

# Lugares e entre-lugares da fala: a representação do mal em *Alá e as crianças-soldados*, de Ahmadou Kourouma

Marcos de Jesus Oliveira\*

## Resumo

Partindo de uma breve discussão sobre a noção de mal proposta pela filósofa Susan Neiman, exploro o significado do ato enunciador da diferença cultural em *Alá e as crianças-soldados*, de Ahmadou Kourouma, que opera vários deslocamentos de sentido em relação às convenções discursivas e aos códigos representacionais hegemônicos, aos quais as noções de bem e mal estão assentadas. Dentre esses múltiplos desvios de sentido, é destacada, a partir do conceito de metaficção historiográfica, a ruptura entre as fronteiras da ficção e realidade, também realizada pela enunciação da diferença cultural. Este último argumento é desenvolvido para evidenciar a maneira pela qual a narrativa alarga nossa compreensão sobre a idéia de mal em direção a zonas que a história canônica se esforçou em apagar, como, por exemplo, a opressão a que o povo africano está submetido.

Palavras-chave: Ahmadou Kourouma; Mal; Identidade; Diferença Cultural; Metaficção Historiográfica.

## REFLEXÕES SOBRE O MAL

Ao propor apreender a filosofia moderna para além da epistemologia, como uma de suas principais preocupações em favor da concepção de que “o problema do mal é a força condutora do pensamento moderno” (NEIMAN, 2003, p. 14), a filósofa Susan Neiman nos oferece uma alternativa interessante para se pensar a dimensão ética dos fenômenos humanos em uma época<sup>1</sup> cuja consciência histórica tende a afirmar a relatividade quase absoluta das noções de bem e mal. O argumento da centralidade do mal na reflexão filosófica moderna, em crítica às versões contemporâneas sobre a história da filosofia que o vêem co-

\* Texto recebido em agosto/2007 e aprovado para publicação em dezembro/2007.

\* Universidade de Brasília.

<sup>1</sup> Aqui nos referimos à contemporaneidade pós-moderna, cujo corolário é o fim das metanarrativas e as conseqüências daí decorrentes (LYOTARD, 1998).

mo um problema teológico, vislumbra a possibilidade de reorientar nossas indagações a respeito do mal para além da idéia de que elas já estariam ultrapassadas.

Tomando as reações intelectuais ao terremoto de 1755 que destruiu a cidade de Lisboa e as reações aos assassinatos em massa de Auschwitz como dois acontecimentos paradigmáticos do mal que marcam o início e o fim do pensamento moderno e cujas diferenças qualitativas revelam as profundas transformações pelas quais nossa concepção sobre o indivíduo e seu lugar no mundo passou, Neiman assinala que o mal representa fenômenos que escapam à inteligibilidade humana, desafiando nossa capacidade de compreensão, ou ainda, segundo suas próprias palavras, “abala[ndo] nossa crença no mundo” (SONTAG, 2003, p. 21).

Enquanto fenômeno natural, o caso de Lisboa já habita as fronteiras do inteligível e do entendimento humano hoje; entretanto, é importante ressaltar que o século XVIII usava a palavra Lisboa com o mesmo peso com que usamos Auschwitz, pois, sendo as constelações intelectuais da época outras, o acontecimento que devastou a capital portuguesa era completamente incompreensível aos olhos do século XVIII. A perplexidade estava em “como pode Deus permitir uma ordem natural que cause sofrimento inocente?” (SONTAG, 2003, p. 15). Se a destruição ocasionada pelo terremoto em Lisboa já nos é compreensível, o mesmo não acontece com os assassinatos em massa de Auschwitz que ainda nos causam uma sensação de incompreensão e de mal-estar e, nesse sentido, a autora esclarece que o mal representa “atos absolutamente daninhos que não deixam espaço para justificativa ou explicação” (SONTAG, 2003, p. 15). E mais adiante argumenta que “chamar uma ação de má é sugerir que tal coisa não pode ser feita – e que, portanto, essa ação ameaça a confiança no mundo, de que precisamos para nos orientar nele” (SONTAG, 2003, p. 21).

