuam a contribuir a toda sorte de mazelas. Dentre essas, citamos a utilização de crianças-soldado.

Enquanto não houver condições sociais, econômicas, respeito aos direitos humanos, sistema de justiça funcionando dignamente, as crianças serão recrutadas para grupos armados. Ao serem incorporadas, estarão privadas do convívio familiar, do ensino escolar, da diversão com os amigos, da vida em sociedade, enfim, de tudo que deveria contribuir em suas formações como cidadãos. “[...] Perdem aí não somente o tempo de suas infâncias, mas, principalmente, a inocência atribuída à infância. O conceito de infância se encontra alterado, fala-se então de ‘infância roubada’<sup>60</sup>” (Bodineau, 2012, p. 40, tradução nossa). Portanto, é preciso garantir sociedades em que as crianças possam crescer não como soldados, mas como crianças. Caso contrário, continuarão evoluindo forçadamente à idade adulta tendo como modelos a violência das guerras.

## 2.4 Allah n’est pas obligé

O Relato da obra *Allah n’est pas obligé* é feito em primeira pessoa pelo testemunho de Birahima, um garoto de origem *malinké*, que vive no vilarejo de Togobala, na Costa do Marfim e tem, provavelmente, entre “[...] dez ou doze anos (há dois anos vovó dizia oito e mamãe dez)<sup>61</sup>” (Kourouma, 2000, p. 8, tradução nossa). Pouco conheceu de seu pai Mory e desde muito cedo é uma criança de rua.

Sua mãe Bafitini, já antes de seu nascimento, começa a manifestar pústulas na perna direita que se transformam em uma úlcera incurável e a obrigam a caminhar o resto da vida com as nádegas. Úlcera que não será curada pela ciência dos brancos segundo Balla, o feiticeiro do vilarejo, e, por este motivo, a rapta do hospital, pois só poderia ser sanada por remédios fabricados pelos curandeiros. Assim, Balla passa a cuidar de Bafitini e exercer a função de padrasto de Birahima, desempenhando um papel importante na formação do garoto, forjando sua consciência e sua confiança.

---

<sup>60</sup> No original: Ils y perdent non seulement le temps de leur enfance, mais surtout l’innocence attribuée à l’enfance. Le concept d’enfance s’en trouve altéré, on parle alors «d’enfance volée»

<sup>61</sup> No original: [...] dix ou douze ans (il y a deux ans grand-mère disait huit et maman dix).

Embora todos os esforços sejam feitos, Bafitini não resiste e morre das mazelas provocadas pela úlcera. Este fato marcará profundamente a consciência do personagem Birahima que se acreditará maldito por ter causado a ela tantos sofrimentos: “[...] sou maldito pois eu fiz mal a minha mãe[...] quando tu irritas tua mãe e ela morre com essa cólera no coração ela te maldiz, tu tens a maldição e nada funciona nem na tua casa e nem contigo<sup>62</sup>” (Kourouma, 2000, p. 10, tradução nossa).

Maldição ou não, realmente, as coisas começam a não funcionar na vida de Birahima. Sua avó, não tendo os recursos para criá-lo, temendo que este se torne uma verdadeira criança de rua e se afaste dos preceitos de Alá, sob influência de Balla, toma a decisão de afastá-lo do vilarejo e o confia à sua tia Mahan, Segundo Birahima, a tia é sua segunda mãe. Embora apareça pouco, Mahan é a força motriz que impulsiona Birahima, uma vez que toda sua trajetória é ditada pela busca de sua tutora.

O ex-marido de Mahan, Morifing é um caçador violento e alcoólico e vive a persegui-la. Por este motivo, sua tia se refugia na floresta da Libéria. Entretanto, Birahima, seguindo as tradições *malinkés*, não pode partir sem antes completar o processo de iniciação e se tornar “um verdadeiro homem”. Porém, os infortúnios mais uma vez reaparecem. No momento de partir, Morifing chega no vilarejo e, a tiros de fuzil, produz um verdadeiro inferno. Mahan, tomada de pavor, foge sem levar o garoto.

Birahima, portanto, não pode ir sozinho até a Libéria para reencontrar sua tia, pois necessita de um acompanhante adulto. A tarefa cabe a Hadji Tiécoura, denominado de Yacouba, um enganador pouco recomendável de Abijan que se propõe a acompanhá-lo. Hadji Tiécoura tem o objetivo de se instalar na Libéria para tirar proveito da guerra tribal e dos chefes de guerra.

A partir desse momento, em um trajeto que compreenderá três anos, o caos se instala completamente ao trilharem os caminhos da Libéria e de Serra Leoa, países mergulhados em guerras civis. Já no início da viagem, são atacados por bandidos. Para não sucumbir, precisam improvisar e se alistam no NPFL, comandado pelo sanguinário Papa le bon. Através das astúcias de Yacouba, tornam-se, respectivamente, feiticeiro profissional e criança-soldado.

Adaptando-se de acordo com a situação, alistam-se de exército em exército e vivem sob o jugo de loucos ditadores, enfrentando fome e mazelas de toda sorte. De acordo com Gbanou (2013, p. 38, tradução nossa), “de um campo rebelde a outro, a guerra guarda sempre o mesmo

---

<sup>62</sup> No original: [...] suis maudit parce que j’ai fait du mal à ma mère [...] quand tu as fâché ta maman et si elle est morte avec cette colère dans son cœur elle te maldit, tu as la malédiction. Et rien ne marche chez toi et avec toi.

rosto, as mesmas barbáries<sup>63</sup>”. Assim, Birahima torna-se criança-soldado e passa a cometer também atrocidades: roubos, mortes, pilhagens.

Por um golpe de sorte, reencontra os rastros de sua tia e fica sabendo que ela habita agora no vilarejo de Niangbo, que será o cenário de batalha e liberação pela tropa à qual Birahima pertencia. Procurando em todos os lugares, encontra apenas o corpo mutilado do atual marido de Mahan, “[...] soberbamente deteriorado, o crânio esmagado, a língua arrancada, o sexo finamente cortado<sup>64</sup>” (Kourouma, 2000, p. 126, tradução nossa).

Horrores que forçam Mahan a fugir mais uma vez com ajuda de um morador local, o mesmo que informa a Birahima que, agora ela se deslocara para o sul. Dessa forma, enquanto a maioria das pessoas desvalidas se dirigem em direção ao leste, na tentativa de encontrar uma melhor sorte, Birahima e Yacouba mergulham ainda mais no caótico panorama das guerras tribais.

Em direção ao sul, cruzam o caminho das tropas do famigerado Prince Johnson. Novamente feitos prisioneiros, novamente engajados em outra facção, retornam aos seus papéis de feiticeiro e criança-soldado. Em um dos combates, neste novo regimento, recebem informações que Mahan partiu à Serra Leoa. Nova pista que os coloca em cenas ainda mais dantescas das guerras em campos serra-leoneses, pois, como narra Birahima, “[...] em Serra Leoa, existem apenas golpes de estado, assassinatos, enforcamentos, execuções e todos os tipos de desordem, o bordel de bagunça. Porque o país é rico em diamantes, em ouro, em todas as fontes de corrupção<sup>65</sup>” (Kourouma, 2000, p.162, tradução nossa).

Nova imersão no caos da guerra. Mudam de facção, adaptam-se às circunstâncias do momento. Dirigem-se a Mile-Thirty-Eigth, ao “feudo” de Foday Sankoh. São capturados por tradicionais caçadores profissionais, sob o comando do inescrupuloso Highan Norman. Desarmados, subtraídos de seus bens partem à capital Freetow, bombardeada pelas forças da ECOMOG, onde ficam sabendo que Mahan ali teria se instalado. Neste momento da obra, junta-se à dupla Saydou, primo de Birahima, encarregado de encontrar os traços da tia, mediante forte recompensa, pelo também primo Mamadou, filho de Mahan. Mamadou fora afastado da mãe, por seu pai, “o mestre-caçador”, entregue à guarda de um tio, escolarizado, tornara-se “Doutor”.

A peregrinação os conduz a Worosso, “terra prometida” e local de encontro dos *malinkés*, reagrupados em torno de El Hadji Koroma, um chefe de guerra desta etnia, que

---

<sup>63</sup> No original: D’un camp rebelle à un autre, la guerre garde le même visage, les mêmes barbaries.

<sup>64</sup> No original: [...] Superbement esquiné, le crâne écrasé, la langue arrachée, le sexe finement coupé.

<sup>65</sup> No original: [...] dans la Sierra Leone, il n’y a que coups d’État, assassinats, pendaisons, exécutions et toute sorte de désordres, le bordel au carré. Parce que le pays est riche en diamants, en or, en toutes sources de corruption.



prometera salvar o povo *malinké* do massacre que se avizinha. O desfecho dessa busca é sombrio. Mahan jaz enterrada em uma vala comum, vitimada pela malária.

O final dessa busca insana de Birahima não o possibilita se reunir com sua tia, mas lhe fornece o incentivo para narrar os horrores vivenciados pelo caos, oriundos da violência das guerras em solo africano. Birahima recebe de presente dicionários, pertencentes a Varrassouba Diabaté, *malinké* da casta de griôs, antigo intérprete junto ao Alto Comissário para Refugiados (HCR, na sigla em francês) que também havia sucumbido à malária.

Birahima seleciona quatro dicionários: “Peguei e guardei o Larousse e o Petit Robert para francês; o inventário de particularidades lexicais do francês na África negra; o Harrap’s é para o pidgin. Esses são esses dicionários que uso para este blabláblá<sup>66</sup>” (Kourouma, 2000, p. 219-220, tradução nossa). Assim, de retorno à Costa do Marfim, folheando esses dicionários, na carroceria de uma camionete, surge a ideia de largar as armas e narrar seus infortúnios. Neste momento, a pedido do Doutor Mamadou, decide contar sua vida de “condenado”, sua vida de “merda”.

## 2.5 Birahima, o narrador dizedor de verdades?

Geralmente, quando estamos diante de um texto literário narrativo nos questionamos: quem o conta? Qual o status do narrador que nos conduz pela história ou pelas histórias? Qual é o seu ponto de vista? Alguém que olha de fora ou alguém que está diretamente implicado na diegese? Para entender o narrador de *Allah n'est pas obligé*, recorreremos aos estudos narratológicos, apresentados na obra *O Discurso da Narrativa* (1995), do teórico literário francês Gérard Genette.

De acordo com Genette, a instância narrativa constitui-se de três elementos essenciais: a voz narrativa (quem fala?), o tempo da narração (quando se conta em relação à história?) e a perspectiva da narrativa (qual o foco narrativo?). A perspectiva narrativa também é denominada de focalização. Interessa-nos aqui, neste trabalho, enfatizar a voz narrativa e a focalização.

Com relação à voz narrativa, Genette define o narrador *heterodieético* e o narrador *homodieético*:

---

<sup>66</sup> No original: J'ai pris et gardé le Larousse et le Petit Robert pour le français ; l'inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire ; le Harrap's pour le pidgin. Ce sont ces dictionnaires qui me servent pour ce blabla.

Distinguir-se-ão, pois, dois tipos de narrativas: uma de narrador ausente da história que conta [...], a outra de narrador presente como personagem na história que conta [...] nomeio o primeiro tipo, por razões evidentes, heterodiegético, e o segundo homodiegético. [...] Haverá, pois, pelo menos, que distinguir no interior do tipo homodiegético duas variedades: uma em que o narrador é o herói de sua narrativa, e a outra em que não desempenha senão um papel secundário, que acontece ser, por assim dizer sempre, um papel de observador e de testemunha [...]. Reservaremos para a primeira variedade (que representa de alguma maneira o grau forte do homodiegético) o termo, que se impõe, de autodiegético” (Genette, 1995, p. 243-244).

Assim, o narrador *heterodiegético* é o narrador da trama principal que se encontra fora da história que está contando. Ele é o narrador, portanto, que fala na terceira pessoa. Já o narrador *homodiegético* dá-se quando o narrador, em primeira pessoa, está presente como um personagem na história que ele conta, podendo ser uma simples testemunha dos acontecimentos ou o herói da história.

Entretanto, como se observa no texto de Genette, o autor faz a distinção entre ser somente uma testemunha e ser o herói da narrativa. Quando ele é herói, diretamente imbricado nos fatos que se sucedem no romance, passa a ser denominado narrador *autodiegético*. O narrador Birahima, de *Allah n'est pas obligé*, insere-se exatamente nessa definição de narrador autodiegético, como podemos comprovar já nas primeiras linhas do romance:

“Eu decido que o título definitivo e completo do meu blablablá é *Alá não é obrigado a ser justo em todas as suas coisas aqui embaixo*. É isso. Eu começo a contar minhas saladas.  
E primeiro... e um... Me chamo Birahima. Sou neguinho. [...]”<sup>67</sup> (Kourouma, 2000, p. 7, tradução nossa).

Quanto à focalização, Genette (1995, p.187-188) define três modalidades: a *focalização zero* ou *não-focalizada*, a *focalização interna* e a *focalização externa*. Na *focalização externa*, o narrador assume o foco de um observador externo que se limita a descrever comportamentos apreendidos de fora. Na *narração interna*, o narrador se identifica com o ponto de vista de um personagem e filtra as informações a serem fornecidas ao leitor. Essas informações acabam sendo restritivas do que cabe no seu campo de consciência. Quanto à *focalização zero*, Carlos Reis e Ana Cristina Lopes (1988, p. 254-255), adotando a denominação de *focalização onisciente* para se referir ao sistema concebido por Genette, definem:

---

<sup>67</sup> No original: Je décide le titre définitif et complet de mon blablabla est *Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses ici-bas*. Voilà. Je commence à conter mes salades.  
Et d'abord... et un... M'appelle Birahima. Suis p'tit nègre.

Por *focalização onisciente* entender-se-á, pois, toda a representação narrativa em que o narrador faz uso de uma capacidade de conhecimento praticamente ilimitada, podendo, por isso, facultar as informações que entender pertinentes para o conhecimento minudente da história; colocado numa posição de transcendência em relação ao universo diegético [...], o narrador comporta-se como entidade demiúrgica, controlando e manipulando soberanamente os eventos relatados, as personagens que os interpretam, o tempo em que se movem, os cenários em que se situam etc.

O narrador, Birahima, enquadra-se nessa concepção de focalização. Apresenta-se como aquele que tem a missão diegética de contar para que todos saibam o que acontece nos espaços geográficos da África subsaariana. Ele o faz incarnando o narrador-contador onisciente, embora não seja um narrador onisciente tradicional, já que, segundo ele próprio, não tem nenhuma obrigação de tudo revelar: “[...] eu não sou obrigado a falar, de contar minha vida de cão, de consultar dicionário por dicionário. Estou farto; paro aqui por hoje<sup>68</sup>” (Kourouma, 2000, p. 95, tradução nossa).

A manifestação da onisciência narratológica dá-se principalmente pelo procedimento do emprego de analepses, reveladoras do completo domínio que Birahima tem da vida dos personagens, de suas evoluções e das circunstâncias que os conduziram a tais evoluções. Assim, ele é capaz de penetrar no pensamento, na consciência de outros personagens, apreender suas vozes e manifestá-las na narrativa. Vozes que desvelarão as marcas de expressividades individualizadas dos personagens, enfatizando, mais uma vez, que “essas vozes e consciências não são o objeto do discurso do autor, são sujeitos de seus próprios discursos” (Bezerra, 2010, p.195).

Dessa forma, para compor a diegética apresentada na obra *Allah n'est pas obligé*, e contar as atrocidades de guerras tribais na África ocidental, a escolha de Kourouma é vivenciá-las pelo testemunho de alguém que viu e participou de tais horrores. A narrativa será contada do ponto de vista de uma criança-soldado, Birahima, que nos apresentará o tema das guerras tribais pela perspectiva sem filtro de uma criança que é, ao mesmo tempo, carrasco e vítima, inocente e culpado, ingênuo e mau (Gbanou, 2013, p. 70).

Narrador-testemunha, implicado no seu tempo e nos espaços que o cercam, teria a tarefa política de lutar contra o esquecimento de maneira a evitar a repetição de tais horrores (Nascimento, 2010, p.53), embora as atrocidades em solo africano continuem a atualizar-se com frequência chocante:

Cerca de 50 homens fortemente armados chegaram em motocicletas e caminhonetes. Primeiro rodearam a aldeia e depois atacaram, e qualquer um

---

<sup>68</sup> No original: “[...] je ne suis pas obligé de parler, de raconter ma chienne de vie, de fouiller dictionnaire sur dictionnaire. J'en ai marre ; je m'arrête ici pour aujourd'hui.

que tentava escapar era assassinado. Algumas pessoas tiveram o pescoço cortado ou foram estripadas, celeiros e gado foram queimados. Ninguém se salvou... mulheres, crianças, idosos (Traore; Daniel, 2019).

O relato acima poderia fazer parte do discurso ficcional de Birahima, entretanto, infelizmente, é o testemunho de Amadou Togo, sobrevivente de um ataque noturno, no não muito distante dia 10 de junho de 2019, contra um vilarejo da etnia *dogom* em Sobane-Kou, no centro do Mali. Aproximadamente cem pessoas foram massacradas e vinte teriam desaparecido, fato revelador da assustadora atualidade da obra de Kourouma em países africanos ainda massacrados por conflitos de guerras tribais, onde pessoas são apagadas todos os dias.

Diante deste relato sinistro que se assemelha a várias passagens em *Allah n'est pas obligé*, indagamo-nos o quanto Birahima seria a encarnação de Ahmadou Kourouma. Ou ainda, quanto o cenário caótico das guerras tribais narrado por Birahima é fruto da realidade experienciada pelo autor, uma vez que as vivências, apresentadas na obra ligam-se diretamente às suas experiências. Como já vimos, Kourouma atuou como soldado, conviveu e foi perseguido por ditadores e viu de perto as brutalidades e selvagerias a que são submetidas as crianças pelas guerras na África, escrevendo a obra, inclusive, a pedido das crianças de Djibuti, como menciona na dedicatória do livro.

Além disso, inúmeras críticas literárias apontam Kourouma como um “diseur de vérités<sup>69</sup>” (dizedor de verdades), muitos apontando a obra *Allah n'est pas obligé* como uma espécie de documentário. O próprio Ahmadou Kourouma em algumas entrevistas declara escrever verdades. A esse propósito Ndiaye (2010, p. 27, tradução nossa), citando entrevistas de Kourouma, coloca o seguinte questionamento:

Qual é então a parte da ficção na obra de Kourouma? O terreno é escorregadio e os críticos aí patinam tanto quanto o próprio escritor. Quando a pergunta é feita por Catherine Argand [entrevista concedida em 2000] sobre *Allah n'est pas obligé*, Kourouma responde: “Apenas a maneira de colocar os eventos juntos. Eu romanceio a verdade” (p. 1). No entanto, em entrevista a Gérard Meudal [entrevista concedida em 2000], o escritor afirma de forma mais matizada: “O livro não é um documento, mas um romance e a ficção romanesca reside essencialmente no fato de a coisa ser contada por uma criança-soldado. Isso é o que permite um certo distanciamento. A realidade é tão dura que precisava mesmo de humor” (p. 2). Não é de se estranhar, nessas

---

<sup>69</sup> Ver a esse propósito o artigo *Kourouma, le mythe. La rhétorique des lieux communs du discours critique* (Kourouma, o mito. A retórica dos lugares comuns do discurso crítico), de Christiane Ndiaye, em *L'imaginaire de Kourouma* (O imaginário de Kourouma), de 2010, p.17-40.

circunstâncias, que cada um “ative” a parte de literariedade ou de verdade que lhe convém como leitor e de acordo com sua percepção do papel do escritor.<sup>70</sup>

Mesmo que muitos dos fatos narrados por Birahima sejam extremamente verossímeis e este se sirva das nomenclaturas verídicas de ditadores africanos e cite fatos reais relacionadas aos conflitos em territórios da África subsaariana, estamos diante de uma obra de ficção. Como o próprio Kourouma o enfatiza, “a coisa é contada por uma criança-soldado”.

No plano da ficção, de acordo com Bosi (1996, p. 15), o romancista dispõe de um espaço amplo de liberdade inventiva. Essa liberdade possibilitaria não somente trabalhar a escrita com a memória das coisas realmente acontecidas, mas também, “com todo o reino do possível e do imaginável”. E assim deve ser como forma de cativar o leitor. Nesse sentido, Candido (2007, p.64-65) pondera que

“[...]a personagem deve dar a impressão de que vive, de que é como um ser vivo. Para tanto, deve lembrar um ser vivo, isto é, manter certas relações com a realidade do mundo, participando de um universo de ação e de sensibilidade que se possa equiparar ao que conhecemos na vida”.

Dessa forma, ainda que tenhamos a sensação de personagens vivos, tratam-se de seres ficcionais. Embora, nem sempre, na obra *Allah n'est pas obligé*, seja uma tarefa fácil ao leitor desvincular a realidade da ficção. Apesar de enxergarmos o tom crítico e de denúncia de Kourouma (ao pandemônio instalado pela guerra e seus “Senhores”) através do olhar testemunhal de Birahima, trata-se de um ser fictício. Tentar transplantá-lo diretamente da realidade, segundo Candido (2007, p. 65), acarretaria problemas à força de criação literária:

Primeiro, porque é impossível [...] captar a totalidade do modo de ser duma pessoa, ou sequer conhecê-la; segundo, porque neste caso se dispensaria a criação artística; terceiro, porque, mesmo se fosse possível, uma cópia dessas não permitiria aquele conhecimento específico, diferente e mais completo, que é a razão de ser, a justificativa e o encanto da ficção.

---

<sup>70</sup>No original: Quelle est alors la part de fiction dans l'œuvre de Kourouma ? Le terrain est glissant et la critique y patine autant que l'écrivain lui même. Lorsque la question lui est posée par Catherine Argand à propos d'Allah n'est pas obligé, Kourouma répond: “Uniquement la manière de mettre ensemble les événements. Je romance la vérité” (p. 1). Pourtant, dans un entretien avec Gérard Meudal, l'écrivain affirme de manière plus nuancée: “Le livre n'est pas un document mais un roman et la fiction romanesque réside essentiellement dans le fait que la chose est racontée par un enfant-soldat. C'est ce qui permet un certain recul. La réalité est tellement dure, il fallait bien de l'humour” (p. 2). Il est peu surprenant, dans ces circonstances, que chacun “active” la part de littérature ou la vérité qui lui convient en tant que lecteur et selon sa perception du rôle de l'écrivain.

Além desses problemas, Candido (2007, p. 69) aponta, ainda, o quão podem ser ilusórias as declarações de um autor no momento da elaboração de sua própria criação. “Ele pode pensar que copiou quando inventou; que exprimiu a si mesmo, quando se deformou; ou que se deformou, quando se confessou”. Ponderando, portanto, que, de modo geral, o personagem eficaz é aquele inventado. Embora esta invenção mantenha vínculos com uma realidade originária individual ou do mundo que envolve o autor, ela é “elaborada, transformada, modificada, segundo a concepção do escritor, a sua tendência estética, as suas possibilidades criadoras” (Candido, 2007, p. 69).

Os fatos narrados em *Allah n'est pas obligé* não nos chegam por Kourouma, mas pelo tom confessional de Birahima. É o seu ponto de vista que vivenciamos. A esse propósito, Brait (1987, p. 60) assevera que:

A condução da narrativa por um narrador em primeira pessoa implica, necessariamente, a sua condição de personagem envolvida com os “acontecimentos” que estão sendo narrados. Por esse processo, os recursos selecionados pelo escritor para descrever, definir, construir os seres fictícios que dão a impressão de vida chegam diretamente ao leitor através de uma personagem.

Assim, ainda segundo Brait (1987, p. 67), dependendo das intenções do autor e, principalmente de sua perícia ao manipular o discurso na construção dessas criaturas, “depois de prontas, fogem ao seu domínio e permanecem no mundo das palavras à mercê dos delírios que esse discurso possibilita aos incontáveis receptores”. Portanto, é evidente que o autor ainda estará lá, mas agora dando voz a seus personagens, pois como nos mostra Bakhtin (1997, p.76): “Não se trata da ausência, mas da mudança radical da posição do autor”.

Portanto, no plano narratológico de *Allah n'est pas obligé* não podemos inferir que estamos diante de um Kourouma que escancara suas verdades nuas e cruas, mas, podemos afirmar que estamos diante de um Birahima “dizador de verdades”.

### 3 DESCONSTRUIR É PRECISO

Para que as vozes dos subalternizados africanos sejam ouvidas tanto os discursos de imposições quanto às instâncias de poder precisam ser decolonizados. As teorias pós-coloniais e a afirmação das literaturas francófonas africanas pela apropriação da língua do colonizador em muito podem contribuir para este processo de desconstrução.

#### 3.1 Pós-Colonialismo e subalternidade

Enquanto construíamos esta tese, deparamo-nos com ações políticas de silenciamento denunciadas de forma crítica e contundente por Ahmadou Kourouma, em *Allah n'est pas obligé*. Daí a compreensão de que essas ações são avassaladoras demais para não serem combatidas de maneira efetiva por meio deste estudo.

Kourouma emprega uma linguagem crua, vociferante para transmitir a dura realidade da vida sob o julgo do colonialismo e dos horrores das guerras civis, desvelando as estruturas de poder e opressão que foram estabelecidas durante a colonização europeia na região da África Ocidental, principalmente na Costa do Marfim, Libéria e Serra Leoa, onde Birahima busca sobreviver à pobreza, à violência e à desumanização.

Em *Allah n'est pas obligé*, a ação colonial, de forma sistemática, reflete-se em políticas estatais responsáveis por moldar a mentalidade, a memória, as tradições e a cultura dos colonizados e ex-colonizados, exercendo controle político, econômico, cultural e psicológico sobre eles, explorando tanto o indivíduo quanto os recursos naturais dos países dominados, que se alastram em duradouras consequências, como a corrupção política e a fragmentação das identidades nacionais e étnicas.

Nego Bispo nos explica em *A terra dá, a terra quer* que “toda política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia. Política não é autogestão. A política é produzida por um grupo que se entende iluminado e que, por isso, tem que ser protagonista da vida alheia” (Santos, 2023, p. 47). Por isso, as estratégias de controle colonial, que buscam gerar uma representação idealizada do colonizador como alguém que mereceria ocupar o lugar da dominância por pertencer ao tal grupo de iluminados, tomam por base a perspectiva de que são responsáveis por difundir cultura, fé, arte, ciências, capturando quaisquer outras representações dos povos dominados em repositórios simbólicos demarcados por estigmas, forçando com que os colonizados passassem a se compreender não mais pelo seu olhar, mas pelo olhar do colonizador.

Nas palavras de Albert Memmi (2007), os estigmas coloniais geram um retrato do colonizado que somente é possível ser visto pelas lentes que antes retrataram o colonizador, balizando o impacto do colonialismo na autoestima, na consciência de si mesmo e na construção da identidade individual e coletiva. Assim, os poderes racializados na África Ocidental capturam não somente corpos, mas também vilipendiam espíritos, condicionando grupos étnicos a designação de não-humanos por não se assemelharem ao colonizador europeu, levando-os à subordinação cultural e à perda da identidade e da autonomia.

Para Memmi, o colonialismo é um sistema de dominação que exerce controle não somente sobre a infraestrutura, mas também sobre a superestrutura de um território, ressignificando-o e redefinindo a identidade de sua população. À medida que analisa a relação complexa entre colonizador e colonizado, explorando os mecanismos de submissão, resistência e ambivalência que surgem nesse contexto, ele descreve o colonizado como alguém que vive sob a opressão colonial, sujeito às leis, políticas e instituições impostas pelo colonizador. O colonizador, por sua vez, é aquele que ocupa uma posição de poder e privilégio, explorando os recursos e a mão de obra do território colonizado em benefício próprio.

Para a instauração e manutenção de poderes, o colonizador necessita que o colonizado renegue sua identidade, seu espírito e sua história, em prol de uma história única e hegemônica narrada pelo domínio colonial. A história do colonizador se transforma no cutelo utilizado para cortar o espírito dos povos colonizados, numa violência epistêmica perpetrada como estratégia de dominação que perpetua a hierarquia de poder estabelecida durante o período colonial. Ao negar a diversidade de perspectivas e conhecimentos das sociedades colonizadas, essa violência impede a emancipação intelectual e a afirmação das identidades culturais desses povos.

Em resposta a ação colonial, os estudos pós-coloniais emergem no contexto das lutas de libertação nacional e das mudanças políticas que ocorreram após o período de dominação colonial europeu que se realizara nos continentes americano, africano e asiático a fim de compreender como se instauraram as projeções coloniais de apagamento e silenciamento, recorrendo aos “vestígios daqueles a quem o mundo foi recusado” (Ferdinand, 2022, p. 82), buscando ouvir a voz e o discurso de resistência do subalterno que se tornam instrumentos de revolta e de reexistência.

Nesse sentido, o pós-colonialismo almeja desafiar e dismantlar as estruturas coloniais presentes nas epistemologias, questionando normas e pressupostos que sustentam a hegemonia cultural e intelectual. Mediante uma abordagem crítica, busca-se desnaturalizar as narrativas dominantes, hegemônicas, revelar as relações de poder subjacentes e reconhecer que a versão



dos dominantes acerca de uma história representa, por sua natureza, uma forma de violência epistêmica.

Na perspectiva pós-colonial, a “historicidade não é mais unicamente a dos dominantes, é também a das obstinadas resistências geológicas no porão da modernidade, assim como a dos gritos que jorram clamando por uma existência no mundo” (Ferdinand, 2022, p. 83). A partir disso, é possível abrir espaço para a valorização e a legitimação dos conhecimentos e das perspectivas subalternizadas.

Uma importante perspectiva no âmbito dos estudos pós-coloniais reside na abordagem dos estudos subalternos (nos quais nomes como Homi Bhabha e Gayatri Spivak, já citados nesta tese, são base teórica que fundamentam o termo *subalterno* e as relações posteriores ao conceito na sociedade indiana), que têm como objetivo a compreensão da condição de subalternidade na vida social.

Os subalternos são grupos marginalizados e oprimidos que, ao longo do processo de colonização, foram sistematicamente silenciados e tiveram suas vozes suprimidas pelos colonizadores. Essa abordagem busca, portanto, dar espaço para a escuta dessas vozes subalternizadas, permitindo que suas perspectivas e experiências sejam trazidas à tona e consideradas devidamente.

Ao reconhecer a multiplicidade de vozes e histórias, o pós-colonialismo propõe perspectivas mais inclusivas e democráticas, na quais diferentes experiências e formas de conhecimento são valorizadas e respeitadas. Em *Allah n'est pas obligé*, a narrativa diegética complexa de Birahima, cuja voz incorpora múltiplas perspectivas que desempenham papel fundamental na desconstrução da narrativa unidimensional do colonizador e na articulação de histórias plurais que desafiam a hegemonia discursiva, personifica as vozes sistematicamente silenciadas e marginalizadas, concretizando-se como uma ressonância do Outro, como testemunho vivo da opressão e da resistência experimentadas pelos povos subjugados no contexto pós-colonial.

As vozes subsequentes ao discurso de Birahima são, essencialmente, clamores de resistência contra as adversidades impostas pela ação colonial. Elas trazem consigo as memórias coletivas de um povo que sofreu violência, exploração e desumanização. Birahima emerge como o veículo pelo qual essas vozes encontram espaço para se fazerem ouvidas, trazendo à tona as consequências nefastas da herança colonial europeia, que se manifestam na forma de *Senhores da guerra* em países assolados por conflitos civis e étnicos.

Essas vozes, essas histórias plurais, representam uma reflexão pós-colonialista e uma reação à marginalização e à invisibilidade imposta pelos discursos coloniais, por intermédio de

agência de sujeitos que passam a ter autonomia de seu discurso, reivindicando sua identidade e história próprias. É registro de que não existe uma história única, singular e verdadeira, mas histórias que se contrapõem, que se negam, que se digladiam em esferas de representação simbólica e social, reveladas em resistência e ação política.

No contexto do pós-colonialismo, as narrativas diegéticas assumem um papel central como estratégia de resistência dos povos subalternizados. Por meio dessas narrativas, o conhecimento, a espiritualidade e o pensamento das comunidades são articulados, reverberando uma multiplicidade de vozes e perspectivas que desafiam a visão eurocêntrica e mecanicista do subordinado.

Ao desfazerem essa visão limitada, as narrativas pós-coloniais compreendem o sujeito subalterno em toda a sua complexidade, considerando as estruturas entrelaçadas e constitutivas de memória, identidade e mentalidade que moldam sua experiência no mundo. Por isso, é crucial ressaltar que a voz do subalterno não pode ser substituída ou apropriada pela voz daquele que busca falar em nome do subalterno.

Essa tentativa de usurpar a voz do outro resulta em uma nova forma de violência, reiterando a relação de dominação e silenciamento presentes na colonialidade. A verdadeira emancipação requer o empoderamento do subalterno para que ele possa articular sua própria narrativa; expressar suas perspectivas e reivindicar seu lugar de fala, o que romperia a dinâmica opressiva do colonialismo e abriria caminho para a pluralidade de vozes que emergem das margens e fissuras da colonialidade.

O discurso do subalterno surge como uma resistência à imposição colonial, para afirmar aquilo que foi negado e marginalizado, como uma forma de contestação e reivindicação. Ao trazer à tona essas vozes silenciadas, as narrativas pós-coloniais contribuem para a desestabilização das estruturas de poder, abrindo espaço para a reconstrução de identidades e narrativas capazes de valorizar as experiências e sabedorias subalternas, como aquelas da África subsaariana. Assim, narrativas como *Allah n'est pas obligé* desempenham um papel essencial na luta contra a colonialidade, permitem que o subalterno se torne sujeito de sua própria história e desafiam as estruturas opressivas que tentaram negar sua existência.

Retomemos os escritos de Nego Bispo para discutir relações de poder e concepções de subalternidade que a ação colonial capitalista impõe ao indivíduo. Mediante seu testemunho, buscamos entender como as pessoas são categorizadas e valorizadas com base em critérios hierárquicos, negando a autonomia e a importância das vozes subalternas:

Enquanto o povo da cidade se sentia muito importante, eu, por minha vez, me sentia necessário. Eles, porém, não me viam como alguém necessário, me viam como alguém útil. Para eles eu era um servidor, um serviçal. Eu era útil, mas poderia ser substituído porque não era necessário. Percebi que o povo da cidade relações de utilidade e importância, mas não tinha relações de necessidade. Para nós, a pessoa que é importante não é quase nada. É aquela pessoa que se acha ótima, mas não serve. O termo que tem valor para nós é *necessário*. Há pessoas que são necessárias e há pessoas que são importantes. As pessoas que são importantes acham que as outras pessoas existem para servi-las. (Santos, 2023, p. 24)

Ao dialogar com os estudos da subalternidade, podemos problematizar essas dinâmicas de poder e buscar formas de desafiar as estruturas opressivas que perpetuam a marginalização e a desvalorização dos subalternos. Bispo, que se identifica como alguém que se sente necessário, expressa a percepção de ser visto como útil e servil pelo povo da cidade, o que o colocaria em posição de subalternidade por sua importância ser diminuída em relação aos que se consideram importantes.

A ideia de que as pessoas importantes acreditam que as outras existem para servi-las é um reflexo das relações de poder desiguais presentes na sociedade, que perpetua uma dinâmica de exploração e opressão, na qual os subalternos são despojados de sua agência e considerados meros instrumentos para atender às necessidades dos que se consideram superiores. Contudo, o narrador, ciente de seu papel e de sua identidade, rebela-se contra esse sistema classificatório, porque, como agente político, decide alijar-se do sistema e tomar para si a autoridade de voz que o identificaria na simbólica de distinção entre importância e necessidade, pois se negaria subjugar pelas hierarquias sociais e desvalorização daqueles que são vistos como importantes. O testemunho de Nego Bispo revela a consciente decisão de decolonizar a si mediante a condicionante situacional que lhe potencializa uma produção histórica e discursiva... “Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a igualdade se faz com os diversos” (Santos, 2023, p. 29).

Os subalternos são marcados por uma relação assimétrica de poder, em que são privados de agência e têm sua voz silenciada ou distorcida. Essa condição é situacional, sendo demarcada por diferentes elementos de temporalidade, espacialidade, territorialidade e institucionalidade. A subalternidade não é uma condição fixa, mas sim moldada por essas dimensões contextuais, o que implica que a experiência e as formas de resistência dos subalternos variam conforme o tempo e o espaço em que estão inseridos.

Assim, se a condição de subalternidade se caracteriza pela ausência de autonomia dos sujeitos e grupos, então o acesso às instâncias de fala se reflete em revolta aos processos coloniais de imperialismo cultural, em que as vozes e perspectivas dos subalternos são suprimidas ou subalternizadas em favor da hegemonia do grupo dominante.

Ao lermos Gayatri Spivak (2010), compreendemos que a consciência subalterna representa uma “consciência coletiva” que emerge como potencial de resistência e transformação, possibilitando a articulação de narrativas e perspectivas subalternas e desafiando as estruturas de poder opressivas. Ao explorar e compreender a consciência subalterna, os Estudos Subalternos buscam ampliar a visibilidade, o reconhecimento e a valorização das experiências dos subalternos, bem como promover formas de luta e emancipação que vão além das narrativas dominantes.

Conforme assevera José Jorge de Carvalho (2015), na apresentação do livro *Colonização, Quilombos: Modos e Significados*, de Nego Bispo, “O chamado movimento pós-colonial, com suas várias vertentes teóricas, tem promovido as vozes das comunidades silenciadas após os últimos cinco séculos de expansão violenta e genocida dos países europeus centrais e dos Estados Unidos pelo mundo inteiro”, denunciando a violência colonial europeia na mesma toada com que ecoa a necessidade do movimento pós-colonial para que as vozes subalternizadas, antes silenciadas, possam ser ouvidas e manifestadas.

A violência europeia e dos *Senhores da guerra* não reconhece Birahima como necessário, mas como uma peça útil à engrenagem de perpetuação das imposições. Os reflexos das ações coloniais o desumanizava, mas a interpretação pós-colonial de seu testemunho dá-lhe uma outra percepção de si como indivíduo e como sujeito social que deve tomar a palavra e protestar.

O testemunho é uma forma de expressão que se situa em uma região fronteira entre realidade e ficção, em que a assertividade de uma realidade factual é articulada com uma confiabilidade presumida (Ricoeur, 2007, p.172), construída a partir da crença na autenticidade e veracidade da experiência vivida pelo testemunho. A fórmula típica do testemunho é frequentemente expressa pela afirmação “eu estava lá”, manifestada, por conseguinte, no desejo de contar, conforme percebemos no discurso de Birahima: “[...] eu vou realmente, realmente contar minha vida de merda de condenado<sup>71</sup>” (Kourouma, 2000, p. 10), o que reforçar a ligação direta do testemunho com os eventos testemunhados.

Dessa forma, o testemunho do subalterno Birahima desempenha a função de humanização de sua história e de ressignificação de sua existência, uma vez que oferece uma perspectiva autêntica e muitas vezes negligenciada pelos discursos dominantes. A consciência subalterna surgida de seu testemunho se apresenta, então, como um potencial de resistência,

---

<sup>71</sup> No original: [...] je vais vraiment, vraiment conter ma vie de merde de damné.

permitindo a articulação de narrativas e perspectivas subalternas e desafiando as estruturas opressivas de poder.

Na obra de Kourouma, o testemunho é utilizado para narrar as atrocidades trágicas dos conflitos ocorridos em solo africano, funcionando como uma denúncia da máquina colonial e da perpetuação desta máquina. O protagonista-narrador Birahima desempenha a função de agente do rememorar, apresentando-nos as guerras tribais por meio da perspectiva crua de uma criança que é engendrada no processo de imposições, na ação de voz subalterna capaz de revelar as complexidades e contradições das experiências vivenciadas durante os conflitos, oferecendo um testemunho que transcende as simplificações e estereótipos frequentemente associados às narrativas coloniais.

Ao narrar a si mesmo como um outro, Birahima realiza uma interpretação de si mesmo que é influenciada pela ação da voz no ato de rememorar e ressignificar seu testemunho, colocando em evidência sua subjetividade identitária, permitindo-lhe afirmar sua existência e lutar contra a desumanização imposta pela colonialidade.

### **3.2 A desconstrução das instâncias de poder**

Antes de tratarmos especificamente da apropriação da língua francesa por Kourouma, parece-nos pertinente e necessário discutir a desconstrução da Francofonia, enquanto instância institucional (visto que também concorre ao processo de subalternização), bem como discutir o papel das literaturas produzidas em língua francesa na África subsaariana pela apropriação da língua francesa como fator de libertação de cenários de subalternização.

#### **3.2.1 Desconstruir a francofonia**

Para que verdadeiramente o subalterno africano possa falar, faz-se necessário abordar as noções de francofonia, sobretudo porque, em países da África subsaariana, enquanto instituição, a Francofonia ainda reflete a imposição e domínio franceses, necessitando-se, portanto, ser desconstruída.

Embora a origem do termo francofonia date do século XIX, forjado por Onésime Reclus, em 1880, para se referir a descrições geográficas, há consenso de que as definições atuais de francofonia institucionalizada estão diretamente ligadas ao empenho de quatro chefes de estado: o senegalês Léopold Sédar Senghor, o tunisiano Habib Bourguiba, Hamani Diori, do Niger e Norodom Sihanouk, do Camboja, que favoreceram a criação, em 1970, da *Agence de*

*Coopération Culturelle et Technique* (ACCT - Agência de Cooperação Cultural e Técnica) que mais tarde se tornaria a *Organisation Internationale de la Francophonie* (OIF - Organização Internacional da Francofonia), órgão tendo por missão entre outros a cooperação de seus membros e que, atualmente, reúne 88 Estados e Governos.

Nesse contexto, de uma maneira mais ampla, duas importantes faces da francofonia se destacam. Primeiramente, temos a francofonia com *f* minúsculo, para denominar o conjunto de povos ou grupos de falantes, espalhados pelo globo, que fazem uso da língua francesa. Como destaca Combe (2014, p. 7, tradução nossa), o termo francofonia deriva do adjetivo “francófono” (francophone) entendido em um sentido linguístico e descritivo e se aplica “[...] à uma comunidade de sujeitos (grupo étnico, povo, nação) que fala francês e, por extensão, escreve em língua francesa<sup>72</sup>”.

Entretanto, Combe chama atenção para o fato de que por trás da palavra francofonia, encontramos realidades linguísticas díspares, com graus de domínio da língua variando completamente a depender dos países, regiões, grupos sociais ou indivíduos. Em seguida, temos a Francofonia com *F* maiúsculo, designando o dispositivo institucional reagrupando os países ou instâncias oficiais que têm em comum o uso da língua francesa.

Os princípios da Francofonia são louváveis. Partindo da língua francesa, laço comum que os une, visa desenvolver a cooperação política, educacional, dos setores econômicos e culturais de seus membros, tendo como objetivo maior o benefício das populações falantes dessa língua. O problema é que, no plano prático, as desigualdades entre os membros saltam aos olhos, visto que existem diferentes contextos francófonos.

Joseph Paré, que juntamente com Fabien Nkot, em 2001, escreveu o livro *La Francophonie en Afrique subsaharienne* (A Francofonia na África subsaariana) assevera que a francofonia não apresenta as mesmas realidades em todos países de língua francesa. Quanto mais ela evolui ao passarmos de um país a outro ou no interior de cada Estado, mais a francofonia oferecerá um rosto diferente, pois globalmente podem se destacar quatro grandes facetas dela.

Primeiramente, temos os países francófonos onde a língua francesa é única e oficial. Em seguida, há países francófonos onde a língua francesa é oficial e há outra língua ocidental, notadamente o inglês. Existem ainda os países francófonos onde o francês é língua oficial e convive com uma língua africana. E, por fim, temos países onde o francês, embora não seja

---

<sup>72</sup> No original: [...] à une communauté de sujets (groupe ethnique, peuple; nation) qui parle français et, par extension, qui écrit en langue française.

língua oficial, está presente, por razões históricas, e apresentam comunidades nas quais o francês é correntemente utilizado, principalmente nos centros urbanos.

Acerca da francofonia na África subsaariana, Queffeleck (2008, p. 68 *apud* Sol, 2016, p.178) define duas grandes zonas com relação ao uso da língua francesa. Na primeira, estariam os Estados que possuem uma língua africana veicular. É o caso de países como Burundi, República Centro-Africana, Mali, Níger, Chade, Ruanda onde, respectivamente, as línguas Kirundi, Sango, Bambara, Hausa, árabe, são empregadas no campo da comunicação. Essas línguas concorrem fortemente com o francês que, embora mantenha o status de língua de abertura e acesso à modernidade, ocupa um papel limitado nesses Estados.

Na segunda zona, temos os Estados apresentando fragmentações linguísticas, não possuindo uma língua africana amplamente falada, mas sim inúmeros idiomas de extensões regionais. É o caso de Camarões, República do Congo (também denominado Congo-Brazzaville), Gabão e Costa do Marfim. Nesses países, o francês é língua de comunicação por excelência em todos os meios e setores. E há ainda países que apresentam uma situação intermediária como Burkina Faso e Senegal onde o francês divide as atenções com o Wolof, ambos utilizados como línguas veiculares desses países.

Além de todos esses cenários descritos, para Paré (2003), pode-se falar de *contrastes* francófonos dentro de um mesmo país onde o francês é a única língua oficial. Assim, todos esses contrastes possibilitarão diferentes olhares, a depender do país ou região, em muitos casos, acentuando as desigualdades francófonas. Em se tratando de territórios africanos subsaarianos, o sentimento é de marginalização com relação a suas participações enquanto agentes francófonos, como se fizessem parte da francofonia apenas para compor as estatísticas:

Para outros autores, a origem da Francofonia nada tem de cultural. Responderia a um imperativo político e ideológico. Vários fatos comprovam, segundo eles, que constituímos o quintal da Francofonia. As instituições da Francofonia estão quase todas estabelecidas fora do continente africano. Estamos aqui, portanto, para fazer números, porque nós pesamos muito pouco nas decisões da Francofonia, entretanto somos os mais numerosos. Portanto, há uma espécie de embuste. O que podemos finalmente dizer a este nível é que a Francofonia não tem uma dimensão popular. Ela continua, até agora, a cargo das autoridades estatais, sem qualquer participação real dos povos africanos<sup>73</sup> (Paré, 2003).

<sup>73</sup> No original: Pour d'autres auteurs, l'origine de la Francophonie n'a rien de culturel. Elle répondrait à un impératif politique et idéologique. Plusieurs faits prouvent, selon eux, que nous constituons l'arrière-cour de la Francophonie. Les institutions de la Francophonie sont presque toutes implantées hors du continent africain. Nous sommes donc là pour faire le nombre, car nous ne pesons que très peu dans la prise de décisions de la Francophonie, alors que nous sommes les plus nombreux. Il y a donc comme une espèce de tromperie. Ce que nous pouvons dire enfin à ce niveau, c'est que la Francophonie n'a pas une dimension populaire. Elle reste, jusqu'ici, une affaire des autorités étatiques, sans une réelle participation des peuples africains.

Conforme aponta Kohnert (2022, p.3), o desejo de Paris, manifestado nas palavras do ex-presidente François Hollande, em 2014, é de aumentar o número de francófonos no planeta para 770 milhões até 2050 e, segundo dados da Organização Internacional da Francofonia, estima-se que, para este mesmo período, com o crescimento demográfico na África, aproximadamente 80% dos francófonos no mundo serão africanos. Um império linguístico a ser conquistado (Pentecôte, 2016, p. 273), mas, principalmente, um mercado a ser dominado, já que a conta é simples: “quando as pessoas falam a mesma língua, o comércio aumenta em 65%<sup>74</sup>” (Dekker, 2020 *apud* Kohnert, 2022, p. 3, tradução nossa).

No sentido da exclusão dos africanos como protagonistas nas tomadas de decisões da Francofonia, parece-nos muito emblemático o exemplo dado por Paré (2003, tradução nossa): “os membros da organização francófona compartilham uma casa comum, mas têm quartos separados<sup>75</sup>”. Evidencia que há diferenças no trato entre os países francófonos. Não estão no mesmo plano institucional. “É como se você militasse em uma associação comum e fosse menos bem tratado que os outros<sup>76</sup>” (Paré, 2003, tradução nossa).

Em outras palavras, no baile da Francofonia, os africanos subsaarianos são convidados, porém não adentram o salão principal, ficam na antessala. No máximo, dialogam com outras populações francófonas também apartadas. E, quando adentram o salão de festas, é na condição de serviçais.

Embora, nos últimos tempos, o cenário africano francófono tenha melhorado, sobretudo pela autodeterminação de parte das sociedades africanas na confrontação do pós-colonialismo francês e da dominação ocidental (Kohnert, 2022, p. 22), o que se observa são contínuas imposições e soberania do Ocidente, não muito distantes daquelas do período colonial.

Mesmo independentes, os estados africanos não se liberaram das estruturas de governança colonial. As relações dos Estados com seus cidadãos ainda são ditadas por instabilidades, violências e dominação (Barry, 2020 *apud* Kohnert, 2022, p. 24). Domínio esse, advindo, principalmente, da relação de dependência econômica de países africanos, explicando alguns dos graves problemas sociais enfrentados nesses países:

A maioria dos governos africanos ainda depende da ajuda estrangeira. Eles permanecem “quase-estados” dependentes da comunidade internacional e das

<sup>74</sup> No original: quand les gens parlent la même langue, le commerce augmente de 65 %.

<sup>75</sup> No original : les membres de l’organisation francophone partagent une maison commune, mais font chambre à part.

<sup>76</sup> No original: C’est comme si vous militez dans une association commune, et que vous êtes moins bien traités que les autres.



instituições de desenvolvimento, como o FMI e o Banco Mundial, e das políticas de ajuda ao desenvolvimento, particularmente dos governos ocidentais. Governos nocivos, guerras civis e corrupção desenfreada não são unicamente de origem doméstica, mas encorajados por regras internacionais existentes e desigualdades extremas<sup>77</sup> (Kohnert, 2022, p. 25).

Problemas que se agravam quando, em função da manutenção dessas ingerências pós-coloniais, países ocidentais apoiam, sustentam ou fazem vistas grossas a regimes ditatoriais, perpetuando, nos planos político, econômico e cultural, o ciclo danoso nesses países. A título de exemplo, o ditador togolês Eyadéma Gnassingbé vangloriava-se de sua amizade pessoal com chefes de Estado franceses (Kohnert, 2022, p. 6). E ainda que os governantes se esforcem-para se desvincular dessa imagem, o problema persiste.

A esse propósito, Borrel (2021 *apud* Kohnert, 2022, p. 6) enfatiza que, embora os presidentes franceses, em diversas ocasiões, tenham deixado claro ter rompido com o sistema pós-colonial da rede obscura, informal, quiçá criminosa, da *Françafrique*<sup>78</sup>, esse sistema permanece bem vivo. É imperativo, portanto, romper com esse sistema vertical dominante, verdadeiramente passar do nível do discurso a ações concretas que garantam democraticamente uma igualdade francófona. Nas palavras de Paré (2003, tradução nossa):

No plano político, acreditamos que a Francofonia pode ajudar os países africanos em sua busca por democracia. Não se pode, sobretudo em nome de interesses estrangeiros àqueles das populações africanas, continuar a encorajar certos regimes ditatoriais. É preciso que os países europeus de língua francesa, que longamente lutaram para que a liberdade e a igualdade se tornassem uma realidade no Ocidente, apoiem os países africanos neste sentido<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> No original: La plupart des gouvernements africains dépendent encore de l'aide étrangère. Ils restent des "quasi-États" dépendants de la communauté internationale et des institutions de développement, comme le FMI et la Banque mondiale, et des politiques d'aide au développement, notamment des gouvernements occidentaux. Les gouvernements malfaisants, les guerres civiles et la corruption généralisée ne sont pas uniquement d'origine nationale, mais encouragés par les règles internationales existantes et les inégalités extrêmes.

<sup>78</sup> A expressão "France-Afrique" teria sido utilizada pela primeira vez em 1955 por Félix Houphouët-Boigny (1905-1993), futuro presidente da Costa do Marfim e então ministro do governo francês, para qualificar o desejo de certos dirigentes africanos em manter suas relações privilegiadas e estreitas com a França, após a ascensão de seus países à independência.

A utilização do neologismo *Françafrique*, com sentido pejorativo, desenvolveu-se a partir da publicação, em 1998, do livro de François-Xavier Verschave (1945-2005), "La Françafrique, le plus long escandale de la République" (A *Françafrique*, o mais longo escândalo da República), para denunciar a política externa da França em suas ex-colônias africanas, bem como em alguns outros países do continente.

O termo *Françafrique* refere-se a todas as relações entre a França e suas ex-colônias africanas para denunciar seu caráter ambíguo e opaco. A *Françafrique* seria composta por redes de influência e lobbies de atores franceses e africanos intervindo nos campos econômico, político e militar para desviar a seu favor as riquezas ligadas às matérias-primas, bem como a ajuda oficial ao desenvolvimento.

O conceito de *Françafrique* empresta à França uma atitude neocolonialista em relação às suas ex-colônias que se tornaram independentes. In *Toupictionnaire, le dictionnaire de politique*. Disponível em [https://www.toupie.org/Dictionnaire/France\\_afrique.htm](https://www.toupie.org/Dictionnaire/France_afrique.htm).

<sup>79</sup> No original: Sur le plan politique, nous pensons que la Francophonie peut aider les pays africains dans leur quête de démocratie. Il ne faudrait surtout pas qu'au nom d'intérêts étrangers à ceux des populations africaines, on continue d'encourager certains régimes dictatoriaux. Il faut que les pays européens francophones, qui se sont

São ações a serem estendidas ao plano econômico com uma maior efetivação da África subsaariana no processo de globalização e ao incentivo às potencialidades culturais francófonas africanas. Evidentemente, o papel dos africanos neste processo também é crucial. É preciso intensificar o combate por uma participação igualitária na francofonia, mas, principalmente, intensificar a luta à destituição das elites africanas que partilham o comando da Francofonia. Entretanto, até o presente momento, parece-nos não haver nenhum interesse dos países europeus, em especial da França, em estabelecer relações francófonas horizontais.

Dessa forma, em pleno século XXI, faz-se urgente e necessário decolonizar o sistema institucional da Francofonia, desconstruir os padrões estabelecidos pelo Ocidente, pois esses ecos ressoam diretamente na francofonia de maneira mais globalizante. Caso contrário, relações perniciosas continuarão a impactar os países africanos francófonos, contribuindo a uma francofonia baseada nos modelos europeus análogos ao domínio do período colonial, modelos esses refletidos no sentimento expresso por inúmeros africanos para os quais, ainda hoje, “[...] a francofonia é uma ideologia pós-colonial, tanto como doutrina política, imposta pela França, quanto como projeto cultural<sup>80</sup>” (Kohnert, 2022, p.6, tradução nossa). Nesse sentido, as literaturas subsaarianas produzidas em língua francesa podem contribuir decisivamente no processo de decolonialidade.

### 3.3 O papel das literaturas francófonas africanas

Falar de literaturas produzidas em língua francesa é falar de controvérsia, sobretudo quanto à definição de quais literaturas seriam essas. Inúmeros questionamentos são manifestados desde se podemos falar em uma literatura marfinense de língua francesa, por exemplo, até a questão central, sobre quais denominações atribuir-lhes? Uma vez que as querelas se originam no momento em que o termo francófono passa a ser associado à produção literária em língua francesa:

Designa-se toda a literatura de expressão francesa, saída de diversas origens, mesmo de origem francesa? Ou se quer distinguir uma literatura francófona daquela da França? Ou se quereria atribuir uma acepção mais ideológica e significar a literatura cosmopolita de expressão francesa capaz de irradiar além

---

longtemps battus pour que la liberté et l'égalité deviennent une réalité en Occident, appuient les pays africains dans ce sens.

<sup>80</sup> No original: [...] la francophonie est une idéologie postcoloniale, à la fois comme doctrine politique, imposée par la France, et comme projet culturel.

das fronteiras do hexágono?<sup>81</sup> (Cedergren; Lindberg, 2016, p. 124, tradução nossa).

Claude Caitucoli (2004a, p. 7) coloca-nos a interrogação de que se escrever em língua francesa é condição necessária para ser definido como um autor francófono? Visto que, no espaço francófono, inúmeros autores não se consideram como escritores francófonos ou não são reconhecidos como tais. A resposta para o autor é evidentemente, não.

A literatura francófona não pode ser definida simplesmente como uma literatura escrita em francês, pois até mesmo a nacionalidade ou locais de nascimentos dos autores não são um fator decisivo. Caitucoli explicita, por exemplo, que Léopold Senghor, que adquiriu a nacionalidade francesa, foi representante político na Assembleia francesa e passou parte de sua vida na França, é definido como autor francófono, enquanto que Michaux de origem belga é considerado autor francês ou ainda o caso do romance *A peste* (1947) do argelino Albert Camus, claramente definido como romance francês.

No complexo cenário francófono, teremos variadas definições para se referir às literaturas produzidas em língua francesa. Encontramos, por exemplo, literatura magrebina de expressão francesa. Essas variadas definições só aumentam a depender dos divergentes pontos de vistas e da região de onde se olham as denominadas literaturas francófonas. Ndiaye (2004, p. 5-6), por exemplo, aponta que nos Estados Unidos a nomenclatura “estudos francófonos” inclui a literatura africana subsaariana, Caribe, Magrebe, Quebec, Suíça e Bélgica.

Na Europa, costuma-se incluir o Quebec no campo das literaturas francófonas, enquanto as literaturas belgas e suíças são colocadas como integrantes da literatura francesa. No Quebec, observam-se três distinções: literatura quebequense, literatura francesa e literatura francófona, para se referir a todas as outras literaturas de língua francesa.

Etimologicamente, a noção de literatura francófona deveria designar toda literatura escrita em língua francesa. Entretanto, embora encontremos inclusões (ou proposições) da literatura francesa como integrante das literaturas francófonas, o cerne das discussões reside justamente aí. Para muitos críticos, ao se atribuir a nomenclatura literatura francófona (mesmo que inclusa a da França) se reforçaria a oposição do termo com aquele de literatura francesa.

---

<sup>81</sup> No original: Désigne-t-on toute la littérature d’expression française, issue de diverses origines, voire d’origine française ? Ou bien veut-on distinguer une littérature francophone de celle de la France ? Ou voudrait-on accorder une acception plus idéologique et signifier la littérature cosmopolite d’expression française capable de rayonner au-delà des frontières de l’hexagone?.

Há um sentimento expresso de que a literatura francesa estaria à parte no mundo francófono, tendo, portanto, um status superior àqueles das literaturas produzidas em outras regiões francófonas, sobretudo as que estariam “à margem”, como as da África subsaariana. Nesse caso, realçaria uma clara distinção entre a literatura do “Norte” contra a literatura do “Sul”, entre a literatura branca elitista contra a literatura negra subalternizada. O termo literaturas francófonas, portanto, estabeleceria a distinção entre um centro irradiador e as “periferias”.

Neste contexto da oposição centro/periferia, encontramos aqueles que utilizam a noção de periferia para a quebra desses pensamentos hierárquicos e de valoração dessas literaturas, associando as definições de literaturas francófonas àquelas de “literaturas menores”. É o caso de Jean-Louis Joubert. O autor retoma o conceito de “literaturas menores” proposto por Gilles Deleuze e Félix Guattari, na obra *Kafka, Por uma literatura menor*<sup>82</sup>(1975), reforçando o caráter revolucionário das literaturas francófonas e de não menos importância que a literatura francesa:

[O] gosto - ou melhor, [a] necessidade - de desviar-se do caminho estabelecido fez com que as literaturas de expressão francesa fossem definidas, quando começamos a tomar conhecimento de suas existências, como “literaturas periféricas”. O adjetivo tinha valor tanto geográfico (fora dos limites da França) quanto apreciativo (essas literaturas ainda permanecem marginais). Isso coincide em parte com o conceito de "literatura menor" que Gilles Deleuze e Félix Guattari propuseram em seu *Kafka, por uma literatura menor* (1975). É menor uma literatura que uma minoria escreve em uma língua maior. Assim, é o alemão escrito pelo judeu tcheco Kafka ou o inglês dos irlandeses Joyce ou Beckett (este último não menos “minoritário” quando escreve em francês). Nascida de uma “desterritorialização” linguística, de uma cisão entre o uso da língua e a situação do escritor à margem da literatura estabelecida, a literatura menor é funcionalmente revolucionária. A situação minoritária nos convida a "escrever como um cachorro que cava seu buraco, um rato que faz sua toca", a inventar "seu próprio patoá", a encontrar uma linguagem<sup>83</sup> (Joubert, 2006, p. 51-52, tradução nossa).

<sup>82</sup> Para Deleuze e Guattari, uma literatura menor não aquela de uma língua menor, mas uma literatura produzida por uma minoria em uma língua maior. Os autores apontam três características fundamentais para as literaturas menores. Primeiramente, a língua aí é afetada por um forte coeficiente de desterritorialização; a segunda característica das literaturas menores é que tudo nelas é político e, finalmente, nas literaturas menores tudo assume um valor coletivo.

<sup>83</sup> No original: [Le] goût — ou plutôt [la] nécessité — de la dérivation hors du chemin tracé a fait que les littératures d'expression française ont été définies, quand on a commencé à prendre conscience de leur existence, comme des “littératures périphériques”. L'adjectif avait à la fois valeur géographique (hors des limites de l'hexagone) et appréciative (ces littératures restent encore marginales). Ce qui recoupe en partie le concept de “littérature mineure” que Gilles Deleuze et Félix Guattari ont proposé dans leur *Kafka, Pour une littérature mineure* (1975). Est mineure une littérature qu'une minorité écrit dans une langue majeure. Ainsi de l'allemand écrit par le Juif tchèque Kafka ou de l'anglais des Irlandais Joyce ou Beckett (ce dernier n'étant pas moins “minoritaire” quand il écrit en français). Née d'une “déterritorialisation” langagière, d'une faille entre l'usage de la langue et la situation de l'écrivain en marge de la littérature établie, la littérature mineure est fonctionnellement révolutionnaire. La

Assim, a denominação menor em se tratando de literaturas francófonas de forma nenhuma significaria inferioridade à literatura francesa, mas, sim o emprego da língua francesa para fazer literatura pelas consideradas minorias francófonas. Conforme destacam Cedergren e Lindberg (2016, p.140), apontado pela crítica literária, essas literaturas “marginais” caracterizam-se pelo fato de serem literaturas diferentes e subversivas que concedem voz para as minorias, sejam essas vozes temáticas (como por exemplo, assuntos sensíveis, colonialismo, crítica de sistemas de pensamento), geográficas (de “subúrbios”, como literaturas do Caribe, da África) ou mesmo linguísticas (renovação da linguagem normativa). Essas literaturas se destacariam por uma visão oposta da literatura francesa contemporânea, da própria norma linguística francesa.

Para tentar solucionar as ambiguidades que o termo literatura francófona acarreta, em 2007, propõe-se o conceito de “littérature-monde” (literatura-mundo) em desfavor àquele de literatura francófona. O conceito aparece publicado pela primeira vez no jornal francês *Le Monde*, em um manifesto intitulado *Pour une littérature-monde en français*<sup>84</sup> (Por uma literatura-mundo em francês), assinado por 44 escritores de diferentes regiões francófonas. No mesmo ano, ocorre a publicação da obra coletiva *Pour une littérature-monde* (Por uma literatura-mundo), sob organização de Michel Le Bris e Jean Rouaud, contando com a participação de inúmeros escritores de expressão em língua francesa do mundo todo.

Para os idealizadores do conceito de literatura-mundo, o emprego do termo literatura francófona remeteria exclusivamente à uma designação de obras produzidas em língua francesa por escritores cuja língua materna não é o francês ou abarcaria ainda os autores de nacionalidade não francesa, o que, para os signatários, geraria uma cisão entre escritores franceses e escritores francófonos.

Portanto, o conceito literatura francófona não seria representativo de uma equidade francófona, sendo mais adequado a utilização de “literatura-mundo” (aí incluída a literatura francesa), defendendo, assim, “[...] a ideia de uma literatura aberta sobre o mundo e sobre o Outro, tornando-se por sua vez uma fonte de inspiração<sup>85</sup>” (Cedergren; Lindberg, 2016, p. 125, tradução nossa). Nas palavras dos defensores do conceito, o centro onde supostamente irradiaria uma literatura “franco-francesa” não seria mais o centro. O centro estaria nos quatros cantos do

---

situation minoritaire invite à “écrire comme un chien qui fait son trou, un rat qui fait son terrier”, pour inventer “son propre patois”, pour trouver une langue.

<sup>84</sup> O manifesto na íntegra encontra-se disponível em [www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde\\_883572\\_3260.html](http://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html).

<sup>85</sup> No original: [...] l’idée d’une littérature ouverte sur le monde et sur l’Autre, devenant à son tour source d’inspiration.

mundo. Assim, temos as justificativas para a literatura-mundo publicada no *Le Monde* em 15 de março:

Literatura-mundo porque, incontestavelmente múltiplas, diversas, as literaturas de língua francesa estão hoje pelo mundo, formando um vasto conjunto cujas ramificações enlaçam vários continentes. Porém literatura-mundo, também, porque em todos os lugares, elas nos contam o mundo que emerge diante de nós e, ao fazê-lo, encontram depois de décadas de "proibição da ficção", o que sempre o fizeram artistas, romancistas, criadores: a tarefa de dar voz e rosto ao desconhecido do mundo e ao desconhecido dentro de nós. Enfim, se percebemos em tudo essa efervescência criadora, é porque algo na própria França começou a se mover novamente onde a jovem geração, liberta da era da desconfiança, apodera-se, sem complexos, dos ingredientes da ficção para abrir novos caminhos romanescos<sup>86</sup> (*Le Monde*, 2007, tradução nossa).

Contudo, o conceito de literatura-mundo, ainda que revolucionário e impactante, não é unânime e sofre diversas contestações, inclusive de escritores francófonos. A título de exemplo, o escritor congolês Aymé Eyengué teceu longas críticas, em seu artigo *Littérature-monde: une imposture!* (Literatura-mundo: uma impostura!), publicado no jornal *L'Autre Afrik*. Em síntese, o autor aponta que uma literatura-mundo suprimiria as diversidades literárias francófonas:

Uma literatura-mundo: não é um empobrecimento da literatura? Literatura-mundo? Não é esta uma maneira de cometer um suicídio coletivo na presença de todos, assinando a sentença de morte das diversidades literárias, repletas de nuances, implicações culturais ou fontes de inspirações diferentes, do que defender uma tamanha hipocrisia?<sup>87</sup> (Eyengué, 2013, tradução nossa).

Dessa forma, percebe-se o quanto o tema está longe de um consenso, o quanto é difícil e intrincado definir ou delimitar a francofonia literária e, por conseguinte, o quão complexo é se desvincular das ambiguidades geradas pelo uso do termo literatura francófona. Ainda o quão desafiador é livrar-se das amarras da distinção literatura francesa versus literaturas francófonas.

---

<sup>86</sup> No original: Littérature-monde parce que, à l'évidence multiples, diverses, sont aujourd'hui les littératures de langue française de par le monde, formant un vaste ensemble dont les ramifications enlacent plusieurs continents. Mais littérature-monde, aussi, parce que partout celles-ci nous disent le monde qui devant nous émerge, et ce faisant retrouvent après des décennies d'"interdit de la fiction" ce qui depuis toujours a été le fait des artistes, des romanciers, des créateurs : la tâche de donner voix et visage à l'inconnu du monde et à l'inconnu en nous. Enfin, si nous percevons partout cette effervescence créatrice, c'est que quelque chose en France même s'est remis en mouvement où la jeune génération, débarrassée de l'ère du soupçon, s'empare sans complexe des ingrédients de la fiction pour ouvrir de nouvelles voies romanesques.

<sup>87</sup> No original: Une Littérature-monde : n'est-ce pas un appauvrissement de la littérature ? Littérature-monde ? N'est-ce pas là une manière d'opérer un suicide collectif sur la face du monde, en signant l'arrêt de mort des diversités littéraires, remplies de nuances, d'implicites culturels ou de sources d'inspirations différentes, que de prôner une telle hypocrisie?.

A melhor saída é pensar nessas literaturas pelo olhar crítico pós-colonial, pois, conforme destaca Jean-Marc Moura (2013, p. 43, tradução nossa),

A perspectiva pós-colonial centra-se nas literaturas em contato, portanto em situações em que uma literatura escrita em francês coexiste com uma (ou várias) literatura(s) escrita(s) em uma (ou várias) outra(s) língua(s). Considera também que esta situação de coexistência advém de uma história colonial que consistiu na imposição de uma cultura (da qual participam normas e formas literárias) apresentadas como superior às culturas dos países colonizados, e que este estado de coisas tem sido a fonte de criações específicas<sup>88</sup>.

Portanto, o que não se pode negar é que essas literaturas existam, posto que elas são representativas de identidades variadas. Independentemente da definição que se atribua – literaturas francófonas, literaturas de expressão francesa, literaturas de/em língua francesa, periféricas, menores, africanas, antilhanas – elas estão em marcha e dificilmente retrocederão. As literaturas em língua francesa manifestam-se, dizem, afirmam-se cada vez mais.

Entretanto, essa afirmação pode se consolidar de maneira mais contundente se desconstruirmos os padrões hierárquicos de que não há uma literatura francesa dominante em detrimento de literaturas francófonas. A afirmação efetivar-se-á, também, no reconhecimento de que as literaturas francófonas não podem e nem devem ser subestimadas e, sobretudo, se rompidas as noções de um centro (Ocidente) e de periferias subalternizadas (como no caso das antigas colônias subsaarianas).

Efervorizar-se-á na compreensão de que, a partir do momento que se começou a atualizar e discutir as concepções de francofonia literária, a literatura francesa é parte integrante do mundo francófono literário e não o inverso, como nos bem lembrou o escritor congolês Alain Mabanckou, em seu artigo *La francophonie, oui, le ghetto: non<sup>89</sup>!* (A francofonia, sim, o gueto, não!), publicado no jornal *Le Monde*, em 18 de março de 2006:

Por muito tempo, ingênuo, sonhei com a integração da literatura francófona à literatura francesa. Com o tempo, percebi que estava fazendo a análise errada. A literatura francófona é um grande conjunto cujos tentáculos abraçam vários continentes. Sua história está se tornando mais clara, sua autonomia está se tornando cada vez mais evidente, [...]. A literatura francesa é uma literatura nacional. Cabe a ela entrar neste grande conjunto francófono. [...] Precisamos

<sup>88</sup> No original: La perspective postcoloniale s'attache à des littératures en contact, donc à des situations où une littérature écrite en français coexiste avec une (ou plusieurs) littérature (s) écrite (s) en une (ou plusieurs) autre(s) langue(s). Elle considère aussi que cette situation de coexistence provient d'une histoire coloniale qui a consisté dans l'imposition d'une culture (dont participent des normes et des formes littéraires) présentée comme supérieure aux cultures des pays colonisés, et que cet état de fait a été la source de créations spécifiques.

<sup>89</sup> O artigo completo pode ser lido em [https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/03/18/la-francophonie-oui-le-ghetto-non\\_752169\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/03/18/la-francophonie-oui-le-ghetto-non_752169_3232.html).

apagar nossos preconceitos, reconsiderar certas definições e reconhecer que é suicídio opor a literatura francesa, por um lado, e a literatura francófona, por outro<sup>90</sup> (Mabanckou, 2014, tradução nossa).

As literaturas francófonas precisam ser reconhecidas não em comparação à literatura francesa, mas na potencialidade de que são literaturas abertas sobre outras literaturas (Combe, 2014, p. 17); que elas podem e devem estabelecer relações com essas outras literaturas, inclusive a literatura francesa. Precisam ser reconhecidas na não rotulação de francofonia literária por critérios formais objetivos, mas no olhar que induz a comportamentos variados (Caitucoli, 2004a, p. 7). As vozes literárias francófonas precisam, portanto, ser ouvidas e, sobretudo, difundidas, pois, como demonstra Ahmadou Kourouma, elas dizem muito das realidades africanas subsaarianas.

### 3.4 Literaturas francófonas subsaarianas e a relação com a língua francesa

Embora alguns textos de autores africanos sejam encontrados no século XIX, uma literatura escrita, apropriando-se da língua do colonizador, reconhecidamente francófona africana só começa a ganhar corpo no início do século XX. Literatura essa que, em uma espécie de contrassenso, debuta em Paris, na França, em panfletos jornalísticos produzidos por estudantes africanos e martinicanos e ganha força em 1921 quando o prestigiado prêmio literário francês, *Le Prix Goncourt* é atribuído ao guianense René Maran por seu romance *Batouala, véritable roman nègre*<sup>91</sup>.

O reconhecimento de Maran, inspirará, nos anos 30, os jovens intelectuais Léopold Sédar Senghor, do Senegal, Aimé Césaire, da Martinica e Léon-Gontran Damas, da Guiana francesa, a sedimentarem as bases da *Négritude* (Negritude), primeiro grande movimento literário representativo de uma africanidade latente e de ruptura contra as opressões

---

<sup>90</sup> No original: Pendant longtemps, ingénu, j'ai rêvé de l'intégration de la littérature francophone dans la littérature française. Avec le temps, je me suis aperçu que je me trompais d'analyse. La littérature francophone est un grand ensemble dont les tentacules enlacent plusieurs continents. Son histoire se précise, son autonomie éclate désormais au grand jour, [...] La littérature française est une littérature nationale. C'est à elle d'entrer dans ce grand ensemble francophone. [...] Il nous faut effacer nos préjugés, revenir sur certaines définitions et reconnaître qu'il est suicidaire d'opposer d'une part la littérature française, de l'autre la littérature francophone.

<sup>91</sup> Embora René Maran seja originário da Guiana Francesa, cresceu em Fort-de-France, na Martinica, morou na França, passou pelo Gabão, em companhia dos pais, e atuou como administrador colonial em Ubangui-Chari, na antiga África Equatorial Francesa. O Romance *Batouala, verdadeiro romance negro* (em português) narra os costumes e tradições de uma tribo em Ubangui-Chari, pelo olhar de um chefe africano, Batouala. A obra é crítica do colonialismo francês, sobretudo por seu retumbante prefácio.



colonialistas. Movimento de reivindicação e do pertencimento negro. Nas palavras de Aimé Césaire, primeiro a cunhar o termo em 1934, a *Negritude* é:

[...] a consciência de ser negro, simples reconhecimento de um fato que implica aceitação, assumir seu destino de negro, de sua história, de sua cultura; é a afirmação de uma identidade, de solidariedade, de uma lealdade a um conjunto de valores negros.<sup>92</sup> (Césaire *apud* Leiner, 1981, tradução nossa).

Entretanto, o movimento da *Negritude* só atingiria seu auge nos anos 40, graças a três fatores determinantes. Primeiramente, em 1945, André Breton republica o poema *Cahier d'un retour au pays natal*<sup>93</sup> (1939) de Aimé Césaire. Em seguida, em 1947, acontece a fundação, em Paris, da editora *Présence Africaine* (Presença Africana), pelo senegalês Alioune Diop. Editora especializada em literatura africana, ainda nos dias atuais, continua como um importante vetor de difusão dessa literatura. E por fim, em 1948, Léopold Senghor possibilitará notoriedade a inúmeros poetas de países colonizados ao publicar a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (Antologia da nova poesia negra e malgaxe em língua francesa), na qual o prefácio *Orphée noir* (Orfeu negro) de Jean-Paul Sartre contribui para um ressonante sucesso.

Ainda que nos anos seguintes a concepção de *Negritude* seja fortemente criticada e contestada, inegavelmente abriu as vias para uma literatura africana de ruptura, de contestação, de denúncias coloniais e, principalmente, pós-coloniais. Literatura produzida na língua francesa do dominador, inclusive permitindo-se a reinvenção dessa língua, como fará Ahmadou Kourouma.

Nesse contexto, conforme ressaltam Cottier e Kamalan (2015), com a independência dos Estados africanos, a partir dos anos 60, assiste-se à ascensão de uma produção literária africana em que a afirmação identitária proposta pelo movimento da *Negritude* não é mais portadora do ideal democrático, rapidamente as vozes dos escritores se levantam contra a impostura dos novos líderes. Dessa forma, sobretudo os autores romanescos africanos buscam diferentes formas de abordar os problemas ligados às situações sócio-políticas que provocam desigualdades extremas:

<sup>92</sup> No original: [...] la conscience d'être noir, simple reconnaissance d'un fait qui implique acceptation, prise en charge de son destin de noir, de son histoire, de sa culture; elle est affirmation d'une identité, d'une solidarité, d'une fidélité à un ensemble de valeurs noires.

<sup>93</sup> *Caderno de um retorno ao país natal* (em português) é considerado um dos pontos de partida do movimento da *Negritude* e de referência da poesia francófona. Neste longo poema, Césaire aborda a tomada de consciência das condições de desigualdades dos negros. Apresenta pesadas críticas ao racismo e ao colonialismo.

A desilusão dá o tom deste período pós-colonial e a prosa romanesca pinta sociedades onde o agressor e a vítima têm a mesma cor de pele. Marcadas por estas Independências que camuflam tiranos sanguinários assim como as zonas de influência mantida pelos ocidentais, os romances revelam sociedades corruptas onde as aventuras dos personagens permitem apreender a extensão do desastre humano. Essas narrativas são frequentemente conduzidas em tom de confiança, de monólogo, mas a polifonia também entra na cena romanesca adensando a trama das vidas, já que cada um tem uma linguagem, um "falar", um código<sup>94</sup> (Cottier; Kamalan, 2015, tradução nossa).

Já que cada autor tem a sua linguagem própria, a crítica literária é unânime em afirmar que Kourouma, ao se apropriar da língua francesa em uma perspectiva *malinkisé*<sup>95</sup> (retomaremos este ponto mais tarde), inaugura, em 1968, com a publicação de *Les Soleils des Indépendances*, a liberdade criativa da escritura romanesca na África subsaariana. “O romance, portanto, ‘se liberta’, de certa forma, a partir desta obra magistral de Kourouma, das tendências anteriores, mais uniformizadoras, para deixar o caminho livre a cada um de expressar sua ‘africanidade’ à sua maneira<sup>96</sup>” (Ndiaye; Semujanga, 2004, p. 107, tradução nossa). Liberação também referenciada nas palavras de Pierre Soubias (1998, p.91 *apud* Ndiaye, 2010, p. 19, tradução nossa):

O romance francófono da África negra, até os anos 1960, pareceu favorecer um modelo realista-naturalista encontrado pronto na cesta de casamento (casamento ligeiramente forçado) da colonização, e fielmente transmitido pela escola colonial. Então [...], vimos Kourouma, logo seguido por Monénembo, Sony Labou Tansi, Lopes, Adiaffi e outros, experimentar estéticas romanescas claramente inovadoras, desvinculadas do modelo realista, e mais limpas, para representar um verdadeiro imaginário africano.<sup>97</sup>

Caminho livre que pavimentará, ainda que tardiamente, em meados dos 1970, o levantar de vozes femininas e a constituição de uma literatura escrita por mulheres africanas, da qual o

---

<sup>94</sup> No original: Le désabusement donne le ton de cette période post-coloniale et la prose romanesque peint des sociétés où l’agresseur et la victime ont la même couleur de peau. Marqués par ces Indépendances qui camouflent des tyrans sanguinaires ainsi que les zones d’influence conservées par les Occidentaux, les romans révèlent des sociétés corrompues où les aventures des personnages permettent de saisir l’ampleur du désastre humain. Ces récits sont souvent menés sur le ton de la confiance, du monologue, mais la polyphonie fait aussi son entrée sur la scène romanesque en densifiant la trame des vies, puisque chacun y a une langue, une “parlure”, un code.

<sup>95</sup> Com relação aos termos derivados da palavra *malinké*, pela falta de correspondentes em português, optamos por não traduzi-los.

<sup>96</sup> No original: Le roman “se libère” donc, en quelque sorte, à partir de cette œuvre magistrale de Kourouma, des tendances précédentes, plus uniformisantes, pour laisser la voie libre à chacun d’exprimer son “africanité” à sa façon.

<sup>97</sup>No original: Le roman francophone d’Afrique noire, jusqu’aux années 1960, a paru privilégier un modèle réaliste-naturaliste trouvé tout fait dans la corbeille de mariage (mariage un peu forcé) de la colonisation, et fidèlement transmis par l’école coloniale. Ensuite [...], on a vu Kourouma, bientôt suivi par Monénembo, Sony Labou Tansi, Lopes, Adiaffi et d’autres, expérimenter des esthétiques romanesques clairement innovantes, détachées du modèle réaliste, et plus propres, semblait-il, à représenter un imaginaire vraiment africain.

romance *Une si longue lettre*<sup>98</sup> (1979), da senegalesa Mariama Bâ, fornece a inspiração à criação de personagens femininas contestatórias dos arquétipos submissos. Assim, a partir dos anos 1980, autoras africanas, como Ken Bugul, do Senegal, Régina Yaou, da Costa do Marfim, e Calixthe Beyala, de Camarões, dentre outras, por meio de suas personagens e do uso da língua, revelarão as inúmeras faces de opressões (classe, sexo, patriarcalismo etc) pelas quais mulheres de sociedades africanas são vitimadas.

Cottier e Kamalan (2015) apontam que, no final do século XX, muitos romancistas africanos, sob o reflexo de regimes predatórios e de conflitos devastadores no continente africano, optam pelos cenários das guerras, explorando o campo do indizível, desnudando as possibilidades de tais horrores, como o faz Ahmadou Kourouma, por meio de seu personagem Birahima, tanto na obra *Allah n'est pas obligé* (2000), quanto em *Quand on refuse on dit non* (2004). Já em tempos mais recentes, fruto do êxodo provocado por esses conflitos, a temática do exílio tem se tornado um *topos* da literatura contemporânea africana:

Para a nova geração de escritores de origem africana, o território não é mais sinal de pertencimento, mas a língua permite existir entre as palavras, com as palavras. Esses autores geralmente deixaram a África, por razões políticas, econômicas ou pessoais, e vivem no cotidiano a transculturalidade, uma negociação entre suas culturas e suas línguas, para encontrar um terceiro espaço que ofereça uma nova identidade, para conquistar<sup>99</sup> (Cottier; Kamalan (2015, tradução nossa).

A questão central aqui é saber como lidar com essas negociações, com o choque dessas culturas e das línguas para não cair na armadilha de se deixar encantar demasiadamente por essas cultura e língua do Outro. A esse propósito, Fils Bernard (2016, p. 108) ressalta que, pegos nesse choque de culturas opostas, muitos intelectuais africanos são tragados em seus processos de afirmação de suas aptidões em francês e acabam por abandonar suas culturas em prol da cultura estrangeira, vista agora como superior, constituindo-se em alienação, assimilação e subserviência à essa cultura.

---

<sup>98</sup> Em *Uma tão longa carta*, em tom epistolar, a personagem Ramatoulaye narra as afrontas sofridas por seu marido polígamo. Conforme apontam Ndiaye e Semujanga, (2004) o romance é aclamado como a primeira obra verdadeiramente francófona feminista da África, conclamando à melhoria da condição feminina, se não à uma libertação completa. Esta leitura, entretanto, deve ser nuançada, pois se a obra de Mariama Bâ é feminista, ela o é de um jeito totalmente africano.

<sup>99</sup> No original: Pour la nouvelle génération d'écrivains d'origine africaine, le territoire n'est plus signe d'appartenance, mais la langue permet d'exister entre les mots, avec les mots. Ces auteurs ont le plus souvent quitté l'Afrique, pour des raisons politiques, économiques ou personnelles, et vivent au quotidien la transculturalité, une négociation entre leurs cultures et leurs langues, pour trouver un espace-tiers qui offre une identité nouvelle, à conquérir.

Nesse sentido, Fils Bernard (2016) assevera, e estamos de pleno acordo, que o pensamento pós-colonial se apresenta como importante arma na desconstrução desse processo, pois, ao refutar tal atitude, atribui-se por missão a contestação da assimilação e a rejeição de um pensamento maniqueísta que considera a cultura negra como bárbara e atrasada.

Assim, a produção literária africana encontra-se agora implicada dentro do processo de mundialização, inserida nas problemáticas contemporâneas globais, embora, conforme já abordado anteriormente, as populações africanas ainda estejam distantes de um verdadeiro cenário de francofonia e de globalização.