A diferença qualitativa entre os dois acontecimentos revela que, embora o mal possa assumir “conteúdos” diferentes pelo fato de estar vinculado às especificidades de uma época, ele, necessariamente, diz respeito a algo que “ameaça nossa capacidade de tanto agir no mundo quanto de entendê-lo” (SONTAG, 2003, p. 19). Esta perspectiva, antes de ser um relativismo absoluto, abre a possibilidade para a discussão do mal em seu aspecto histórico e contingencial. Em outras palavras, haverá sempre fenômenos que serão classificados como mal ainda que variem de época para época e de cultura para cultura.

Modernos ou contemporâneos, vários pensadores<sup>2</sup> têm se esforçado em tornar o mal inteligível, pois compreendê-lo é fundamentalmente um problema sobre a inteligibilidade do mundo como um todo e, portanto, pode revelar a compreensão que temos de nós mesmos e de nosso lugar no mundo, bem como a compreensão

<sup>2</sup> Entre os contemporâneos, veja Arendt (1989; 2001) e Bauman (1998; 1999).

que temos do “outro” e do seu lugar no mundo. Não obstante, essa tarefa não tem sido privilégio da filosofia, da religião ou das ciências humanas, sendo encontrada também na literatura e em outras artes, sobretudo contemporâneas.

É neste sentido que analisamos a narrativa *Alá e as crianças-soldados*, de Ahmadou Kourouma,<sup>3</sup> um dos principais escritores de língua francesa da África. Trata-se de uma obra que se constrói a partir da enunciação da diferença cultural como sua principal estratégia narrativa. Através dela, o narrador-protagonista desloca convenções discursivas e códigos representacionais hegemônicos sobre os quais as noções de bem e mal estão assentadas. Por isso, cabe ressaltar, desde já, que a obra não desconstrói, diretamente, a noção de mal, uma vez que, conforme argumentei, o mal é histórico e contingente, mas sim uma miríade de conceitos, idéias, imagens e símbolos que sustentam uma determinada visão de mundo que resulta em maldade perpetrada em relação ao povo africano.

Dessa forma, a noção de mal referenciada neste trabalho diz respeito mais a uma violência simbólica, como a imposição de valores morais a que as minorias sociais estão sujeitas por parte de grupos dominantes e que é usada, na maioria das vezes, para justificar violência física ou simplesmente indiferença em relação ao sofrimento do “outro”. *Alá e as crianças-soldados* é, ao meu ver, uma tentativa literária de estabelecer um “lugar de enunciação” (SAID, 1995) que evite a normalização do desumano e a “banalidade do mal” (ARENDRT, 2001), buscando, portanto, ampliar nossa compreensão sobre como determinados fenômenos são correntemente colocados na esfera do mal.

O conceito de metaficção historiográfica também será utilizado em minha leitura como forma de apreender melhor um campo específico de deslocamento de sentido sobre a noção de mal, igualmente efetuado pela enunciação da diferença cultural. Trata-se da ruptura entre as fronteiras da ficção e realidade para exhibir, de forma contundente e crítica, suas contradições e incoerências. A narrativa, conforme veremos, é uma forma de alargar nossa compreensão do conceito de mal em direção a zonas que a história canônica se esforçou em apagar, evidenciando que o passado continua aberto a releituras e, conseqüentemente, que o presente está também sujeito a transformações.

<sup>3</sup> Ahmadou Kourouma nasceu em 24 de novembro de 1927, na Costa do Marfim. Quando estudante, suas atividades políticas fizeram com que ele fosse enviado à força para o corpo expedicionário francês na Indochina. Após a independência, a oposição de Kourouma ao regime de partido único de Houphouët-Boigny fez com que ele fosse exilado. Kourouma passou pelo exílio em diversos países. Depois de terminar seus estudos de matemática em Paris e Lyon, escreve *Les Soleils des indépendances* (1968), uma impiedosa sátira política, a partir da qual foi reconhecido como um dos escritores mais importantes do continente africano. Publicou ainda *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998, romance vencedor do Prix du Livre Inter), *Monnè, outrages et défis* (1990, romance) e *Le diseur de vérité* (1974, peça de teatro). Recebeu o Prêmio Renaudot 2000 por *Alá e as crianças-soldados* e o Prêmio Jean Giono pelo conjunto de sua obra. Faleceu no final de 2003.