Entretanto, independentemente dessa nova percepção da literatura africana, observa-se um ponto em comum entre as produções literárias romanescas da África subsaariana. A partir da *malinkisation* do francês por Ahmadou Kourouma, em 1968, a relação com a língua francesa dos autores africanos muda de *status*. Nota-se um forte desejo de decolonialidade das línguas africanas pela apropriação da língua francesa. Temos um olhar à diversidade dessa língua, uma vez que, conforme ressalta Jean-Louis Joubert, na *Encyclopaedia Universalis*<sup>100</sup>:

A língua francesa, portanto, não é mais propriedade exclusiva do povo francês: os franceses são mesmo minoria entre os usuários do francês. No entanto, a dispersão francófona vem reforçar a ambição daqueles que querem manter a língua francesa no seu patamar de língua internacional: insiste-se então na unidade do francês. Inversamente, o desejo de autonomia e afirmação cultural de cada grupo francófono tende a fazer emergir particularismos: descobrimos então a diversidade dos franceses.<sup>101</sup> (Grifo nosso).

Assim essas diferentes maneiras de se expressar em francês reforçam o sentimento em evidenciar que a língua é plural, ela dialoga, grita, protesta e, ao adentrar o continente africano, também passou a ser representativa das populações as mais diversas, incluindo as subalternizadas que, como o personagem Birahima, “falam mal o francês”. Portanto, é imperativo destituí-la de uma visão ainda colonizatória.

E essa decolonialidade passa pelo entendimento de que quanto mais a língua francesa se integra às comunidades africanas e ao uso de seus locutores, mais ela se afasta das normas rígidas do francês europeu. Insistir, então, na ideologia de uma língua una, é continuar

<sup>100</sup> Disponível em <https://www.universalis.fr/auteurs/jean-louis-joubert/>.

<sup>101</sup> No original: La langue française n'est donc plus la propriété exclusive du peuple français: les Français sont même minoritaires parmi les utilisateurs du français. Cependant, la dispersion francophone vient conforter l'ambition de ceux qui veulent maintenir la langue française à son rang de langue internationale: on insiste alors sur l'unité du français. À l'inverse, le désir d'autonomie et d'affirmation culturelle de chaque groupe francophone tend à faire émerger les particularismes: on découvre alors la diversité des français.

obliterando os falantes de língua francesa africanos em prol de um purismo francês que não os representa. Nesse sentido, Sol (2016, p. 189, tradução nossa) corrobora:

Numa tal dinâmica, querer "purificar" este francês, querer "corrigi-lo" para torná-lo "conforme" é, sem dúvida, destruir a maleabilidade e a força criadora que lhe permitiram não somente desaguar em novas realidades, mas igualmente e sobretudo apropriar-se delas adaptando-se às mesmas<sup>102</sup>.

Não respeitar as variantes do francês africano significa suprimir identidades, modos de vida diferentes, diferentes visões de ver o mundo e de ver o outro. É uma nítida tentativa de continuar a subalternidade por imposição de uma língua que há muito se modificou em territórios africanos.

Entretanto, precisamos deixar claro que estamos falando de reconhecer as contribuições e incorporações desses diferentes franceses e não da rejeição completa da língua padrão francesa, pois, conforme aponta Sol (2016, p.189), a razão de ser de um francês formal é justamente permitir que essas outras variantes, marcadas social ou afetivamente, possam estabelecer uma comunicação veicular e utilitária.

E, particularmente na literatura escrita, ao fazê-lo dessa maneira os autores francófonos africanos também conseguem estabelecer conexões com outros francófonos (ou leitores de língua francesa) que por ventura não dominem as variações africanas do francês. Este é claramente o caso de Ahmadou Kourouma. Tivesse o autor escrito, por exemplo, *Allah n'est pas obligé* inteiramente em língua *malinké*, certamente não estaríamos, aqui, discutindo a grandeza de seu estilo criador e de suas contribuições para a história político-social de países como Libéria, Serra Leoa, Costa do Marfim, dentre outros, uma vez que este teria escrito exclusivamente para o povo *malinké*. É justamente pelo fato de termos, também na obra, a língua francesa formal que conseguimos (incluídos aí os habitantes do Hexágono) nos conectar às realidades *malinkisées*. Essa coexistência linguística possibilita a vivacidade da língua e a expressão das realidades africanas.

Portanto, assim como a língua francesa africana se libera do purismo francês, as literaturas francófonas africanas também fogem das amarras dos cânones. Dessa forma, ao enxergar a potencialidade da língua francesa em seu favor, as literaturas africanas subsaarianas apresentam-se como um importante portador dessa representação de realidades, dessas novas formas do africano definir-se face ao mundo, incluindo-se aí a problematização e a denúncia

---

<sup>102</sup> No original: Dans une telle dynamique, vouloir "purifier" ce français, vouloir le "corriger" pour le rendre "conforme", c'est, à coup sûr, détruire la souplesse et la puissance créatrice qui lui ont permis non seulement de se couler dans des réalités nouvelles, mais également et surtout de se les approprier en s'y adaptant.

das diferentes maneiras de opressão e de desigualdades sociais: neocolonialismo, racismo, regimes democráticos totalitários, guerras étnicas, submissão feminina etc. Problemas, que mesmo em período pós-colonial, continuam no cerne das questões africanas.

### 3.5 Ahmadou Kourouma e a *malinkisation* da língua francesa

Inegavelmente uma das marcas da escrita de Ahmadou Kourouma é a forma particular de como o autor se serve da língua francesa para compor suas narrativas sobre a África subsaariana. Desde *Les soleils des indépendances*, o autor incorpora a oralidade da língua *malinké* à língua padrão dominante. Essa hibridização de línguas será definida por inúmeras críticas como o fato de *malinkiser* a língua francesa ou a *malinkisation* dessa língua, uma vez que o próprio Kourouma, utilizou-se diversas vezes dos termos para se referir à sua maneira peculiar de se expressar, como na entrevista concedida a Aliette Armel em 2000.

Nessa entrevista, ele relata: “Eu comecei a obter um resultado interessante quando empreendi 'malinkiser' o francês, adotar expressões particulares, arcaicas, permitindo melhor traduzir a forma de agir e pensar dos Africanos<sup>103</sup>” (Kourouma, 2000, p. 99, tradução nossa). Ou ainda se empregará o termo *africaniser* o francês para expressar as realidades africanas na obra de Kourouma: “Não é somente malinkiser o francês, é simplesmente africanizá-lo<sup>104</sup>” (Kourouma *apud* Djian, 2010. p. 184, tradução nossa). Nesse contexto também estão incluídas as contraposições no emprego de tais termos:

O marfinense não quis oralizar a língua francesa escrita, mas, ao contrário, estendê-las às realidades sociais do Mandigue<sup>105</sup> e ao emprego de seus discursos orais. Ele não procurou traduzir o malinké em francês, nem malinkiser o francês, como frequentemente o dizem (aí incluído ele próprio), mas escrever em um francês que possibilitasse ler as evidências dóxicas e as categorias cognitivas dos Malinkés através mesmo da veiculação da doxa e do pensamento em língua francesa<sup>106</sup> (Dirkx, 2017, p. 124, tradução nossa).

<sup>103</sup> No original: J’ai commencé à obtenir un résultat intéressant lorsque j’ai entrepris de ‘malinkiser’ le français, d’adopter des tournures particulières, archaïques, permettant de mieux traduire la façon d’agir et de penser des Africains.

<sup>104</sup> No original: C’est n’est pas seulement malinkiser le français, c’est l’africaniser tout court.

<sup>105</sup> Relativo aos grupos étnicos da África Ocidental.

<sup>106</sup> No original: L’Ivoirien n’a nullement voulu oraliser la langue française écrite, mais au contraire l’étendre aux réalités sociales du Mandingue et à leurs mises en discours orales. Il n’a pas cherché à traduire le malinké en français, ni à “malinkiser” le français, comme on l’a souvent dit (y compris lui-même), mais à écrire un français qui donne à lire les évidences doxiques et les catégories cognitives des Malinkés au travers même du véhicule de la doxa et de la pensée en langue française.

O próprio Ahmadou Kourouma, em determinados momentos, afirma que sua intenção não visava *malinkiser* a língua francesa: “Meu projeto não era malinkiser o francês, mas trazer à tona meu personagem em todas as suas dimensões” (Kourouma *apud* Djian, 2010. p. 182, tradução nossa)<sup>107</sup>.

Entretanto, independentemente das nomenclaturas utilizadas ou do refutamento dessas definições, o que fica claro na produção literária de Kourouma é que, ao fazê-lo dessa forma, o autor afronta as estruturas clássicas da língua francesa. Mediante a apropriação *malinkisée*, quebra os paradigmas das normas padronizadas da língua do dominador. Mas de que forma Kourouma utiliza a apropriação?

Primeiramente, precisamos refletir sobre visão de apropriação da língua francesa na África subsaariana. Caitucoli (2007, p. 54), mediante análise das designações do vocábulo, presentes na obra de referência *Le français dans l'espace francophone* (O francês no espaço francófono, 1993, t.1, 1996, t.2), assevera que, na África negra, a palavra *appropriation* (apropriação) caracteriza-se como um deverbais francês, expressando duas acepções principais quando remetida ao uso da linguagem, podendo ser empregada em relação às ações *s'appropriier* (apropriar-se) ou *appropriier* (apropriar). Apropriar-se do francês remeteria ao processo pelo qual fazem da língua sua propriedade. Fala-se então de *appropriation-possession* (apropriação-posse). Enquanto que apropriar o francês seria torná-lo adequado para uma finalidade específica. Nesse caso, tem-se uma *appropriation-adaptation* (apropriação-adaptação).

Entretanto, Caitucoli ressalta que, se essa distinção funciona bem para objetos materiais, o mesmo não se aplica, quando falamos de apropriação de uma língua, já que “[...] é impossível apropriar-se de uma língua sem apropriá-la de uma forma ou outra<sup>108</sup>” (Caitucoli, 2007, p. 54, tradução nossa). Nesse sentido, o autor aponta que uma definição mais adequada para apropriação da língua, nesse caso, passa pela junção dos dois aspectos, como o faz Suzanne Lafage (Lafage, 1993 *apud* Caitucoli, 2007, p. 54) ao definir a apropriação do francês pelos marfinenses como sendo: “a assimilação e adaptação desta língua às necessidades de expressão de um pensamento africano<sup>109</sup>”.

Kourouma trilhará por este caminho. Primeiramente, na percepção que era/é preciso “tomar” a língua francesa para si e para aqueles a quem representa e dará voz; em seguida, na

<sup>107</sup> No original: Mon projet n'était pas de malinkiser le français mais de faire ressortir mon personnage dans toutes ses dimensions.

<sup>108</sup> No original: [...] il est impossible de s'appropriier une langue sans l'approprier d'une manière ou d'une autre.

<sup>109</sup> No original: l'assimilation et l'adaptation de cette langue aux besoins de l'expression d'une pensée africaine.

compreensão de que o francês padrão não era/é capaz de expressar todos os sentimentos dos povos africanos subsaarianos. Empregar o francês padrão europeu seria reproduzir modelos não representativos da maneira de falar, agir, pensar dessas populações.

E isso não significa que os africanos não sejam capazes de compreender ou se expressar em francês (lembramos, pois que, em vários países africanos, a escolaridade é adquirida na língua padrão), mas que a língua francesa não consegue dizer as realidades africanas. Portanto, deveria e deve ser moldada para refletir as identidades culturais africanas.

A esse propósito, Amadou Koné (2010, p. 52, tradução nossa) ressalta que, desde os primeiros romances, Kourouma demonstra claramente a necessidade imposta ao romancista africano de adaptar a língua europeia à visão de mundo africana. Assim, “[...] um desejo de expressar o imaginário africano à maneira africana obriga o romancista a propor uma língua muito próxima da língua africana que contribuiu à edificação deste imaginário<sup>110</sup>”. Ideal de moldar a língua francesa expresso pelo próprio Kourouma na celebre metáfora do *tailleur* (alfaiate):

Os africanos, tendo adotado o francês, devem agora adaptá-lo e modificá-lo para se sentirem à vontade, introduzirão palavras, expressões, sintaxe, ritmo novos. Quando temos roupas, procuramos sempre costurá-las para que nos caibam bem, é o que vão fazer e já fazem os africanos do francês. Se falam de mim, é porque sou um dos iniciadores desse movimento<sup>111</sup> (Kourouma, 1988, p. 5, tradução nossa).

Dessa forma, Kourouma buscará traduzir as realidades africanas por um estilo inovador e contestador, aliando a língua francesa às línguas africanas, inscrevendo o falar africano em suas obras e nas literaturas produzidas em língua francesa, E ao fazê-lo “[...] inventa uma linguagem nova. E não se trata de realismo imitativo, de reprodução dos diversos idiomas falados na África, mas da elaboração de uma linguagem mestiça fictícia e por isso significativa, criança feliz do casamento entre a língua francesa e o malinké<sup>112</sup>” (Borgomano, 2004, p. 143, tradução nossa).

Linguagem essa inovadora que tocará, dentre outros, estruturas lexicais, sintáticas, morfológicas, semânticas. Assim, vemos, por exemplo, estruturas sintáticas inéditas, palavras

<sup>110</sup> No original: Une volonté d’exprimer l’imaginaire africain à la manière africaine oblige le romancier à proposer une langue très proche de la langue africaine qui a contribué à l’édification de cet imaginaire.

<sup>111</sup> No original: Les Africains, ayant adopté le français, doivent maintenant l’adapter et le changer pour s’y trouver à l’aise, ils y introduiront des mots, des expressions, une syntaxe, un rythme nouveaux. Quand on a des habits, on s’essaie toujours à les coudre pour qu’ils moulent bien, c’est ce que vont faire et font déjà les Africains du français. Si on parle de moi, c’est parce que je suis l’un des initiateurs de ce mouvement.

<sup>112</sup> No original: [...] invente un langage nouveau. Il ne s’agit pas de réalisme imitatif, de reproduction des idiomes divers parlés en Afrique, mais d’élaboration d’un langage métis fictif et par là même significatif, enfant heureux du mariage entre la langue française et le malinké.



sendo empregadas fora de uso habitual, calcos linguísticos, utilização de provérbios africanos, enfim, tudo a que Kourouma possa recorrer para narrar, conforme seu personagem Birahima indica, “[...] em um falar aproximativo, um francês passável<sup>113</sup>” (Kourouma, 2000, p. 9, tradução nossa).

Kourouma empregará, portanto, diversos processos para *africanizar* a língua francesa. O próprio Kourouma aponta alguns desses mecanismos em seu texto teórico de 1997, *Le processus d’Africanisation des langues européennes* (O processo de Africanização das línguas europeias). Ao analisar esses processos, Caitucoli (2007, p. 53) destaca que, em seu texto teórico, Kourouma distingue duas questões principais: A primeira seria no plano sociolinguístico, remetendo às condições de aparição de uma escritura literária no francês “africanizado”. A segunda, concernente ao plano linguístico, às técnicas de apropriação literária e o que elas revelam, deformam ou podem esconder das práticas sociais da língua. Assim reproduzimos aqui trechos do texto teórico de Kourouma que apontam alguns desses procedimentos:

O primeiro método consiste em colocar entre aspas uma palavra africana no texto da língua europeia e se o contexto não permite compreendê-la, colocar, em seguida, entre parênteses seu sentido.

O segundo método assemelha-se à criação da gíria. O sentido de uma palavra europeia é estendido ou mesmo modificado [...]. Este segundo método, como no primeiro, exige uma explicação do significado no texto.

[...]

O terceiro método é utilizado pelo escritor que quer se ater ao significado que as palavras têm na língua do ex-colonizador. Ele busca a palavra que mais abarque a realidade ou o sentido que ele almeja expressar.

Outro meio para fazer uma palavra perder suas conotações, é o acúmulo de sinônimos. Usando vários sinônimos para exprimir uma realidade ou um sentimento o escritor ex-colonizado quer frequentemente assinalar a aproximação do sentido dos sinônimos para apreender a realidade ou o sentimento, mostrar ao leitor o seu constrangimento na escolha da palavra a reter<sup>114</sup> (Kourouma, 1997, p. 138-139 *apud* Caitucoli, 2007, p. 59-60, tradução nossa).

<sup>113</sup>No original: [...] dans un parler approximatif, un français passable.

<sup>114</sup>No original: La première méthode consiste à planter entre griffe un mot africain dans le texte de la langue européenne et si le contexte ne permet pas de le comprendre, le faire suivre entre parenthèse de son sens.

La seconde méthode s’apparente à la création de l’argot. Le sens d’un mot européen est étendu ou même carrément modifié [...] Cette seconde méthode, comme la première exige une explication de sens dans le texte.[...]

La troisième méthode est utilisée par l’écrivain qui veut s’en tenir au sens que les mots ont dans la langue de l’ex-colonisateur. Il cherche le mot qui serre au plus près la réalité ou le sentiment qu’il envisage d’exprimer.

Un autre moyen pour faire perdre au mot ses connotations, c’est l’accumulation de synonymes. En usant plusieurs synonymes pour exprimer une réalité ou un sentiment l’écrivain ex-colonisé veut souvent signaler l’approximation du sens des synonymes à saisir la réalité ou le sentiment, faire connaître au lecteur son embarras dans le choix du mot à retenir.

Para além das diferentes maneiras de “intrusões” na língua francesa, apontadas nesses processos criadores, o que também nos chama à atenção, nesses trechos, é a escolha de vocábulos de Kourouma para se referir à língua francesa e àqueles que a utilizam. Claramente, de um lado, há uma forte intenção em evidenciar que é a língua da imposição, a “língua europeia”, a “língua do ex-colonizador”; por outro lado, temos o “escritor ex-colonizado” que deve recorrer “as línguas do “ex-colonizado” para tomar a palavra. A presença das línguas africanas na língua francesa, portanto seria representativa de uma liberação dessas línguas.

A esse respeito, Sissao e Sou (2015. p. 212, tradução nossa), empregando o termo “interferências”, para se referir à inclusão da língua *malinké* na língua francesa, são categóricos em afirmar que “[...] face ao problema linguístico, a atitude dos escritores se modificou bastante. Tudo prova que os africanos são por uma decolonização das línguas africanas<sup>115</sup>”. Essa decolonização, por conseguinte, fornecerá a voz para que os subalternizados africanos ex-colonizados possam tentar escapar dessas condições, em muitos casos, condições explicitamente neocolonialistas.

Evidentemente, o processo criador de Kourouma, ao longo do tempo, evoluirá. Evolução essa que é fruto dos fatores que o cercam, do que precisa ser dito, para quem deve ser dito e como deve ser dito. Em seu primeiro romance, estamos no período de pós-independência dos países africanos; já em *Allah n’est pas obligé* (2000) e *Quand on refuse on dit non* (2004), como nos lembra o personagem Birahima, temos um “bordel de vida” (Kourouma, 2000, p. 9, tradução nossa)<sup>116</sup>, uma vez que o continente africano está mergulhado no caos das guerras étnicas:

Em *Allah n’est pas obligé* (2000), o contexto descrito mudou completamente do contexto de *Monnè* ou mesmo de *Les soleils*. Encontramo-nos várias décadas depois da independência. A bastardia venceu e o imaginário africano não é mais o que era. O narrador do romance [...]. Não é nem profundamente iniciado na cultura africana nem realmente educado na escola francesa. É impossível que um narrador como este possa se expressar como os narradores dos dois primeiros romances. A língua francesa bastarda que ele usa reflete o contexto e sua cultura pessoal.<sup>117</sup> (Koné, 2010, p. 51, tradução nossa).

---

<sup>115</sup> No original: [...] face au problème linguistique, l’attitude des écrivains africains a beaucoup changé. Tout prouve que les Africains sont pour une décolonisation des langues africaines.

<sup>116</sup> No original: bordel de vie.

<sup>117</sup> No original: Dans *Allah n’est pas obligé* (2000), le contexte décrit a complètement changé par rapport au contexte de *Monnè* ou même de *Les Soleils*. Nous nous trouvons plusieurs décennies après les indépendances. La bâtardise a gagné et l’imaginaire africain n’est plus ce qu’il était. Le narrateur du roman [...] Ni profondément initié à la culture africaine ni réellement instruit à l’école française. Il est impossible qu’un narrateur comme celui-là puisse s’exprimer comme les narrateurs des deux premiers romans. La langue française bâtarde qu’il utilise reflète et le contexte et sa culture personnelle.

Mesmo o direcionamento de sua prosa muda de foco. Em seus primeiros romances, Kourouma se dirige a um público africano, a partir de *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998), e, sobretudo, em *Allah n'est pas obligé* (2000), a orientação volta-se conscientemente para o público europeu (Koné, 2010, p. 51-52). Embora, como discorreremos nesta tese, o discurso de Birahima dirija-se a todos.

Assim como a criação literária de Kourouma evolui, a sua relação com a língua também se adapta, pois, como já notamos, o *status* da língua francesa, na África, passa por mudanças. Sua relação com a língua francesa adapta-se, principalmente, porque, como se demonstrou, a África narrada em *Allah n'est pas obligé* não é mais aquela do período pós-independência. A própria condição de Kourouma com relação às línguas *malinké* e francês alterou-se, como ele deixa claro em entrevista a Marc Fenoli, referindo-se à obra *Les Soleils des indépendances* (1970):

Eu estava mais próximo da língua malinké porque pensava em malinké, vivia em malinké e depois o meu longo exílio fez-me perder um pouco a língua malinké, e atualmente eu penso em francês e não mais em malinké [...]. Essa evolução é lamentável, fez-me perder uma parte da minha autenticidade, eu não posso fazer nada contra isso<sup>118</sup> (Kourouma, 1999 *apud* Caitucoli, 2004b, p. 173, tradução nossa).

Embora o autor aponte que perdeu parte de sua autenticidade, ainda continua a ser *malinké*, ainda faz parte de uma minoria que sofreu imposições. E como mencionado, em *Allah n'est pas obligé*, o autor direciona seu romance ao público europeu. Portanto, mesmo com sua vivência na Europa, empregar o francês para os “donos” da língua francesa causa-lhe um certo desconforto. Dessa forma, as dificuldades linguísticas que podem ocorrer na composição da obra apresentam-se como um problema a ser superado, pois o colocam diante de um cenário, apontado pela crítica, de insegurança linguística.

A esse respeito, Caitucoli (2004a, p. 17, tradução nossa), apoiando-se em Gilles Deleuze e Félix Guattari (1975), ressalta que os autores pertencentes a uma literatura minoritária não necessariamente estariam em insegurança linguística, “mas eles estão, evidentemente, imersos em um ambiente inseguro. No plano formal, eles são confrontados a uma pressão do alto, ligada ao discurso normativo central<sup>119</sup>”. Pressão essa evidenciada no discurso de Birahima que faz

---

<sup>118</sup>No original: J'étais plus proche de la langue malinké parce que je pensais en malinké, je vivais en malinké et puis mon long exil m'a fait perdre un peu la langue malinké, et actuellement je pense en français et non plus en malinké [...]. Cette évolution est malheureuse, elle m'a fait perdre une partie de mon authenticité, je ne peux rien contre elle.

<sup>119</sup>No original: Mais ils sont à l'évidence plongés dans un environnement insécurisant. Sur le plan formel, ils sont confrontés à une pression par le haut liée au discours normatif central.

questão de enfatizar: “Isso, é a lei do francês de todos os dias que quer isso<sup>120</sup>” (Kourouma, 2000, p. 9, tradução nossa).

Entretanto, o que poderia ser um grande problema, nas mãos de Kourouma, transforma-se em uma vantagem, pois, como já vimos, a língua francesa padrão não consegue expressar todas as realidades africanas. Se Kourouma o fizesse em francês padrão, o resultado talvez fosse um mero trabalho imitativo e não o estilo combativo a que se propôs escrever e do qual, inegavelmente, é um representante grandioso.

Para Caitucoli (2004a, p. 18) o fato de reconhecer que ele “não pode” escrever em francês acadêmico hexagonal, justamente, permite-lhe expressar as realidades sociais e culturais africanas, incompatíveis com o francês da França. E, ao garantir a promoção das realidades linguísticas e culturais africanas em seus reconhecimentos, Kourouma assume o papel do agente glotopolítico (Caitucoli, 2004a, p. 23).

Assim, Kourouma vai se permitir total liberdade para manejar a língua francesa à sua maneira de escrever e escapar das pressões que poderiam advir de uma possível insegurança linguística. É preciso ainda dizer que essa fuga da insegurança linguística é reforçada pela própria condição de Kourouma enquanto escritor. Desde seus primeiros romances, Kourouma faz questão de deixar claro que não é um escritor de formação clássica e, portanto, não está obrigado a seguir padrões estabelecidos:

Eu não tinha o respeito pelo francês que têm aqueles com formação clássica. [...] O que me levou a pesquisar a estrutura da língua malinké, a reproduzir a sua dimensão oral, a tentar abarcar o processo de pensamento malinké na sua forma de apreender a experiência vivida <sup>121</sup>(Kourouma 1993, p. 51 *apud* Koné, 2010, p. 42, tradução nossa).

Ou ainda quando deixa bem evidente que sua formação não é literária: “Eu não sou literato, mas matemático; então, eu sempre me senti livre, tranquilo e à vontade diante do francês. Eu não tive medo de transgredir<sup>122</sup>” (Kourouma, 1988, p. 5). Portanto, Kourouma, ao fazer inserções dos *malinkismes* no francês, não o faz por insegurança linguística, mas por transgressão das normas metropolitanas. Transgressão, de fato, como a expressão de uma liberação e afirmação em relação aos antigos senhores.

---

<sup>120</sup> No original: Ça, c’est la loi du français de tous les jours qui veut ça.

<sup>121</sup> No original: Je n’avais pas le respect du français qu’ont ceux qui ont une formation classique. [...] Ce qui m’a conduit à rechercher la structure du langage malinké, à reproduire sa dimension orale, à tenter d’épouser la démarche de la pensée malinké dans sa manière d’appréhender le vécu.

<sup>122</sup> No original: Je ne suis pas littéraire mais mathématicien; aussi me suis-je toujours senti libre, tranquille et à l’aise vis-à-vis du français. Je n’ai pas eu peur de transgresser.

Dessa forma, em *Allah n'est pas obligé*, ao optar pelo narrador Birahima, um “neguinho” que abandonou a escola, é insolente, sem escrúpulos e que fala mal o francês, Kourouma subverte a língua francesa em seus níveis mais elevados. Atacando-a pela desvirtuação total das normas, por “baixo”, como corrobora Caitucoli (2004a, p. 18):

Se Kourouma ataca a norma por baixo, ou seja, pelo "erro", não é para se isolar de uma parte de seus leitores potenciais e se encontrar em um gueto [...]. Ao contrário, seu objetivo, ao combater a política de “segregação” imposta pelas autoridades normativas, é tornar possível a comunicação, mas sem fazer concessões<sup>123</sup>.

E ao não fazer concessões, Kourouma, pelo uso das línguas, deixará Birahima, autointitulado “garoto sem medo e sem censura<sup>124</sup>” (Kourouma, 2000, p. 34, tradução nossa), livre para denunciar os problemas políticos, sociais, culturais e atacar os entes que estão na origem desses problemas que subalternizam os africanos subsaarianos.

Essas denúncias e ataques, pelo discurso despojado e subversivo de Birahima, inscrevem Kourouma no engajamento político e social dessas populações, mesmo que o autor, em algum momento, diga não ser engajado: “Eu não sou engajado. Eu escrevo coisas que são verdadeiras. Eu não escrevo para sustentar uma teoria, uma ideologia política, uma revolução, etc. Eu escrevo verdades<sup>125</sup>” (Kourouma, 1999, p. 178, tradução nossa).

A nosso ver, é justamente por dizer verdades que Kourouma se torna um autor engajado. Impossível pensá-lo diferente, quando, já na dedicatória de *Allah n'est pas obligé*, coloca-se sensível à causa das crianças-soldado: “Às crianças de Djibuti: é a vossa pedido que este livro foi escrito<sup>126</sup>” (Kourouma, 2000, p. 5, tradução nossa); quando Birahima aborda o problema da mutilação genital feminina pela excisão: “É desse jeito, é o preço a pagar a cada ano a cada cerimônia de excisão<sup>127</sup>” (Kourouma, 2000, p. 20, tradução nossa); ou ainda quando dá nome a bandidos africanos: “Havia quatro bandidos de grande caminho na Libéria: Doe,

<sup>123</sup> No original: Si Kourouma s'attaque à la norme par le bas, c'est-à-dire par la « faute », ce n'est pas pour se couper d'une partie de son lectorat potentiel et se retrouver dans un ghetto [...]. Bien au contraire, son objectif, lorsqu'il combat la politique de “ségrégation” imposée par les instances normatives, est de rendre possible la communication, mais sans faire de concession.

<sup>124</sup> No original: garçon sans peur ou reproche.

<sup>125</sup> No original: Je ne suis pas engagé. J'écris des choses qui sont vraies. Je n'écris pas pour soutenir une théorie, une idéologie politique, une révolution, etc. J'écris des vérités.

<sup>126</sup> No original: Aux enfants de Djibouti : c'est à votre demande que ce livre a été écrit.

<sup>127</sup> No original: C'est comme ça, c'est le prix à payer chaque année à chaque cérémonie d'excision.

Taylor, Johnson, El Hadji Koroma e outros filhotes de bandidinhos<sup>128</sup>” (Kourouma, 2000, p. 49, tradução nossa).

Portanto, graças ao seu multilinguismo, à sua maneira de adaptar-se à língua do ex-colonizador, Kourouma consegue descrever os contextos africanos em suas realidades múltiplas. E em *Allah n'est pas obligé*, para além de uma “Défense et illustration du français d’Afrique<sup>129</sup>” (Caitucoli, 2004a, p. 18), encontramos, também no uso da língua, uma defesa social à liberação da condição de subalternidade do africanos subsaarianos. Por intermédio do discurso de Birahima, descobrimos as diferentes formas de apagamento negro, mas também como a palavra, o diálogo e alteridade podem contribuir para escapar desses apagamentos.

---

<sup>128</sup> No original: Il y avait au Liberia quatre bandits de grand chemin : Doe, Taylor, Johnson, El Hadji Koroma, et d’autres fretins de petits bandits.

<sup>129</sup> Em português: Defesa e ilustração do francês da África. Caitucoli faz uma associação à obra *La Défense et illustration de la langue française* (A Defesa e ilustração da língua francesa), texto de teoria literária, em defesa da língua francesa, escrito em 1549, pelo poeta francês Joachim du Bellay.

## 4 APAGAMENTO NEGRO VERSUS RESISTÊNCIA

Diferentes maneiras de apagamento negro podem ser evidenciados em *Allah n'est pas obligé* (2000). Analisemos, pois, como esse apagamento se manifesta, mas vejamos também como o discurso de Birahima o contrapõe.

### 4.1 O apagamento negro

Transcorridos alguns anos do processo de colonização indagamo-nos: as minorias sociais, em especial o negro africano subsaariano, realmente adquiriram o *status* que é concedido ao homem branco? Ahmadou Kourouma nos mostra em *Allah n'est pas obligé*, que não. Embora, vivamos hoje no chamado período pós-colonial, as situações de imposições racistas e de apagamento negro ainda estão muito próximas àquelas experimentadas no processo de colonialismo em que o silenciamento negro é observado em contraposição à figura do homem branco ocidental. Silenciamento que pode ser transposto também a outros grupos sociais que vivenciam toda sorte de exclusão: étnicas, culturais, ataques homofóbicos e misóginos, dentre outros, numa tentativa clara e bem-sucedida de cerceamento desses grupos sociais.

Birahima lembra-nos, ao longo da obra, que essa imposição do Outro, numa tentativa de silenciar a voz do colonizado ou do ex-colonizado, é frequente. Isso fica evidente desde o início da obra quando faz sua apresentação elencando seis pontos. Já no primeiro ponto, deixa bem claro a relação racista para se autodenominar *p'tit nègre*: “Isso, é a lei do francês de todos os dias que quer isso”<sup>130</sup> (Kourouma, 2000, p. 7, tradução nossa). “Lei do francês” associada evidentemente à metrópole branca ocidental, representada pela França.

O silenciamento negro manifesta-se de inúmeras formas. Muitas vezes, é legitimado pela figura do branco europeu colonizador que julga e legitima de acordo com seus princípios racistas. Tomemos como exemplo o caso da tia de Birahima, Mahan. Representa a mulher negra africana desafortunada, definida por Kouassi (2004, p.50) como a “mulher mártir”, aquela que aparece como protótipo da mulher que sofre. Vive exilada com seu segundo marido, pois era atormentada e ameaçada, inclusive com o uso de armas, por seu primeiro marido, um *mestre caçador*, vejamos:

Um mestre caçador que gritava, injuriava, ameaçava com faca e o fuzil. Isso é o que chamamos de um violento; o mestre caçador, o papai de Mamadou,

---

<sup>130</sup> No original: Ça, c'est la loi du français de tous les jours qui veut ça.

era um grande violento. Minha tia fez com o mestre caçador minha prima Férima e meu primo Mamadou com o mestre caçador. O nome do mestre caçador, pai de Mamadou, era Morifing. Mas tanto Morifing xingava, batia, ameaçava minha tia, tanto e tanto que um dia minha tia partiu; ela fugiu<sup>131</sup> (Kourouma, 2000, p. 31, tradução nossa).

Após fugir do lar, para escapar das agressões, num ato de coragem, decide pedir o divórcio. O resultado? Tem os filhos arrancados de si e entregues à guarda do seu primeiro marido por transgredir, segundo o “comandante branco da subdivisão”, os direitos da mulher:

Ainda não era a independência. Minha tia foi convocada ao escritório do comandante branco da subdivisão. Por causa dos direitos da mulher, os dois filhos foram arrancados da mãe e confiados ao pai. Para impedir minha tia de roubar, de ver seus filhos, o pai deles os mandou para a Costa do Marfim.<sup>132</sup> (Kourouma, 2000, p. 31, tradução nossa).

Em um tom bastante sarcástico, a narrativa de Birahima explica exatamente o que seriam “os direitos da mulher”, os quais são impostos à Mahan: “Em todo lugar no mundo uma mulher não deve deixar o lar de seu marido mesmo se o marido a injuria, bate e ameaça a mulher. Ela está sempre enganada. É isso que se chama os direitos da mulher<sup>133</sup>” (Kourouma, 2000, p. 31, tradução nossa).

A situação de Mahan enfatiza bem como as imposições coloniais perduram de forma alienantes sobre certos personagens. Tais fatos são apontados por Birahima como acontecidos no período de “não independência”, mas, findo esse período, Morifing ainda se sente legitimado pelo colonizador branco europeu, isto é, ainda se considera dono de Mahan. Destarte, a obliteração da mulher negra, nesse caso, pelo ex-companheiro, é validada pelo poder branco que garantiria direitos ao opressor.

Exemplo que enfatiza bem o caráter perverso de mazelas sociais como violação sexual, abandono familiar, violência por parte do cônjuge, drogas, mazelas que não oportunizam chances de redenção à mulher negra africana. De acordo com Spivak (2010, p.67), esse silenciamento acentua-se ainda mais quando se trata da mulher oprimida: “Se no contexto da

<sup>131</sup> No original: Un maître chasseur qui criait, injurait, menaçait avec le couteau et le fusil. C’est ce qu’on appelle un violent ; le maître chasseur, le papa de Mamadou, était un gros violent. Ma tante a fait avec le maître chasseur ma cousine Férima et mon cousin Mamadou. Le nom du maître chasseur, le père de Mamadou, était Morifing. Mais tellement Morifing injurait, frappait, menaçait ma tante, tellement et tellement qu’un jour ma tante est partie; elle a fui.

<sup>132</sup> No original: C’étaient pas encore les indépendances. Ma tante a été convoquée au bureau du commandant blanc de la subdivision. À cause des droits de la femme, les deux enfants ont été arrachés à leur mère et confiés à leur père. Pour empêcher ma tante de voler, de voir ses enfants, leur père les a envoyés en Côte-d’Ivoire

<sup>133</sup> No original: Partout dans le monde une femme ne doit pas quitter le lit de son mari même si le mari injurie, frappe et menace la femme. Elle a toujours tort. C’est ça qu’on appelle les droits de la femme.



produção colonial o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade”.

O silenciamento também advém de uma projeção no mundo do branco em detrimento das suas próprias origens negras africanas. Há um desejo do negro em querer ser branco (Fanon, 2008, p. 27), entendido que o branco é o ser humano e o negro também quer ser humano, logo branco. Vejamos um desses momentos, na narrativa de Birahima, em que os negros de Serra Leoa tentam solucionar a desordem e o caos instalados no país pós-independência:

Desde que os pretos negros indígenas tiveram a independência e o direito de voto, eles conduziram ao poder o único preto negro africano do país que era universitário, o único que possuía uma graduação em direito. Ele se chamava Milton Margai e isso havia casado com uma inglesa branca para mostrar a todo mundo que ele tinha definitivamente rompido com todas as suas maneiras, todas as características dos negros pretos indígenas e selvagens<sup>134</sup> (Kourouma, 2000, p. 162, tradução nossa).

Os negros depositam suas esperanças em um dos seus por este ser o detentor de escolaridade superior. Logo, aquele com mais capacidade de conduzi-los a um destino melhor, uma vez que o “preto é o selvagem enquanto que o estudante é um ‘evoluído’” (Fanon, 2008, p. 73). Entretanto, Milton Margai, para provar ser digno dessa condução, esforça-se por se libertar de todo e qualquer traço que possa associá-lo a um “preto negro indígena africano” (ainda que ele descenda desta raça) e, conseqüentemente, de associá-lo a um ser inferior, incapaz de governar por ser um selvagem. A primeira ação é esposar uma inglesa branca para não ser “reconhecido como negro, e sim como branco. Ora [...] quem pode proporcioná-lo, senão a branca?” (Fanon, 2008, p. 69). Ao ser amado por ela, ascende à civilização branca e torna-se um “evoluído”.

A associação ao mundo branco ocidental também se realiza por conveniência, quando se visa obter vantagens e prestígio, ainda que para isso reneguem-se as origens negras. A irmã gêmea do ditador Samuel Doe chamava-se Onika Dokui, quando do complô que elevou Samuel Doe ao poder, foi nomeada sargento no exército liberiano e passou a se intitular Onika Barclay. Barclay pelo simples fato de soar “negro preto afro-americano”.

Tal situação, na visão de Gbanou (2013, p. 89), aponta para um grande paradoxo, pois no momento que seu irmão gêmeo mata os afro-americanos, ela tem um real prazer em se fazer passar por afro-americana, pelo fato da ressonância do nome. Parece não entender que “quanto

---

<sup>134</sup> No original: Dès que les noirs nègres indigènes eurent l’indépendance et le droit de vote, ils amenèrent au pouvoir le seul noir nègre africain du pays qui était universitaire, le seul qui possédait une licence en droit. Il s’appelaït Milton Margai et ça s’était marié à une Anglaise blanche pour montrer à tout le monde qu’il avait définitivement rompu avec toutes les manières, tous les caractères des nègres noirs indigènes et sauvages.

mais [...] rejeitar sua negridão [...], mais branco será” (Fanon, 2008, p. 34). Entretanto, o discurso de Birahima (Kourouma, 2000, p.106) é bastante esclarecedor. Ser afro-americano na Libéria daria um certo prestígio, seria muito melhor do que ser de origem nativa, de ser associado ao “negro preto africano indígena”.

A esse propósito, Memmi (2007, p. 162-163) afirma que uma das primeiras escolhas do colonizado é tentar mudar a sua condição pela mudança da pele. “A ambição primeira do colonizado será igualar esse modelo prestigioso, assemelhar-se a ele até nele desaparecer”. Assim, ainda que negra, para Onika Baclay ser afro-americana a aproximaria do padrão branco ocidental, alinhando-se ao discurso excludente branco no poder.

Discursos como àqueles ligados à estereotipia, homofobia, misoginia, entre outros, que têm se intensificado mundo afora com a ascensão ao poder de líderes com ideologias que afetam a liberdade de pensamento e de ações, ao serem replicados, afetam valores étnicos e culturais conquistados a duras penas. Discursos que perpetuam que mulheres devem ser submissas aos homens e só servem para procriar, que não houve racismo no Brasil, por exemplo, que homossexualidade é um desvio, que indígenas são selvagens e precisam ser educados etc. são extremamente danosos.

Tratam-se de discursos que contribuem à instalação do que a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie define como *O perigo de uma história única* (conferência proferida na Ted Global ocorrida em Oxford, no Reino Unido, em julho de 2009). Adichie nos mostra como se cria uma história única: “mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão”. História única que seria alicerçada na relação de poder, no desejo de "ser maior do que o outro." E qual a consequência de uma história única? “A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes”.

Discursos que, tais quais aos dos *Senhores da guerra*, parecem-nos caminhar em direção às tentativas de implantação de um poder disciplinar (Foucault, 2004), preocupado em regular, vigiar o ser humano ou populações inteiras como forma de produzir indivíduos dóceis e submissos ao poder do Estado, numa tentativa, conforme aponta Hall (2006, p. 59) de “unificá-los numa identidade, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional”. Não se percebe que o sujeito unificado está se desfragmentando em diferentes identidades. Ainda segundo Hall (2006, p. 21) citando Mercer (1990):

De forma crescente, as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas dessa forma por identificações rivais e deslocantes – advindas especialmente, da erosão da “identidade mestra” da classe e da emergência de novas identidades, pertencentes à nova base política definida pelos novos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos.

Portanto, negligencia-se que, no mundo moderno, as identidades são híbridas. Assim, quanto menos se respeitar as diversidades, mais elas se manifestarão, mais elas gritarão, como podemos perceber na figura representativa de Birahima.

Ainda, no plano do apagamento negro, uma das formas mais inquietantes dessas tentativas de silenciamento dá-se quando este ocorre entre a própria raça negra. O negro tenta ser menos negro que outro negro. Por sua origem, *status* hierárquico, social ou financeiro considera-se mais evoluído que outros negros. Birahima enfatiza essa superioridade hierárquica de negros em relação a outros negros em Serra Leoa:

No país, do ponto de vista administrativo, existiam duas categorias de indivíduos: primeiro os sujeitos britânicos que compreendiam os *toubabs* colonos colonialistas ingleses e os *créoles* ou *créos*; em seguida os sujeitos protegidos constituídos pelos pretos negros indígenas selvagens do mato. Os *créoles* ou *créos* eram descendentes de escravos libertos da América. *Walahé!*<sup>135</sup> Os pretos negros indígenas trabalhavam duro como animais selvagens. Os *créos* tinham os empregos do quadro da administração e de estabelecimentos comerciais. E os colonos colonialistas ingleses e libaneses ladrões e corruptores embolsavam os lucros. Os libaneses vieram muito depois, entre as duas guerras. Os *créoles* eram negros pretos ricos inteligentes e superiores aos pretos negros indígenas e selvagens. Havia dentre eles muitos graduados em direito e com outros diplomas superiores, como os doutores em medicina<sup>136</sup> (Kourouma, 2000, p. 162, tradução nossa).

Ressalte-se que ser menos negro, como nesse caso, identifica-se pela proximidade ao branco apontada por Fanon (2008). Os *créoles* são tomados como superiores por estarem mais próximos dos britânicos *toubabs*<sup>137</sup> do que dos “pretos negros selvagens”. São colocados no mesmo grupo, pois, conforme Birahima nos diz, existiam apenas duas categorias: na base da

<sup>135</sup> *Walahé*, segundo os dicionários empregados por Birahima, significa *em nome de Alá*.

<sup>136</sup> No original: Dans le pays, au point de vue administratif, il y avait deux catégories d'individus: d'abord les sujets britanniques qui comprenaient les *toubabs* colons colonialistes anglais et les *créoles* ou *créos*; et ensuite les sujets protégés constitués par les noirs nègres indigènes sauvages de la brousse. Les *créos* ou *créoles* étaient les descendants des esclaves libérés venus d'Amérique. *Walahé !* Les noirs nègres indigènes travaillaient dur comme des bêtes sauvages. Les *créos* tenaient les emplois de cadres dans l'administration et les établissements commerciaux. Et les colons colonialistes anglais et les Libanais voleurs et corrupteurs empochaient les bénéfices. Les Libanais sont venus bien après, entre les deux guerres. Les *créoles* étaient des nègres noirs riches intelligents supérieurs aux noirs nègres indigènes et sauvages. Il y avait parmi eux beaucoup de licenciés en droit et d'autres diplômés supérieurs comme des docteurs en médecine.

<sup>137</sup> *Toubab* é um termo utilizado principalmente na África Ocidental para se referir a pessoas de pele branca, por consequência, faz referências aos europeus.

pirâmide estariam os “pretos negros indígenas selvagens do mato”, inferiorizados, e na outra extremidade todas as outras classes, aí incluídos os *créoles*. A esse respeito Toni Morrison (2019, p. 23-24) assevera que:

[...] a tendência dos humanos de separar aqueles que não pertencem ao nosso clã e julgá-los como inimigos, como vulneráveis e deficientes que necessitam ser controlados, tem uma longa história que não se limita ao mundo animal nem ao homem pré-histórico. A raça tem sido um parâmetro de diferenciação constantes, assim como a riqueza, a classe, o gênero, todos relacionados ao poder e à necessidade de controle.

Em *Allah n'est pas obligé*, a distinção pode ser observada inclusive no plano sintático. Parece haver um jogo com as palavras da parte do discurso de Birahima. Os *créoles* são identificados como *nègres noirs* (negros pretos) enquanto que os selvagens são denominados *noirs nègres* (pretos negros). Esse jogo de palavras parece-nos demonstrar um belo sarcasmo de Birahima, uma vez que o termo *nègre*, em francês atual, é injurioso e racista. Então, ao denominá-los como *nègres* reforça o quão distantes estão dos *toubabs*. Essa Diferenciação de raças precisa ser combatida para que haja uma verdadeira igualdade entre os seres. É preciso destituir a imagem do branco como ser superior. A esse propósito, Fils Bernard (2016, p. 101, tradução nossa) afirma:

A questão da hierarquia das raças e dos complexos que ela gera é igualmente a desconstruir. De fato, o mito do branco como ser superior se instalou na África a ponto de o negro viver num complexo de inferioridade que o leva a duvidar de sua humanidade, a sublimar o branco<sup>138</sup>.

Quase no final da busca por sua tia, Birahima fica sabendo de um fato assombroso que ocorre na Libéria e em Serra Leoa:

Nós não tivemos tempo de responder. Ele nos contou o que tinha acabado de acontecer de extraordinário na Libéria e em Serra Leoa. Todos os africanos, indígenas, negros selvagens de seus países, mais os negros americanos racistas da Libéria, mais os créos de Serra Leoa tinham se unido todos contra os Malinkés, os Mandigos. Eles queriam expulsá-los da Libéria e de Serra Leoa. Eles iam expulsá-los de onde eles viessem: da Guiné, da Costa do Marfim ou da Libéria. Eles queriam expulsá-los ou massacrá-los todos por racismo<sup>139</sup> (Kourouma, 2000, p. 206-207, tradução nossa).

<sup>138</sup> No original: La question de la hiérarchie des races et des complexes qu'elle génère est également à déconstruire. En effet, le mythe du Blanc comme être supérieur s'est implanté en Afrique au point où le Noir vit dans un complexe d'infériorité qui le pousse à douter de son humanité, à sublimar le Blanc.

<sup>139</sup> No original: Nous n'avons pas eu le temps de répondre, il nous a appris ce qui venait d'arriver d'extraordinaire au Liberia et en Sierra Leone Tous les Africains, indigènes, noirs sauvages de ces deux pays, plus les noirs américains racistes du Liberia, plus les noirs créos de Sierra Leone s'étaient ligués tous contre les Malinkés, les Mandingos. Ils voulaient les foutre dehors du Liberia et de Sierra Leone. Ils allaient les foutre dehors d'où qu'ils

Notam-se, perigosamente, assim, com relação a certas populações negras africanas, discriminações, obliterações, por vezes até, tentativas de eliminação, fatos escancarados pelo discurso de Birahima para que sejam conhecidos e combatidos.

A forma mais brutal de silenciamento decorre da opressão por tiranos africanos. Figuras, notadamente denunciadas por Kourouma, que provocam o atraso do continente, sendo desprezadas por Birahima, que as nomeia de “bandidos”, aparecem na obra denominadas como os *Senhores da guerra*. Bandidos que usurpam, matam, pilham e utilizam das formas as mais cruéis possíveis para calar seus adversários, mas, principalmente, calar o povo indefeso.

O ditador Foday Sankoh<sup>140</sup>, de acordo com Birahima, como forma de evitar eleições democráticas, em Serra Leoa, em 1996, mandou cortar as mãos e os braços de serra-leoneses para impedi-los de votar. O raciocínio era simples, “sem braços, sem eleições”:

O primeiro turno das eleições presidenciais ocorreu de qualquer maneira, apesar de seus protestos. Foday Sankoh fulmine (fulminer é entregar-se a uma violenta explosão de raiva, se deixar espalhar em insultos e ameaças). Antes da conclusão das negociações, ele não quer eleições livres, não quer o segundo turno. Como evitar eleições livres? Como evitar o segundo turno? Ele pensa sobre isso e, quando Foday pensa seriamente, ele não usa mais tabaco, nem álcool nem mulheres, Walahé (em nome de Alá)!, Ele faz uma dieta seca, ele se tranca sozinho por dias e dias.

No final do quinto dia deste regime de retiro drastique (drastique significa de um rigor e de uma severidade excessiva), a solução lhe veio naturalmente sobre a boca, em forma de uma expressão lapidaire: “Sem braços, sem eleições” (Lapidaire significa que é simples e conciso). Era évident: aquele que não tivesse braço não podia votar. (Évident significa de uma certeza fácil de entender; claro e manifesto). Era preciso cortar as mãos do máximo de pessoas, do máximo de cidadãos serra-leoneses. Era preciso cortar as mãos a todo serra-leonês feito prisioneiro antes de reenviá-lo à zona ocupada pelas forças governamentais. Foday Sankoh deu as ordens e os métodos e as ordens e os métodos foram aplicados. Procedeu-se aos “manches courtes” e aos “manches longues”. Os “manches courtes”, é quando amputa-se os antebraços do paciente até o cotovelo; os “manches longues”, é quando amputa-se os dois braços no punho<sup>141</sup> (Kourouma, p. 168-169, tradução nossa).

---

viennent: de la Guinée, de la Côte-d’Ivoire ou du Liberia. Ils voulaient les foutre dehors ou les massacrer tous par racisme.

<sup>140</sup> Como já vimos no capítulo inicial desta tese, Foday Saybana Sankoh fundou e liderou durante onze anos (1991-2002) o grupo paramilitar de extrema-direita de Serra Leoa chamado Frente Revolucionária Unida. Estima-se que tenha sido responsável pela morte de mais de 50.000 pessoas.

<sup>141</sup> No original: Le premier tour des présidentielles a lieu quand même, malgré ses protestations. Foday Sankoh fulmine (fulminer, c’est se laisser aller à une violente explosion de colère, se laisser répandre en injures et en menaces). Avant la conclusion des pourparlers, il ne veut pas d’élections libres, il ne veut pas du deuxième tour. Comment empêcher les élections libres ? Comment empêcher le deuxième tour ? Il y réfléchit et, quand Foday réfléchit sérieusement, il ne consomme plus ni tabac ni alcool ni femmes, Walahé (au nom d’Allah) !, il se met au régime sec, il s’enferme seul des jours et des jours.

À la fin du cinquième jour de ce régime de retraite drastique (drastique signifie d’une rigueur et d’une sévérité excessive), la solution lui vint naturellement sur les lèvres, sous forme d’une expression lapidaire: “Pas de bras,

Esse conceito de amputação é aplicado a todos, até mesmo àqueles que ainda não têm idade de votar: as crianças. A justificativa mais uma vez é simples, serão futuros eleitores:

As amputações foram generalizadas, sem exceção e sem piedade. Quando uma mulher se apresentava com seu bebê nas costas, a mulher era amputada e seu bebê também, não importa a idade da criança. Tanto amputar os cidadãos bebês, pois são futuros eleitores<sup>142</sup> (Kourouma, 2000, p. 169, tradução nossa).

Dessa maneira, Foday Sankoh literalmente tenta amputar um dos maiores símbolos da democracia: o direito ao voto. Exterminar qualquer possibilidade que os cidadãos serra-leoneses possam ter de livre arbítrio. Restringir suas liberdades e os afastar de suas cidadanias plenas. Exclusão de cidadania que os demoveria de qualquer possibilidade de manifestação de descontentamento ou de interferência na estrutura dominante ditatorial deste tirano. E, por conseguinte, os conduziria ao apagamento como cidadãos, como pessoas livres.

As formas de cerceamento tornam-se ainda mais vis quando são manipuladas e respaldadas pelo uso do conceito de democracia. Samuel Doe assume o poder por um sangrento golpe de Estado, mas se sente sempre ameaçado pela figura de Thomas Quionkpa, que o ajudara a tomar o poder. Como saída a esse dilema arquitetou uma engenhosa estratégia, validar seu governo por meio da democracia:

Para resolver esses problemas, Samuel Doe inventou um estratagema garantido. (Estratagema significa artimanha, de acordo com meu dicionário Le Petit Robert.) Era simples; Bastava pensar sobre isso. Era pelo golpe da democracia. Democracia, a voz popular, vontade do povo soberano. É tudo e tudo ...<sup>143</sup> (Kourouma, 2000, p. 100, tradução nossa).

A ideia, de acordo com Birahima, citando o próprio discurso direto de Doe era bastante simples:

“Fui forçado a tomar o poder pelas armas porque havia muita injustiça neste país. Agora que existe igualdade para todos e a justiça voltou, o exército

---

pas d'élections.” (Lapidaire signifie qui est simple et concis.) C'était évident : celui qui n'avait pas de bras ne pouvait pas voter. (Évident signifie d'une certitude facile à saisir ; clair et manifeste.) Il faut couper les mains au maximum de personnes, au maximum de citoyens sierraléonais. Il faut couper les mains à tout Sierra-léonais fait prisonnier avant de le renvoyer dans la zone occupée par les forces gouvernementales. Foday donna les ordres et des méthodes et les ordres et les méthodes furent appliqués. On procéda aux “manches courtes” et aux “manches longues”. Les “manches courtes”, c'est quand on ampute les avant-bras du patient au coude; les “manches longues”, c'est lorsqu'on ampute les deux bras au poignet.

<sup>142</sup> No original: Les amputations furent générales, sans exception et sans pitié. Quand une femme se présentait avec son enfant au dos, la femme était amputée et son bébé aussi, quel que soit l'âge du nourrisson. Autant amputer les citoyens bébés car ce sont de futurs électeurs.

<sup>143</sup> No original: Pour résoudre ces problèmes, Samuel Doe inventa un stratagème garanti. (Stratagème signifie ruse, d'après mon dictionnaire le Petit Robert.) C'était simple ; il suffisait d'y penser. C'était le coup de la démocratie. La démocratie, la voix populaire, la volonté du peuple souverain. Et tout et tout...

deixará de comandar o país. O exército entrega a gestão do país aos civis, ao povo soberano. E para começar, eu, solenemente, renuncio ao meu status de militar, renuncio ao meu uniforme militar, ao meu revólver. Eu me torno um civil”<sup>144</sup> (Kourouma, 2000, p. 100, tradução nossa).

O subterfúgio passaria pelo convencimento das pessoas que o golpe, por meio de armas, foi necessário, mas superadas as instabilidades, implantada a igualdade e a justiça devolvida ao povo soberano, as armas não eram mais necessárias. Ele próprio daria o exemplo, abandonando sua patente de militar para tornar-se civil. E que melhor forma para prová-lo senão pela instalação do processo democrático do voto popular:

A partir daí, as coisas correram muito rapidamente. Em três semanas, ele redigiu uma constituição sob medida. Durante dois meses ele passou por todos os condados para explicar que ela era boa. E a constituição foi votada, num domingo de manhã, por 99,99% dos eleitores. 99,99% porque 100% não parecia muito sério. Isso parecia uma desordem. Com a nova constituição, o país precisava de um presidente civil. Durante seis semanas ele foi em todos os condados para dizer que havia se tornado civilizado no discurso e no coração. E, numa outra manhã de domingo, 99,99% dos eleitores votaram nele em presença de observadores internacionais. 99,99% porque 100% isso pareceria uma desordem; isso faria as pessoas jaser. (Jaser é falar sem parar pelo prazer de dizer calúnias, de acordo com o Larousse.)<sup>145</sup> (Kourouma, 2000, p. 100-101, tradução nossa).

Esses déspotas, quando não impedem eleições, forjam-nas a seu bel prazer. Mudam leis e regras como formas de se perpetuar no poder. Muitas vezes, respaldados por outros líderes ou, conforme o discurso satírico de Birahima, validado por órgãos de supervisão internacionais. Nada muito diferente da realidade atual em que assistimos, em certos países, governantes, ao final de seus mandatos, alterarem leis constitucionais para se permitirem sucessivas reeleições.

Figuras que agem de maneira semelhante ao que Albert Memmi (2007, p. 42) define como o “usurpador”. Aquele que chegou em um país, pelos acasos da história, conseguiria não

---

<sup>144</sup> No original: “J’ai été obligé de prendre le pouvoir par les armes parce qu’il y avait trop d’injustice dans ce pays. Maintenant que l’égalité existe pour tout le monde et que la justice est revenue, l’armée va cesser de commander le pays. L’armée remet la gestion du pays aux civils, au peuple souverain. Et pour commencer, moi, solennellement, je renonce à mon statut de militaire, je renonce à ma tenue de militaire, à mon revolver. Je deviens un civil”.

<sup>145</sup> No original: À partir de là, les choses allèrent très vite. En trois semaines, il se fit rédiger une constitution à sa mesure. Pendant deux mois, il passa dans tous les comtés pour expliquer qu’elle était bonne. Et la constitution fut un dimanche matin votée à 99,99 % des votants. À 99,99 % parce que 100 % ça faisait pas très sérieux. Ça faisait ouyaouya. Avec la nouvelle constitution, le pays avait besoin d’un président civil. Pendant six semaines, il alla dans tous les comtés pour dire qu’il était devenu civil dans la parole et dans le cœur. Et, un autre dimanche matin, on vota pour lui à 99,99 % des votants en présence des observateurs internationaux. À 99,99 % parce que 100 % ça faisait ouya- ouya ; ça faisait jaser. (Jaser c’est bavarder sans cesse pour le plaisir de dire des médisances, d’après Larousse.).

somente forjar espaços para si, como também tomar o do habitante local, delegando-se espantosos privilégios em detrimento de quem os possui por direito. Os poderes outorgados não viriam pelas leis locais, mas pela alteração das regras aceitas que são substituídas pelas suas próprias, tornando-se um privilegiado não legítimo.

Ditadores inescrupulosos que corroboram para que o subalterno continue obliterado, uma vez que, para escapar de suas condições políticas e sociais desfavoráveis ou da própria morte, são forçados a se colocar a serviço do usurpador. Ou ainda, nas palavras de Bhabha (1998, p. 76), fantasiar-se na ocupação do lugar do senhor, mantendo seu lugar no rancor vingativo do escravo na sua condição de subalternizado. A esse propósito, Memmi (2007, p. 122-123) nos mostra que “assim se degradam, uma a uma, todas as qualidades que fazem do colonizado um homem. E a humanidade do colonizado, recusada pelo colonizador, torna-se de fato, para ele, opaca”. Situações de opressão que nos enfatizam o quão o processo de pós-colonização está longe de encerrar as ilegalidades.

O apagamento negro parece-nos estar longe de ser estancado ou amenizado. Mesmo em tempos pós-coloniais os exemplos de discriminação, preconceitos e opressão, quer sejam produzidos pelo branco ou pelo próprio negro, nos saltam aos olhos todos os dias, portanto faz-se constante o embate para possibilitar dignidade aos povos negros e às minorias desvalidas, pois, conforme nos mostra Birahima, se você “fala mal o francês” você está no mesmo barco. Olhemos, pois, mais a fundo, duas formas de subalternização na obra *Allah n'est pas obligé* (2000) e como o discurso de Birahima faz-se resistência.

#### **4.2 O uso do sagrado e a liberação pela carnavalização**

Ao longo do tempo, o homem sempre buscou ou se espelhou em forças ou entidades sobrenaturais como forma de garantir a sustentação e a ordenação de seu universo. Porém, assim como o *Sagrado*, o *Profano* também sempre o acompanhou e o conduziu a constantes dilemas. Em *Allah n'est pas obligé* não será diferente. O discurso vociferante de Birahima explicita como o *Sagrado* pode ser usado e se impor como forma de silenciamento dos seres. Entretanto, nos mostra também como a carnavalização pode se apresentar como expressão de protesto e resistência.

Para Durkheim (1996, p. 51), “o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não têm nada em comum”. Assim, o “diferente”, dependendo das religiões ou crenças, estaria ligado ao que se produz de forma extraordinária, transcendental, miraculosa, prodigiosa.



Mircea Eliade (1992, p. 12), adotando o termo hierofania<sup>146</sup>, aponta que “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’”. Para o autor, reconhecemos o sagrado justamente por sua oposição ao profano, oposição essa que “traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real” (Eliade, 2000, p. 13).

O entrecruzamento do profano e do sagrado, ao longo da jornada de Birahima, desvela-se em ambiguidades e duplicidades, onde a natureza ambivalente, sob a ótica de uma visão carnavalesca, aponta para imagens como nascimento e morte, elogios e impropérios, alto e baixo, tolice e sabedoria, que nos mostram o quanto a linha que separa esses dois universos é tênue.

Relação de ambivalência carnavalesca que também se observa na união de Birahima e Yacouba. Birahima, a criança que busca sua tia na Libéria e Yacouba, o adulto que deveria ser seu guia e protetor. Nesse sentido, Adama Coulibaly (2004, p. 57, tradução nossa) aponta: “pode-se estabelecer, a partir desta dupla, binômios antitéticos sêmicos jovem/velho; ingênuo/calculista etc”<sup>147</sup>. Um movido pelo desejo de encontrar seu porto seguro, o outro pelo ideal de enriquecimento.

Bakhtin aponta a carnavalização da literatura como sendo aquela que sofre influências, de maneira direta ou indireta, de diferentes aspectos do folclore carnavalesco, marcada pelo deslocamento da linguagem carnavalesca àquela da literatura, em que a vida é “desviada da sua ordem habitual, em certo sentido uma ‘vida às avessas’, um ‘mundo invertido’ (‘monde à l’envers’)” (Bakhtin, 1997, p. 123). Todas as restrições e todo o sistema hierárquico, marcado por desigualdades sociais, seriam revogados conduzindo-se a um processo de mudança.

Eliade (1992, p. 17) aponta que as sociedades tendem a recorrer às manifestações sagradas como forma de estruturação. Assim, “toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no ‘Centro do Mundo’”, sendo esse estabelecimento, em muitas religiões, pela evocação de Deus.

Essa presença é fortemente evidenciada na obra *Allah n'est pas obligé*. Desde o título, a figura divina de Alá (Deus para os muçulmanos) impõe-se como uma força edificadora que dita os destinos terrestres: “[...] ninguém jamais conhecerá as leis de Alá [...] e o Todo-Poderoso do céu [...], ele faz o que quer, ele não é obrigado a ser sempre justo em tudo que ele decide

<sup>146</sup> A manifestação ou o aparecimento reveladores do sagrado.

<sup>147</sup> No original: L'on peut établir, à partir de ce couple, des binômes antithétiques sémiques jeune/vieux; ingénu/calculateur etc.

realizar sobre a terra aqui embaixo.”<sup>148</sup> e, portanto, não deve ser questionado, pois não faz nada sem razão, como demonstra o discurso da avó de Birahima, referindo-se aos lamentos de Bafitini:

“Pare as lágrimas, pare os soluços, disse a avó. É Alá quem cria cada um de nós com sua sorte, seus olhos, seu tamanho e seus problemas. Ele te fez nascer com as dores da úlcera. Ele te deu de viver toda a tua estadia nesta esteira no fundo de uma cabana perto de uma lareira [...] Alá não dá fadiga sem razão. Ele te faz sofrer sobre a terra para te purificar e te conceder amanhã o paraíso, a felicidade eterna.” [...]

“Tu deverias em vez de te lamentar rogar Alá koubarou! Alá koubarou! Tu deverias agradecer Alá de sua bondade. Ele te machuca aqui na terra por dias limitados de dores. Dores mil vezes inferiores àquelas do inferno. As dores do inferno que os outros condenados, hereges e maus sofrerão pela eternidade”. Vovó dizia isso e ordenava à mamãe de rezar. Minha mamãe enxugava novamente as lágrimas e rezava com vovó<sup>149</sup> (Kourouma, 2000, p. 15, tradução nossa).

Todo o sofrimento, vivenciado e enfrentado no plano terrestre, pelos desígnios de Alá, teria sua recompensa de júbilo eterno no plano sagrado do paraíso. Justificam-se, dessa forma, inclusive, as mortes, os massacres, os infortúnios dos personagens, uma vez que “[...] em sua magnificência, tudo que faz Alá, aí compreendido em mal, está em conformidade e propósito ao destino de cada indivíduo<sup>150</sup>” (Gbanou, 2013, p. 53-54, tradução nossa).

Não há garantia de clemência nem mesmo àqueles que lhe dirigem preces, orações ou oferendas, enfatizado no discurso de Birahima, reportando-se aos dizeres do feiticeiro Balla, “Alá faz o que ele quer; ele não é obrigado de accéder (accéder significa dar seu acordo) a todas as preces dos pobres humanos<sup>151</sup>” (Kourouma, 2000, p. 19, tradução nossa). Apesar de Birahima reportar-se sempre a figura sacralizada de Alá, desmistifica, no seu processo narratológico, a imagem edificadora deste, colocando ambos no mesmo patamar, já que se:

<sup>148</sup> No original: [...] personne ne connaîtra jamais les lois d’Allah et [...] et le Tout-Puissant du ciel [...], il fait ce qu’il veut, il n’est pas obligé de faire toujours juste tout ce qu’il décide de réaliser sur terre ici-bas.

<sup>149</sup> No original: [...] personne ne connaîtra jamais les lois d’Allah et [...] et le Tout-Puissant du ciel [...], il fait ce qu’il veut, il n’est pas obligé de faire toujours juste tout ce qu’il décide de réaliser sur terre ici-bas.

<sup>149</sup> “No original: Arrête les larmes, arrête les sanglots, disait grand-mère. C’est Allah qui crée chacun de nous avec sa chance, ses yeux, sa taille et ses peines. Il t’a née avec les douleurs de l’ulcère. Il t’a donné de vivre tout ton séjour sur cette terre dans la natte au fond d’une case près d’un foyer [...] Allah ne donne pas de fatigues sans raison. Il te fait souffrir sur terre pour te purifier et t’accorder demain le paradis, le bonheur éternel” [...]. “Tu devrais au lieu de te plaindre prier Allah koubarou ! Allah koubarou. Tu devrais remercier Allah de sa bonté. Il t’a frappée ici sur terre pour des jours limités de douleurs. Des douleurs mille fois inférieures à celles de l’enfer. Les douleurs de l’enfer que les autres condamnés, mécréants et méchants souffriront pour l’éternité”. Grand-mère disait cela et demandait à ma maman de prier. Ma maman essuyait encore les larmes et priait avec grand-mère.

<sup>150</sup>No original: [...] dans sa magnanimité, tout ce que fait Allah y compris en mal, est conforme et propice au destin de chaque individu.

<sup>151</sup> No original: Allah fait ce qu’il veut; il n’est pas obligé d’accéder (accéder signifie donner son accord) à toutes les prières des pauvres humains.

Alá não é obrigado, não tem necessidade de ser justo em todas as suas coisas, em todas as suas criações, em todos os seus atos aqui embaixo. Eu também não sou, eu não sou obrigado a falar, de contar minha vida de cão, de revirar dicionário por dicionário. Eu estou farto disso. Eu paro por aqui [...]. Que vá tudo se fuder!<sup>152</sup> (Kourouma, 2000, p. 95, tradução nossa).

Ou seja, se Alá não é obrigado, ele também não é, logo se equivalem. Alá perde sua qualidade divinizada para não ser mais que um dentre os mortais.

Dessa maneira, Birahima deixa bem claro a oposição entre o elevado e o baixo, visto que “Alá não é obrigado de ser justo em todas suas coisa aqui embaixo<sup>153</sup>” (Kourouma, 2000, p. 7, tradução nossa). Expressões como essa se repetirão ao longo da obra reforçando o caráter que o “aqui” é a terra ou, mais precisamente, uma espécie de “inferno” na terra imposto pelas guerras tribais. E, embora Birahima constantemente enfatize que Alá sempre sabe o que faz, e o faz do seu jeito, claramente a transformação não virá por este, mas por aqueles que se encontram no plano terreno, conforme aponta Bakhtin (2013, p. 18) “O ‘alto’ e o ‘baixo’ possuem [...] um sentido absoluta e rigorosamente topográfico. O ‘alto’ é o céu; o ‘baixo’ é a terra; a terra é o princípio de absorção [...] e, ao mesmo tempo, de nascimento e ressurreição”.

Essa constatação autoriza Birahima, então, a tudo profanar, a tudo blasfemar, constituindo-se num discurso latente de revolta, face às situações de opressão coloniais e pós-coloniais abissais que exigem solução absoluta. Insultos dirigidos, inclusive, a figura de Alá que ao não ser obrigado de ser justo para com os seus, consentiria o “[...] delito de injustiça, de desordem (ele faz o que quer) e de surdez face às misérias humanas<sup>154</sup>” (Coulibaly, A. 2004, p. 61, tradução nossa) e contra o qual também é preciso vociferar para se estabelecer mudanças.

A esse propósito, Bakhtin (1997, p. 127) assevera que “o riso carnavalesco também está dirigido contra o supremo; para a mudança dos poderes e verdades, para a mudança da ordem mundial”. Reforçando-se, dessa forma que, para Birahima, o processo de mudança se efetuará não graças à força onipotente de Alá, mas por aqueles que, assim como ele, deveriam controlar seus destinos no plano terrestre.

Embora Birahima, em diferentes momentos da obra, encarne o papel do homem não religioso “quer dizer, [...] um homem que recusa a sacralidade do mundo, que assume unicamente uma existência ‘profana’, purificada de toda pressuposição religiosa” (Eliade, 1992, p. 18), ele respeita os espaços do sagrado. É totalmente consciente, por exemplo, que deve

<sup>152</sup> No original: Allah n’est pas obligé, n’a pas besoin d’être juste dans toutes ses choses, dans toutes ses créations, dans tous ses actes ici-bas. Moi non plus, je ne suis pas obligé de parler, de raconter ma chienne de vie, de fouiller dictionnaire sur dictionnaire. J’en ai marre ; je m’arrête ici pour aujourd’hui. Qu’on aille se faire foutre!.

<sup>153</sup> No original: Allah n’est pas obligé d’être juste dans toutes ses choses ici-bas.

<sup>154</sup> No original: [...] délit d’injustice, de désordre (il fait ce qu’il veut) et de surdité face aux misères humaines.

passar por rituais de tradição *malinké* que lhe ajudarão a construir sua capacidade de discernimento e de enfrentamento ao devir. Faz suas preces a Alá e segue outros rituais sagrados. Mais uma vez estamos diante de uma dualidade entre o sagrado e o profano.

Tem plena consciência, por exemplo, que não pode trilhar sua busca se não antes passar pelo processo de iniciação, aí incluída a circuncisão masculina, segundo Gbanou (2013, p. 93, tradução nossa), “trata-se de um ritual de ligação mística com o espaço tradicional que assegura à criança a capacidade de sempre estar perto dos seus qualquer que seja a distância geográfica<sup>155</sup>”. Esse processo prepararia seu corpo, por forças transcendentais, a suportar a dor física:

Durante esses dois meses, nos fizeram aprender coisas, muitas coisas com a obrigação de jamais as divulgar. É o que se chama iniciação. Eu não falei disso nunca a um não iniciado, do que eu aprendi na iniciação. O dia que nós deixamos o bosque sagrado nós comemos e dançamos bem. Nós não éramos mais bilakoros<sup>156</sup>, nós éramos iniciados, verdadeiros homens<sup>157</sup>” (Kourouma, 2000, p. 34, tradução nossa).

A passagem por esse rito serviria não somente à ascensão de uma espécie de vida adulta espiritual, mas permitiria como aponta Terrin (2004, p.19), a “viver num mundo organizado e não caótico”. Observe-se, ainda, que, para o pleno sucesso dessa transposição de Birahima, o espaço sagrado também é essencial, visto que o ritual se realiza “no bosque sagrado”. Dessa forma, a “revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a ‘fundação do mundo’, o viver real” (Eliade, 1992, p. 18).

Entretanto, Birahima critica duramente a circuncisão feminina, pois, mesmo inscrita em tradições ritualísticas de preparação à feminilidade, nada mais é do que a mutilação dos órgãos sexuais femininos, infringindo duras penas ou conduzindo a um número elevado de mortes entre garotas no continente africano, advindas das complicações provocadas neste processo, como no caso de sua mãe, Bafitini, que esteve prestes a sucumbir à hemorragia:

Ninguém na aldeia de Togobala sabia de antemão em qual savana a circuncisão seria realizada. Desde os primeiros cantos dos galos, as meninas

---

<sup>155</sup> No original: Il s’agit d’un rituel de liaison mystique avec l’espace traditionnel qui assure à l’enfant la capacité de toujours rester près des siens quelle que soit la distance géographique.

<sup>156</sup> Garotos não circuncidados.

<sup>157</sup> No original: Pendant ces deux mois, on nous a appris des choses, beaucoup de choses avec obligation de ne jamais les divulguer. C’est ce qu’on appelle l’initiation. J’en parlerai jamais à un non-initié, de ce que j’ai appris à l’initiation. Le jour que nous avons quitté le bois sacré, nous avons bien mangé et bien dansé. Nous n’étions plus des bilakoros, nous étions des initiés, des vrais hommes.

saem das cabanas. E, em queue leu leu (queue leu leu significa em fila, um após o outro), elas entram no mato e caminham em silêncio. Eles chegam no local de excisão no momento em que o sol está saindo. Não precisa estar na área da circuncisão para saber que, lá, corta-se alguma coisa das garotas. Cortaram alguma coisa de minha mãe, infelizmente seu sangue não parava de escorrer. Seu sangue fluía como um rio transbordado pela tempestade. Todas as suas colegas pararam de sangrar. Portanto minha mãe deveria morrer sobre o local da circuncisão. É desse jeito, é o preço a pagar a cada ano, a cada cerimônia de circuncisão, o gênio do mato toma uma jovem entre as excisadas. O gênio a mata, a guarda como um sacrifício. Ela é enterrada lá, no mato, na área de circuncisão<sup>158</sup> (Kourouma, 2000, p. 20, tradução nossa).

Críticas que se asseveram com mais veemência quando o ritual é desvirtuado da tradição e usado no plano das guerras tribais. A Irmã Hadja Gabrielle Aminata<sup>159</sup>, sob o pretexto de proteger a virgindade das garotas, que agrupava em torno de si, no internato de Mile-Thirty-Eight, circuncidou mais de mil jovens.

A contraposição ao uso do sagrado como forma de subalternização em Birahima advém pelo humor carnavalesco. Alguns rituais são inteiramente ironizados e desvelados por meio desse humor. Há todo um processo de carnavalização dos discursos ligados à superstição e à feitiçaria pelo uso de fetiches, fabricados pelos protetores espirituais. Observemos um desses momentos.

Birahima e seus companheiros estão engajados no exército do general Onika Baclay e começam a sofrer mazelas e mortes de crianças-soldado do grupo. A explicação dos grigramans<sup>160</sup> da militar é óbvia: a perda de poder de seus amuletos porque comeram cabrito em plena guerra, portando tais objetos, transgredindo, assim, as proibições e necessitando-se, portanto, de um ritual de reabilitação de seus fetiches.

Fato que evidencia a instalação do sagrado na simbologia das coisas, no convencimento de que simples peças assumem propriedades mágicas e reforça o caráter de persuasão dos feitiçeiros, uma vez que tais significações não adviriam do objeto em si, mas da manipulação das emoções daqueles que se deixam acreditar em tal poder, pois, conforme assevera Durkheim (2008, p. 390):

---

<sup>158</sup> No original: Personne dans le village de Togobala ne savait d'avance dans quelle savane aurait lieu l'excision. Dès les premiers chants des coqs, les jeunes filles sortent des cases. Et, à la queue leu leu (queue leu leu signifie à la file l'un après l'autre), elles entrent dans la brousse et marchent en silence. Elles arrivent sur l'aire de l'excision juste au moment où le soleil point. On n'a pas besoin d'être sur l'aire de l'excision pour savoir que, là-bas, on coupe quelque chose aux jeunes filles. On a coupé quelque chose à ma mère, malheureusement son sang n'a pas arrêté de couler. Son sang coulait comme une rivière débordée par l'orage. Toutes ses camarades avaient arrêté de saigner. Donc maman devait mourir sur l'aire de l'excision. C'est comme ça, c'est le prix à payer chaque année à chaque cérémonie d'excision, le génie de la brousse prend une jeune fille parmi les excisées. Le génie la tue, la garde comme sacrifice. Elle est enterrée sur place là-bas dans la brousse, sur l'aire de l'excision.

<sup>159</sup> Embora se apresente como religiosa, faz parte dos *Senhores da guerra* que assolam o território de Serra Leoa.

<sup>160</sup> Indivíduo que possui ou fabrica amuletos ou talismãs, dotado de poderes extraordinários.

Por si mesmas, essas emoções não estão ligadas à ideia de nenhum objeto determinado; mas, como se trata de emoções e como elas são particularmente intensas, são também eminentemente contagiosas. Elas se alastram, pois; estendem-se a todos os outros estados mentais que então ocupam o espírito; penetram e contaminam sobretudo as representações nas quais se exprimem os diversos objetos que o homem, no momento, tem nas mãos ou sob os olhos: os desenhos totêmicos que cobrem o seu corpo, os bull-roares que faz ressoar, os rochedos que o circundam, a terra em que pisa etc. É assim que esses objetos assumem valor religioso que, na realidade, não lhes é inerente, mas lhes é conferido do exterior.

A esse propósito, para Mircea Eliade (1992. p. 15):

[...] não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ganz andere<sup>161</sup>.

Os amuletos, por si só, não teriam o poder de proteger das balas inimigas, porém, quando ritualizados, estariam imbuídos de forças sobrenaturais, passando de simples objetos do plano profano e ascendendo ao sagrado; significação mágica que é atribuída pelo consentimento ao mediador “entre os deuses e a humanidade” (Patias, 2007, p. 11), no caso os feiticeiros.

A cena de tal reabilitação (que dura 24 horas segundo Birahima) é repleta de ritos a serem cumpridos. São obrigados a ficarem perfilados todos nus, à beira de um riacho (a escolha do riacho depende dos *grigrimans*), e devem recitar uma prece específica à purificação:

Manes<sup>162</sup> dos ancestrais, manes de todos os ancestrais.  
Espíritos da água, espíritos da floresta, espíritos da montanha,  
todos os espíritos da natureza, eu declaro humildemente  
que eu pequei.  
Eu vos peço perdão o dia e a noite também. Eu comi  
cabrito em plena guerra<sup>163</sup> (Kourouma, 2000, p. 120, tradução nossa).

Essa prece evocativa é dirigida aos espíritos ligados à natureza e, principalmente, às almas queridas dos antepassados. Evento que pode ser visto com incredulidade por alguns,

---

<sup>161</sup> O totalmente outro.

<sup>162</sup> Representariam as almas dos entes já falecidos. Assim, o culto aos manes estaria ligado à veneração dos antepassados.

<sup>163</sup> No original: Mânes des ancêtres, mânes de tous les ancêtres./ Esprits de l'eau, esprits de la forêt, esprit de la montagne,/ tous les esprits de la nature, je declare humblement/ que j'ai fauté./Je vous demande pardon le jour et la nuit aussi. J'ai mangé/ du cabri en pleine guerre.

(como veremos, será exatamente essa a visão de Birahima que ironiza todo o ritual) mas que teria, segundo Eliade (2013, p. 48), a função de restabelecimento do tempo primordial:

Restabelecer o Tempo sagrado da origem equivale a tornarmo-nos contemporâneos dos deuses, portanto a viver na presença deles – embora esta presença seja “misteriosa”, no sentido de que nem sempre é visível. A intencionalidade decifrada na experiência do Espaço e do Tempo sagrados revela o desejo de reintegrar uma situação primordial: aquela em que os deuses e os Antepassados míticos estavam presentes.

Assiste-se a uma repetição ritualística, uma busca ao restabelecimento da comunhão com o sagrado pela revisita à origem mitológica, pelo retorno ao momento em que os amuletos ganham sua força mística, pela primeira vez, e passam a manifestar sua proteção, ou seja, uma volta ao “Tempo da origem, o instante prodigioso em que uma realidade foi criada, em que ela se manifestou, pela primeira vez, plenamente, o homem esforçar-se por voltar a unir-se periodicamente a esse Tempo original” (Eliade, 2013, p. 44).

Ao reatualizar o tempo cosmogônico, se produziria a renovação não somente dos fetiches, mas das próprias pessoas que as portassem. O sagrado se manifestaria como ressurgimento no plano terreno “O ‘alto’ é o céu; o ‘baixo’ é a terra; a terra é o princípio de absorção [...] e, ao mesmo tempo, de nascimento e ressurreição” (Bakhtin, 2013, p. 18). Renascimento claramente explicitado, na obra, pelas referências ao ato ritualístico do banhar-se nas águas:

Nós nos livramos de nossos fetiches e nós os empilhamos em um monte. O monte foi queimado, os objetos em chamas foram reduzidos a cinzas. As cinzas foram jogadas na água. Depois todas as crianças-soldado ficaram nuas, totalmente nuas [...].

Os feiticeiros passaram diante da cada criança-soldado. Sobre a cabeça de cada uma cuspiram e esfregaram a cabeça com o cuspe. A ordem foi dada às crianças-soldados de se jogar na água, o que eles fizeram com alegria em algazarra. Após terem-se lançado na água e feito uma grande barulheira, a ordem foi dada de sair da água. As crianças-soldados saíram sobre a margem direita. Elas secaram e sempre nus desceram o riacho até uma pequena ponte que tomaram para passar à margem esquerda onde haviam deixado suas roupas e suas armas. Elas se vestiram e se alinharam novamente. Concederam-lhes novos fetiches<sup>164</sup> (Kourouma, 2000, p. 120, tradução nossa).

<sup>164</sup> No original: Nous nous sommes débarrassés de nos fétiches et nous en avons fait un tas. Le tas fut enflammé, les objets des flammes furent réduits en cendres. Les cendres furent jetées à l'eau. Puis tous les enfants-soldats se mirent nus, totalement nus [...].

Les féticheurs passèrent devant chaque enfant-soldat. Sur la tête de chacun crachotèrent et frictionnèrent la tête avec le crachat. L'ordre fut donné aux enfants-soldats de se jeter à l'eau. Ce qu'ils firent avec joie en chahutant. Après s'être lancé de l'eau et avoir fait un grand tapage, l'ordre leur fut donné de quitter l'eau. Les enfants-soldats sortirent tous sur la rive droite. Ils séchèrent et toujours nus descendirent le ruisseau jusqu'à un petit pont qu'ils empruntèrent pour passer sur la rive gauche où ils avaient laissé leurs habits et leurs armes. Ils s'habillèrent et s'alignèrent à nouveau. On les dota de nouveaux fétiches.

Esse ato é revelador da dualidade opositora entre morte, simbolizada no lançamento dos amuletos ao fogo, que se transformam em cinzas e o renascimento, evidenciado na ritualística de banhar-se nas águas. Pensemos, portanto, na visão das águas que escoam e não mais retornam, lavando e levando as impurezas e trazendo o sopro de regeneração, de fertilidade, de vida nova, pois, conforme assevera Eliade (2013, p. 66), “em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, ‘lavam os pecados’, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram”.

Embora repleto de simbologias referentes às tradições, todo o processo de revitalização dos amuletos é ridicularizado por Birahima, por intermédio do riso. Birahima assume mais uma vez o papel do *homem não religioso*, por não acreditar na eficácia de tal rito, como podemos observar no seguinte trecho: “Eu duvidava, como vários de meus camaradas, das porcarias dos feiticeiros e nós ríamos escondidos durante toda a operação de reabilitação<sup>165</sup>” (Kourouma, 2000, p.119, tradução nossa) ou ainda em “Eu e alguns dos meus camaradas que duvidávamos da eficácia de suas farsas de fetiches, nós rimos furtivamente<sup>166</sup>” (Kourouma, p. 120-121). O riso, apesar de escondido, revela-se como o verdadeiro riso ambivalente e universal, apontado por Bakhtin (2013, p. 105), como o riso que:

Purifica-o do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos de medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido.