## O JOGO DAS DIFERENÇAS COMO ESTRATÉGIA NARRATIVA

A narrativa *Alá e as crianças-soldados* se centra no pequeno Birahima, um menino com dez ou 12 anos, de etnia malinquê e originário da Costa do Marfim, que se envolve nas guerras tribais africanas e que, ao ficar órfão, atravessa, em companhia de Yacuba – o feiticeiro falsificador de dinheiro que sempre achará uma saída salvadora nos momentos de maior perigo, parte do continente em busca de sua tia Mahan, que vive na Libéria. Ao cruzar a fronteira com a Libéria, Birahima se torentão uma das inúmeras crianças-soldados, símbolos de uma guerra civil de desequilibrados, e relata, oferecendo, assim, ao leitor, uma perspectiva dos problemas políticos e sociais desta parte da África, a sua experiência, seus problemas, seus sofrimentos e sua vida de miséria. Sarcasmo e ironia se combinam quando Birahima se pergunta, de vez em quando, onde está Alá nisso tudo e conclui, usando os termos da avó, que “Alá não é obrigado a ser justo em todas as coisas” (KOUROUMA, 2003, p. 13).

No final de seu percurso, Birahima descobre que sua tia está morta e herda alguns dicionários, entre eles o *Larousse* e *Petit Robert*, a partir dos quais poderá traduzir sua história para a língua do colonizador francês. Esses dicionários serão usados pelo menino para apresentar sua história de forma a torná-la acessível ao público estrangeiro. Muitos dos termos de sua própria língua são explicados através de parênteses, incluindo termos franceses cujo sentido é mais frequentemente interpretado, dado às circunstâncias em que Birahima se encontra.

É importante ressaltar que a perspectiva dos problemas políticos e sociais oferecida pela narrativa de Birahima, a que nos referimos acima, diz respeito aos conflitos ocorridos nos anos de 1990, nas partes do continente africano em que se passa a história. Trata-se de um recorte da decomposição moral, social e política de países como Costa do Marfim, Libéria e Serra Leoa, destruídos por frentes guerrilheiras, por bandidos como Samuel Doe, Charles Taylor, Foday Sankoh, ligados às chefias de Estados, e também por movimentos de libertação fracassados nos anos 1960.

Birahima começa sua narrativa caracterizando-a como um “blablablá” e como “bobagens”. Esta atitude do narrador-protagonista, entendida aqui como ato enunciativo da diferença cultural, no sentido atribuído por Bhabha,<sup>4</sup> marca sua posição de subalterno<sup>5</sup> ao mesmo tempo em que coloca sua própria experiência de

<sup>4</sup> Bhabha (2003) define a diferença cultural “como uma das formas de intervenção [que] participa de uma lógica de subversão suplementar semelhante às estratégias do discurso minoritário”. E ainda afirma que “ela [a diferença cultural] altera a posição de enunciação e as relações de interpelação em seu interior” (p. 228).

<sup>5</sup> Os subalternos são, segundo Spivak (1993), homens e mulheres da classe camponesa iletrada e também das camadas mais baixas do subproletariado urbano.

oprimido como uma prática discursiva original fora dos modelos impostos por seus opressores. Será através desse jogo narrativo de construção/desconstrução de sua própria fala que, a partir da enunciação da diferença cultural, Birahima conseguirá deslocar os binarismos em que está mergulhado o pensamento ocidental e que têm impedido o entendimento da real situação de uma África devastada por guerras e por um estado geral de corrupção do qual o ocidente é, pelo menos em parte, responsável. Vê-se, nitidamente, uma tentativa de estabelecer um lugar de enunciação que lhe dê legitimidade para contar suas histórias, de modo a evitar a normalização do desumano e a “banalidade do mal” em favor de uma forma de representação efetiva de si e de seu grupo que lhes confira humanidade.

Ferramenta poderosa para produzir contradição e incerteza nos discursos hegemônicos, a enunciação da diferença cultural transgride os discursos existentes e revela a natureza incompleta e contingente das ideologias e verdades oficiais em favor de um hibridismo cultural que a acolha sem uma hierarquia suposta ou imposta. A enunciação da diferença expõe as ambivalências e antinomias próprias dos discursos dominantes e das suas estruturas de poder porque

não representa simplesmente a controvérsia entre conteúdos oposicionais ou tradições antagônicas de valor cultural. A diferença cultural introduz no processo de julgamento e interpretação cultural aquele choque repentino do tempo sucessivo, não-sincrônico, da significação, ou a interrupção da questão suplementar. (BHABHA, 2003, p. 228)