A ineficácia do ritual será comprovada já no primeiro embate pós-reativação em que as balas continuam a se mostrar mais eficazes que os amuletos: “[...] eles responderam a nosso ataque com rajadas bem alimentadas [...] Nós tivemos dois soldados atingidos apesar das porcarias de fetiche mulçumano e de fetiche fetichista<sup>167</sup>” (Kourouma, 2000, p. 121, tradução nossa). Embora, na sequência dos fatos, a criança Birahima coloque-se uma dúvida sobre a eficácia ou não desses fetiches, já que em um ato transloucado a criança-soldado Tête brûlée, coberto de fetiches, parte em direção aos inimigos e, metralhando sem parar, consegue subjugarlos. Proeza que leva Birahima à reflexão:

---

<sup>165</sup> No original: Je doutais, comme certains de mes camarades, des conneries des féticheurs et nous riions sous cape pendant toute l’opération de réhabilitation.

<sup>166</sup> No original: Moi et certains de mes camarades qui doutaient de l’efficacité de leurs fumisteries de fétiches, nous avons ri sous cape.

<sup>167</sup> No original: [...] ils ont répondu à notre attaque par des rafales bien nourries. [...] Nous avons eu deux soldats atteints malgré leurs conneries de fétiche musulman et de fétiche féticheur.



Então comecei a não entender nada sobre esse maldito universo. A nada captar deste bordel de mundo. Nada compreender desta porcaria de sociedade humana. Tête brûlée com fetiches acabara de conquistar Niangbo! É verdade ou não é verdade, essa porcaria de grigri? Quem pode me responder? Onde ir buscar a resposta? Lugar algum. Portanto pode ser verdade, o grigri ... ou pode ser falso, uma lorota, uma trapaça na sua totalidade na África<sup>168</sup> (Kourouma, 2000, p. 122, tradução nossa).

Entretanto, ainda que se questione, o discurso de Birahima aponta na direção do uso desses objetos como ferramentas enganosas para convencer as pessoas a atos desesperados como os de Tête brûlée, uma vez que continuará, ao longo da obra, referindo-se a esses objetos como “as porcarias” fabricadas por feiticeiros. No excerto acima, claramente, associa-os a uma grande “lorota”, a uma grande “trapaça” na África, mergulhada em guerras, onde não há respostas em nenhum lugar, já que a guerra transforma tudo em um imenso “bordel”.

O questionamento de Birahima nos permite também a reflexão sobre o quanto é difícil se desvincular de dogmas e crenças religiosos, há muito implementados e tidos como inquestionáveis. Preceitos que, muitas vezes, em nome da fé, são desvirtuados por falsos religiosos e usados como forma de manter a obediência e a subalternidade de seus fiéis, como no caso dos enganadores feiticeiros de *Allah n'est pas obligé* que se utilizam das superstições dos fetiches para afirmar seu domínio. Assim, conforme aponta Gbanou (2013, p. 96), as superstições encontrariam seu fundamento nas religiões.

Então, como forma de combater esses preceitos que concorrem à subalternidade dos seres, Birahima desnuda os falsos feiticeiros que se aproveitam das superstições das pessoas, sobretudo àquelas ligadas à ilusão dos *Senhores de guerra*, que, acreditando cercar-se de amuletos, estariam protegidos das balas inimigas.

Yacouba, com efeito, é o típico representante dessa categoria. Personagem que evolui de grande vadio a contrabandista, enriquece com o comércio de estimulantes, perde sua fortuna, sofre um grave acidente e fica coxo. Aos conselhos de Sekou, torna-se feiticeiro e multiplicador de dinheiro. Para escapar da polícia, refugia-se no vilarejo de Birahima, sob o nome de Tiécoura, recebendo inúmeras designações ao longo da obra (“bandido coxo”, “feiticeiro mulçumano”, multiplicador de bilhetes de banco”), alcunhas que, segundo Coulibaly (2004, p. 56, tradução nossa), reforçariam a imagem teatral ou fantasiosa do personagem:

---

<sup>168</sup> No original: *Moi alors j'ai commencé à ne rien comprendre à ce foutu univers. À ne rien piger à ce bordel de monde. Rien saisir de cette saloperie de société humaine. Tête brûlée avec les fétiches venait de conquérir Niangbo! C'est vrai ou ce n'est pas vrai, cette saloperie de grigri? Qui peut me répondre? Où aller chercher la réponse? Nulle part. Donc c'est peut-être vrai, le grigri... ou c'est peut-être faux, du bidon, une tricherie tout le long et large de l'Afrique.*

A transformação das qualificações do personagem em designações (bandido, multiplicador, feiticeiro, grigriman...) convida à uma leitura do personagem sob o ângulo dos traços sêmicos do Ser e do Parecer. O nome Tiécoura chama a uma identidade em movimento, transformadora. De fato, Yacouba conjuga os traços do personagem barroco: bandido, ele é coxo (ele não tem o físico da profissão), mulçumano, ele é feiticeiro (ele é, portanto, infiel a seus deuses)<sup>169</sup>.

Observa-se nesse personagem burlesco, tal qual a figura do bufão que se transforma em rei nas festas populares, uma “permutação do superior e do inferior hierárquicos” (Bakhtin, 2013, p. 70). Em seu primeiro contato com a Libéria, juntamente com Birahima, tem todos os seus pertences subtraídos por crianças-soldados da NPFL e é levado ao Campo Zorzor, controlado pelo cruel coronel Papa le bon. Por meio de suas astúcias, consegue convencer Papa le bon que é um grande *grigriman*, aproveitando-se do fato deste acreditar que, cercado-se de amuletos, se tornaria invencível. Eis o discurso de Yacouba a Papa le bon: “Eu sou muito forte na proteção contra as balas. Eis por que eu vim à Libéria. Na Libéria onde há a guerra tribal, onde em todo lugar passeiam as balas que matam sem avisar<sup>170</sup>” (Kourouma 2000, p. 72, tradução nossa).

Numa inversão de valores, este enganador, não somente é integrado ao exército de Papa le bon como é alçado a figura equivalente àquela do coronel “E ele instalou-o em uma casa reservada às pessoas importantes. Yacouba era um beatificado” (Kourouma, 2000, p. 72, tradução nossa). Passa a fabricar amuletos ao coronel Papa le bon como proteção às balas inimigas, o que mais uma vez se mostrará ineficaz:

Um prisioneiro na penumbra lentamente contornou o coronel Papa le bon e, por detrás, se jogou entre suas pernas e o derrubou. A kalach<sup>171</sup> lhe escapou e caiu longe, muito longe dele. Tête brûlée se muniu da arma e, como ele é louco o pequeno lá, atirou contra o coronel Papa le bon caído no solo. Ele esvaziou todo o carregador da arma<sup>172</sup> (Kourouma, 2000, p. 84-85, tradução nossa).

---

<sup>169</sup> No original: La transformation des qualifications du personnage en désignations (bandit, multiplicateur, féticheur, grigriman...) invite à une lecture du personnage sous l’angle des traits sémiques de l’Etre et du Paraître. Le nom Tiécoura appelle une identité mouvante, changeante. Dans les faits, Yacouba conjugue les traits du personnage baroque : bandit, il est boiteux (il n’a pas le physique du métier), musulman, il est féticheur (il est donc infidèle à ses dieux).

<sup>170</sup> No original: Je suis fortiche dans la protection contre les balles. C’est pourquoi je suis venu au Liberia. Au Liberia où il y a la guerre tribale, où partout se promènent des balles qui tuent sans crier gare.

<sup>171</sup> Forma reduzida da palavra *kalashnikov*. Fuzil de assalto também conhecido como AK-47. Arma inventada pelo militar russo Mikhail Timofeevich Kalashnikov. Uma das armas mais mortíferas do planeta.

<sup>172</sup> No original: Un prisonnier dans la pénombre a doucement contourné le colonel Papa le bon et, par-derrière, il s’est jeté dans ses jambes et l’a renversé. Le kalach lui a échappé et est tombé loin, très loin devant lui. Tête brûlée s’est saisi de l’arme et, comme il est dingue le petit là, il a tiré sur le colonel Papa le bon couché à même le sol. Il a vidé tout le chargeur de l’arme.

Dessa forma, embora coberto de fetiches de seu protetor, Papa le bon será crivado de balas, contudo um fato que pode ser perfeitamente explicado por Yacouba:

As balas atravessaram o coronel Papa le bon apesar dos fetiches de Yacouba. Yacouba explicou: o coronel havia transgredido as proibições ligadas aos fetiches. Primeiro não se faz amor portando um amuleto. Segundo, depois de ter feito amor, lava-se antes de colocar os amuletos. Então, o coronel Papa le bon fazia amor em profusão e em todos os sentidos sem ter o tempo de se lavar. E depois, existia uma outra razão. O coronel Papa le bon não fizera o sacrifício de dois bois escrito em seu destino. Se ele tivesse feito o sacrifício dos dois bois, ele não teria jamais se aventurado sozinho na prisão. O sacrifício dos dois bois teria impedido a circunstância. Faforo! (Circunstância significa um dos fatos particulares do evento.<sup>173</sup>) (Kourouma, 2000, p. 85, tradução nossa).

Situação ironizada pelo narrador. Yacouba era um enganador e sabia que os fetiches não protegeriam Papa le bon. Entretanto, serve-se de subterfúgios e apoia-se na não obediência ao respeito às interdições como justificativa à falha das proteções sacras, explicando, desta forma, sua morte e guardando todo seu prestígio de grande feiticeiro. Claramente, observa-se aí a ambivalência no fato da morte de Papa le bon: a crença em seus fetiches e na invencibilidade o mataram.

Dualidade do sagrado e do profano, do religioso e do militarismo que ressoa nos *Senhores da guerra*, descritos por Birahima como típicos representantes de personagens carnavalescos, combinam, frequentemente, elementos contrastantes, em sua grande maioria, aproveitando-se das crenças sacras para perpetuar a subalternidade aos desvalidos africanos.

Papa le bon, enquadra-se nessa categoria. Extremamente sanguinário, porém intitulado *bondoso* - por ajudar crianças de rua para, em seguida, transformá-las em crianças-soldado, renovando o ciclo de mortes tanto de mais crianças-soldado quanto de inocentes pegos nesse processo - mascara seu comportamento atroz transvestindo-se de religioso, entretanto sem jamais se separar de sua *kalashnikov*.

Serve-se de sua posição de *bondoso*, mas também de homem religioso, por exemplo, para livrar mulheres (de maridos encarcerados em Zorzor) acusadas de culpabilidade, por estarem “enfeitiçadas”. O processo ritualístico consiste em manter relações sexuais com as ditas

---

<sup>173</sup> No original: Les balles ont traversé le colonel Papa le bon malgré les fétiches de Yacouba. Yacouba a expliqué: le colonel avait transgressé des interdits attachés aux fétiches. D’abord, on fait pas l’amour avec un grigri. Secundo, après avoir fait l’amour, on se lave avant de nouer des grigris. Alors que le colonel Papa le bon faisait l’amour en pagaille et dans tous les sens sans avoir le temps de se laver. Et puis il y avait une autre raison. Le colonel n’avait pas fait le sacrifice de deux bœufs écrit dans son destin. S’il avait fait le sacrifice de deux bœufs, il ne se serait jamais aventuré seul dans la prison. Le sacrifice de deux bœufs aurait empêché la circonstance. Faforo! (Circunstância signifie un des faits particuliers d’un événement.).

“mulheres enfeitizadas”. Processo que na verdade nada mais é do que a autorização, pelo sagrado, à violação sexual repetidas vezes, à submissão e apagamento das já desafortunadas mulheres africanas. Vejamos como se dava o ritual:

O estabelecimento para desenfeitiçar as mulheres era uma pensão. Uma pensão de luxo. Exceto que as mulheres não podiam sair livremente. As mulheres submetiam-se a exercícios de desenfeitiçamentos. As sessões eram realizadas cara à cara com o coronel Papa le bon durante longas horas. Dizia-se que durante essas sessões o coronel Papa le bon ficava nu e as mulheres também<sup>174</sup> (Kourouma, 2000, p.70, tradução nossa).

A dualidade carnalizada do sagrado e do profano, também se aplica a outros *Senhores da guerra*, que se transfiguram em figuras religiosas como subterfúgios para cometer atos criminosos e impor o silenciamento do povo negro, nos conflitos das guerras tribais.

Prince Johnson, que se achava um “iluminado”, é mais um desses bandidos fazendo-se passar por falso religioso. Como de costume, diante de seu santuário, em Moróvia, a cada meio-dia, orava em penitência: “Ele orava ajoelhado sobre pedregulhos, os joelhos machucados pelos pedregulhos. Ele estava em suas dores” (Kourouma, 2000, p. 134, tradução nossa)<sup>175</sup>. Como se verifica nessa passagem, não basta apenas parecer sacralizado, é preciso acrescentar ainda mais credibilidade à personalidade sacra e que meio mais eficaz do que o da penitência? Assim, se aproximaria a outras santidades, quiçá, do próprio Cristo, por intermédio do sacrifício.

Mas, de fato, trata-se de mais uma figura extremamente nefasta, que promove atrocidades sangrentas sob camuflagem em nome da fé, um *homem de Deus*, evidenciado em clara oposição à figura demoníaca de Samuel Doe:

Eis aí um homem que tinha causado tanto mal ao povo liberiano, um homem do demônio. Ele estava desprotegido no centro de Monróvia. E ele, Johnson, um homem da Igreja que tinha entrado na guerra tribal sob o comando de Deus. Deus lhe havia ordenado a ele Johnson de travar a guerra tribal. Para travar a guerra tribal para matar os homens do demônio. Os homens do demônio que faziam muito mal ao povo liberiano. E o primeiro desses homens do demônio era Samuel Doe. E Deus sempre em sua infinita bondade acabara, assim, de oferecer a oportunidade única para Johnson terminar com este demônio de Samuel Doe. A voz do Senhor era direita, ela o pressionou<sup>176</sup> (Kourouma, 2000, p. 135, tradução nossa).

<sup>174</sup> No original: L'établissement à désensorceler pour les femmes étaient une pension. Une pension de luxe. Sauf que les femmes n'avaient pas le droit de sortir librement.

Les femmes subissaient des exercices de désenvoûtement. Les séances de désenvoûtement se faisaient en tête à tête avec le colonel Papa le bon pendant de longues heures. On disait que pendant ces séances le colonel Papa le bon se mettait nu et les femmes aussi.

<sup>175</sup> No original: Il priait agenouillé sur des cailloux, les genoux meurtris par les cailloux. Il était dans les douleurs

<sup>176</sup> No original: Voilà un homme qui avait fait tant de mal au peuple libérien, un homme du démon. Il se trouvait sans protection au centre de Monrovia. Et lui, Johnson, un homme de l'Église qui était entré dans la guerre tribale

Destarte, a prefiguração no *homem religioso* acaba por dissimular as intenções de opressão, de perpetuação no poder desses bandidos, e, em muitos momentos, justificam a eliminação dos concorrentes, num jogo de imposição à força, mas dissimulado sob ordens divinas. Nesse sentido, Coulibaly (2004, p. 58, tradução nossa) corrobora que:

Eis por que o jogo da guerra é antes de tudo um jogo de títulos. O religioso prolonga a preocupação de persuasão. Porém no cenário da guerra, feito de crueldade, os atributos do religioso sobre esses assassinos soam como uma máscara, um carnaval onde cada um orna-se da melhor maneira para atrair o outro, dominá-lo e... matá-lo.<sup>177</sup>

Até mesmo a Mãe Marie-Béatrice, madre superior da maior instituição religiosa da Moróvia, altera sua natureza “santificada” e torna-se um *Senhor da guerra*: “Era a mãe ela mesma, a santa ela mesma com tudo e tudo que estava na metralhadora”<sup>178</sup> (Kourouma, 2000, p. 147, tradução nossa). O que de acordo com Charlotte Lacoste, (2010, p. 8) no mais puro estilo rabelaisiano, enfatiza o fracasso, proveniente do despreparo e dos defeitos, que conduz a novas mortes de crianças-soldado.

Os *Senhores da guerra* são ridicularizados por Birahima por meio do humor carnavalesco, sobretudo pela associação de suas descrições físicas ou morais de maneira caricatural. Vejamos alguns exemplos dessas caracterizações bizarras:

O coronel Papa le bon tinha primeiro uma insígnia de coronel [...]. O coronel Papa le bon usava uma batina branca, batina branca apertada na cintura por uma cinta de pele negra, sustentada por suspensórios de pele negra cruzados nas costas e no peito. O coronel Papa le bon usava uma mitra de cardeal [...] O coronel Papa le bon carregava na mão direita uma bíblia<sup>179</sup> (Kourouma, 2000, p. 57, tradução nossa).

[...]

O *Prince Johnson* era o terceiro bandido usurpador [...]. Mas era príncipe, quer dizer um bandido simpático, porque ele tinha princípios. Sim então, grandes princípios<sup>180</sup> (Kourouma, 2000, p. 130, tradução nossa).

---

sous le commandement de Dieu. Dieu lui avait commandé à lui Johnson de faire la guerre tribale. De faire la guerre tribale pour tuer les hommes du démon. Les hommes du démon qui faisaient beaucoup de mal au peuple libérien. Et le premier de ces hommes du démon était Samuel Doe. Et Dieu toujours dans sa bonté infinie venait ainsi offrir l’occasion unique à Johnson d’en finir avec ce démon de Samuel Doe. La voix du Seigneur était droite, elle le pressait.

<sup>177</sup> No original: C’est bien pourquoi le jeu de la guerre est avant tout un jeu des titres. Le religieux prolonge ce souci de la persuasion. Mais dans le décor de la guerre fait de cruauté, les attributs du religieux sur ces assassins sonnent comme une mascarade, un carnaval où chacun se pare pour mieux attirer l’autre, le dominer et... le tuer.

<sup>178</sup> No original: C’était la mère elle-même, la sainte elle-même avec tout et tout qui était à la mitraille.

<sup>179</sup> No original: Le colonel Papa le bon avait d’abord le galon de colonel [...]. Le colonel Papa le bon portait une soutane blanche, soutane blanche serrée à la ceinture par une lanière de peau noire, ceinture soutenue par des bretelles de peau noire croisées au dos et sur la poitrine. Le colonel portait une mitre de cardinal [...]. Le colonel Papa le bon tenait à la main gauche la Bible.

<sup>180</sup> No original: Le Prince Johnson était le troisième bandit de grand chemin [...] Mais c’était un prince, c’est-à-dire un bandit sympathique parce qu’il avait des principes. Oui alors, de grands principes.

[...]

A santa, a madre superior Marie-Béatrice, fazia amor como todas as mulheres do universo [...]. E além disso, ela usava uma batina. E além disso, sobre a batina, pendia uma kalachnikov<sup>181</sup> (Kourouma, 2000, p. 138, tradução nossa).

Temos, portanto, bandidos que usam símbolos pontificais e carregam bíblias ao lado de metralhadoras; bandidos que se intitulam príncipe por ter “princípios”; religiosas que fazem amor e escondem metralhadoras sob a batina. Para Sackey (2012, p. 169, tradução nossa):

Em Allah n'est pas obligé, o carnavalesco manifesta-se sobretudo no plano situacional, gestual e linguístico. Aparece em particular no que poderíamos chamar “caricaturas humorísticas” de personagens em posições de poder político ou religioso. É assim que, num quadro de paródia situacional e gestual, o exercício do poder político e espiritual é alvo de sátiras contundentes e o processo de democratização e a prática da democracia são ambas parodiadas<sup>182</sup>.

As descrições picarescas enfatizam o pandemônio e a anarquia instalados pelas guerras. Conforme aponta Bakhtin (1997, p. 127), “Trata-se de uma manifestação específica da categoria carnavalesca de excentricidade, da violação do que é comum e geralmente aceito; é a vida deslocada do seu curso habitual”.

Os bandidos são expostos e combatidos pela linguagem carnalizada de Birahima como, por exemplo, no emprego dos palavrões que possibilitam a liberdade de criação necessária ao escancaramento das mazelas africanas, empregados mediante sua simplória ingenuidade, têm a clara intenção de provocar o riso, mas principalmente, segundo Lacoste (2011, p. 8), revelar as aparências enganosas, sobretudo as políticas. Revelações que devem chegar a todos, pois o discurso de Birahima conclama à participação de todos, ele é bem enfático, nesse sentido, relatando que seu *blabláblá* será ouvido por todos

O humor satírico de Birahima apresenta-se como um *contraveneno* no combate ao uso do sagrado como forma de opressão e subjugo das pessoas. Precisamos enfatizar que o riso satírico em Birahima tem a função primeiramente óbvia de provocar o humor, mas este riso é essencialmente um riso advindo do incômodo, é um riso, em muitos momentos, em reação ao

<sup>181</sup> No original: La sainte, la mère supérieure Marie-Béatrice, faisait l'amour comme toutes les femmes de l'univers. [...] Et puis elle portait une soutane. Et puis, sur la soutane, pendait un kalach.

<sup>182</sup> No original: Dans Allah n'est pas obligé, le carnavalesque se manifeste surtout sur le plan situationnel, gestuel et langagier. Il apparaît en particulier dans ce qu'on pourrait appeler des “caricatures humoristiques” des personnages en position de pouvoir politique ou religieux. C'est ainsi que dans un cadre de parodie situationnelle et gestuelle, l'exercice du pouvoir politique et spirituel est visé par une satire cinglante et le processus de démocratisation et la pratique de la démocratie sont tous les deux parodiés.

desespero face aos horrores vivenciados. É, sobretudo, como aponta Sackey (2012, p. 166, tradução nossa), um riso que visa amenizar o desconforto do leitor:

Kourouma procura chamar a atenção do leitor para a tragédia e a angústia da criança africana, acima de tudo, e para o abuso de poder no Estado pós-colonial. No entanto, fica claro que a história que ele conta pesa muito, daí a necessidade de amenizar o desconforto do leitor. É por isso que a história está repleta de elementos que pretendem trazer alívio ao leitor, incomodado pelo horror da história. Além disso, o riso, através das representações carnavalescas de figuras políticas e religiosas, bem como de instituições regionais e internacionais como a ONU e a CEDEAO, pode ser interpretado como vingança por parte do leitor, como observa Lassi: "o riso [...] dá ao leitor a ilusão reconfortante de se vingar dos personagens detestáveis (p.120)"<sup>183</sup>.

Assim, podemos concluir que a mistura do sério e do cômico, do sagrado e do profano em Kourouma expressos por um “[...] francês ‘malinkisé’ e a carnavalização permitem-lhe testemunhar o que ele vive com um estilo que não recusa o rir, mas que, ao contrário, o favorece como antídoto à guerra mortífera<sup>184</sup>” (Micheletto, 2016 p. 71, tradução nossa).

### 4.3 A animalidade desumaniza, a ironia contrapõe

O imaginário animal sempre fascinou e esteve presente no espaço literário. A escritora Maria Esther Maciel, uma das maiores figuras brasileiras no campo da Zooliteratura, já no início de seu livro *Literatura e animalidade* (2016, p. 14), pondera que, “no que tange à literatura, sabe-se que as tentativas de sondagem da alteridade animal nunca deixaram de instigar a imaginação e a escrita de poetas e escritores de diferentes épocas e procedências”. Tentativas essas oriundas, sobretudo, de nossa proximidade ou afastamento aos animais, uma vez que dividem um espaço contínuo ao nosso, mas que também nos remetem à árdua missão de tentar compreendê-los. Ainda para autora:

Os animais, sob o olhar humano, são signos vivos daquilo que sempre escapa a compreensão. Radicalmente outros, mas também nossos semelhantes,

<sup>183</sup> No original: Kourouma cherche à attirer l’attention du lecteur sur la tragédie et la détresse de l’enfant africain, surtout, et des abus de pouvoir dans l’État postcolonial. Il est néanmoins clair que l’histoire qu’il raconte pèse lourd, d’où la nécessité d’apaiser la gêne du lecteur. C’est pour cette raison que le récit est parsemé d’éléments destinés à apporter un répit au lecteur, mal à l’aise par l’horreur du récit. Également, le rire, à travers les représentations carnavalesques des personnages politiques et religieux ainsi que des institutions régionales et internationales telles que l’ONU et la CEDEAO, peut être interprété comme une vengeance de la part du lecteur comme le note Lassi : “le rire [...] donne au lecteur l’illusion apaisante de prendre sa revanche contre les personnages détestables (p. 120)”.

<sup>184</sup> No original: [...] français “malinkisé” et la carnavalisation lui permettent de témoigner ce qu’il vit avec un style qui ne refuse pas le rir, mais qui au contraire le favorise comme antidote à la guerre mortifère.

distantes e próximos de nós, eles nos fascinam ao mesmo tempo que nos assombram e desafiam nossa razão” (Maciel, 2016, p. 13).

Encontraremos, portanto, projeções da literatura no mundo animalizado. Essas projeções animaisca ajudam-nos a tentar entender também o mundo dos humanos, pois, conforme aponta Joyeux (2013, p. 27-28), a imagem do animal, como reflexo e memória de nossa humanidade, acompanha o homem tal qual um paradigma, seja por modelos vivos, seja por modelos imagéticos, conferindo uma certa identidade do homem com suas fragilidades, revoltas, excessos, obsessões.

Assim, no campo da literatura, há uma preferência, em muitos autores, de representar a natureza humana por uma associação ao mundo animalesco, em que os animais assumem o papel de figuras metafóricas representativas do mundo humanizado.

É um dos recursos empregados pelo escritor marfinense Ahmadou Kourouma na obra *Allah n'est obligé* (2000), para denunciar, abertamente, os horrores da guerra, em territórios africanos como os de Serra Leoa e Libéria, onde personagens são zoomorfizados e desumanizados, sobretudo por processos de superstição ou bruxaria ou ainda no apoio das religiões. A esse respeito, Gbanou (2013, p. 96, tradução nossa) enfatiza que:

No romance, animismo e islan convivem com práticas destinadas a afastar a má sorte, a premunir perigos, a proteger e garantir a vitória pedindo o favor dos poderes ocultos. Os elementos naturais são interpretados como sendo sinais de alerta de um infortúnio ou prova de que uma oração foi atendida<sup>185</sup>.

Dessa forma, ao longo do trajeto, por exemplo, Yacouba não cessará de interpretar os elementos naturais, principalmente àqueles ligados aos animais, que se apresentarão em forma de sinais determinantes de bons ou maus presságios. Assim, uma coruja que sai à esquerda do viajante é mau presságio e se corujas saem duas vezes, à esquerda, os augúrios intensificam-se. O mesmo vale se uma lebre morta aparecer na estrada. Entretanto, se um turaco canta à direita é um ótimo sinal.

Os processos de zoomorfização e desumanização também advirão de ditaduras e banditismo político engendrados pelos *Senhores da guerra*, que, se aproveitando do caos

---

<sup>185</sup> No original: Dans le roman, animisme et islan se côtoient avec des pratiques destinées à conjurer le mauvais sort, à prémunir des dangers, à protéger et à garantir la victoire en demandant la faveur des puissances occultes. Les éléments naturels sont interprétés comme étant des signes avant-coureurs d'un malheur ou la preuve qu'une prière est exaucée.



provocado pela ausência de poderes públicos, imporão duras penas às populações locais por meio de mutilações, violências sexuais, dentre outros.

Desde os primeiros momentos da narrativa, Birahima se define como um menino de rua, rebelde e órfão, características que o aproximam da figura animal ou do próprio convívio com os animais: “Eu me tornei uma criança de rua. Uma verdadeira criança de rua que dorme com as cabras e que rouba um pouco em todos os lugares nas concessões e nos campos para comer” (Kourouma, 2000, p. 25, tradução nossa)<sup>186</sup>. A respeito da escolha de Kourouma pelo olhar sem filtro de Birahima, Gbanou (2013, p. 12), enfatiza que responde a uma preocupação com o realismo que atribui à narrativa toda sua significação humana, onde o escritor nos conduzirá a julgamentos implícitos e a denúncias diretas da animalização da criança.

De acordo com Joyeux (2013, p. 14-15), ao estabelecermos conexões entre o mundo dos animais e o mundo humano, o processo de criação, para tais representações, pode apresentar várias possibilidades: antropomorfismo, zoomorfismo, metamorfose, hibridização, possibilitando, inclusive, processos combinatórios inesperados, mas carregados de sentidos. Dessa maneira, pode-se, por exemplo, emprestar ao corpo animal atributos e gestos do corpo humano ou, reciprocamente, apresentar um humano colocando-se na pele de um animal.

Pode-se ainda emprestar à criatura não humana uma atividade humana, onde estes seres guardariam seu aspecto físico real, mas se conduziriam como homens, é o caso das fábulas de La Fontaine. Pode-se dotar os animais de linguagem humana, recurso comumente utilizado no antropomorfismo literário ou cinematográfico, como no caso dos desenhos animados. Ou, então, atribuir ao animal pensamentos ou sentimentos humanizados. Nesse sentido, Lacaz-Ruiz *et al.* (1998, p. 28) corroboram que:

A animalização do homem é um fenômeno que pode ser abordado de diferentes maneiras. Desde a consideração do homem que é animalizado por realizar atos não humanos até àqueles que são tratados pela sociedade como animais, passando pela animalização na forma de fábulas ou das histórias em quadrinhos. Um outro aspecto que vale a pena considerar é o de abordar os animais com os critérios humanos; projetar atitudes e sentimentos humanos no animal.

Nota-se, então, que há o estabelecimento de relações intrínsecas entre o homem e o animal. Para esta análise da obra de Kourouma, apesar de nos servirmos também dos conceitos, acima mencionados, damos uma maior atenção ao processo de zoomorfização.

---

<sup>186</sup> No original: Je suis devenu un enfant de la rue. Un vrai enfant de la rue qui dort avec les chèvres et qui chaparde un peu partout dans les concessions et les champs pour manger.

O Zoomorfismo tem suas fontes ligadas à história das mitologias religiosas e assume relevantes aspectos nas ações das divindades. Encontramos a simbolização de animais, de objetos ou de elementos naturais atribuídos a deuses, a mitos religiosos ou à própria natureza humana. Na mitologia egípcia, por exemplo, o deus Thoth é representado com um corpo humano, mas com a cabeça do pássaro íbis. A figura do corvo é associada ao deus Apolo.

Assim, não é raro encontrarmos macacos, cães, hienas, elefantes, javalis ou serpentes na constituição simbólica de relações entre os animais e os seres humanos. Nesse sentido, o Zoomorfismo consiste em atribuir aspectos, formas ou características animais à representação humana ou divinizada. Conforme aponta Antonio Candido (1993, p. 129), o Zoomorfismo ocorre quando “o que é próprio do homem se estende ao animal e permite, por simetria, que o que é próprio do animal se estenda ao homem”.

Para contrapor os processos de desumanização e sujeição que são criticados e combatidos por Birahima, Kourouma lança mão do recurso da ironia. Recurso largamente utilizado por muitos autores francófonos em contraposição às imposições colonialistas, mas que não se restringe somente a esse fator, estendendo-se às questões enraizadas no continente africano, dentre outras, o patriarcado tradicional africano, materialismo das mulheres, corrupção e superstição generalizadas, cinismo e violência dos políticos que governam no pós-independência (Lievois, 2013, p. 172).

A ironia em *Allah n'est pas obligé* embora, em muitas passagens, seja reveladora de situações burlescas que conduzem ao cômico, trata-se essencialmente de uma ironia desconfortante que chama o leitor à reflexão sobre as questões ressaltadas por Birahima. Nesse sentido, Lievois (2013, p.172, tradução nossa) assevera:

Em geral, é um universo problemático ou trágico que a ironia ilumina, que muitas vezes suscita um vago sorriso constrangido. A ironia levanta constantemente a questão do sentido que se deve dar à História e às histórias e muitas vezes reclama uma visão anárquica, caótica e absurda do mundo<sup>187</sup>.

Desde o início de *Allah n'est pas obligé*, Kourouma nos deixa claro as relações intrínsecas dos seres humanos com seres naturais ou do reino animal. Ao se apresentar, em seis pontos, falando de sua vida, Birahima, de maneira regressiva, faz ponderações ao seu processo de concepção, vejamos:

---

<sup>187</sup> No original: En général, c'est un univers problématique ou tragique qu'éclaire l'ironie, qui bien souvent ne fait naître d'un vague sourire gêné. L'ironie pose sans cesse la question du sens qu'il convient de donner à l'Histoire et aux histoires et revendique souvent une vision du monde.

Antes de tudo isso, eu caminhei à quatro patas na casa de mamãe. Antes de caminhar à quatro patas, eu estava no ventre de minha mãe. Antes disso, eu estava, talvez, no vento, talvez uma serpente, talvez na água. A gente é sempre alguma coisa como serpente, árvore, gado ou homem ou mulher antes de entrar no ventre de sua mãe. Chama-se isso a vida antes da vida. Eu vivi a vida antes da vida<sup>188</sup> (Kourouma, 2000, p. 11, tradução nossa).

Com relação a esse processo de geração dos seres, Zesseu (2011, p. 155) aponta que o protagonista Birahima atribui importância particular à imagem da serpente, sinônimo não somente do ser vivo, mas símbolo da própria vida. O autor assevera ainda que, no continente africano, há inúmeras referências simbólicas a este réptil. Em Benim, na África Ocidental, por exemplo, o deus serpente *Danh-gbi* é considerado gerador de vida. Para os *Masai*, na África Oriental, diversos tipos de serpentes identificam tribos ou vilarejos. Em certas tribos *bantus*<sup>189</sup>, representa as almas dos ancestrais.

Essas relações nos afastam do processo de categorização, de classificação de espécies, onde uns seriam mais superiores que outros, incluídos animais e humanos, pois “O Universo não funciona por filiação. Nós só dizemos, portanto, que os animais são matilhas, e que as matilhas se formam, se desenvolvem e se transformam por contágio” (Deleuze 1997, p 23). Assim, há uma evidente relação de concatenação entre os seres, havendo, portanto, conforme aponta Birahima pontos em comum entre vento, serpente, água, árvore, homens e mulheres.

A harmonia com os elementos da natureza é observada no processo de iniciação de Birahima, conforme já vimos neste trabalho, ele não pode trilhar sua busca sem antes passar por este processo. Retomamos este trecho da obra:

Durante esses dois meses, nos fizeram aprender coisas, muitas coisas com a obrigação de jamais as divulgar. É o que se chama iniciação. Eu não falei disso nunca a um não iniciado, do que eu aprendi na iniciação. O dia que nós deixamos o bosque sagrado nós comemos e dançamos bem. Nós não éramos mais bilakoros, nós éramos iniciados, verdadeiros homens<sup>190</sup>” (Kourouma, 2000, p. 34, tradução nossa).

<sup>188</sup> No original: Avant tout ça, j’ai marché à quatre pattes dans la case de maman. Avant de marcher à quatre pattes, j’étais dans le ventre de ma mère. Avant ça, j’étais peut-être dans le vent, peut-être un serpent, peut-être dans l’eau. On est toujours quelque chose comme serpent, arbre, bétail ou homme ou femme avant d’entrer dans le ventre de sa maman. On appelle ça la vie avant la vie. J’ai vécu la vie avant la vie.

<sup>189</sup> Presentes principalmente na África subsaariana.

<sup>190</sup> No original: Pendant ces deux mois, on nous a appris des choses, beaucoup de choses avec obligation de ne jamais les divulguer. C’est ce qu’on appelle l’initiation. J’en parlerai jamais à un non-initié, de ce que j’ai appris à l’initiation. Le jour que nous avons quitté le bois sacré, nous avons bien mangé et bien dansé. Nous n’étions plus des bilakoros, nous étions des initiés, des vrais hommes.

Estamos novamente diante de um processo de metamorfose que se desenrola no espaço sagrado do bosque, da floresta, ou seja, um local sabidamente envolto por seres naturais como plantas, rochas, riachos e lar de uma grande quantidade de animais.

Interessante notar que a floresta desempenha um papel fundamental de salvaguarda aos personagens que são perseguidos. A tia de Birahima, para fugir da perseguição imposta pelo ex-marido, refugia-se junto a tribos que vivem na floresta. Frequentemente, as crianças-soldado em meio a conflitos sangrentos buscam o abrigo deste local, embora, em muitos momentos, a floresta não se mostre tão segura, devido a emboscadas ou batalhas que aí se desenrolam: “E cada um corria para se refugiar na floresta sem perguntar o resto<sup>191</sup>” (Kourouma, 2000, p. 55, tradução nossa). Entretanto, indubitavelmente, a maior proteção é oferecida às populações pegadas no fogo cruzado das guerras tribais comandadas pelos *Senhores da guerra*:

Todos os vilarejos que nós tivemos que atravessar estavam abandonados, completamente abandonados. É assim nas guerras tribais: as pessoas abandonam seus vilarejos onde vivem os homens para se refugiar na floresta onde vivem os animais selvagens. Os animais selvagens, isso vive melhor que os homens<sup>192</sup> (Kourouma, 2000, p. 91, tradução nossa).

Aqui, o discurso irônico de Birahima recorre aos animais para enfatizar como os homens não se diferenciam destes quanto imaginam e como podem ter seu caráter de superioridade reduzido em comparação aos animais. Tal é o caso dos habitantes de vilarejos submetidos a condições piores que as desses seres, uma vez que os animais selvagens vivem em melhores condições que eles. Assim, verificamos como esses habitantes são zoomorfizados e desumanizados. Numa clara inversão de valores, bestializam-se enquanto que os animais parecem ascender ao posto de humanizados.

A zoomorfização e desumanidade abatem-se sobre inúmeras personagens femininas, presentes em *Allah n'est pas obligé*, que sofrem dos piores tipos de violência: violências conjugais, abusos sexuais, acusações de bruxarias ou ainda mutilações dos órgãos sexuais provocadas pela circuncisão feminina, muito comum em territórios africanos.

Bafitini a mãe de Birahima é acusada, sem provas reais, de bruxaria, já que a úlcera incurável que consome sua perna só pode ser atribuída a espíritos maléficos, portanto não pode ser curada pela medicina moderna, cabendo a curandeiros tentar remediar seu mal. Esses

---

<sup>191</sup> No original: Et chacun courait pour aller se réfugier dans la forêt sans demander son reste.

<sup>192</sup> No original: Tous les villages que nous avons eu à traverser étaient abandonnés, complètement abandonnés. C'est comme ça dans les guerres tribales : les gens abandonnent les villages où vivent les hommes pour se réfugier dans la forêt où vivent les bêtes sauvages. Les bêtes sauvages, ça vit mieux que les hommes.

rumores de bruxaria levam Birahima a tornar-se uma criança de rua e impor pesados sacrifícios à sua mãe.

O destino de Bafitini é definhar até à morte tal qual animais mutilados. Passa a se arrastar sobre as nádegas: “A perna direita estava sempre suspensa no ar. Mamãe avançava *par à-coups*, sobre as nádegas, como uma lagarta. (*Par à-coups*, é a parada brusca seguida de uma retomada brutal)<sup>193</sup>” (Kourouma, 2000, p.12, tradução nossa). Bafitini é zoomorfixada em uma lagarta. Embora este animal represente a mudança, a transformação (a lagarta é o estágio larval das borboletas ou mariposas), trata-se de um ser rastejante, também visto por muitas pessoas com sentimento de asco e repulsa, exemplificando a exclusão social vivenciada pela personagem.

Mahan é outro exemplo de personagem desafortunada. É obrigada a abandonar o lar para escapar da violência física e psicológica de seu esposo (por ter infringido, como já vimos, os “direitos da mulher”). Mesmo após o divórcio, passa a ser perseguida por este que, em uma sociedade machista e patriarcal, legitimada pelo ex-colonizador branco europeu, faz jus à sua profissão de “mestre caçador”, dizendo “[...] que os mataria todos os dois, que ele os mataria todos os dois como gazelas se eles os visse<sup>194</sup>” (Kourouma, 2000, p. 32, tradução nossa). Dessa forma, este homem vil acha-se no direito de “caçar” a mulher e seu atual marido, aproximando-os à condição animal como se fossem suas presas, às quais devem ser abatidas sem piedade.

Destino não muito diferente de Sarah. Órfã aos cinco anos de idade, vive sob a tutela de Madame Kokui, que lhe impõe pesadas tarefas e maus-tratos. Com medo de ser espancada novamente, passa a morar nas ruas e a mendigar. É acolhida por um homem que se apresenta como benevolente, mas que, em seguida, a estupra de maneira vil:

Ele se apresentou gentil e compatissant. (Compatissant, quer dizer fazendo semblante de se interessar aos males de Sarah). Ele ofereceu bombons e outras guloseimas à Sarah. Sarah o seguiu de boa fé em direção ao mercado, longe de toda habitação. Lá, ele declarou à Sarah que iria fazer amor docemente, sem lhe fazer mal. Sarah teve medo, começou a correr e a gritar. O homem, mais rápido e mais forte, agarrou Sarah, derrubou-a, dominou-a no solo e a violou. Ele o fez com tamanha força que Sarah foi deixada como morta<sup>195</sup> (Kourouma, 2000, p. 90, tradução nossa).

<sup>193</sup> No original: La jambe droite était toujours suspendue en l’air. Maman avançait par à-coups, sur les fesses, comme une chenille. (Par à-coups, c’est l’arrêt brusque suivi d’une reprise brutale.

<sup>194</sup>No original: [...] disait qu’il allait les tuer tous les deux, qu’il les tuerait tous les deux comme des biches s’il les voyait.

<sup>195</sup> No original: Il se présenta, gentil et compatissant (Compatissant, c’est-à-dire faisant semblant de prendre part aux maux de Sarah.) Il offrit des bombons, d’autres friandises à Sarah. Sarah le suivit de bonne fois vers les halles, loin de toute habitation. Là, il déclara à Sarah qu’il allait lui faire l’amour en douceur sans lui faire du mal. Sarah eut peur, se mit à courir et à crier. Le monsieur plus rapide et plus fort attrapa Sarah, la renversa, la maîtrisa au sol et la viola. Il alla si fort que Sarah fut laissé comme morte.

Essa situação a leva à prostituição para não morrer de fome e, posteriormente, tornar-se criança-soldado. O destino de Sarah é sucumbir ao apagamento, sob o efeito de drogas, após atirar a esmo contra seu companheiro e amante Tête brulée e ser metralhada nas pernas por este: “Eis Sarah que nós deixamos às formigas magnans e aos abutres. (As magnans, de acordo com o Inventário de particularidades, são formigas negras, muito, muito vorazes). Elas iam fazer um banquete suntuoso<sup>196</sup>” (Kourouma, 2000, p. 91, tradução nossa). Assim, Sarah é desumanizada de diferentes formas: violada, feita criança-soldado, drogada e abandonada à própria sorte animalizada. Entra para as estatísticas de vozes negras silenciadas.

As mazelas de Sarah não estão muito distantes àquelas tocantes às jovens africanas marcadas pelo processo da circuncisão feminina, Processo que mutila, fere a dignidade feminina, traumatiza e nos leva ao seguinte questionamento: existe um limite entre a castração animal e a circuncisão humana?

O processo de zoomorfismo e desumanização intensifica-se nas crianças-soldado. Na sua maioria, são órfãos oriundos das consequências trágicas provocadas pelas guerras ou da pobreza. São facilmente recrutados pela força ou intimidação dos *Senhores da guerra* e evoluem rapidamente seu *status*, passando da pureza inocente da criança a máquinas bestiais de matar:

De fato, a infância considerada como um período de fragilidade ou inocência e de vulnerabilidade, é inteiramente transviada. A inocência e a candura da criança se transformam em uma bestialidade sem precedente, na qual a nova figura de carrasco, os Senhores da guerra, procuram um ator específico de terror, pois, menos exigente e menos oneroso que os brutamontes de profissão ou os mercenários, a criança é uma mão de obra banal sem grande ética ao prazer do crepitemento das armas<sup>197</sup> (Gbanou, 2013, p. 73, tradução nossa).

Evolução à qual Birahima não passará incólume. Órfão, com escolaridade limitada, insolente na sua forma de falar e agir, acaba por adotar como referências as crianças-soldado encontradas pelo caminho, revelando em si uma crescente fascinação e um forte desejo em tornar-se uma criança-soldado: “Coisas maravilhosas. Lá, havia a guerra tribal. Lá, as crianças

---

<sup>196</sup> No original: Voilà Sarah que nous avons laissée aux fourmis magnans et aux vautours. (Les magnans, d’après l’inventaire des particularités, sont des fourmis noires très, très voraces.) Elles allaient en faire un festin somptueux.

<sup>197</sup> No original: De fait, l’enfance considérée comme une période de fragilité ou d’innocence et de vulnérabilité, est entièrement dévoyée. L’innocence et la candeur de l’enfant se mutent en une bestialité sans précédent, dans laquelle la nouvelle figure de bourreau, les seigneurs de guerre, recherche un acteur spécifique de la terreur, car moins exigeant et moins onéreux que les soudards de profession ou les mercenaires ; l’enfant est une main d’oeuvre banale sans grande éthique que le plaisir du crépitement des armes.

de rua como eu tornam-se crianças-soldado [...] eu queria me tornar uma criança-soldado, um *small-soldier*<sup>198</sup>” (Kourouma, 2000, p. 41, tradução nossa).

Como outras crianças-soldado, Birahima transgride todas as convenções sociais e comete toda sorte de atrocidades: “E eu, eu matei muitos inocentes na Libéria e em Serra Leoa onde eu fiz a guerra tribal, onde eu fui criança-soldado, onde eu me droguei com drogas pesadas<sup>199</sup>” (Kourouma, 2000, p. 10, tradução nossa). Birahima, reconhecendo que o cenário das guerras infernais, no qual ele acaba inserido, não lhe permite muitas opções, deixa-se levar pelo fluxo da guerra, pela linguagem das armas, pela linguagem da violência e pela ferocidade nos campos de batalha.

A ferocidade das crianças-soldado no campo de batalha apoia-se, principalmente, no mito da invencibilidade, atribuído a seus nomes de guerra. De acordo com Gbanou (2013 p. 80), os nomes heroicos que essas crianças escolhem ou que lhe são determinados pelos *Senhores da guerra* fazem deles grandes figuras em busca do *status* de herói. Dessa forma, temos, por exemplo, *Sékou Ouedraogo, le Terrible* (o Terrível), *Jean Tai, Tête Brûlée* (o Cabeça Quente), *Capitaine Kik, le Malin* (o Sagaz). Tais pseudônimos refletem suas qualidades de alcance heroico, como aquele que não tem piedade, que inspira o terror; aquele que é exaltado, que não tem medo de nada ou, ainda, aquele que por suas astúcias e artimanhas sabe ludibriar para surpreender o inimigo.

Uma parcela importante desses nomes e das referências míticas da invencibilidade advém do mundo animal. Analisemos a simbologia de dois desses pseudônimos: *Sosso, la Panthère* (a Pantera). A pantera é um felídeo perigoso, carniceiro, amplamente encontrado em território africano, animal cuja simbologia é associada à ferocidade, à agressividade e à valentia; *Siponi, la Vipère* (a Víbora). A víbora é animal dotado de presas inoculadoras de veneno, algumas espécies estão entre as mais mortais do mundo, figurativamente, remete ao perigo, ao medo.

Com relação à víbora, Zesseu (2011, p. 156) aponta que personifica um vício humano, em ocorrência à maldade e, assim, como a serpente simboliza a vida, a víbora remete à crueldade, ao veneno e às dores. O autor assevera que, no universo kouroumaniano, os animais não aparecem unicamente como objetos simbólicos, mas como entidades identificáveis.

<sup>198</sup> No original: Des choses merveilleuses. Là-bas, il y avait la guerre tribale. Là-bas, les enfants de la rue comme moi devenaient des enfants-soldats [...] Je voulais devenir un enfant-soldat, un *small-soldier*.

<sup>199</sup> No original: Et moi j’ai tué beaucoup d’innocents au Liberia et en Sierra Leone où j’ai fait la guerre tribale, où j’ai été enfant-soldat, où je me suis bien drogué aux drogues dures.

Na obra de Kourouma, o mito da invencibilidade também é concebido por objetos sacralizados. Há uma simbologia fortíssima atribuída ao poder supersticioso dos amuletos, dos “grigris” ou “fetiches”. Objetos tão carregados de significados que equivalem a outros objetos sagrados: “Eles trouxeram um Alcorão, uma Bíblia e fetiches. Eles nos fizeram jurar sobre os livros santos e sobre os fetiches<sup>200</sup>” (Kourouma, 2000, p. 103, tradução nossa) ou se equiparam à própria imagética de Deus: “Se havia um julgamento, se havia um processo, permanecia-se no templo até o meio-dia”. O Templo servia de palácio de justiça porque os acusados juravam sobre Deus e sobre os fetiches<sup>201</sup>” (Kourouma, 2000, p. 74, tradução nossa).

Como forma de assegurar suas autoridades, os *Senhores da guerra* enchem-se desses amuletos e forçam seus subordinados a também os utilizarem, aí incluídas, as crianças-soldado, para se fazerem acreditar como figuras míticas e invencíveis, como mostra a descrição do sanguinário coronel Papa le bon “Havia coisas das quais Papa le bon não se separava jamais: as chaves do arsenal, sua eterna kalach e o amuleto de proteção contra as balas<sup>202</sup>” (Kourouma, 2000, p. 69, tradução nossa) ou ainda o ato de bravura realizado pela criança-soldado Tête brûlée, êxito, claramente, atribuído à força de seus fetiches “Tête brûlée, por sua coragem e os fetiches, acabara de conquistar o vilarejo de Niangbo<sup>203</sup>” (Kourouma, 2000, p. 122, tradução nossa).

Dessa forma, os amuletos tornam-se extensões do próprio corpo, num processo de simbiose, metamorfoseando e concedendo poder tanto para os tiranos usurpadores quanto às crianças-soldado, que, acreditando-se também invencíveis pelo imanente poderio advindo dos amuletos, lançam-se de peito aberto ao perigo, às vezes, à morte.

A invencibilidade é respaldada pelos feiticeiros que cercam os *Senhores da guerra*, já que são estes que fabricam os amuletos e imbuem esses objetos de poder. Em muitos casos, como vimos na figura de Yacouba, trata-se de um charlatão que se aproveita e explora as pessoas ao enganá-las por meio de rituais forjados ou discursos ludibriantes. Os próprios *Senhores da guerra*, aproveitando-se de seus *status* de ditadores, acabam também se intitulando *fetichistas*, e usam este fator ao seu favor, sobretudo por meio de rituais - movidos ao som de tambores e bebedeiras - em que as revelações ou imposições fazem-se, muitas vezes, através de zoomofização. Papa le bon, por exemplo, para encontrar o “bruxo comedor da alma” de

<sup>200</sup> No original: Ils ont apporté un Coran, une Bible et des fétiches. Ils nous ont fait jurer sur les livres saints et sur les fétiches.

<sup>201</sup> No original: S’il y avait jugement, s’il y avait un procès, il restait dans le temple jusqu’à midi. Le temple servait de palais de justice parce que les accusés juraient sur Dieu et sur les fétiches.

<sup>202</sup> No original: Il y avait des choses dont Papa le bon ne se séparait jamais : les clés de l’arsenal, son éternel kalach et le grigri de protection contre les balles.

<sup>203</sup> No original: Tête brûlée, par son courage et les fétiches, venait de conquérir le village de Niangbo.



Capitaine Kid promove um ritual espetacular, de acusação à uma velha senhora, chamada Jeanne:

A pobre gritava como um pássaro preso em uma armadilha:

“Não sou eu! Não sou eu!

- Sim, és tu. Sim, és tu, replicou o coronel Papa le bon. A alma de Kid veio à noite te denunciar;

Walahé! Não sou eu. Eu amava Kid. Ele vinha comer em casa.

- É porque tu a comeste. Eu te vi na noite te transformar em coruja. Eu dormia como um jacaré, um olho meio aberto. Eu te vi na noite. Tu tomaste a alma em tuas garras. Tu foste nas folhagens da grande samaúma. Os outros transformados em corujas te encontraram. Lá foi um bacanal. Tu comeste o crânio. Foste tu que comeste o cérebro antes de deixar o resto a teus companheiros. Foste tu! Foste tu! Fostes tu! Urrava o coronel Papa le bon.

- Não sou eu! Não sou eu!

- A alma do morto veio ontem me dizer que foste tu. Se não confessar eu te faço passar pela prova do ferro incandescente [...]. Eu passo o ferro incandescente sobre tua língua. Sim. Sim”, retrucou o coronel Papa le bon.

A velha, diante da acumulação de provas, silenciou, boquiaberta. E depois ela reconheceu, ela foi confundida. Ela confessou. (Confessar se encontra em meu Larousse. Significa dizer de sua própria boca que os fatos incriminatórios são verdadeiros)<sup>204</sup> (Kourouma, 2000, p. 63-64, tradução nossa).

O ritual, por si só, já instalaria a desordem e confusão na mente da assustada e inocente Jeanne, mas Papa le bon recorre ao mundo animalesco para provar que Jeanne, por meio de bruxarias, comeu a alma de Capitaine Kid. Papa le bon metamorfoseia-se em jacaré. O jacaré simboliza o senhor das águas primordiais e sua força é inelutável. A pobre Jeanne é zoomorfizada em coruja. A coruja é uma ave de rapina noturna que simboliza mau augúrio, azar, escuridão espiritual, morte, trevas e bruxaria. O desfecho é que, diante da forjada acumulação de provas, a velha Jeanne acaba por confessar sua culpa.

Considerados os principais responsáveis pelo processo de zoomorfização e desumanização das personagens mais desvalidas, esses bandidos são nomeados pelos seus

---

<sup>204</sup> No original: La pauvre cria comme un oiseau pris dans un piège:

“C’est pas moi ! C’est pas moi !

- Si, c’est toi. Si, c’est toi, répliqua le colonel Papa le bon. L’âme de Kid est venue dans la nuit te dénoncer.

- Walahé ! c’est pas moi. J’aimais Kid. Il venait manger chez moi.

- C’est pourquoi tu l’as bouffé. Je t’ai vue dans la nuit te transformer en hibou. Je dormais comme un caïman, un œil demi-ouvert. Je t’ai vue. Tu as pris l’âme dans tes serres. Tu es allée dans les feuillages du grand fromager. Les autres transformés en hiboux t’ont rejointe. Là ce fut la bacchanale. Tu as bouffé le crâne. C’est toi qui as bouffé le cerveau avant de laisser le reste à tes adjoints. C’est toi. C’est toi ! C’est toi ! hurle le colonel Papa le bon.

- Non, ce n’est pas moi

- L’âme du mort est venue hier soir me dire que c’est toi. Si tu n’avoues pas je te fais passer par l’épreuve du fer incandescent [...]. Je fais passer le fer incandescent sur ta langue. Oui. Oui”, répliqua le colonel Papa le bon.

La vieille, devant l’accumulation des preuves, a fait makou, bouche bée. Et puis elle a reconnu, elle fut confondue. Elle avoua. (Avouer se trouve dans mon Larousse. Il signifie dire de sa propre bouche que les faits incriminés sont vrais.)

nomes reais (Charles Taylor, Kadhafi, Samuel Doe, dentre outros), diferentemente do recurso totêmico dos animais utilizado em obras anteriores, como o faz Kourouma em *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1994) para evitar possíveis problemas jurídicos na obra.

Joyeux (2013, p. 97) afirma que essa abordagem zoomórfica na metáfora política permite atingir as personalidades sem as nomear diretamente. Em *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Kourouma ironiza os ditadores por estratégias de camuflagem, empregando seus totens animais para se referir a estes. Assim, de acordo com Gbanou (2013, p. 108), o personagem *Tiékoroni, Presidente da República da Costa dos Ébanos* do totem *Jacaré* remete ao Presidente-ditador costa-marfinense *Houphouët-Boigny*; o *imperador Bassouma* do totem *hiena* evoca o *imperador da África Central Bokassa* enquanto que o *Homem do totem leopardo* – que sabe “[...] maravilhosamente mentir para roubar e matar” (Kourouma, 1994, p. 221, tradução nossa)<sup>205</sup> – reporta-se ao ditador do Zaire *Mobutu Sese Seko*.

Figuras tão nocivas quanto as apresentadas em *Allah n'est pas obligé*, identificadas por sua sede de sangue, não poupam esforços nos mais cruéis tipos de barbáries para afirmar seu poder em solos africanos onde, segundo Birahima, impera a imposição dos mais fortes. Conforme a referência metafórica no mundo animal do pouco de literatura que aprendera na escola: “Não era justo; era a razão do mais forte como na fábula de La Fontaine ‘O Lobo e o Cordeiro’ que aprendemos na escola<sup>206</sup>” (Kourouma, 2000, p. 147, tradução nossa).

Essa imposição é reforçada pela comparação ao vigor físico de animais fortes, como o touro. Em uma das entradas triunfais de Papa le bon, Birahima o descreve da seguinte forma: “Sua cabeça estava rodeada por um galão multicolorido, ele tinha o peito nu. Isso tinha os músculos de um touro e isso me fazia feliz em ver um homem tão bem alimentado e tão forte nesta Libéria faminta<sup>207</sup>” (Kourouma, 2000, p. 61, tradução nossa).

O tom irônico de Birahima não quer evidenciar a força do touro associada a Papa le bon, mas focalizar, principalmente, o contraponto das pessoas desnutridas advindo da fome em território liberiano onde as pessoas morrem “como moscas<sup>208</sup>” (Kourouma, 2000, p. 47, tradução nossa) por causa da desumanização provocada pelos *Senhores da guerra*. A ironia permite, portanto, assumir críticas sociais. Para Di Méo (2009, p. 98-99, tradução nossa):

<sup>205</sup> No original: [...] merveilleusement mentir pour voler et tuer

<sup>206</sup> No original: Ce n'était pas juste ; c'était la raison du plus fort comme dans la fable de La Fontaine “Le Loup et l'Agneau” que nous avons apprise à l'école.

<sup>207</sup> No original: Sa tête était ceinte d'un cordon multicolore, il avait le torse nu. Ça avait les muscles d'un taureau et ça m'a fait plaisir de voir un homme si bien nourri et si fort dans ce Liberia de famine.

<sup>208</sup> No original: comme des mouches.

A ironia, de fato, permite encenar posicionamentos que o romancista não assume como seus, mas que constituem as respostas variadas das personagens (ou dos narradores, que em Kourouma são frequentemente os protagonistas da narrativa) a situações políticas e sociais em que pelo contragolpe é revelado o caráter intolerável<sup>209</sup>.

Os tiranos são frequentemente associados a figuras representativas do mal. Observemos o emprego da palavra *hidra* por Birahima. O jovem narrador associa o termo à corrupção “[...] à hidra da corrupção (hidra significa perigo sem cessar ameaçador)”<sup>210</sup> (Kourouma, 2000, p. 166, tradução nossa). Ora os principais responsáveis pela corrupção, segundo Birahima, são os chefes políticos ou militares. Portanto, por extensão, podemos pensar na associação desses “bandidos” à figura mitológica da Hidra.

A Hidra, animal da mitologia grega possui diversas cabeças de serpentes, uma delas imortal, e apresenta corpo de dragão. Monstro criado por *Juno*, compunha um dos doze trabalhos de *Hércules*, era denominada como "Hidra de Lerna". Tanto seu sangue quanto seu hálito eram venenosos. Se suas cabeças fossem cortadas, elas voltavam a nascer. Dessa forma, enfatiza-se o quão difícil é destituir esses ditadores, pois corte uma cabeça e outra nascerá.

Mesmo quando esses líderes são destituídos do poder, o ciclo se repete. Rapidamente são substituídos por outros usurpadores, tendo ainda às sombras outros bandidos denominados por Birahima de “bandidos miúdos” que almejam ser grandes e tomar o poder. De acordo com Memmi (2007, p. 50), “Esta é a história da pirâmide dos pequenos tiranos: cada um socialmente oprimido por alguém mais poderoso que ele encontra sempre um outro menos poderoso que possa oprimir, fazendo-se assim, por sua vez, tirano”. É o que observamos em *Allah n'est pas obligé*. Conforme nos mostra o discurso de Birahima, quando um bandido é afastado do poder – seja por morte ou fuga para preservar sua vida – rapidamente é sucedido por outro ainda mais desprezível:

Quando o ditador detentor do poder tornava-se muito corrompido, muito rico, um militar por um golpe de Estado o substituía. Se ele não era assassinado, sem nada dizer, fugia como um ladrão com sua bufunfa. O substituto tornava-se, por sua vez, muito corrompido, muito rico, um outro por outro golpe de Estado o substituía e, se ele não era assassinado, fugia com seu liriki (liriki

<sup>209</sup> No original: L'ironie permet en effet de mettre en scène des prises de position que le romancier n'assume pas comme siennes, mais qui constituent les réponses variées des personnages (ou des narrateurs, qui chez Kourouma sont souvent des protagonistes du récit) à des situations politiques et sociales dont est révélé par contrecoup le caractère intolérable.

<sup>210</sup> No original : [...] hydre de la corruption (hydre signifie danger sans cesse menaçant).

significa grana). E Assim por diante<sup>211</sup> (Kourouma, 2000, p. 164, tradução nossa).

Assim, corte uma cabeça e logo outra tomará seu lugar. Este cenário é amplamente observado em territórios africanos, mas presente também em outras partes do mundo, onde ditadores e seus sucessores perpetuam-se no comando de países ou regiões. E, em muitos casos, são depostos por golpes, instalando apenas a alternância de poder, em que esses “novos Senhores da guerra” agem da mesma forma ou instalam regimes ainda mais autoritários, impondo duras penas às populações locais, impedindo-os de escaparem de suas condições subalternas.

Notadamente, os métodos usados, para realçar o caráter de superioridade e infligir pavor, devem ser os mais inescrupulosos e bárbaros possíveis, seja para punir o povo seja para trucidar outros concorrentes que afetem a instabilidade de seus poderios. É o caso, por exemplo, das severas barbáries impostas por Prince Johnson a Samuel Doe:

Ele o pegou pela orelha e o fez sentar. Ele lhe cortou as orelhas, a orelha direita depois a orelha esquerda: "Você quer discutir comigo. É assim que discuto com um homem do demônio. Quanto mais sangue escorria, mais Johnson gargalhava, mais delirava. O Príncipe Johnson ordenou que se cortassem os dedos de Samuel Doe, um após o outro, e, a vítima, urrando como um bezerro, cortou sua língua. Em uma inundação de sangue, Johnson se encarniçou sobre os braços, um após o outro. Quando quis cortar a perna esquerda, a vítima não pode mais suportar: ele entregou a alma<sup>212</sup> (Kourouma, 2000, p. 136, tradução nossa).

Requintes de crueldades que são levados ao extremo, na sequência, por um processo de canibalização:

Johnson delirando, em gargalhadas, ordenou. Removeram o coração de Samuel Doe. Para parecer mais cruel, mais feroz, mais bárbaro e desumano, um dos oficiais de Johnson comeu a carne humana, sim, a verdadeira carne humana. O coração de Samuel Doe foi reservado para este oficial que fez dele

---

<sup>211</sup> No original: Quand le dictateur détenteur du pouvoir devenait trop pourri, trop riche, un militaire par un coup d'État le remplaçait. S'il n'était pas assassiné, le remplacé sans demander son reste s'enfuyait comme un voleur avec le pognon. Ce remplaçant devenait à son tour très pourri, trop riche, un autre par un autre coup d'État le remplaçait et, s'il n'était pas assassiné, il s'enfuyait avec le liriki (liriki signifie fric). Ainsi de suite.

<sup>212</sup> No original: Il le prit par l'oreille, le fit asseoir. Il lui coupa les oreilles, l'oreille droite après l'oreille gauche : "Tu veux discuter avec moi. Voilà comme je discute avec un homme du démon". Plus le sang coulait, plus Johnson riait aux éclats, plus il délirait. Le Prince Johnson commanda qu'on coupe les doigts de Samuel Doe, l'un après l'autre et, le supplicie hurlant comme un veau, il lui fit couper la langue. Dans un flot de sang, Johnson s'acharnait sur les bras, l'un après l'autre. Lorsqu'il voulut couper la jambe gauche, le supplicie avait son compte : il rendit l'âme.

um delicado e delicioso espetinho<sup>213</sup> (Kourouma, 2000, p. 137, tradução nossa).

Processo de canibalização e animalização que se estende a certas crianças-soldado, sobretudo àquelas encarregadas das tarefas mais desumanas nas guerras tribais. Tieffi, da etnia *mendé*, relata a Birahima que uma das melhores formas de proteção contra as balas é um pouco de carne humana e que não vai jamais ao combate sem um recipiente contendo sangue humano, pois “[...] o sangue humano revigora; isso torna feroz, isso torna cruel e isso protege contra balas sibilantes” (Kourouma, 2000, p. 178, tradução nossa)<sup>214</sup>. Discurso não tão distante daquele de crianças que realmente estiveram em guerras: “Após me levarem para o front, eles me dão sangue para beber, dizendo-me que era o primeiro teste e que isso me tornaria cada vez mais bravo - Jovem de idade não especificada, Libéria<sup>215</sup>” (UNICEF, 2007b, p. 4, tradução nossa).

A esse propósito, Joyeux (2013, p. 12) aponta que nossa relação com o animal permite confrontar a extrema violência à qual somos capazes de acometer ao ser vivo, seja ele animal ou nossos semelhantes, àqueles que se excluem sobre pretextos de não serem conforme um ideal ou uma norma. Assim, o homem pode se tornar um animal mais feroz que as feras, um ser desprovido de toda humanidade.

Kourouma opta por atacar os *Senhores da guerra* pela falsa ingenuidade de Birahima ironizando-os sobretudo por suas personalidades e morais desvirtuadas pelo emprego de caricaturizações. Essas características são potencializadas, frequentemente, por zoomorfização. Vejamos a descrição de Onika: “O general Onika era uma pequena mulher enérgica como um cabrito [...]. Ela supervisionava tudo, com suas insígnias de general e sua kalach” (Kourouma, 2000, p. 107, tradução nossa)<sup>216</sup> ou ainda aquela da madre superiora Marie-Béatrice:

[...] ela era tão virago (Virago significa mulher de porte e de maneira masculinos). Ela era verdadeiramente robusta e de grande porte. Ela tinha o nariz largamente expandido, os lábios bem espessos e os arcos superciliares de um gorila. E além disso, ela tinha o cabelo cortado curto. E além disso, ela

<sup>213</sup> No original: Johnson délirant, dans de grandes bouffées de rire, commanda. On enleva le cœur de Samuel Doe. Pour paraître plus cruel, plus féroce, plus barbare et inhumain, un des officiers de Johnson mangeait la chair humaine, oui, de la vraie chair humaine. Le cœur de Samuel Doe fut réservé à cet officier qui en fit une brochette délicate et délicateuse.

<sup>214</sup> No original: [...] sang humain revigore ; ça rend féroce, ça rend cruel et ça protège contre les balles sifflantes.

<sup>215</sup> No original: Après m’avoir amené au front, ils me donnent du sang à boire, en me disant que c’était la première épreuve et que cela me rendrait de plus en plus brave. » Jeune homme d’âge non précisé, Libéria.

<sup>216</sup> No original: Le général Onika était une petite femme énergique comme un cabri auquel on a pris le petit. Elle supervisait tout, avec les galons de général et son kalach.

tinha o occipital pleno de protuberâncias como nos homens<sup>217</sup> (Kourouma, 2000, p. 138, tradução nossa).

As caracterizações físicas reforçam as particularidades distintivas dessas personagens. Como no caso da mãe Marie-Béatrice, que defende sua instituição com unhas e dentes e metralhadora. Marie-Béatrice representa a mulher definida por Viginie Kouassi (2004, p.51-52, tradução nossa) como a “femme mâle” (mulher máscula), protótipo de “[...] mulheres viris assumem a figura das amazonas dos tempos modernos [...] tendo como arma e emblema favoritos a submetralhadora, objeto fálico por excelência. Elas também são símbolos de poder e autoridade<sup>218</sup>”. Essas características colocariam Marie-Béatrice em pé de igualdade com relação ao sexo masculino:

Observa-se, portanto, em Ahmadou Kourouma uma feliz propensão para representar a mulher máscula. Isto, sem dúvida, revela um espírito progressista que interpela as consciências sobre as reais capacidades das mulheres e estabelece, desde cedo, o princípio da igualdade dos dois sexos<sup>219</sup> (Kouassi, 2004, p. 52, tradução nossa).

Entretanto ainda que a “mulher máscula” reflita a igualdade dos sexos, Kouassi também reconhece que a virilidade não esconde a alienação das mulheres, pois é preciso perder a feminidade para ser reconhecida como igual. Destarte, impossível não considerarmos a ironia imbuída nessa descrição de Birahima. Ao ser descrita com traços masculinos, temos um apagamento da figura da mulher no comando, reforçando-se o estereótipo da fragilidade feminina que não pode comandar, assim se robusteceria seu caráter de “comandante homem”. Para realçar essas características masculinas, associa-se à mãe Marie-Béatrice a figura do animal gorila. Descrições grotescas que ressaltam o caos e a anarquia vivenciados nos cenários de guerras.

Dessa forma, Kourouma recorre aos mais variados processos para ridicularizar aqueles que contribuem para a desumanização dos africanos. Processos esses em muitos casos próximos àqueles da sátira. Highet (1962, p. 18 *apud* Asaah, 2005, p. 133) afirma que o escritor satírico

<sup>217</sup> No original: [...] tellement elle était virago. (Virago signifie femme d'allure et de manière masculines.) Elle était vraiment solide et de trop grande taille. Elle avait le nez largement étendu, les lèvres trop épaisses et les arcades sourcilières d'un gorille. Et puis elle avait la chevelure coupée ras. Et puis elle avait l'occiput plein de bourrelets comme chez les hommes.

<sup>218</sup> No original: [...] femmes viriles prennent la figure d'amazones des temps modernes [...] avec comme arme favorite et emblème la mitraillette, objet phallique par excellence. Elles sont aussi des symboles de pouvoir et d'autorité.

<sup>219</sup> No original: On note donc chez Ahmadou Kourouma une heureuse propension à représenter la femme mâle. Cela, à n'en point douter, révèle un esprit progressiste qui interpelle les consciences sur les capacités réelles de la femme et pose d'emblée le principe de l'égalité des deux sexes.

recorre frequentemente as mais variadas armas como o exagero, a caricatura, a paródia, a violência verbal, a obscenidade, o uso de expressões familiares, a paradoxos, a passagem do sublime ao ridículo, enfim, a todos os recursos que possam tornar a escrita resistente por meio do sarcasmo utilitário.

Asaah (2005, p. 140) aponta que muitos autores africanos optam pela denúncia satírica das classes opressoras por um interesse particular ao emprego da zoomorfização. Kourouma serve-se, recorrentemente, deste artifício para ironizar forças tirânicas que impõem condições tão severas nas guerras tribais, como as impotas ao personagem Capitaine Kik:

Nós deixamos Kik aos humanos do vilarejo enquanto que Sarah havia sido abandonada aos animais selvagens, aos insetos. Quem dos dois tinha a sorte a mais desejável? Certamente não Kik. É a guerra civil que quer assim. Os animais tratam melhor os feridos que os homens<sup>220</sup> (Kourouma, 2000, p. 94, tradução nossa).

Dessa forma, observa-se o quanto a natureza humana se degrada. Na guerra, não há tempo para cuidar dos que se tornam inválidos, são abandonados à própria sorte. Chega-se, dessa maneira, ao ponto de se considerar os animais mais humanos que os próprios seres humanos, mais uma vez ressaltando uma inversão de papéis: animais que se humanizam e humanos que se zoomorfizam e se desumanizam, apontando para um evidente cenário de sujeição animalizada.

Para abordarmos essa sujeição e a resistência a essa subalternização notemos o emprego da figura do cão. Em várias passagens da obra, as pessoas são reduzidas ao nível dos cães, como se pode ver no seguinte trecho: “Todo mundo gritou e latiu como cães enraivecidos [...]”<sup>221</sup> (Kourouma, 2000, p. 28, tradução nossa). Ou ainda quando Birahima relata a morte de sua tia Mahan: “Ela permaneceu deitada durante três dias, no quarto dia ela morreu como um cão”<sup>222</sup> (Kourouma, 2000, p. 218, tradução nossa).

A imagem do cão para se referir ao tratamento dos mais fracos também pode ser observado na visão do coronel Papa le bon: “Sim o coronel Papa le bon merecia de se embriagar algumas noites entre as numerosas noites podres da vida de cão de Zorzor”<sup>223</sup>

<sup>220</sup> No original: Nous avons laissé Kik aux humains du village alors que Sarah avait été abandonnée aux animaux sauvages, aux insectes. Qui des deux avait le sort le plus enviable ? Certainement pas Kik. C’est la guerre civile qui veut ça. Les animaux traitent mieux les blessés que les hommes.

<sup>221</sup> No original: Tout le monde a crié et aboyé comme des chiens enragés [...].

<sup>222</sup> No original: Elle est restée couchée pendant trois jours, le quatrième jour elle est crevée comme un chien

<sup>223</sup> No original: Oui le colonel Papa le bon méritait de se soûler quelques soirs parmi les nombreux soirs pourris de la vie de chien de Zorzor.

(Kourouma, 2000, p. 76, tradução nossa). Interessante notar com relação à vida “podre de cão” que Freud (2010, p. 54), relacionando o cão ao caráter da limpeza, enfatiza que o emprego ultrajante do nome do melhor amigo do homem, como injúria, adviria do fato deste ter o olfato como sentido dominante, não sentindo repulsa com relação a seus excrementos, muito menos se envergonhando de suas funções sexuais.

Para Asaah (2005, p. 141), o rebaixamento dos sujeitos ao estado de cachorros, pelos torturadores, facilitaria a opressão e a subjugação das populações, associando ao encarceramento, à forma totalitária de condução pela coleira, o que, no imaginário popular, seria uma marca da servidão canina.

O próprio Birahima reconhece-se nesse estado animalesco. Na primeira vez que fuma haxixe, ele vomita como um “[...] cão doente<sup>224</sup>” (Kourouma, 2000, p. 76, tradução nossa). Frequentemente, lembra a todos que não é obrigado a tudo contar de sua vida de cão (Kourouma, 2000, p. 95). Porém, em vez de se contentar a essa situação de submissão, de obediência canina, revolta-se contra os cabrestos que o prendem num discurso contestatório, usando, inclusive, a própria imagem deste animal: “Eu quis me tornar um pequeno *lycaon*<sup>225</sup> da revolução<sup>226</sup>” (Kourouma, 2000, p. 177, tradução nossa). Birahima não se tornará um *lycaon*, pois sendo órfão não reúne os critérios para integrar os *lycaons*, mas ascende a uma categoria muito mais elevada: aquele que será responsável por narrar a história das atrocidades cometidas em solo africano para que estas sejam combatidas.

A revolta também pode ser materializada pela apropriação do termo depreciativo cão usado no sentido inverso. Os oprimidos empregariam a mesma palavra para questionar a autoridade moral e política dos opressores atribuindo-lhes a mesma denominação. Se eles tratam os fracos de loucos e de cachorros, as vítimas, em um movimento de vingança, utilizam os mesmos termos depreciativos para os detentores do poder. Esta animalização do humano corresponde a um dos traços principais do romance africano pós-colonial que é marcado, segundo Florence Paravy (*apud* Asaah, 2005, p. 143), por símbolos hiperbólicos de desvio e de perversão bestial.

É o caso da associação do termo cão, feita por Birahima, ao ditador Prince Johnson, quando este ataca uma mina aurífera e de diamantes dos partidários de Samuel Doe. Birahima cita o seguinte provérbio: “À sua maneira (o cão não abandona jamais seu modo desonroso de

---

<sup>224</sup> No original: [...] chien malade.

<sup>225</sup> O termo *lycaon*, na narrativa de Birahima, refere-se a cães selvagens que caçam em bando, mas é associado às crianças-soldado encarregadas de tarefas inumanas.

<sup>226</sup> No original: J'ai voulu devenir un petit *lycaon* de la révolution.



se sentar). Ele o faz com meios poderosos<sup>227</sup>” (Kourouma, 2000, p. 144, tradução nossa). Birahima critica o comportamento infame e brutal de Johnson. A esse respeito, Zesseu (2011, p. 43-144, tradução nossa), assevera que:

Johnson, aos olhos de Birahima, é a encarnação da infâmia porque, sem escrúpulos, ele usa dias, meios pesados, [...] para matar as pessoas que o impedem de conquistar o poder na Libéria. Assim, tanto Fama quanto Johnson estão associados ao cão porque o fazem sem contenção ou discrição.<sup>228</sup>

Assim, em movimento inverso ao também animalizar os chefes de guerra, Birahima os ironiza e os coloca no mesmo *status* de termos pejorativos atribuídos àqueles subalternizados. Nesse movimento, o leitor precisa ter a alteridade para desvelar o outro sentido que se quer dizer, pois “nas obras de Kourouma, uma desconfiança permanente pesa sobre as falas dos personagens e dos narradores. Constantemente dominado pela ironia, o texto sempre parece capaz de dizer algo diferente do que parece afirmar<sup>229</sup>” (Di Méo, 2009, p. 108, tradução nossa).

Enfim, as relações e associações animais permeiam toda a obra *Allah n'est pas obligé*. Birahima nos desvela que a animalidade não é restrita somente aos animais; que ela pode também ser própria do homem, seja no espelhamento do animal à construção do imaginário humano, seja na própria animalidade que há nos seres humanos, pois, conforme, aponta Nunes (2011, p. 13), “com o animal, as relações são, sobretudo, transversais, ou seja, o animal é considerado o oposto do homem, mas ao mesmo tempo uma espécie de simbolização do próprio homem [...] o animal para nós é o grande outro da nossa cultura”.

Resistir, portanto, é preciso. O uso da ironia apresenta-se, então, como forma ostensiva de escrita resistente. Os ataques virulentos, exagerações caricaturais, uso de palavrões não são fortuitos visam, sobretudo, aviltar os vícios e prejulgamentos como forma de combatê-los e corrigi-los. Dessa forma, como aponta Bosi (1996, p. 27), a narrativa resistente desvela a vida verdadeira; ela abraça e transcende a vida real e “[...] o espaço da literatura, considerado em geral como o lugar da fantasia, pode ser o lugar da verdade mais exigente”.

Ao estabelecer comparações com os animais, Kourouma nos mostra como danosas podem ser as relações de poder uma vez que são construídas no estabelecimento hierárquico de

---

<sup>227</sup> No original: À sa manière (le chien n'abandonne jamais sa façon déhontée de s'asseoir). Il le fit avec des moyens puissants.

<sup>228</sup> No original: Johnson, aux yeux de Birahima, est l'incarnation de l'infamie parce que, sans aucun scrupule, il met des jours, des gros moyens, [...] pour tuer les personnes qui l'empêchent de conquérir le pouvoir au Liberia. Ainsi, Fama comme Johnson sont associés au chien parce qu'ils ne font pas preuve de retenue ni de discrétion.

<sup>229</sup> No original: Dans les œuvres de Kourouma, un soupçon permanent pèse donc sur les discours des personnages et des narrateurs. Constamment débordé par l'ironie, le texte paraît toujours en mesure de dire autre chose que ce qu'il semble affirmer.

que uns são os donos dos outros e, por isso, podem lhes impor cabrestos para que se tornem submissos, sejam desumanizados, perdendo, assim, suas individualidades e suas próprias autonomias.

## 5 O DIÁLOGO COMO RESISTÊNCIA

Até o presente momento desta tese, vimos como o discurso efusivo de Birahima combate o apagamento e o silenciamento negros. Entretanto, o subalterno africano subasaariano continuará obliterado se os espaços dialógicos não lhes forem concedidos. Nestes termos, Birahima chama todos ao diálogo.

### 5.1 O dialogismo

Já abordamos, nesta tese, o caráter multilíngue em contextos africanos que envolve o uso da língua francesa e como os autores africanos moldam esta língua para dizer as realidades africanas. Em Birahima, para além do trabalho metalinguístico de valorização das línguas africanas, também encontramos no uso da língua uma forte conotação social de direcionamento de seu discurso, visto que seu “blabláblá” deve ser ouvido por todos e ele tem muito a dizer: “[...] eu falo muito<sup>230</sup>” (Kourouma, 2000, p. 9, tradução nossa). Portanto, Birahima necessitará, sem sombra de dúvidas, ao longo de sua narrativa, estabelecer o diálogo de diferentes formas, sobretudo como veículo para escapar das condições adversas que lhe surgirão ao longo de sua jornada.

Seu discurso vociferante é direcionado ao ex-colonizador (e aos *Senhores da guerra* que colaboram para um neocolonialismo), mas, principalmente, é representativo daqueles que são calados ou sequer têm direito à voz. Birahima busca a instalação da alteridade do seu interlocutor, pelo seu caráter responsivo, como forma de ajudar-lhe a suplantar a condição de subalternizado. Assim parece-nos pertinente analisar a resposta ativa do Outro ao discurso de Birahima pelo olhar bakhtiniano do dialogismo.

O dialogismo também denominado “relações dialógicas” será entendido não como aquele que se realiza face a face, mas o diálogo que se dá no plano discursivo, instituindo-se por meio das relações sociais, mediante relações entre as interações verbais feitas por interlocutores via enunciação ou enunciações (Bakhtin, 2010). Assim, se o diálogo é comunicação verbal, a incorporação do Outro no diálogo torna-se fundamental nesse processo, pois, quando fazemos uso da palavra, falamos para alguém. Porém, é preciso deixar claro que não se trata somente do entendimento da mensagem pelo outro, mas da sua responsividade ativa para que verdadeiramente o diálogo possa ser instalado:

---

<sup>230</sup> No original: [...] je parle beaucoup.

O sujeito que produz um discurso não quer uma compreensão passiva que somente levaria à repetição de seu pensamento, mas almeja respostas que evidenciem adesão, concordância ou, contrariamente, objeção às ideias expostas. O sujeito bakhtiniano gera respostas, toma atitudes, constituindo-se um sujeito não totalmente interpelado (Pires, 2002, p. 42-43).

Para abordar como Birahima espera ter essa responsividade ao seu discurso, utilizaremos, neste trabalho, o conceito de polifonia (Bakhtin, 1997), o qual será atrelado à alteridade como integrante de seu processo dialógico.

Ao analisar como Dostoiévski desenvolve sua maneira de escrever, Bakhtin (1997, p. 4) aponta que “A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenas constituem, de fato, a peculiaridade fundamental” de seus romances, apresentando-nos, dessa forma, o conceito de polifonia. Para o autor, assim como nos sons da polifonia musical, as vozes dos diversos personagens dialogam umas com as outras, numa rede de pensamentos, opiniões, visto que não se anulam, mas se complementam entre si, apoiam-se nas palavras dos outros personagens. Vozes que sentem livres para falar independentemente de seu criador, conforme esclarece Paulo Bezerra (2010, p. 194):

O que caracteriza a polifonia é a posição do autor como regente do grandioso coro de vozes que participam do processo dialógico. Mas esse regente é dotado de um ativismo especial, rege vozes que ele cria ou recria, mas deixa que se manifestem com autonomia e revelem no homem um outro “eu para si” infinito e inacabável.

Portanto, entendido que as vozes se manifestam livremente no processo dialógico, Kourouma não imporá nenhum limite a Birahima; não falará por este, mas o deixará desprendido para explicar sua palavra a todos aqueles a quem deseja representar, criticar ou buscar a ressonância como apoio à desconstrução dos padrões de imposição de cerceamento e de apagamento negro.

Antes, porém, de adentrarmos mais especificamente na análise de como essas vozes são manifestadas em Birahima, parece-nos extremamente importante destacar o papel que assume a estrada como espaço dialógico, uma vez que o personagem se encontra em perpétuo deslocamento. Esse deslocamento, portanto, necessariamente implica o encontro com o Outro e, por conseguinte, a instalação do diálogo.

## **5.2. A estrada que apaga é a mesma que dialoga**

Uma das escolhas fundamentais de Kourouma para evidenciar o drama vivenciado pelas crianças-soldado na história sociopolítica da África é colocar Birahima em constantes deslocamentos, já que ele deve partir da Costa do Marfim até à Libéria para viver sob a tutela de sua tia Mahan. A esse respeito, Djéké Coulibaly (2013, p. 187), ressalta que a narrativa se apresenta como uma espécie de *road movie*, descrevendo a viagem migratória de Birahima na África Ocidental e que devemos também ler o romance a partir de uma perspectiva da *mobilidade*. E, se analisarmos sob perspectivas pós-coloniais, os deslocamentos contribuem à constituição identitária de Birahima, pois, conforme nos aponta Hall (2014, p. 108):

Precisamos vincular as discussões sobre identidade a todos aqueles processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente “estabelecido” de muitas populações e culturas: os processos de globalização [...], coincidem com a modernidade (Hall, 1996), e os processos de migração forçada (ou “livre”) que têm se tornado um fenômeno global do assim chamado mundo pós-colonial.