Ao caracterizar sua fala como “blablablá”, Birahima deixa claro que vai falar sobre algo sem importância ou, melhor, sobre algo que tem sido banalizado e silenciado pelo discurso público hegemônico. O pequeno órfão vai tratar de “todo um conjunto de conhecimentos que foram desqualificados como inadequados ou insuficientemente elaborados: conhecimentos ingênuos, colocados em uma posição inferior na hierarquia dos conhecimentos, abaixo do nível exigido pela cognição e pela cientificidade” (FOUCAULT, 1992, p. 82), ao mesmo tempo em que imprime, desde o início, uma certa oralidade à sua narrativa, recuperada em vários outros momentos da obra, em passagens como: “Eu decidi o título definitivo e completo do meu blablablá: é *Alá e as crianças-soldados ou Alá não é obrigado a ser justo em todas as coisas aqui embaixo*. Pronto. Começo a contar minhas bobagens”, “Sentem e escutem. E podem escrever tudinho. *Alá não é obrigado a ser justo em todas as coisas*. Faforo (caralho do meu pai!)” (KOUROUMA, 2003, p. 9; grifos do autor), “Aí está o que eu tinha a dizer hoje. Estou com o saco cheio; vou parar por hoje” (KOUROUMA, 2003, p. 49), “Vamos começar pelo começo” (KOUROUMA, 2003, p. 54), “Hoje, nesse dia 25 de setembro de 1999...

eu estou com o saco cheio. Com saco cheio de contar minha vida, de compilar os dicionários, de tudo. Vão se foder. Eu fecho minha boca, não digo mais nada hoje...” (KOUROUMA, 2003, p. 131) etc.

Este tom de oralidade acompanha toda a narrativa e se faz a partir de outros recursos, como a utilização de explicações repetidas, frases curtas, períodos simples, topicalização, simplificação da psicologia das personagens, etc. Neste mesmo sentido, temos também o uso recorrente de palavrões e de gritos – “Faforo (caralho do pai dele!) Gnamodkê (filho-da-puta)” (KOUROUMA, 2003, p. 17) – que marcam a espontaneidade da fala bem como uma forma de linguagem que não pode ser incorporada ao discurso público oficial. Trata-se, a meu ver, de um aspecto necessário e fundamental para a narrativa, pois, além de conferir um tom mais expressivo e vivo às falas, próprio de uma concepção de mundo à qual Birahima se encontra integrado, vislumbra a possibilidade de exprimir a dimensão da opressão e do sofrimento em que as personagens estão imersas e de romper com o silenciamento a que são submetidas.

Ao evidenciar o caráter oral de sua narrativa, Birahima aponta para o conflito entre o escrito e o falado, operando uma desconstrução da primazia do primeiro. Desconstruir a superioridade da escrita, algo alienígena para as populações africanas cujas taxas de analfabetismo são altíssimas, é um passo importante no sentido de lhes devolver a competência de narrar suas próprias histórias, pois negar-lhes esta condição é uma forma de extermínio simbólico e, conseqüentemente físico, uma vez que é através da narrativa oral que estes povos, em geral, transmitem a sabedoria do grupo, compartilham experiências e constroem memória coletiva que lhes confere identidade e coesão.

A escrita foi e tem sido utilizada para marcar a suposta superioridade das sociedades ocidentais em relação a outros povos. A distinção, sobretudo feita por antropólogos e outros cientistas sociais, de povos sem escrita, ora também denominados de povos ágrafos, e povos com escrita, é sintoma de uma civilização que define o “outro” pela falta.<sup>6</sup> São sinais de uma violência epistêmica e de uma opressão imperialista perpetrada em relação a outros povos. O filósofo francês Jacques Rancière (1995), para quem a escrita é uma forma de divisão dos espaços – reais ou simbólicos – é quem talvez melhor explicita o significado da escrita nas sociedades ocidentais:

Antes de ser o exercício de uma competência, o ato de escrever é uma maneira de ocupar o sensível e dar sentido a essa ocupação. Ela [a escrita] é coisa política porque

<sup>6</sup> Pierre Clastres (2003), antropólogo francês, aponta a atitude etnocêntrica ocidental que tenta apreender as sociedades ditas “primitivas” a partir da noção de falta, em que a idéia de sociedades sem Estado seria um desses outros exemplos, além do já citado.