Em *Allah n'est pas obligé*, há uma variedade de espaços em que se desenrolam os fatos diegéticos: vilarejos, florestas, campos de alistamento, cidades. Esses espaços são transformados em encruzilhadas de encontros, onde são produzidas novas formas de sociabilidade (Coulibaly, 2013, p. 193). Entretanto, embora tenhamos inúmeros espaços onde o discurso de Birahima se manifesta, há um ponto de convergência: é a estrada que conduz a esses espaços. E para além de um espaço onde se estabelece o diálogo, a figura da estrada desempenha um importante fator na construção da relação entre tempo e espaço na obra. Assim, parece-nos pertinente também refletir sobre o papel desta pelo conceito bakhtiniano de *cronotopo*.

Formado a partir das palavras gregas *crónos* (tempo) e *topos* (espaço), o conceito de *cronotopo* em Bakhtin, apresentado em *Questões de Literatura e de Estética* (2002) estaria ligado ao caráter indissolúvel da relação tempo e espaço, sendo o tempo a quarta dimensão do espaço. Amorim (2012, p.102) destaca que “o cronotopos em literatura é uma categoria da forma e do conteúdo que realiza a fusão dos índices espaciais e temporais em um todo inteligível e concreto”. Além disso, para Bakhtin, o conceito de *cronotopo* fornece o terreno à construção de um imagem literária. Neste sentido, a estrada em *Allah n'est pas obligé* é uma imagem.

Analisando grandes *cronotopos* como a estrada, o castelo, o salão, Bakhtin reforça o caráter significativo temático que os *cronotopos* possuem nos romances e como participam como centros organizadores dos acontecimentos presentes nos enredos. Bakhtin (2002, p. 223) enfatiza que o *cronotopo* da estrada possibilita “vários tipos de encontro pelo caminho” quando

os personagens colocam-se em deslocamentos. No caso de Birahima, esses encontros, na companhia de Yacouba, serão responsáveis pela alteração e afirmação de sua identidade, bem como pela instauração do diálogo.

Antes mesmo de abirmos o livro, já temos as indicações nítidas que a obra tratará de deslocamentos e que a estrada será um componente essencial:

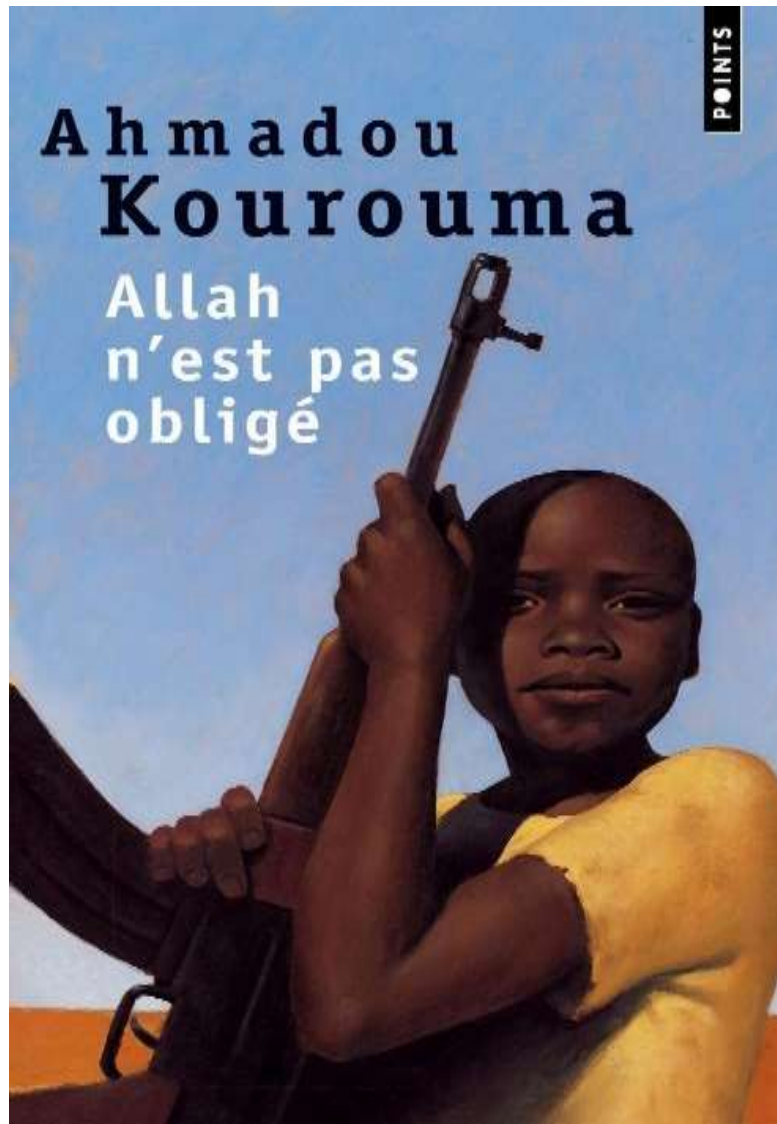


Figura 1: Birahima. Capa de Allah n'est pas obligé : Editios du Seuil

Se observamos a concepção gráfica da capa do livro, notaremos esses indícios: um garoto negro, segurando uma *kalashnikov*. Logo, trata-se de uma criança que utiliza armas, sentado na traseira de uma caminhonete, em movimento, tendo ao fundo uma paisagem desértica, característica de beira de estrada da África subsaariana.

Com relação ao veículo, Djéké Coulibaly (2013, p. 188-189) citando Adama Coulibaly (2008) assevera que o veículo não funciona somente como um meio de transporte, mas como um lugar de conversa, de sociabilidade, de discussão, de comunicação que promove trocas entre seus ocupantes. Este cenário será confirmado pelas informações presentes no início e no final da obra, evidenciando o mesmo momento em que Birahima, já desmobilizado, decide contar sua vida:

Eu, eu estava na traseira do 4 por 4, espremido entre Yacouba et Sekou. A estrada era retilínea [...].

Eu me instalei bem, sentei bem e comecei: Eu decidi. O título definitivo e completo de meu blabláblá é: Alá não é obrigado a ser justo com todas as coisa aqui embaixo. Eu continuei a contar minhas saladas durante vários dias<sup>231</sup> (Kourouma, 2000, p. 221-222, tradução nossa).

Trata-se, pois, de um momento decisivo na obra onde observaremos a passagem do personagem de criança a homem adulto. Conforme assevera Amorim (2012, p. 103): “a concepção de tempo traz consigo uma concepção de homem e, assim, a cada nova temporalidade, corresponde um novo homem”. Este será também o momento de reconhecimento de Birahima como sendo aquele em que deve depor os fuzis e armado, agora, de dicionários, ocupar seu lugar em defesa da história do povo *malinké*: “Folhee os quatro dicionários que acabara de herdar [...]. Foi então que germinou na minha caboché (minha cabeça) essa ideia maravilhosa de contar minhas aventuras de A a Z<sup>232</sup>” (Kourouma, 2000, p. 221-222, tradução nossa). Para Santini (2012, p. 2) devemos pensar nessas narrativas de deslocamentos “em torno de um processo de reconhecimento[...] vivenciado por sujeitos que à procura de algo [...], acabam por encontrar o lugar que ocupam no mundo”.

Já desde o início de sua peregrinação, a estrada apresenta a Birahima os primeiros horrores da guerra. Quando Yacouba e ele encaminham-se para adentrar no território liberiano, fazendo parte de um comboio, são violentamente atacados por bandidos “cortadores de estrada”, dentre os quais vários são crianças-soldado. O cenário, ainda que narrado pela visão da criança Birahima, já denota os tristes espetáculos que se sucederão: “E sobre a estrada, por terra, víamos já o desperdício: a moto queimava e os corpos que estavam metralhados,

---

<sup>231</sup> No original : Moi j'étais à l'arrière du 4 × 4, coincé entre Yacouba et Sekou. La route était rectiligne(...)Je me suis bien calé, bien assis, et j'ai commencé : J'ai décidé. Le titre définitif et complet de mon blablá est : Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses ici-bas. J'ai continué à conter mes salades pendant plusieurs jours.

<sup>232</sup> No original: Je feuilletais les quatre dictionnaires que je venais d'hériter [...]. C'est alors qu'a germé dans ma caboché (ma tête) cette idée mirifique de raconter mes aventures de A à Z.

metralhados novamente, e por todo lugar sangue, muito sangue, o sangue não parava de escorrer<sup>233</sup>” (Kourouma, 2000, p. 51-52, tradução nossa).

Assim, mal iniciado o trajeto, Birahima e Yacouba já se encontram diante de uma situação na qual é preciso negociar para não morrer. Situação em que o diálogo se impõe como necessário e a única forma de buscar um tom conciliatório, Neste sentido, Sossou (2015 *apud* Coulibaly, 2013, p. 193, tradução nossa), afirma que a estrada deve ser “entendida como o lugar da partilha por excelência. Ela sugere, até mesmo impõe, uma convivência harmoniosa ao criar, automaticamente, vínculos entre estranhos que, sem se falarem, necessariamente dialogam<sup>234</sup>”.

Diante de tal situação, Birahima e Yacouba instalam um “diálogo de negociação”. Primeiramente, face às crianças-soldado e depois diante do coronel Papa le bon. Em ambos os casos, o discurso passa pelo convencimento de que são úteis e necessários ao exército de Papa le bon. Birahima, no convencimento que pode e quer ser uma criança-soldado: “Eu choraminguei como uma criança podre: ‘Criança-soldado, small-soldier, soldado-criança, quero ser uma criança-soldado’<sup>235</sup>” (Kourouma, 2000, p. 56, tradução nossa); já Yacouba, no convencimento de que é grande feiticeiro: “Ele gritou bem alto: “Eu feiticeiro, eu grigriman, grigriman...”<sup>236</sup>”. Embora o convencimento seja em todo apelativo, mediante o contexto em que se encontram, ao mobilizarem os sentidos esperados pelos interlocutores, o resultado da “negociação” é bem-sucedido e permanecem vivos. A esse propósito, Sobral e Giacomelli (2018, p. 309) ressaltam que:

No enunciado, os sentidos só são compreensíveis se levarmos em conta a *negociação permanente* entre os seres humanos em sociedade por meio de suas atuações, verbais e outras. Entende-se por negociação permanente os esforços desses seres de propor uns aos outros — e por vezes de impor — os sentidos que pretendem, em seu projeto enunciativo, dando, àquilo que dizem, sentidos que podem ser aceitos quase inteiramente ou quase inteiramente rejeitados, passando por todas as variações intermediárias.

Entendendo que a posição em que se encontram não lhes é favorável, a solução virá pela instauração da relação dialógica com o Outro. Birahima torna-se criança-soldado e Yacouba assume a função de *grigriman* de Papa le bon. O diálogo de negociação será constantemente

<sup>233</sup> No original: Et sur la route, par terre, on voyait déjà le gâchis : la moto flambait et les corps qui étaient mitraillés, remitraillés, et partout du sang, beaucoup de sang, le sang ne se fatiguait pas de couler.

<sup>234</sup> No original: La route se comprend dès lors comme le lieu de partage par excellence. Elle suggère, voire impose le vivre ensemble harmonieux en créant automatiquement des liens entre des inconnus qui, sans se parler, dialoguent nécessairement.

<sup>235</sup> No original: J’ai chialé comme un enfant pourri: “Enfant-soldat, small-soldier, soldat-enfant, je veux devenir un enfant-soldat”.

<sup>236</sup> No original: Il gueula fort: “Moi féticheur, moi grigriman, grigriman...”.



mobilizado, ao longo da obra, pois, no caos proporcionado pelas guerras tribais, o retorno forçado à estrada é recorrente: “Foi ontem à noite, por volta da meia-noite, que botamos o pé na estrada para abandonar Zorzor. Foi por volta das onze horas que o coronel Papa le bon foi assassinado, foi abatido. Ele está morto<sup>237</sup>” (Kourouma, 2000, p. 82, tradução nossa).

No campo da indissolubilidade da relação tempo e espaço, o retorno à estrada em *Allah n'est pas obligé* é marcador do prosseguimento do tempo da narrativa. Nesse sentido, Amorim (2012, p. 102) nos lembra que “a estrada é, portanto, o lugar onde se escande e se mede o tempo da história. A cada vez, é preciso voltar a ela para que o tempo avance”. Interessante notar que, muitas vezes na obra, a retomada à estrada é feita pela ação de caminhar: “E nós continuamos nosso bom pé na estrada (pé na estrada significa, de acordo com o Inventário, caminhar)<sup>238</sup>” (Kourouma, 2000, p. 43, tradução nossa). Vejamos outro exemplo reforçador do ato de caminhar: “Os outros seguiram, pé na estrada. Sim, pé na estrada. (Eu já vos disse: pé na estrada significa caminhar.)<sup>239</sup>” (Kourouma, 2000, p. 59, tradução nossa). Encontramos, na obra, dezessete vezes a citação da expressão “pé na estrada”, marca indelével da mobilidade de Birahima pelo caminhar.

Nos inúmeros retornos à estrada de Birahima, ao prosseguimento de sua jornada, o ato de andar e a estrada assumem a função de um espaço de enunciação:

A caminhada afirma, lança suspeita, arrisca, transgride, respeita etc, as trajetórias que “fala”. Todas as modalidades entram aí em jogo, mudando a cada passo, e repartidas em proporções, em sucessões, e com intensidades que variam conforme os momentos, os percursos, os caminhantes. (Certeau, 1996, p. 179).

A caminhada na estrada fornece, assim, os espaços para que Birahima possa se manifestar, possa falar e se fazer ouvir. Amorim (2012, p. 102) destaca que o conceito de *cronotopo* enfatiza uma produção da história. Por meio de lugares coletivos, espécies de matrizes espaço-temporais, várias histórias se contam ou se escrevem.

Em deslocamentos forçados por guerras tribais, o não poder caminhar, muito mais do que uma sentença de morte, representa o silenciamento e o apagamento das pessoas, sobretudo das menos afortunadas que têm poucas chances de redenção nesses conflitos. É o caso da

---

<sup>237</sup> No original: C'est hier soir vers minuit que nous avons pris notre pied la route pour quitter Zorzor. C'est vers onze heures que le colonel Papa le bon a été assassiné, a été abattu. Il est mort.

<sup>238</sup> No original: Et nous avons continué notre bon pied la route (pied la route signifie, d'après Inventaire, marcher).

<sup>239</sup> No original: Les autres ont suivi, pied la route. Oui pied la route. (Je vous l'ai déjà dit : pied la route signifie marcher.).

personagem Sarah. Ao delirar, sob o efeito de drogas e ser metralhada nas pernas por seu amante, é abandonada na estrada à sua própria sorte por não conseguir mais andar:

Tivemos que deixá-la sozinha, tivemos que abandoná-la sozinha a seu triste destino. E quanto a isso Tête brûlée não podia fazer nada. Ela gritava o nome da mãe, o nome de Deus, de tudo e de tudo. Tête brûlée se aproximou dela, beijou-a e começou a chorar. Nós os deixamos se abraçando, se contorcendo, chorando e nós continuamos pé na estrada. Não demorou muito quando vimos Tête brûlée chegar sozinho ainda em lágrimas. Ele a havia deixado sozinho ao lado do tronco, sozinho em seu sangue, com seus ferimentos. A vadia (menina desagradável, malvada), ela não conseguia mais andar. As formigas magnans os abutres, iam fazer um festin. (Festin significa refeição suntuosa.)<sup>240</sup> (Kourouma, 2000, p. 87-88, tradução nossa).

Destino semelhante é o que enfrenta o personagem Capitaine Kik. Ao saltar sobre uma mina, tem a perna direita dilacerada, seguido de uma amputação, até a altura do joelho. Assim como Sarah, por não ter mais condições de caminhar é abandonado e esquecido em um vilarejo, à beira da estrada: “[...] não podíamos mais ficar no vilarejo. Tivemos que partir rapidamente, [...] Encostamos Kik na parede de uma cabana e colocamos nosso pé na estrada rapidamente<sup>241</sup>” (Kourouma, 2000, p. 94, tradução nossa).

Esses momentos são extremamente marcantes, pois representam a deixa para que Birahima tire inúmeros personagens crianças-soldado da invisibilidade. A cada morte de uma delas, Birahima sente-se impelido a dizer a oração fúnebre desses personagens:

Segundo meu Larousse, a oração fúnebre é o discurso em homenagem a uma pessoa famosa falecida. A criança-soldado é o personagem mais famoso deste final de século vinte. Quando uma criança-soldado morre, devemos, portanto, dizer sua oração fúnebre, ou seja, como ele foi capaz neste mundo grande e maldito de se tornar uma criança-soldado. [...] <sup>242</sup> (Kourouma, 2000, p. 88, tradução nossa).

<sup>240</sup> No original: Nous devons la laisser seule, nous devons l’abandonner seule à son triste sort. Et à ça Tête brûlée ne pouvait pas se résoudre. Elle gueulait le nom de sa maman, le nom de Dieu, de tout et tout. Tête brûlée s’est approché d’elle, l’a embrassée et s’est mis à pleurer. Nous les avons laissés en train de s’embrasser, en train de se tordre, de pleurer, et nous avons continué pied la route. Nous n’avons pas fait long lorsque nous avons vu Tête brûlée arriver seul toujours en pleurs. Il l’avait laissée seule à côté du tronc, seule dans son sang, avec ses blessures. La garce (fille désagréable, méchante), elle ne pouvait plus marcher. Les fourmis magnans, les vautours allaient en faire un festin. (Festin signifie repas somptueux.).

<sup>241</sup> No original: [...] nous ne pouvions plus rester dans le village. Il nous fallait partir vite, [...] Nous avons adossé Kik au mur d’une case et nous avons pris notre pied la route vite.

<sup>242</sup> No original: D’après mon Larousse, l’oraison funèbre c’est le discours en l’honneur d’un personnage célèbre décédé. L’enfant-soldat est le personnage le plus célèbre de cette fin du vingtième siècle. Quand un soldat-enfant meurt, on doit donc dire son oraison funèbre, c’est-à-dire comment il a pu dans ce grand et foutu monde devenir un enfant-soldat.

Na estrada, as vozes das crianças-soldado, agora silenciadas, manifestam-se pelo discurso diegético de Birahima. É no momento de se proferir a oração fúnebre que ficamos sabendo sobre suas desafortunadas trajetórias de crianças ao *status* de soldados; somos apresentados às histórias de suas curtas vidas e às imposições que as colocaram na condição de subalternizados. Vejamos a destino do personagem Capitaine Kik:

Bom! Como Kik devia morrer, já estava morto, era preciso fazer sua oração fúnebre. Eu quero dizê-la porque Kik era um bom menino e seu parcours não foi longo. (Parcours, é o trajeto seguido por um pequenino durante toda a sua curta vida na terra, segundo meu Larousse.)

No vilarejo de Kik, a guerra tribal chegou por volta das dez horas da manhã. As crianças estavam na escola e os pais em casa. Kik estava na escola e seus pais em casa. Desde as primeiras rajadas, as crianças correram à floresta. Kik correu à floresta. E, enquanto houve barulho no vilarejo, as crianças ficaram na floresta. Kik ficou na floresta. Foi somente na manhã seguinte, quando não havia mais barulho, que as crianças se aventuraram em direção aos lares familiares. Kik voltou ao lar da família e encontrou seu pai degolado, seu irmão degolado, sua mãe e sua irmã estupradas e suas cabeças arrebitadas. Todos os seus parentes próximos e distantes mortos. E quando a gente não tem mais ninguém na terra, nem pai, nem mãe, nem irmão, nem irmã, e a gente é pequenininho, uma gracinha num país fodido e bárbaro onde todo mundo se degola, o que a gente faz?

É claro que a gente se torna uma criança-soldado, un small-soldier, un child-soldier para comer e para degolar também por sua vez; isso é tudo o que resta<sup>243</sup> (Kourouma, 2000, p. 94-95, tradução nossa).

Pela voz de Kik, manifestada em Birahima, percebemos como, num estalar de dedos, o personagem é arrancando da tenra infância, do conforto familiar e da possibilidade de um possível futuro de expectativas (materializado na figura da escola) para submergir à subalternidade, já que a única opção que lhe resta é tornar-se uma criança-soldado. O resultado, conforme demonstrado, é o apagamento na estrada.

Precisamos evidenciar que Birahima não faz a prece fúnebre para todas as crianças-soldado. Na maioria das vezes, ressalta que não o faz porque não eram seus amigos e que não

---

<sup>243</sup> No original: Bon! Comme Kik devait mourir, était déjà mort, il fallait faire son oraison funèbre. Je veux bien la dire parce que Kik était un garçon sympa et que son parcours n'a pas été long. (Parcours, c'est le trajet suivi par un petit toute sa courte vie sur terre, d'après mon Larousse.)

Dans le village de Kik, la guerre tribale est arrivée vers dix heures du matin. Les enfants étaient à l'école et les parents à la maison. Kik était à l'école et ses parents à la maison. Dès les premières rafales, les enfants gagnèrent la forêt. Kik gagna la forêt. Et, tant qu'il y eut du bruit dans le village, les enfants restèrent dans la forêt. Kik resta dans la forêt. C'est seulement le lendemain matin, quand il n'y eut plus de bruit, que les enfants s'aventurèrent vers leur concession familiale. Kik regagna la concession familiale et trouva son père égorgé, son frère égorgé, sa mère et sa sœur violées et les têtes fracassées. Tous ses parents proches et éloignés morts. Et quand on n'a plus personne sur terre, ni père ni mère ni frère ni sœur, et qu'on est petit, un petit mignon dans un pays foutu et barbare où tout le monde s'égorge, que fait-on ?

Bien sûr on devient un enfant-soldat, un small-soldier, un child-soldier pour manger et pour égorger aussi à son tour ; il n'y a que ça qui reste.

é obrigado a fazê-la (lembramos que estamos diante de um narrador impolido): “[...] Mamadou le fou, John le fier, Boukary le maudit. Eles morreram porque Alá quis. E Alá não é obrigado a ser justo em todas as suas coisas. E eu não sou obrigado a fazer a oração fúnebre dessas três crianças-soldado.<sup>244</sup>” (Kourouma, 2000, p. 143, tradução nossa). Porém se resolvesse fazê-lo, certamente as histórias e destinos não estariam longe daqueles de Sarah, Capitaine Kik ou Johnny la foudre: infância “roubada” pelos impactos advindos dos processos coloniais e pós-coloniais, arrebatamento como crianças-soldado e, por fim, apagamento.

Contudo, esse apagamento é combatido pelo discurso de Birahima. Ele é categórico em afirmar que a criança-soldado é um personagem “famoso” e não pode ser negligenciado. Elas têm muito a dizer. O problema é que não lhes é dada a chance de dizê-lo, como fica evidente no depoimento de quem esteve presente em conflitos: “Nós, crianças, deveríamos levantar nossas vozes para que mais pessoas nos ouçam. Algumas crianças, como eu, têm o entusiasmo necessário, mas não sabem como fazê-lo - menino de 14 anos, República Popular Democrática da Coreia<sup>245</sup>” (UNICEF, 2007b, p. 19, tradução nossa).

Birahima ao proferir a oração fúnebre das crianças-soldado o faz para tirar-lhes da invisibilidade, para que não sejam esquecidas. Adama Coulibaly (2004, p. 60, tradução nossa) aponta que as orações fúnebres soam como verdadeiras “flores do mal”, como “pétalas de dor”. Fazer as orações fúnebres em nomes de seus companheiros de infortúnio é “[...] ‘Dever de memória’ para aquele que foi um dos seus.<sup>246</sup>”. É um dever de representá-los, de falar por aqueles que foram silenciados, conforme nos lembra o discurso de crianças-soldado:

“Quando vi os responsáveis por organizar o assassinato de muitas pessoas e a destruição de suas casas... Fiquei feliz porque estavam em um espaço muito pequeno. Entendi que era uma oportunidade de representar aqueles que não podem ser ouvidos, e a minha história também é a deles” - Ex-criança-soldado e testemunha no Tribunal Especial de Serra Leoa, prestando depoimento por videoconferência em Freetown, junho de 2007<sup>247</sup> (UNICEF, 2009, p. 76, tradução nossa).

---

<sup>244</sup> No original: Mamadou le fou, John le fier, Boukary le maudit. Ils sont morts parce que Allah l’a voulu. Et Allah n’est pas obligé d’être juste dans toutes ses choses. Et moi je ne suis pas obligé de dire l’oraison funèbre de ces trois enfants-soldats.

<sup>245</sup> No original: Nous, les enfants, devrions faire mieux entendre notre voix, de façon que davantage de gens nous écoutent. Certains enfants, comme moi, ont l’enthousiasme nécessaire, mais ils ne savent pas comment s’y prendre. – Garçon âgé de 14 ans, République populaire démocratique de Corée.

<sup>246</sup> No original: “Devoir de mémoire” pour celui qui fut un des leurs.

<sup>247</sup> No original: Quand j’ai vu ceux qui avaient été chargés d’organiser l’assassinat de nombreuses personnes et la destruction de leurs maisons... j’étais heureux parce qu’ils étaient dans un tout petit espace. J’ai compris que c’était une occasion de représenter ceux qui ne peuvent pas se faire entendre, et mon histoire est aussi la leur – Ex-enfant soldat et témoin au Tribunal spécial pour la Sierra Leone, faisant sa déposition par vidéoconférence à Freetown, juin 2007.

A nosso ver, ao proferir as orações fúnebres, Birahima também teria o objetivo de apontar causas/causadores de tais infortúnios, além de sensibilizar o interlocutor ao problema. Por meio de seus deslocamentos, Birahima, denuncia a saga política de ditadores africanos, uma vez que o seu deslocar promove o encontro com várias dessas figuras, a quem o personagem chama de bandidos de “grand chemin”, nomenclatura que, embora possa ser entendida em seu sentido macro como usurpadores, remete-nos à figura da estrada, pois tem a significação de “salteadores”, de bandidos de estradas, no discurso de Birahima, bandidos de “grande caminho”, que matam e pilham os territórios: “Havia na Libéria quatro bandidos de grande caminho: Doe, Taylor, Johnson, El Hadji Koroma e outros filhotes de bandidinhos<sup>248</sup>” (Kourouma, 2000, p. 49, tradução nossa).

O caminhar na estrada também representa a esperança de uma vida melhor ou, no mínimo, a expectativa de permanecer vivo na desordem estabelecida pelas guerras. Para escapar do massacre iminente, os *malinkés* colocam o pé na estrada e marcham em direção ao Leste em busca da proteção de El Hadji Koroma. Ainda que se coloquem sob o abrigo de Hadji Koroma apontado, por Birahima, como também sendo bandido, não podemos deixar de inferir a simbologia atrelado ao caminhar para o Leste.

O Leste é onde o sol nasce, também conhecido como *ponto nascente*. Em várias culturas, o ciclo do Sol é visto como o símbolo da ressurreição, do novo. Dessa forma, para os *malinkés*, marchar para o Leste simbolizaria a esperança, o renascimento, “a terra prometida”. Embora o desenrolar da narrativa evidencie tratar-se de uma esperança vã. No caos das guerras tribais, não há abrigo seguro, não há chance de redenção.

Enfim, na obra, a estrada oferece múltiplas facetas e torna-se um elemento essencial, visto que o romance estrutura-se nos deslocamentos de Birahima por cidades, vilarejos, florestas, campos de ditadores, marcando sua errância em busca da tia Mahan. A estrada participa decisivamente na construção dos processos identitários dos personagens: “[...] estes sujeitos móveis que percorrem o espaço oeste-africano pulverizado pela guerra, remodelam e atualizam o seu espaço identitário em contato com a estrada [...]”<sup>249</sup> (Coulibaly, 2013, p. 201, tradução nossa). A estrada fornece os espaços para que vozes oprimidas ganhem visibilidade através do discurso de Birahima, pois a estrada que mata é a mesma que dialoga.

---

<sup>248</sup> No original: Il y avait au Liberia quatre bandits de grand chemin : Doe, Taylor, Johnson, El Hadji Koroma, et d’autres fretins de petits bandits.

<sup>249</sup> No original: [...] ces sujets mobiles qui arpentent l’espace ouest africain pulvérisé par la guerre, refaçonnent et réactualisent leur espace identitaire au contact de la route [...].

### 5.3 As relações dialógicas de Birahima

Em *Allah n'est pas obligé*, Kourouma apresenta uma ferrenha luta contra a subalternidade e o apagamento negro. Mas como fazê-lo de maneira a verdadeiramente atingir suas intenções, se fazer ouvir e chegar ao um maior número de pessoas possível? Como já começamos a vislumbrar ao analisar o papel da estrada como espaço dialógico, a opção brilhante do autor é dar voz aos personagens subalternizados, pela diegese berrante do narrador Birahima, que se torna o *porta-voz* dessas inúmeras vozes constantemente silenciadas, empregando como um dos principais recursos narratológicos a busca na instalação do diálogo e a ressonância nos seus interlocutores como forma de escapar de suas condições subalternadas.

Dessa forma, ao conceder o seu processo de criação, Kourouma compõe uma narrativa de total independência de seus personagens, potencializadas pelo discurso vociferante de Birahima, em um emaranhado de vozes característicos das narrativas polifônicas, apontadas no conceito bakhtiniano.

As vozes ganham vivacidade, autonomia, não se fecham na consciência do autor, mas estão sempre abertas a dialogar com o Outro. Assim, Birahima encarna o herói falante, marcado fortemente pela noção de independência, livre para criticar, vociferar e expor as dores e sofrimentos africanos, sem nenhuma forma de pudor ou cerceamento discursivo, uma vez que, segundo Bakhtin (1997, p. 5), ao adquirir independência:

A voz do herói sobre si mesmo e do seu mundo é tão plena como a palavra comum do autor; não está subordinada à imagem objetificada do herói como uma de suas características, mas tampouco serve de intérprete da voz do autor. Ela possui independência excepcional na estrutura da obra, é como se soasse ao lado da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenevalentes de outros heróis.

Birahima também representa a voz dos *griôs-contadores*<sup>250</sup>, “que misturando fatos resgatados pela memória a crenças, trechos de discurso citados, provérbios e canções, eles produzem uma narrativa reveladora, cuja a complexidade não pode ser negada” (Adhikari, 2015, p. 11). Entretanto, precisamos deixar evidente que Birahima não é um *griô* tradicional, ele não reúne as qualificações para tal, mas ao herdar os dicionários do falecido personagem

---

<sup>250</sup> Na tradição africana, o *griô* é depositário da história social. Poeta-músico, ele tem a arte da palavra e constitui a memória viva da sociedade. O processo literário de Kourouma situa-se nesta perspectiva de contar a história da África e em ocorrência àquela do povo *malinké*. As obras privilegiam o real apoiando-se sobre os conhecimentos do autor e de seu sentido de conduta da narrativa. O romanesco e o social, o imaginário e o real estão em constante diálogo. (Gbanou, 2013, p. 70).

Varrassouba, também assumiria esta missão, já que Varrassouba “é da casta dos griôs” e também é identificado na figura de intérprete (Kourouma, 2000, p. 218), conforme a descrição narratológica de Birahima: “Varrassouba Diabaté era inteligente como todas as pessoas de sua casta. Ele entendia e falava várias línguas: francês, inglês, pidgin, krahn, gyo e outras línguas dos pretos negros indígenas selvagens deste maldito país da Libéria<sup>251</sup>” (Kourouma, 2000, p. 219, tradução nossa). A esse propósito, Caitucoli (2004a, p. 21, tradução nossa) afirma:

Esta herança confere a Birahima tanto as ferramentas dos brancos, que são os dicionários, quanto um pouco da legitimidade africana do griô, ele que "cortou a escola primária dois" e não pertence a essa casta de sangue. Sem esse equipamento material e simbólico, pode-se pensar que Birahima não teria embarcado nessa empreitada.<sup>252</sup>

Ao herdar esta missão e os dicionários, adquire a inspiração e os meios multilíngues para transgredir o francês europeu, pois, agora, pode instalar o diálogo “[...] com as palavras francesas eruditas do francês, toubab, colono, colonialista e racista, os palavrões do preto africano, negro, selvagem e as palavras do negro bastardo do pidgin<sup>253</sup>” (Kourouma, 2000, p. 222, tradução nossa).

Assim, o emprego dos dicionários por Birahima tem a função de elucidar os *gros mots* (palavrões) e instalar o diálogo com seu interlocutor, seja africano, francófono, francês ou outro de qualquer parte do globo, mas fundamentalmente “permite que o narrador-criança assuma o papel principal de instrutor do Ocidente e de seu próprio povo” (Adhikari, 2015, p. 25). Ao empregar excessivas repetições, essa sua prolixidade marca sua consciência *malinké* e é reveladora de sua identidade, além de representar críticas ao orgulho dado aos franceses por sua língua, como podemos observar neste trecho irônico: “A primeira coisa que está no meu interior... Em francês correto, não se diz no meu interior, mas na mente<sup>254</sup>” (Kourouma 2000, p. 11, tradução nossa).

---

<sup>251</sup> No original: Varrassouba Diabaté era inteligente como todas as pessoas de sua casta. Ele entendia e falava várias línguas: francês, inglês, pidgin, krahn, gyo e outras línguas dos selvagens negros nativos deste maldito país da Libéria.

<sup>252</sup> No original: Cet héritage confère à Birahima à la fois les outils des Blancs que sont les dictionnaires et un peu de la légitimité africaine du griot, lui qui « a coupé cours élémentaire deux » et n'appartient pas à cette caste de sang. Sans cet équipement matériel et symbolique, on peut penser que Birahima ne se serait pas lancé dans cette entreprise.

<sup>253</sup> No original: [...] avec les mots savants français de français, toubab, colon, colonialiste et raciste, les gros mots d'africain noir, nègre, sauvage, et les mots de nègre de salopard de pidgin.

<sup>254</sup> No original: La première chose qui est dans mon intérieur... En français correct, on ne dit pas dans l'intérieur, mais dans la tête.

Desde o início, Birahima conclama o leitor a escutá-lo: “Sente-se e me escute. E escreva tudo e tudo<sup>255</sup>” (Kourouma, 2000, p. 8, tradução nossa). Transpõe o leitor ao papel de ouvinte ou do aluno (Caitucoli, 2004a, p. 22) que deve ouvi-lo atentamente. Por outro lado, podemos enxergar o desejo de escutá-lo pela demanda de seu primo, o Doutor Mamadou: “Pequeno Birahima, diga-me tudo, diga-me tudo o que você viu e fez; diga-me como tudo se passou<sup>256</sup>” (Kourouma, 2000, p. 222, tradução nossa).

Essa demanda de Mamadou se enquadraria, justamente, na expectativa responsiva esperada por Birahima da parte dos leitores, como se a resposta aguardada fosse: “nós também queremos ouvi-lo pequeno Birahima, conte-nos tudo”. Implanta-se, dessa maneira, um pacto de leitura, indicando que o relato que se sucederá não será fruto da imaginação de um narrador aleatório, mas de alguém que os testemunhou e está implicado nos acontecimentos (Nascimento, 2010, p. 48). Pacto de leitura em que a busca da correspondência ao diálogo com o interlocutor estabelece uma relação de exotopia.

A exotopia, conceito-chave de Bakhtin (1997) no campo da relação espaço-tempo, remete à visão de situar-se em um lugar exterior. A relação de acabamento se complementaria na relação de alteridade com o Outro. Não se pode ter uma visão completa de si mesmo, pois somente o olhar de quem está de fora possibilitaria esse acabamento. O conceito de exotopia:

[...] designa uma relação de tensão entre pelo menos dois lugares: o do sujeito que vive e olha de onde vive, e daquele que, estando de fora da experiência do primeiro, tenta mostrar o que vê do olhar do outro.

A criação estética ou de pesquisa implica sempre um movimento duplo: o de tentar enxergar com os olhos do outro e o de retornar à sua exterioridade para fazer intervir seu próprio olhar: sua posição singular e única num dado contexto e os valores que ali afirma (Amorim, 2012, p. 101).

Destarte, no processo dialógico de Birahima, o interlocutor representa a força motriz, uma vez que o falante desenvolve uma relação de *cumplicidade* com este em que “O desejo pelo outro é duplicado pelo desejo na linguagem, que fende a diferença entre o Eu e Outro, tornando parciais ambas as posições, pois nenhuma é autossuficiente” (Bhabha, 2013, p. 84). O leitor também é chamado ao debate, pois o discurso, para ser ouvido, depende essencialmente da resposta daquele que o escuta, conforme afirma Bakhtin (2002, p. 89):

---

<sup>255</sup> No original: *Asseyez-vous et écoutez-moi. Et écrivez tout et tout.*

<sup>256</sup> No original: “*Petit Birahima, dis-moi tout, dis-moi tout ce que tu as vu et fait ; dis-moi comment tout ça s’est passé*”.



O discurso vivo e corrente está imediata e diretamente determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca esta resposta, pressente-a e baseia-se nela. Ao se constituir na atmosfera do ‘já dito’, o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém que foi solicitado a surgir e que já era esperado. Assim, é todo diálogo vivo.

Portanto, cabe ao interlocutor a tarefa de decifrar as intenções dialógicas daquele que fala, entregar-se ao desafio de revelar o que é invisível ao olhar, mas que, quando desvelado, muda os próprios termos de nossa percepção de pessoa. Evidentemente, por intermédio de Birahima, o desejo de Kourouma é atingir e mudar, principalmente, a mentalidade da *metrópole* para com relação ao africano subalternizado, visto que, a partir do romance *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1994), um dos direcionamentos diretos de seu discurso é o público europeu, como o autor admite em entrevista a Yves Chemla:

Quando escrevemos, dirigimo-nos a pessoas. Quando eu escrevia, pensava nos leitores franceses, primeiramente em vocês. Em seguida, em meus camaradas africanos que leem. Pouquíssimos leem, porque para eles a instrução não é cultura. [...] Mas eu estava pensando em dois ou três amigos meus. Eu, no entanto, favoreci o leitor europeu [...]. Mas o leitor africano também é um destinatário privilegiado<sup>257</sup> (Kourouma, 1998 *apud* Caitucoli, 2007, p. 66-67, tradução nossa).

Entretanto, apesar do direcionamento ao público europeu, Kourouma ressalta também escrever para outros públicos, para “pessoas”, aí incluído o próprio leitor africano. Para Caitucoli (2007, p. 68), Kourouma, ao se lançar neste empreendimento, inscreve-se em um “negócio universal”. Escrevendo, inclusive, em nome daqueles que não podem escrever. Caitucoli reforça essa ideia, citando Gilles Deleuze (2004), em entrevista a Pierre-André Boutang. Este trecho transcrevemos aqui:

Um escritor, ele escreve à intenção de leitores. Nesse sentido, ele escreve para os leitores. Deve-se dizer também que o escritor, ele escreve para não-leitores, ou seja, não com a intenção de, mas no lugar de. Isso significa duas coisas: quer dizer à intenção e depois significa no lugar de. Artaud escreveu páginas que todos conhecem: “Escrevo para os analfabetos”. [...] Isso não significa para que os analfabetos o leiam. Significa no lugar dos analfabetos. [...] Quando alguém escreve, não conduz um pequeno assunto privado [...]”<sup>258</sup> (Deleuze, 2004 *apud* Caitucoli, 2007, p. 68, tradução nossa).

<sup>257</sup> No original: Quand on écrit, on s’adresse à des gens. Quand j’écrivais, je pensais aux lecteurs français, à vous autres d’abord. Ensuite à mes camarades africains qui lisent. Très peu lisent, parce que pour eux, l’instruction ce n’est pas la culture. [...] Mais je pensais à deux ou trois de mes amis. J’ai quand même privilégié le lecteur européen [...]. Mais le lecteur africain est quand même un destinataire privilégié.

<sup>258</sup> No original: Un écrivain, il écrit à l’intention des lecteurs. En ce sens il écrit pour des lecteurs. Il faut dire aussi que l’écrivain, il écrit pour des non-lecteurs, c’est-à-dire non pas à l’intention de mais à la place. Pour, ça veut dire deux choses: ça veut dire à l’intention et puis ça veut dire à la place. Artaud a écrit des pages que tout le monde

Visto por esse ângulo, se olharmos para Birahima, notaremos que, além de buscar instalar o diálogo com todos, “universalmente” também representará a voz dos que não podem se manifestar ou que são silenciados para sempre. Assim, Birahima convida todos ao diálogo e deixa bem claro que seu discurso “blablablá” será ouvido “[...] por toda espécie de pessoas: toubabs (toubab significa branco) colonos, negos indígenas selvagens da África e francófonos de todo gabarito (gabarito significa gênero)<sup>259</sup>” (Kourouma, 2000, p. 9, tradução nossa), ainda que ele diga que fala mal o francês e por isso considera-se um *p’tit nègre*, condição que lhe permitirá associar o termo a todos aqueles que como ele não falam bem a língua francesa:

E pra começar ... e um ... Me chamo Birahima. Sou um neguinho. Não porque sou preto e criança. Não! Mas sou um neguinho porque falo mal o francês. É desse jeito. Mesmo se a gente é grande, mesmo velho, mesmos árabe, chinês, branco, russo, mesmo americano; se a gente fala mal o francês, dizem que fala p’tit nègre de qualquer maneira. Essa é a lei do francês de todos os dias que quer isso<sup>260</sup> (Kourouma, 2000, p. 7, tradução nossa).

Para Adikari (2015, p. 14) uma leitura mais atenta deste enunciado de Birahima revelaria não se tratar de uma fala superficial, mas de um discurso cuidadosamente ajustado em contexto em que ele não estaria expondo fatos. A negação e a justificativa de tal posicionamento carregaria um forte caráter persuasivo. Ele estaria se antecipando e respondendo os possíveis questionamentos na mente de seu interlocutor.

Ao se autodenominar *p’tit nègre*, reforçaria duas imposições racistas para o uso do termo. Primeiramente, *p’tit nègre* evidenciaria a discriminação pela cor da pele, a tradução exata para *p’tit nègre* é “neguinho”. Segundo, porque remete ao *pidgin* ensinado aos habitantes locais engajados nos exércitos coloniais franceses, tratando-se de um “francês mais simplificado”, notadamente uma linguagem percebida hoje como racista.

No livro intitulado *Le Français est à nous!: Petit manuel d’émancipation linguistique* (O Francês está em nós: Pequeno manual de emancipação linguística) as linguistas Laélia Véron e Maria Candea (2019, p. 136), apontam que o *petit nègre* é uma invenção para afirmar uma ideologia dominante colonial francesa, visando, sobretudo, a ensinar uma espécie de “sub-

---

connaît: “J’écris pour les analphabètes”. [...] Ça ne veut pas dire pour que les analphabètes le lisent. Ça veut dire à la place des analphabètes. [...] Quand on écrit, on ne mène pas une petite affaire privée [...].