pertence à constituição estética de uma comunidade e se presta, acima de tudo, a alegorizar aquela constituição. Pelo termo de constituição estética deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum, e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões. (p. 7)

A recusa de se inscrever na lógica da tradição escrita e intelectualizada ocidental é uma forma de resistência e de afirmação identitária e uma crítica incisiva à nossa tradição. A narrativa oral, como forma de perpetuar a tradição cultural de um povo, tem a vantagem de poder ser questionada no momento da fala, dado que a linguagem, veículo ideológico por excelência (BAKHTIN, 1988), é um processo de significação heterogêneo e, portanto, todo significado é contextual.

Além do mais, a oralidade marca, de forma acentuada, o caráter dialógico da linguagem onde locutor e interlocutor, ao confrontarem, de forma imediata, a múltipla referencialidade da língua em relação ao mundo real, transformam a narrativa em um “grande palco de negociações” de significados, em que o signo deixa de ser mera arena de lutas de classes sobre a significação de acontecimentos, conforme argumentou Bakhtin (1988), para se tornar uma arena de disputas de outras áreas da vida social – ou seja, em termos de gênero, etnicidade, raça, nação, etc., uma vez que a dominação não é efeito da estrutura da língua, mas o efeito de relações do poder dominante.

Entretanto, é importante perceber que a complexa relação de conflito entre escrita e oralidade ultrapassa a mera crítica à primeira. A atitude ambígua do narrador mirim em relação à escrita é despontada também quando se vê obrigado a usar dicionários para traduzir sua história para uma língua outra que não a sua. Há aí um certo desencanto com o exercício literário, veículo do mundo letrado, dado que sua entrada nele se faz por meio da manipulação de um instrumento que originalmente não lhe é próprio: a escrita. Birahima sabe que não pode apenas negar a escrita ou apontar a maneira como esta tem sido usada pelos grupos dominantes para oprimir os africanos, pois será através dela que o jovem malinquê poderá dar voz a seus questionamentos. É preciso, em uma espécie de antropofagia, se apropriar da escrita ainda que esta ofereça um certo risco para sua identidade, de modo a redimensioná-la para denunciar o objeto de sua própria opressão.

Birahima se coloca à margem, pois é **na e pela** margem que poderá descentrar o discurso hegemônico. Nestes termos, “a fronteira [em que o protagonista se encontra] se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente” (BHABHA, 2003, p. 24). O pequeno malinquê se define como “insolente, errado que nem barba de bode” (KOUROUMA, 2003, p. 10), como “um quadro nada anima-

dor” (KOUROUMA, 2003, p. 13), um “nequinho” que fala mal o francês. Insolente porque ousa falar daquilo que tem sido silenciado ou não tem recebido a importância devida. Dessa forma, o menino soldado e órfão, amaldiçoado pela insatisfação com a vida, quebra o presente performativo das identificações correntes.

Como uma criança que não foi à escola e que se recusa a usar a língua do dominador – “eu não falo que nem os outros pretos negros africanos nativos engratados: merda! Puta-que-pariu! Filho-da-puta! Eu uso as palavras da língua malinquê que nem faforo (Faforo! Significa caralho do meu pai ou do pai do teu pai)” (KOUROUMA, 2003, p. 10), Birahima se coloca em posição totalmente contrária ao discurso público hegemônico, em uma crítica ao discurso intelectualizado e à autoridade de quem pode proferir “discursos de verdade” em nossa sociedade. Isso vislumbra a ruptura com as formas dominantes de pensar para que grupos até então marginalizados possam inscrever suas experiências nos discursos públicos hegemônicos, possibilitando novas formas de ver a realidade, uma vez que “o discurso da minoria revela a ambivalência intransponível que estrutura o movimento equívoco do tempo histórico” (BHABHA, 2003, p. 228).

Esse jogo constante de enunciação da diferença como forma de deslocar o discurso hegemônico para livrá-lo das oposições binárias – oposições estas sempre marcadas por um desequilíbrio de poder entre os termos dos pares binários – e como forma de rejeitar um sentido absoluto, liberando assim o fluxo das diferenças, só é possível quando se entende a língua como um jogo de significantes em que

tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia infinitamente o campo e o jogo da significação. (DERRIDA, 1983, p. 232)

**Alá e as crianças-soldados** problematiza e desloca, dessa forma, questões relacionadas à representação do mal e sua relação com a alteridade e com a construção social da diferença. A narrativa lança um olhar sobre a cegueira do discurso hegemônico que, mergulhado em seus próprios preconceitos sobre a alteridade, não consegue perceber o mal a ela perpetrado, apontando, dessa forma, para compreensões de cultura como um dos elementos mais dinâmicos da mudança histórica do novo milênio, uma vez que as lutas contemporâneas se tornaram simbólicas e discursivas, ao invés de tomar simplesmente uma forma física e compulsiva (HALL, 1997).

## METAFICÇÃO: UM NOVO “LANCE” NO JOGO DAS DIFERENÇAS

Dando continuidade à análise de como a enunciação da diferença cultural, uma das principais estratégias narrativas de *Alá e as crianças-soldados*, opera deslocamentos de sentido, proponho-me a pensar, a partir do conceito de metaficção historiográfica, a respeito da ruptura entre as fronteiras da ficção e da realidade, apontando suas contradições e incoerências, em que se pese a noção de mal. Isso se torna possível pelo fato de que o jogo das diferenças demonstra que não existe sentido único para a História, abrindo-a para a revisão constante, para a crítica, para a discussão do *status quo* e para a instabilidade de suas estruturas de poder. Há, portanto, um alargamento de nossa compreensão da idéia de mal em direção a zonas ignoradas pela história canônica a partir de uma atitude de relativização do discurso sobre o passado.

Em *Poética do pós-modernismo*, Linda Hutcheon (1991) assinala que a metaficção historiográfica refuta a oposição binária entre fato e ficção em favor de uma autoconsciência dos processos de produção da escrita e da subjetividade ao mesmo tempo em que mostra pouca confiança na possibilidade de conhecer os fatos em sua essência. É uma maneira de tratar a História de forma crítica e de desvelar os aspectos discursivos envolvidos nos processos de representação e de suporte do *ethos* coletivo de uma sociedade, de revisitá-la e também de demonstrar uma certa desconfiança em relação a suas idéias universalistas de verdade.

A metaficção historiográfica ressalta a existência da História como discurso e ao mesmo tempo propõe uma relação de referência, embora problemática, com o mundo histórico. Instaura o significado por meio de sua auto-refletividade metaficcional ao mesmo tempo em que não deixa desaparecer o referente, problematizando, igualmente, a própria noção de referência. Segundo a autora, “a metaficção historiográfica não reconhece o paradoxo da realidade do passado, mas sua acessibilidade textualizada” (HUTCHEON, 1991, p. 152).

A crítica à suposta objetividade da História, implícita na noção de metaficção historiográfica, se delinea, em *Alá e as crianças-soldados*, no momento em que Birahima, em primeira pessoa e com tom autobiográfico, mescla, em sua narrativa, elementos de sua vida pessoal e “fatos” documentados pela História. Birahima conta sua saga da qual, apesar de tanta destruição, tortura, fome e loucura com que se defronta, consegue sair vivo, ao mesmo tempo em que narra os crimes e as atrocidades cometidas por vários dos líderes responsáveis pela instabilidade na região, em particular Foday Sankoh, Charles Taylor e Prince Johnson – acontecimentos que fazem parte da historiografia oficial.

Poderíamos citar ainda vários outros fatos documentados, como as ações perpetradas pela Nigéria mencionadas na narrativa, a existência do Movimento Uni-

do de Libertação pela Democracia na Libéria, as eleições em Serra Leoa, a presença da ONU, etc. Entretanto, o mais importante a se notar é que estes acontecimentos são narrados por uma primeira pessoa autobiográfica. Esta primeira pessoa autobiográfica pode ser lida como um questionamento radical da noção de História uma vez que se trata da visão particular de uma criança. Criança que não foi à escola e que fala mal o francês. Além do mais, esta criança relata o uso de haxixe feito por ela, o que complica ainda mais a possibilidade de distinguir “fatos verdadeiros” de possíveis “alucinações” causadas pelo efeito de drogas.

A narrativa de Birahima nos causa um certo estranhamento, pois como pode uma criança voluntariamente “ingênua” analisar e falar com tanta precisão de acontecimentos “de repercussão e importância internacionais”? Há aí uma recusa da certeza tranquilizadora da História que tende a cristalizar os acontecimentos em verdades inquestionáveis.