<sup>259</sup> No original: [...] par toute sorte de gens : des toubabs (toubab signifie blanc) colons, des noirs indigènes sauvages d’Afrique et des francophones de tout gabarit (gabarit signifie genre).

<sup>260</sup> No original: Et d’abord... et un... M’appelle Birahima. Suis p’tit nègre. Pas parce que suis black et gosse. Non! Mais suis p’tit nègre parce que je parle mal le français. C’est comme ça. Même si on est grand, même vieux, même arabe, chinois, blanc, russe, même américain ; si on parle mal le français, on dit on parle p’tit nègre, on est p’tit nègre quand même. Ça, c’est la loi du français de tous les jours qui veut ça.

francês” aos colonizados como forma de não lhes permitir a cidadania francesa. Nesse sentido, Fanon (2008, p. 44-45) assevera que se referir a um preto como “aquele-que-fala-petit-nègre” é estigmatizá-lo, primitivizá-lo, aprisioná-lo. É exprimir a ideia: “Você aí, fique no seu lugar!”.

Então, por que se reconhecer como alguém que fala mal o francês e por isso considera-se *p'tit nègre*? Para respondê-lo retomamos aqui a visão de Adhikari (2015, p. 12). Seria não somente “uma maneira de contextualizar e preparar o leitor para aceitar o que ele tem a dizer, corrigindo uma noção pré-estabelecida sobre a criança africana que esse leitor possa ter em mente”, mas de associação do termo a todos àqueles que, como Birahima, não falam bem a língua francesa e, principalmente, de lembrança da imposição colonial “[...] se a gente fala mal o francês, dizem a gente fala p'tit nègre, a gente é p'tit nègre de qualquer maneira<sup>261</sup>” (Kourouma, 2000, p. 7, tradução nossa).

A esse propósito, Ndiaye (2006, p. 85) evidencia que a expressão “on dit” (diz-se ou dizem) remeteria ao discurso de imposição colonial e os preconceitos desse “discurso anterior”, longe de cessarem na época atual, que denominamos pós-colonial, são reatualizados pelos mais diversos discursos correntes do cotidiano. Em contrapartida, podemos apontar o “nous” (nós) presente em *Allah n'est pas obligé* como a designação dos humanitários subalternos que enfrentam os problemas advindos do processo colonial.

Para além dessas associações, o uso do *petit nègre* assume caráter de resistência e afronta, pois se o *petit nègre* representa a imposição, racismo e minoração, a contraofensiva de Birahima é fazê-lo sobressair como marca de parte de sua identidade, e, por assim dizer, “manchar” a língua de Molière, incorporando o *petit nègre* nesta língua dominante:

Eu não falo como os negros pretos africanos indígenas bem engravatados: merda! Caralho! Filho da puta! Eu uso palavras malinkés como faforo! (Faforo! significa sexo de meu pai ou do pai ou de teu pai.) Como gnamokodé! (Gnamokodé! significa bastardo ou bastardia.) Como Walahé! (Walahé! significa em nome de Alá)<sup>262</sup> (Kourouma, 2000, p. 8, tradução nossa).

Birahima, então, empregará esse *francês aproximativo* e, embora não seja um *francês correto*, bastará para se fazer ouvir, sobretudo, por estar livre das amarras do francês padrão. Destarte, a língua do colonizador é empregada para instaurar o diálogo e, como já mencionado, fazer-se chegar a todas as comunidades globais, incluído neste contexto o próprio ex-

<sup>261</sup> No original: [...] si on parle mal le français, on dit on parle p'tit nègre, on est p'tit nègre quand même.

<sup>262</sup> No original: Je dis pas comme les nègres noirs africains indigènes bien cravatés : merde ! Putain ! Salaud ! J'emploie les mots malinkés comme faforo ! (Faforo ! signifie sexe de mon père ou du père ou de ton père.) Comme gnamokodé ! (Gnamokodé ! signifie bâtard ou bâtardise.) Comme Walahé ! (Walahé ! signifie Au nom d'Allah.)

colonizador. Birahima empregando *differentes franceses* na utilização de seu próprio francês concebe uma importante ferramenta de resistência pós-colonial na qual a língua não é mais neutra,

[...] não conserva mais formas e palavras neutras ‘que não pertencem a ninguém’; ela torna-se como esparsa, penetrada de intenções, totalmente acentuada. Para a consciência que vive nela, a língua não é um sistema abstrato de formas normativas, porém uma opinião plurilíngue concreta sobre o mundo. (Bakhtin, 2002, p. 100)

Mas, para que o diálogo seja verdadeiramente concretizado, precisamos estabelecer relações de alteridade com Birahima e seus pares, reconhecer-se na solidariedade às vozes africanas que clamam pelo reconhecimento de suas identidades, culturas, línguas, pois “para todo discurso é imprescindível uma resposta. Na busca pela compreensão, o discurso vai longe, torna-se um elo, entra em um diálogo onde o sentido, além de não ter mais fim, contém toda a memória coletiva do dizer” (Pires, 2002, p. 44). Precisamos entender o diálogo com o Outro como ferramenta social, como fonte de humanização e poder transformador que concede a liberação do homem e não a sua sujeição, conforme preconizado por Paulo Freire em sua visão de dialogicidade:

Se é dizendo a palavra com que, *pronunciando* o mundo, os homens o transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens.

Por isto, o diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos permutantes. Não é também discussão guerreira, polêmica, entre sujeitos que não aspiram a comprometer-se com a *pronúncia* do mundo, nem com buscar a verdade, mas com impor a sua.

Porque é encontro de homens que *pronunciam* o mundo, não deve ser doação do *pronunciar* de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhoso instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a libertação dos homens (Freire, 2018, p. 109-110).

Precisamos, portanto, ouvir Birahima e ajudá-lo a destituir todas as formas de opressão e subalternidade. A esse propósito, Isaac Bazié (2003, p. 90 *apud* Ndiaye 2006, p. 77)<sup>263</sup> afirma, de maneira categórica, que “o fato de não ler o romance parece doravante a uma forma de delito, de não-assistência à pessoa em perigo”. Pensamento que vai no mesmo sentido daquele

<sup>263</sup> No original: Le fait de ne pas lire le roman ressemble désormais à une sorte de délit de non-assistance à personne en danger.

explanado por Joubert (2006) ao se referir à teoria da relação do escritor e filósofo martinicano Édouard Glissant:

Quando queremos compreender o outro, tentamos, como sugere a etimologia, “levá-lo” conosco, estendemos os braços para trazê-lo de volta a nós, tentamos reduzi-lo à transparência do mesmo. O pensamento da relação, teorizado por Édouard Glissant, privilegia o encontro da alteridade, do diferente, do diverso, convida a consentir na opacidade, ou seja, no reconhecimento de que o outro e o mundo existem na sua impenetrabilidade. Glissant acrescenta: “O consentimento geral às opacidades particulares é o equivalente mais simples da não barbárie”. As literaturas francófonas colocam o leitor à prova da opacidade: isso foi demonstrado por vários exemplos de recusa da recepção de certos textos, [...]. Ler os textos da francofonia literária, relacionar-se com sua opacidade, afasta um pouco mais o leitor da barbárie<sup>264</sup> (Joubert, 2006, p. 126, tradução nossa).

Assim, sem a responsiva do interlocutor, as vozes manifestadas por Birahima se calarão e se converterão em personagens solitários, fadados ao esquecimento e a serem excluídos, agora não somente pelo sufocamento de ações autoritárias, como também pela falta de ressonância do Outro, pois como pondera Paulo Bezerra (2010, p. 194), citando a análise de Bakhtin sobre Dostoiévski, não se pode

Compreender, conhecer e afirmar seu próprio “eu” (o “eu para mim”) sem o outro; sem o outro “eu” e sem o reconhecimento e a afirmação do meu “eu” pelo outro (o “eu” para outro”). Por natureza, o “eu” não pode ser solitário, um “eu” sozinho, pois só pode ter vida real em um universo povoado por multiplicidade de sujeitos independentes e isônomos. Eu me projeto no outro que também se projeta em mim, nossa comunicação dialógica requer que meu reflexo se projete nele e o dele em mim, que afirmemos um para o outro a existência de duas multiplicidades de “eu”, de duas multiplicidades de infinitos que convivem e dialogam em pé de igualdade”.

Revisitemos, pois, Spivak (2010). Enquanto interlocutores de Birahima devemos permitir que ele fale, tal qual a função que deve ser assumida pelo intelectual pós-colonial. Lembremos que quando este decide falar pelo outro, na tentativa de construir discursos de resistência, em realidade, acaba gerando opressão e, conseqüentemente, acaba silenciando-lhe.

---

<sup>264</sup> No original: Quand on veut comprendre l'autre, on tente, comme le suggère l'étymologie, de le “prendre avec” soi, on étend les bras pour le ramener à soi, on cherche à le réduire à la transparence du même. La pensée de la relation, théorisée par Édouard Glissant, privilégie la rencontre de l'altérité, du différent, du divers, elle invite à consentir à l'opacité, c'est-à-dire à la reconnaissance que l'autre et le monde existent dans leur impénétrabilité. Glissant ajoute: “Le consentement général aux opacités particulières est le plus simple équivalent de la non-barbarie”. Les littératures francophones mettent le lecteur à l'épreuve de l'opacité: ce qu'ont montré divers exemples de refus de la réception de certains textes, [...]. La lecture des textes de la francophonie littéraire, l'entrée en relation avec leur opacité éloignent un peu plus leurs lecteurs de la barbarie.

A tarefa do intelectual pós-colonial seria, então, gerar espaços através dos quais o sujeito (subalterno) possa se manifestar, possa se articular e, que, quando ele o faça, possa ser escutado. Pensamento esse que vai na mesma direção daquele apontado por Djamilia Ribeiro (2017, p. 31):

Essa insistência em não se perceberem como marcados, em discutir como as identidades foram forjadas no seio de sociedades coloniais, faz com que pessoas brancas, por exemplo, ainda insistam no argumento de que somente elas pensam na coletividade; que pessoas negras, ao reivindicarem suas existências e modos de fazer político e intelectuais, sejam vistas como separatistas ou pensando somente nelas mesmas. Ao persistirem na ideia de que são universais e falam por todos, insistem em falarem pelos outros, quando, na verdade, estão falando de si ao se julgarem universais.

Dessa forma, para que essas algemas sejam quebradas a ressonância no Outro para se suplantar a condição de subalterno é fundamental. Destarte, ao estabelecermos relações dialógicas com Birahima, estaremos fornecendo os espaços, apontados por Spivak, para que verdadeiramente não somente o ex-colonizado negro subsaariano africano possa falar, mas todos aqueles que também se encontram em situações de silenciamento.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese aqui concluída de forma alguma encerra as discussões sobre os temas, por nós, abordados na obra *Allah n'est pas obligé* (2000). Os inúmeros artigos, resenhas, notas de leitura, revistas acadêmicas, livros e teses publicados mundo afora demonstram que muito ainda pode e deve ser dito sobre o vasto imaginário de Ahmadou Kourouma.

Tendo como ponto de partida o questionamento de Spivak (2010), sobre a potencialidade da voz dos subalternos mediante a intrigante pergunta: “pode o subalterno falar?”, propusemo-nos a transportar esse questionamento à condição de fala do subalternizado africano subsaariano, ampliando o leque de perguntas, investigamos se ele fala, se é cerceado, quem o cala, a maneira como fala e a língua com a qual fala.

A escolha da figura representativa do subalternizado africano subsaariano para responder a tais questões centrou-se no personagem Birahima, da obra *Allah n'est pas obligé* (2000), de Ahmadou Kourouma. Tal opção por este personagem, deu-se em dois aspectos preponderantes.

Primeiramente, porque Birahima é ciente de sua condição de subalterno, apontando diversos fatores para tal condição. Abandonou a escola muito cedo, perdendo, portanto, a chance de ter uma vida melhor. Acha-se maldito por infringir tradições dos “negros pretos africanos indígenas”. Entretanto, o fator decisivo para encontrar-se nessa condição é que ele é um “neguinho”, não porque seja criança e tenha a pele escura, mas porque a lei de imposição “do francês de todos os dias” assim o quer (Kourouma, 2000, p. 7-10).

Entendido o “francês de todos os dias” como sendo aquele do branco europeu. Para além disso, ao ser obrigado a deslocar-se em territórios engolfados pelas guerras tribais, é arrastado para mais uma condição de subalternização, agora, na categoria de criança-soldado, servindo aos *Senhores da guerra*, representantes da continuação da dominação colonial.

O segundo ponto de vista ressalta a qualidade de uso da palavra por Birahima. Justamente “por falar mal o francês”, define-se como insolente e incorreto. Sente-se livre, portanto, a transgredir regras, inclusive, as do uso do francês padrão. Temos, assim, um personagem que “não guarda a palavra<sup>265</sup>” (Kourouma, 2000, p.9, tradução nossa), autônomo para manifestar-se em prol de si mesmo e dos subalternizados africanos, calados nos processos das guerras tribais. Neste sentido, Cottier e Kamalan (2015, p. 12, tradução nossa), referindo-

---

<sup>265</sup> No original: [...] ne garde pas la palabre.

se ao narradores crianças-soldado, nas obras de Emmanuel Dongala e Ahmadou Kourouma, declaram:

A literatura não é um espelho da sociedade, mas permite compreendê-la melhor, interpretá-la e talvez reinventá-la. Ao dar voz às crianças-soldado e suas vítimas, [...] expuseram a negação da humanidade dessas crianças treinadas no inferno. Mas acima de tudo, com um Birahima de voz desabusada, cínica, e contudo ingênua, questionaram todos aqueles que permitiam esse jogo de massacre<sup>266</sup>.

A partir do discurso narrativo de Birahima, tentamos compreender e analisar como se instauram as projeções coloniais e pós-coloniais de apagamento e silenciamento na obra *Allah n'est pas obligé* e como este mesmo discurso desconstrói e combate essas obliterações. Pudemos observar que o apagamento negro implanta-se de diferentes formas. Apontamos aquele praticado pelo negro africano contra os seus, respaldado na figura do branco europeu colonizador.

Mesmo findo o período colonial, os impactos desta dominação ainda estão tão imutáveis na mente de alguns que se acham no direito de impor suas vontades pela legitimação do poder branco colonizador. É o caso de Morifing, pai do Doutor Mamadou que persegue Mahan por esta ter violado os “direitos da mulher” do “comandante branco da subdivisão” (Kourouma, 2000, p. 31).

Enfatizamos o apagamento negro advindo da projeção no mundo do branco. Ou seja, o negro tenta ser branco. De acordo com Fanon (2008), os impactos de racismos e do colonialismo estariam tão profundamente cristalizados nos pensamentos dos negros que os manteriam atados em uma espécie de alienação subalternizada, assimilando a sujeição por se acharem inferior ao branco.

Logo, para tentar escapar dessa condição, o negro quer ser branco, pois o branco é o humano. “O negro quer ser branco e o branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (Fanon, 2008, p. 27). Exemplificamos essa projeção na personagem Onika Baclay e também no caso de Milton Margai que, para provar ser um “evoluído”, casa-se com uma inglesa branca.

Entretanto, as formas mais duras de silenciamento e apagamento são impetradas pelos *Senhores da guerra*, assim denominados por Birahima. São, por este, denunciados como “bandidos”, responsáveis pelo caos e desordem instalados em territórios africanos. Em nossa

---

<sup>266</sup> No original: La littérature n'est pas miroir de société, mais elle permet de mieux la saisir, de l'interpréter et peut-être de la réinventer. En donnant la parole à des enfants-soldats et à leurs victimes [...] ont mis à nu le déni d'humanité de ces gosses formés en enfer. Mais surtout, avec un Birahima à la voix désabusée, cynique, et pourtant naïve, ils ont soumis à la question tous ceux qui ont permis ce jeu de massacre.



análise, comprovamos que os *Senhores da guerra* representam a continuidade da opressão colonial.

Antes o cerceamento vinha pelas mãos do branco europeu. Agora, é materializado em figuras nefastas como Foday Sankoh, Samuel Doe, Prince Johnson, Papa le bon, Onika Baclay e tantos outros “bandidos miúdos”. Birahima deixa claro que esses bandidos encontrados na Libéria e em Serra Leoa, podem ser transpostos a vários outros ditadores de países africanos.

Figuras que empregam todos os meios para se garantir no poder, fazendo alianças escusas, subvertendo o voto popular e a democracia. Dessa forma, calando inimigos e, sobretudo, silenciando populações, mantendo-as na condição de subalternidade. Mais detalhadamente, analisamos dois desses meios: o uso do sagrado e a desumanização pela animalidade dos seres.

Quanto ao uso do sagrado, precisamos evidenciar que as críticas discursivas de Birahima não são direcionados ao sagrado em si. Birahima o é sabedor do quanto as tradições são importantes – mesmo necessárias – aos povos africanos. Seu discurso colérico é direcionado ao uso do sagrado como forma de subjugo, como por exemplo, no uso de amuletos que garantiriam proteção e invencibilidade às crianças-soldado, comprovadamente ineficazes no campo de batalha onde as balas mortíferas não distingue quem está ou não usando “as porcarias dos fetiches” (Kourouma, 2000, p. 121).

Como *contraveneno* a essas formas de tiranias, Birahima parte ao ataque, utilizando recursos para desconstruir a imagem “imponente” dessas figuras, principalmente por processos de escarnecimento. Para a contraposição ao uso do sagrado como opressão, analisamos o emprego da carnavalização. Já para os processos de desumanização pela animalidade dos seres, ressaltamos como o emprego do recurso linguístico da ironia, por Birahima, concorre para desmistificar e ridicularizar os poderosos. A esse propósito, Essaydi (2015, p. 14, tradução nossa) afirma:

Com efeito, em Allah n’est pas obligé, o horror e a monstruosidade dos atos perpetrados pelos predadores carniceiros que são os senhores da guerra vão crescendo e são objeto de um tratamento à moda da ironia. Trata-se de uma ironia que [...] dá à história de Birahima uma inegável ruptura realista barroca e instaura uma atmosfera festiva e cômica que consegue, apesar de tudo, fazer o público rir. Deve-se notar que o realismo grotesco acomoda o espírito festivo, e o riso que provoca é profanador e libertador. Situa-se na fronteira entre o riso e a angústia, a tragédia e a farsa, a sátira e a paródia. Personifica a ambivalência [...] <sup>267</sup>.

<sup>267</sup> No original: En effet, dans Allah n’est pas obligé, l’horreur et la monstruosité des actes perpétrés par les prédateurs carnassiers que sont les chefs de guerre vont crescendo et font l’objet d’un traitement sur le mode de l’ironie. Il s’agit d’une ironie qui [...] donne au récit de Birahima une facture réaliste baroque indéniable et instaure une ambiance festive et comique qui parvient malgré tout à faire rire le lecteur. Il est à noter que le réalisme

Para que a liberação do subalterno seja efetivada, também abordamos o quanto ainda é necessário e vital decolonizar as instâncias de poder. Particularmente, nesta tese, analisamos como a Francofonia, no seu papel institucional aparta os francófonos africanos subsaarianos dos contextos das decisões globais da francofonia, inscrevendo-os ainda num processo de pensamento do colonizador e, conseqüentemente, contribuindo para subalternizá-los.

Neste sentido, pensar na defesa dessas populações subjugadas pelo olhar contestatório das teorias pós-coloniais fornece-nos o antídoto para combater a subalternidade, pois os estudos pós-coloniais vão muito além da simples distinção entre o antes e o depois do colonialismo, focalizam sua atenção justamente na criticidade das desigualdades produzidas pelo colonialismo e como elas ainda são complicadas de serem ultrapassadas, impactando diretamente os sujeitos pós-coloniais e suas identidades.

Nestes termos, as literaturas pós-coloniais subsaarianas e francófonos apresentam-se como um vetor de luta contra essas imposições colonialistas e contra as diferentes formas de subjugo, como as conduzidas pelos *Senhores da guerra*. Literaturas que abrem fronteiras para que os africanos possam se (re)definir face aos grandes problemas de desigualdades que assolam territórios africanos.

Contudo, como demonstramos, as mentalidades sobre essas literaturas também precisam ser desconstruídas, uma vez que ainda são vistas em oposição à literatura francesa. São tidas como minoritárias em relação ao polo europeu, reforçando uma clara distinção entre “Norte” e “Sul”, literatura “branca” da elite e literatura negra, entre “centro” e “periferia”. Precisam serem visibilizadas pelo olhar crítico pós-colonial, pois,

os estudos pós-coloniais, portanto, se esforçarão para fazer justiça às condições de produção e aos contextos socioculturais em que essas literaturas estão ancoradas. Evitam, assim, tratá-las como meras extensões da literatura europeia que não precisariam ser situadas para serem compreendidas<sup>268</sup> (Moura, 2013, p. 7, tradução nossa).

Literaturas essas que, como vimos nesta tese, encontram um caminho frutífero para dizer as realidades africanas, pelas formas de apropriação da língua do colonizador, principalmente ao incorporar as línguas africanas a esta língua dominante. Ao fazê-lo, fogem

---

grotesque s’accommode de l’esprit festif, et le rire qu’il provoque est à la fois profanateur et libérateur. Il est situé à la frontière du rire et de l’angoisse, du tragique et de la farce, de la satire et de la parodie. Il incarne l’ambivalence. [...].

<sup>268</sup> No original: Les études postcoloniales vont donc s’efforcer de rendre justice aux conditions de production et aux contextes socioculturels dans lesquels s’ancrent ces littératures. Elles évitent ainsi de les traiter comme de simples extensions de la littérature européenne qui n’auraient pas à être situées pour être comprise.

de uma produção meramente imitativa para criar estilos de escritura de uma originalidade contestatória que participa à liberação do africano subalternizado.

Esse é o caso de Ahmadou Kourouma, reconhecidamente o inovador do romance africano, a partir dos anos 1960. Ao *malinkiser* a língua francesa, pavimentou as vias às estéticas liberadoras das africanidades por meio da prosa romanesca. Ao se apropriar da língua francesa por um estilo *malinké*, Ahmadou Kourouma, não somente estabelece uma relação intrínseca de hibridização dessas línguas, mas principalmente de representação de realidades de francófonos africanos subsaarianos e de liberação face às suas condições subalternizadas. A *Malinkisation*, portanto, que subverte a língua padrão europeia, adaptando-a aos falares africanos, possibilitará ao narrador Birahima contar suas “saladas”.

Chegamos, assim, ao desfecho das pretensões de Birahima. Pela utilização de um “francês aproximativo”, busca a alteridade a seu discurso pela instalação do dialogismo. Entendido que só será possível escapar da condição de subalternizado se o seu “blábláblá” encontrar a responsividade no Outro, sobretudo do branco europeu. Responsividade inclusive da parte do leitor que não pode ser insensível à sua causa, visto que o discurso de Birahima é direcionado a todos, a “[...] toda espécie de pessoas: toubabs (toubab significa branco) colonos, negos indígenas selvagens da África e francófonos de todo gabarito (gabarito significa gênero)<sup>269</sup>” (Kourouma, p. 9, tradução nossa).

Retomemos a pergunta de Spivak (2010) que norteou esta tese: “pode o subalterno falar?”. No final do seu livro, Spivak aponta que o subalterno “não pode falar”. Entretanto, a autora não o quis dizer que o subalterno não fala, mas que as condições que o cercam, muitas vezes oriundas do colonialismo, são tão severas que acabam por invisibilizá-lo, calando-o.

Portanto, o subalterno só poderá falar se os espaços dialógicos lhe forem permitidos. Fornecer esses espaços é missão de todos, inclusive do intelectual, conforme ressalta Spivak. Pois, como vimos através de Birahima, o subalterno tem muito a falar. Ele fala e, quando o faz, manifesta-se “insolentemente”, inclusive em nome daqueles que não podem falar. Mas, para que o subalterno se manifeste plenamente, precisamos estabelecer relações dialógicas com ele. Ao estabelecermos as relações discursivas de alteridade, estaremos dando voz a todos os Birahimas.

---

<sup>269</sup> No original: [...] toute sorte de gens : des toubabs (toubab signifie blanc) colons, des noirs indigènes sauvages d’Afrique et des francophones de tout gabarit (gabarit signifie genre).

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda. **O Perigo da história única**. Vídeo da palestra da escritora nigeriana no evento Technology, Entertainment and Design (TED Global 2009). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- ADHIKARI Foara Das Gupta. Quando prolixidade é arte: entendendo os romances francófonos africanos de Ahmadou Kourouma. **Bakhtiniana**. Revista de estudo do discurso. v.10, n.1. São Paulo, 2015, p.5-27. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/issue/view/1386>. Acesso em 10 out. 2018.
- AMORIM, Marília. Cronotopo e exotopia. In: BRAITH, Beth. (org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2010, p.95-114.
- ASAAH, Augustine. Satire, désordre, folie et régénérescence: lecture de quelques romans africains. **Présence Francophone**: Revue internationale de langue et de littérature: v.64, n.1, p.131-150, 2005.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade média e no Renascimento**: O contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. 8ª ed. São Paulo, Hucitec, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética**: a teoria do romance. Tradução de Aurora Fornonni Bernadini et alli. 5ª ed. São Paulo, Hucitec, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoievski**. Tradução, notas e prefácio de Paulo Bezerra. 2.ed. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 1997.
- BERNARD, Ambassa Fils. Le roman francophone, un chantier de déconstruction et de reconstruction. In: ETOA, Marcelin Vounda; KOUNA Désiré atangana (org.). **Les Francophonies**: connexions, déconnexions, interstices, marges et ruptures. Yaoundé : Les Puy, 2016, p.95-122
- BEZERRA, Paulo. Polifonia. In: BRAITH, Beth. (org.). **Bakhtin**: conceitos-chave. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2010, p.191-200.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOSI, Alfredo. **Narrativa e resistência**. Itinerários, n.10. São Paulo, 1996. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2577>. Acesso em: 16 jan. 2020.
- BODINEAU, Sylvie. **Figures d'enfants soldats**: Puissance et vulnérabilité. 1ed. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2012.
- BORGOMANO, Madeleine. Écrire, c'est répondre à un défi. In: Cahier spécial Ahmadou Kourouma: l'héritage. **Notre Librairie**. Revue des littératures du Sud, Paris, n. 155-156, 2004, p. 136-143.
- BRAIT, Beth. **A personagem**. 3 ed. São Paulo: Ática, 1987.

CAITUCOLI, Claude. L'écrivain africain francophone agent glotto-politique: l'exemple d'Ahmadou Kourouma, **Glottopol**, n.3, 2004a, p-6-25. Disponível em: <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/gottopol>, 2. Acesso em: 22 fev. 2023.

CAITUCOLI Claude. La différence linguistique : insécurité et créativité. **Notre Librairie** n.155-156, 2004b, p. 172-178.

CAITUCOLI, Claude. Ahmadou Kourouma et l'appropriation du français: théorie et pratique. **Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest**, n.2 , 2007, p. 53-70.

CANDIDO, Antonio. A Personagem do Romance. In: **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CANDIDO, Antonio. O mundo sem culpa. In: **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

CANDEA, Maria; VERON, Laélia. **Le Français est à nous!**: Petit manuel d'émancipation linguistique. Paris: La Découverte, coll. Cahiers libres, 2019.

CEDERGREN, Mickaëlle; LINDBERG, Ylva. La nouvelle voie littéraire francophone ou la voix des minorités : Les littératures francophones dans la presse suédoise entre 2005 et 2014 In: ETOA, Marcelin Vounda; KOUNA, Désiré atangana (org.). **Les Francophonies: connexions, déconnexions, interstices, marges et ruptures**. Yaoundé : Les Puy, 2016, p.123-148.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

COMBE, Dominique. Quelques questions contemporaines de la francophonie littéraire. In : VURM, Petr. **Anthologie de la littérature francophone**. Brno: Masarykova Universita, 2014, p-7-20.

COULIBALY, Adama. Onomastique et creation romanesque chez Ahmadou Kourouma: le cas d'Allah n'est pas oblige. **Ethiopiennes**, Dakar, n. 73, p.43-63, 2004. Disponível em <http://ethiopiennes.refer.sn>. Acesso em: 14 ago. 2020.

COULIBALY, Djéké. Enfant de la guerre, enfant de la mobilité et de la transhumance dans Allah n'est pas obligé d'Ahmadou Kourouma. In: DIANDUE, Bi Kackou Parfait (org.). **Approches interculturelles de l'œuvre d'Ahmadou Kourouma** : Actes du colloque Ahmadou Kourouma, un écrivain total, Abidjan : Le Graal Edition, v.2, 2013, p-186-203.

COTTIER, Le Quellec; KAMALAN, Bintou Bakayoko. Histoire littéraire francophone d'Afrique subsaharienne Parcours et Enjeux. In: WEBER, Berney Alexandra. (org.) **Encres noires: La littérature africaine francophone entre hurlements et fascination**. Lausanne: UNIL, 2015. Disponível em: [https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB\\_BB503CCD7E78.P001/REF.pdf](https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_BB503CCD7E78.P001/REF.pdf). Acesso em: 23 abril 2022.

DELEUZE, Gilles. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka. Pour une littérature mineure**, Paris: Minuit, 1975.

DIJAN, Jean-Michel. **Ahmadou Kourouma**. Paris: Seuil, 2010.

DI MÉO, Nicolas. Ironie, engagement et critique politique chez Ahmadou Kourouma. In: **Les nouveaux cahiers franco-polonais. Ironie Contemporaine**. Paris: Centre de civilisation polonaise de l'Université de Paris-Sorbonne, v.8, 2009, p-98-109. Disponível em: <https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-02175018/document>. Acesso em: 05 maio 2023.

DIRKX, Paul. Sacrée antinomie. L'engagement littéraire d'Ahmadou Kourouma. In: **Littérature et sacré: la tradition en question. Recherches en littérature et spiritualité**. Berne: Peter Lang, v.26, 2017, p115-130.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERRO, Comfort; FERME, Marshal. L'ouest de la Côte d'Ivoire: Un conflit libérien?. Tradução MARCHAL, Roland. **Politique africaine**. Paris: Karthala, v.1, n.89, 2003, p.88-101. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2003-1-page-88.htm>. Acesso em: 07 jul. 2022.

ESSAYDI, Hanane. Allah n'est pas obligé, un roman picaresque?. In: BODO, Bidy Cyprien. **La question du picaresque dans la littérature africaine: théories et pratiques**. NodusSciendi. v.13, 2015, p4-23.

EYENGUÉ, Aymé. Littérature-monde: une imposture!. **L'Autre Afrik**, 13 fev. 2013, Disponível em: <https://www.afrik.com/litterature-monde-une-imposture>. Acesso em: 14 jun. 2023.

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

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 65e. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução: Renato Zwick. Revisão e introdução M. Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GAULME, François. L' "ivoirité", recette de guerre civile. **Études**. Paris, v.3, tomo 394, 2001, p.292-304. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-2001-3-page-292.htm&wt.src=pdf>. Acesso em: 12 jul. 2022.

GENETTE, Gérard. **O discurso da narrativa**. Tradução: Fernando Cabral Martins. 3ª edição. Lisboa: Veja, 1995.

GBANOU, Sélom. **Ahmadou Kourouma Allah n'est pas obligé** : étude critique. Paris. Honoré Champion, 2013.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.), **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro. Vozes, 2014.

JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. Les enfants soldats d'Afrique, un phénomène singulier?: Sur la nécessité du regard historique. **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. Paris, v.1, n.89, 2006, p-99-108. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2006-1-page-99.htm>. Acesso em: 12 jul. 2022.

JOUBERT, Jean-Louis. **Les voleurs de langue**: traversée de la francophonie littéraire. Paris: Philippe Rey, 2006.

JOUBERT, Jean-Louis. **Encyclopaedia Universalis**. Disponível em: <https://www.universalis.fr/auteurs/jean-louis-joubert/>. Acesso em: 15 maio. 2023.

JOYEUX, Laure. **Les animalités de l'art** : modalités et enjeux de la figure animale contemporaine et actuelle. 2013. 344f. Tese (Doutorado em Artes e história da arte) – Universidade Michel de Montaigne, Bordeaux III, Bordeaux, 2013.

KOHNERT, Dirk. **Francophonie en Afrique subsaharienne**: Dépendance postcoloniale ou autodétermination? Hamburgo: GIGA-Institute for African Affairs, 2022. Disponível em: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/83399>. Acesso em: 05 maio 2023.

KONÉ, Amadou. Kourouma et le discours littéraire. Deux langues pour restituer deux imaginaires. In: OUEDRAOGO, Jean (org.). **L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma**, Paris: Karthala, 2010, p.35-54.

KOUASSI, Affoué Virginie. Des femmes chez Ahmadou Kourouma, écrivain africain. In: Cahier spécial Ahmadou Kourouma: l'héritage. **Notre Librairie**. Revue des littératures du Sud, Paris, n. 155-156, 2004, p.50-54.

KOUROUMA, Ahmadou. **Les Soleils des indépendances**. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

KOUROUMA, Ahmadou. **Monnè outrages et défis**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

KOUROUMA, Ahmadou. **En attendant le vote des bêtes sauvages**. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

KOUROUMA, Ahmadou. La langue: un habit cousu pour qu'il moule bien. Entrevista concedida a Michèle Zalesky, **Diagonales**, n.7, 1998, pp. 4-6.

KOUROUMA, Ahmadou. Entrevista concedida a Thibault Le Renard e Comi M. Toulabor. **Politique Africaine**, n.75, 1999, p 178-183.

KOUROUMA, Ahmadou. **Allah n'est pas obligé**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

KOUROUMA, Ahmadou. Je suis toujours un opposant. Entrevista concedida a Alette Armel, **Magazine littéraire**, n. 390, 2000, p. 98-102.

KOUROUMA, Ahmadou. **Quand on refuse on dit non**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

LACAZ-RUIZ, Rogério; CORRÊA, Vanessa Fernandes; TAVARES, Flávia de Almeida; SCOTON, Rodrigo de Almeida. **A animalização do homem**: uma visão ontológica do ser individual e do ser social. *Videtur (USP)*, São Paulo, v. 4, 1998, p.29-39.

LACOSTE, Charlotte. **L'enfant soldat dans la production culturelle contemporaine, figure totémique de l'humaine tribu**. Archive ouverte en Sciences de l'Homme et de la Société, 2011. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00572746>. Acesso em: 14 ago. /2019.

LEINER, Jacqueline. **Négritude caraïbe Négritude africaine**. Rio de Janeiro, Elos n.3, 1981.

LE MONDE. Pour une littérature-monde en français. **Le Monde**, Paris, 15 de mar. 2007. Disponível em: [www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde\\_883572\\_3260.html](http://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html). Acesso em: 14 de jun.2023.

LIÉVOIS, Katrien. D'une ironie francophone à une ironie-monde? Formes et enjeux de l'ironie chez Labou Tansi, Kourouma et Mabanckou. In ALEXANDRE, Didier; SCHOENTJES, Pierre (org.). **L'Ironie**: formes et enjeux d'une écriture contemporaine. Paris: Classiques Garnier, 2013, p. 169-189.

LOUCOU, Jean-Noel. Actes du forum Curdiphe du 20 au 23 mars 1996, In: TOURE, Saliou (org.). **Ethics, revue de la Curdiphe**, Abidjan: presses universitaires, 1996, p. 20-21.

LUGAN, Bernard. **Les guerres d'Afrique**: des origines à nos jours. 1e. Mônaco: Éditions du Rocher, 2013.

MABANCKOU, Alain. La francophonie, oui, le ghetto: non. **Le Monde**, Paris, 18 de mar. 2006. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/03/18/la-francophonie-oui-le-ghetto-non\\_752169\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/03/18/la-francophonie-oui-le-ghetto-non_752169_3232.html). Acesso em: 14 de jun.2023.

MACHEL, Graça; UNICEF. **Conséquences des conflits armés sur les enfants**: quelques points saillants, New York : Nations unies, UNICEF, 1996.

MACIEL, Maria Esther. **Literatura e animalidade**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2016.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2007.



MICHIELETTO, Anna. Kourouma, auteur engagé dans l'histoire. L'enfant soldat, un grand "quelqu'un" obligé au témoignage. In: COSTANTINI, Alessandro. Nouvelles formes de l'engagement dans les littératures francophones. **Interfrancophonies**, n.7, 2016. Disponível em: [www.interfrancophonies.org](http://www.interfrancophonies.org). Acesso em: 19 ago. 2019.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros**: seis ensaios sobre racismo e literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MOURA, Jean-Marc. **Littératures francophones et théorie postcoloniale**. 2ed. Paris: PUF/Quadrige Manuel, 2013.

NASCIMENTO, Flávia. A ficção e seus outros: história e testemunho em Alá e as crianças-soldados, de Ahmadou Kourouma. In DIAS, M e PITERI, S. (org.). **A literatura do Outro e os Outros da literatura**. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/3mxq8>. Acesso em: 23 maio 2019.

NDIAYE, Christiane. Avant propos. In: NDIAYE, Christiane (org.). **Introduction aux littératures francophones: Afrique. Caraïbe. Maghreb**. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2004, p.5-8. Disponível em: <http://books.openedition.org/pum/10652>. Acesso em: 10 jun. 2023.

NDIAYE, Christiane; SEMUJANGA, Josias. L'Afrique subsaharienne. In: NDIAYE, Christiane (org.). **Introduction aux littératures francophones: Afrique. Caraïbe. Maghreb**. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2004, p.63-139. Disponível em: <http://books.openedition.org/pum/10652>. Acesso em: 10 jun. 2023.

NDIAYE, Christiane. La mémoire discursive dans Allah n'est pas obligé ou la poétique de l'explication du "blabla" de Birahima. **Études françaises**. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal, v. 42, n. 3, 2006 p77-96.

NDIAYE, Christiane, Kourouma, le mythe : La rhétorique des lieux communs du discours critique. In: OUEËDRAOGO, Jean (org.). **L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma**, Paris: Karthala, 2010, p.17-39.

NKOT, Fabien; PARÉ, Joseph. **La francophonie en Afrique subsaharienne**. Québec: CIDEF-AFI, 2001.

NUNES, Benedito. O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura. In MACIEL, Maria Esther(org.). **Pensar/escrever o animal**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

PARÉ, Joseph. **Les membres de la Francophonie partagent une maison commune, mais font chambre à part**. Entrevista concedida a E. Garanet et I. Diaouri, 2003. Disponível em: <https://lefaso.net/spip.php?article811>. Acesso em; 13 abril de 2023.

PATIAS, Jaime Carlos. **O sagrado e o profano**: do rito religioso ao espetáculo midiático. Trabalho apresentado no II Seminário Comunicação na Sociedade do Espetáculo, Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>. Acesso em; 01 out. 2019.

PENTECOTE, Bikoko Isidore. Les couleurs du monde francophone: ruptures, tensions et interdits In: ETOA, Marcelin Vounda; KOUNA, Désiré atangana (org.). **Les Francophonies: connexions, déconnexions, interstices, marges et ruptures**. Yaoundé: Les Puy, 2016, p.263-279.

PIRES, Vera. Lúcia. Questões sobre identidade e diferença: tensão entre o mesmo e o outro. **Fragmentum**, Santa Maria, n.3, 2002, p.11–30. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/fragmentum/article/view/6337>. Acesso em: 08 maio 2023.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. **Dicionário de Teoria da Narrativa**. São Paulo: Ática, 1988.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala**. Belo Horizonte, Letramento: Justificando, 2017.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.

SACKEY, Donald Emmanuel. **Esthétique et éthique du témoignage dans le nouveau roman africain d'expression française**: Emmanuel Dongala, Tierno Monémbo et Ahmadou Kourouma. 2012. 256f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Queen's University, Kingston, Ontario, 2012.

SANTINI, Juliana. Miguilim, Thiago e a estrada. **Cadernos de Semiótica Aplicada**. v.10, n.2, São Paulo, 2012. Disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/article/view/5574>. Acesso em: 28 maio 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

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

SISSAO, Alain Joseph; SOU, Benjamin. Ahmadou Kourouma : un écrivain au carrefour de l'oralité et de la créativité moderne. In: BEDIA Jean-Fernand; EKOUNGOUN, Jean-Francis. **Ahmadou Kourouma** : Mémoire vivante de la géopolitique en Afrique. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2015, p207-219. Disponível em: <https://books.openedition.org/pub/16363>. Acesso em 02 maio 2023.

SOBRAL, Adail; GIACOMELLI, Karina. Das significações na língua ao sentido na linguagem: Parâmetros para uma análise dialógica. **Linguagem em (Dis)curso**. Tubarão: UNISUL, v.18, n.2, 2018, p-307-322.

SOL, Marie Désirée. Vous avez dit déconnexions et connexions en francophonie? In: ETOA, Marcelin Vounda; KOUNA, Désiré atangana (org.). **Les Francophonies: connexions, déconnexions, interstices, marges et ruptures**. Yaoundé: Les Puy, 2016, p.177-188.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida et al. Prefácio de Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2010.

TRAORE, Kassin; DANIEL Serge. **Quase 100 mortos e 19 desaparecidos em matança em vilarejo no Mali**. Disponível em <https://br.noticias.yahoo.com/100-mortos-19-desaparecidos-matan%C3%A7a-vilarejo-mali-011620242.html>. Acesso em: 11 jun. 2019.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo, Paulus, 2004.

TOUPLICATIONNAIRE: Le dictionnaire de politique. Françafrique. **Toupictionnaire: Le dictionnaire**. Disponível em: [https://www.toupie.org/Dictionnaire/France\\_afrique.htm](https://www.toupie.org/Dictionnaire/France_afrique.htm). Acesso em 14 jun.2023.

UNICEF. **Principe de Paris**: Principes et lignes directrices sur les enfants associés aux forces armées ou aux groupes armés, 2007a. Disponível em: <https://childrenandarmedconflict.un.org/wp-content/uploads/2012/05/Les-Principes-de-Paris-Fr-1.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2022.

UNICEF. **Saurez- vous nous écouter?** Voix de jeunes en zones de conflit. Nova York: UNICEF, 2007b.

UNICEF. **Examen Stratégique décennal de l'étude Machel**: Les enfants et les conflits dans un monde en mutation. Nova York: UNICEF, 2009.

ZESSEU, Claude Tankwa. **Le discours proverbial chez Ahmadou Kourouma**. 2011. 297f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Toronto, Toronto, 2011.