Alá e as crianças-soldados pode ser lida como uma paródia (HUTCHEON, 1991, p. 168) inteligente, pois, ao introduzir personagens e eventos históricos em seqüências ficcionais alternativas, desloca o repertório de fatos estabelecidos pela memória cultural, em uma recusa deliberada em resolver contradições. O objetivo é apresentar o mundo de modo fragmentado para que, assim, possa assumir uma miríade de significados, uma pluralidade de sentidos, evidenciando o caráter contingente da história uma vez que o conhecimento histórico é sempre parcial e seletivo (LE GOFF, 1992) e já não pode mais ser considerado um discurso contínuo. “A língua é o domínio das articulações e o sentido é recorte, antes de tudo.” (BARTHES, 1974)

A narrativa de Birahima é uma forma de alargar nossa compreensão da noção de mal em direção a zonas que a história canônica ignorou. Isso porque, ao recontar o passado a partir do seu lugar de fala, o jovem malinquê, em um diálogo criativo e profícuo com a história e com as maneiras de construir sua própria identidade, demonstra que o passado continua aberto a releituras e, conseqüentemente, que o presente está também aberto a mudanças, em uma atitude de revisionismo cujos objetivos são questionar as versões tradicionais de identidade coletiva e recuperar os espaços em branco do passado ignorados pela historiografia oficial.

A maneira como Birahima problematiza sua própria identidade e os questionamentos decorrentes sobre a representação da alteridade também podem ser vistos como elementos metaficcionais, pois, além de produzir uma ruptura na ilusão referencial, abrindo-se para um jogo de múltiplas significações, reproduz o dinamismo dialético dos valores e das crenças pelas quais os indivíduos, de uma maneira geral, elaboram seu senso de identidade. Isso porque, conforme salienta Hutcheon, “os paradoxos do pós-modernismo nos instruem nas inadequações

dos sistemas totalizantes e das fronteiras fixas epistemológicas e ontológicas” (HUTCHEON, 1991, p. 282).

*Alá e as crianças-soldados* é uma recusa do fechamento do significado, abrindo a História para uma pluralidade de leituras porque desafia as leituras oficiais. Nela, vemos a problematização da História em uma atitude de relativização do discurso sobre o passado. Isso se nota no jogo contrafactual em que se selecionam aspectos marginalizados pela historiografia corrente, que vai desde o uso de uma linguagem repleta de palavrões até a criação de cenas e acontecimentos indignos de fazer parte daquele mesmo tipo de historiografia.

O resultado é a criação de uma obra aberta às infinitas possibilidades de discussão sobre literatura e história em que o entre-lugar da leitura, propiciada pelo entre-lugar da fala do narrador-protagonista, se operacionaliza a partir da compreensão que o leitor faz dela. O leitor se torna um produtor de sentidos. A obra se torna um banquete sobre o qual o leitor pode se debruçar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, *Alá e as crianças-soldados* foi analisada a partir de suas dimensões estética, política, epistemológica e ética, dimensões por demais intrincadas para merecer uma análise em separado. Estes elementos em seu conjunto apontam para a complexidade das relações entre identidade, mal, representação e poder. Cabe ressaltar, dessa forma, que o jogo das diferenças levado a cabo pelo narrador-protagonista no desvelar das relações de poder e dos valores sociais pelos quais organizamos e damos sentidos à idéia de mal vislumbra questionamentos destas quatro ordens.

A dimensão estética está presente nos traços autobiográficos de Birahima e nos recursos utilizados para imprimir um tom de oralidade à narrativa, como a simplificação da psicologia das personagens, entre outros explorados neste artigo. Já a dimensão epistemológica pode ser vista a partir do desafio à autoridade e à possibilidade de representação da alteridade. Estes questionamentos são de cunho epistemológico porque estão na base das reflexões contemporâneas, sobretudo na das ciências humanas. A constante problematização das relações de poder no processo de representação da alteridade, pois representar também é criar, discursivamente, o objeto a ser representado, está bem delineada na desconstrução das fronteiras entre ficção e realidade, conforme argumentei ao longo deste trabalho.

Em relação ao elemento político, destaco a luta de Birahima pelo reconhecimento de sua voz ao mesmo tempo em que questiona o lugar do letrado e os

limites da representação. Não obstante, faz-se necessário observar que, embora Birahima desconstrua de forma crítica e contundente a idéia de escrita e de letramento, ele se apropria destes mesmos instrumentos. Neste sentido, vale ressaltar que “desconstruir não é negar ou descartar, mas pôr em questão e, o que talvez seja mais importante, abrir um termo (...) a uma reutilização e uma redistribuição [de sentido] que anteriormente não estavam autorizadas” (BUTLER, 1988, p. 34). Birahima usa o objeto de sua própria opressão, ou seja, a escrita, não para negá-la ou apontar a sua inferioridade em relação à oralidade, mas para, subversivamente, estabelecer, por meio dela, um lugar de fala que evite a “banalidade do mal” e, deste modo, confira legitimidade àquilo sobre o qual vai versar durante seu “blablablá”.

Ao trazer a tona estes elementos, minha proposta foi evidenciar como o texto literário pode se tornar (e tem se tornado) *locus* profícuo para se problematizar questões referentes à representação do mal e sua relação com a alteridade e com a construção social da diferença. Entretanto, cabe lembrar que não se trata de reduzir o texto literário ao político, epistemológico e/ou ético, mas de tentar uma leitura política, epistemológica e ética do literário, para além da dimensão estética, já que esta é própria deste tipo análise.

Desenvolvi esse argumento porque atualmente vivemos em uma época cuja característica é a dificuldade, cada vez mais crescente, em estabelecer distinções suficientemente objetivas entre as dimensões ética, política, estética e epistemológica do fazer humano, o que coloca novos imperativos para se pensar velhos problemas. Por isso, finalizo, destacando, uma vez mais, a dimensão ética da narrativa, pois, ao representar a alteridade de forma a operar deslocamentos na nossa maneira de se relacionar com aquela alteridade, *Alá e as crianças-soldados* consegue nos levar a uma ruptura com o estranhamento, a contrariedade e o medo que, segundo Emmanuel Levinas (*apud* BUTLER, 2006, p. 20), em geral, acompanham nossa relação com a alteridade. Ademais, Ahmadou Kourouma consegue, com uma maestria invulgar, narrar as histórias de vidas aterrorizadas pelo sofrimento, de forma a valorizar a emergência e a inscrição das vozes desses indivíduos marginalizados pelo discurso hegemônico, evitando, dessa maneira, as hierarquias de opressão instituídas e legitimadas pela modernidade (BAUMAN, 1999). É ético, sobretudo, porque, conforme as palavras de Susan Sontag (2003),

Mostrar um inferno não significa, está claro, dizer-nos algo sobre como retirar as pessoas do inferno, como amainar as chamas do inferno. Contudo, parece constituir um bem em si mesmo reconhecer, ampliar a consciência de quanto sofrimento causado pela crueldade humana existe no mundo que partilhamos com os outros. (p. 95)

## Abstract

Starting with a brief discussion about the concept of evil as proposed by the philosopher Susan Neiman, we examine the meaning of the enunciator act of cultural difference in the work *Allah is not obliged*, by Ahmadou Kourouma, which displaces the meanings of discursive conventions and hegemonic representational codes on which the concept of good and evil is based. We also point out, by using the concept of historiographic metafiction, how the borderline between fiction and reality is undone. This last argument is developed in order to show how the narrative enlarges our understanding about the idea of evil towards events ignored by canonical history, as, for instance, the oppression of the African people.

Key words: Ahmadou Kourouma; Evil; Identity; Cultural Difference; Historiographic Metafiction.veredas”

## Referências

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BARTHES, Roland. *Novos ensaios críticos/ O grau zero da escritura*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, v. 11, n. 1, p. 11-42, 1998.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 229-249.
- FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge: selected interviews and other writings*. New York: Pantheon, 1980.
- HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. *Educação e Realidade*, v. 22, n. 2, p. 16-46, 1997.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KOUROUMA, Ahmadou. *Alá e as crianças-soldados*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Rio de Janeiro: Ed. Unicamp, 1992.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SPIVAK, Gayatri. C. Can the Subaltern Speak? IN: LAMERT, Charles (Org.). *Social theory: the multicultural and classic readings*. USA: Westview Press, 1993. p. 610-614.