

novas  
nível  
2020.  
mento  
onde  
1, p.  
tina.  
eitos  
t. 11  
is-a-  
luz  
em:  
ntra-  
cola.  
007.

## DA ORALIDADE AFRICANA COMO DISCURSO E MODALIDADE PARRESIÁSTICA: IMPLICAÇÕES PARA A POLÍTICA LINGUÍSTICA

Cristine Gorski Severo  
(UFSC)

Neste capítulo, abordo a oralidade africana como lugar de experiência, de inscrição em uma dada ordem discursiva, e de um modo de exercício da liberdade, sob inspiração de Michel Foucault. Busco em Foucault a ideia de uma experiência da linguagem, que coloca em questão “não apenas uma estratégia de tomada da palavra [...], mas também, e sobretudo, uma permanente busca ética da palavra” (ARTIÈRES, 2016, p. 15). Trata-se de tomar a oralidade africana como modalidade parresiástica, uma forma aletúrgica (FOUCAULT, 2001 [1983]; FOUCAULT, 2014 [1983-1984]), com efeitos éticos e políticos na configuração do que conta como “africanidade”, “África” e “tradição”. Embora Foucault tenha se detido às modalidades parresiásticas da tradição greco-romana, o compromisso com um dizer verdadeiro não se restringe a esse universo cultural e intelectual. As modalidades do dizer verdadeiro existem “sem dúvida, mais ou menos deslocadas, vestidas, postas em forma de maneiras diversas, em outras sociedades, na nossa também” (FOUCAULT, 2014 [1983-1984], p. 15).

Interessa refletir sobre a maneira como a oralidade africana inscreve os sujeitos em modos específicos de subjetivação. Em outros termos: o uso da fala – entendida em relação a um dado regime discursivo –



*Tamoda*, trata-se de uma crítica à aprendizagem da língua colonial, o português, e de como nesse processo de aprendizagem se inscreve a resistência (por uma dada oralidade) ao discurso colonial.

Embora Foucault não tenha tematizado diretamente a história colonial, suas reflexões sobre os sistemas históricos de dominação, controle e produção dos sujeitos nos ajudam a compreender as especificidades das relações de poder e de resistência nos diferentes contextos das lutas pela libertação, como no caso da África. O conceito de *parresia*, conforme explicitado, aplicado às práticas orais africanas pode ser visto como um lugar de construção de um modo de subjetivação – africano – que opera tanto como crítica ao poder colonial, como lócus de enunciação de uma voz autoral e de prática de liberdade.

Talvez o que mais explicitamente se aproxime de uma experiência de Foucault com as lutas africanas tenha sido sua relação com a Tunísia, cuja independência da França data de 1956. Foucault lecionou entre 1966 e 1968 na Universidade da Tunísia, onde se dedicou à escrita da *Arqueologia do Saber* e se envolveu com a revolta de estudantes contra o regime político. A distância tomada por Foucault em relação à França – em termos culturais e políticos – afinou o seu olhar para as relações de poder do ocidente com “o outro”, daí a revisão que ele fez de seu trabalho *Doença mental e Psicologia*, naquilo que diz da relação com a alteridade (YOUNG, 2016). Ademais, essa experiência na Tunísia produziu efeitos na constituição de uma dada postura pública de Foucault: “foi justamente sua experiência na Tunísia que possibilitou surgir um Foucault muito mais *vocalmente militante*”<sup>2</sup> (MACEY, 1993, p. 204 apud YOUNG, 2016, p. 36, grifo acrescido). Registre-se a potência da expressão – *vocalmente militante* – para a tese que defendo aqui, de inscrever na vocalidade africana um potencial revolucionário, como prática de liberdade na busca por uma história outra, ou por outra forma de narrar a própria história.

Embora o recorte deste capítulo articule as ideias de oralidade com africanidade, reconheço que essa ordem discursiva não se restringiu aos movimentos de libertação africana, mas ressoou em outros contextos,

<sup>2</sup> “it was precisely his Tunisian experience that allowed a much more vocally militant Foucault to emerge”.

como aqueles em que a diáspora africana – pela escravização colonial – operou e opera como elemento forte na definição não apenas de identidades nacionais, mas também singulares, como no Brasil. É o caso, no nosso contexto, do termo “afro-brasilidade” que passa a ressignificar a ideia de brasilidade a partir das ressonâncias discursivas africanas. Por isso, ao falar deles (africanos) falamos, também, de nós (afro-brasileiros), seja como uma macro categoria identitária, seja como um elemento que tem fortemente incidido no modo de constituição das subjetividades, estando os dois, macro e micro, interligados.

Ainda sobre os sentidos de oralidade africana, destaco, ainda, os escritos de Joseph Ki-Zerbo e Hampaté Bâ, militantes da independência africana e co-organizadores da coleção *História Geral da África*, editada pela UNESCO, um projeto de oito volumes organizados por 39 estudiosos, dos quais 2/3 africanos, construída no decorrer de 20 anos (1962-1982). O marco simbólico fundante da obra foi a realização do *I Congresso Internacional dos Africanistas*, em Gana, 1962. A coleção busca apresentar vozes que inscrevem uma visão ocupada com a perspectiva “africana” no regime de saber contemporâneo sobre África. Essa perspectiva é tanto delineadora das obras, como produto da maneira como essas obras circularam e foram interpretadas. Registre-se que o processo de produção dos volumes não foi homogêneo e linear, mas marcado por, pelo menos, dois momentos delicados em torno da construção da ‘visão africana’ (BARBOSA, 2012, p. 226): um polêmico, entre 1975-1978, em defesa de uma “perspectiva africana”; e outro pragmático, entre 1978-1982, em defesa de um “ambiente mais tolerante às visões divergentes em relação à posição dominante sobre a ‘perspectiva africana’”, o que não apagou o compromisso de inscrever o ponto de vista de autores africanos sobre a sua história. Esse material foi publicado em português em 2010.

No Brasil, essa coleção está disponível na página do MEC<sup>3</sup>, o que sinaliza para um dado modo – educacional e político-nacional – de circulação e legitimação desse discurso sobre África: “O objetivo da

<sup>3</sup> Versão em português disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=16146](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=16146). Página da UNESCO sobre o projeto em: <https://en.unesco.org/general-history-africa>. Acesso em: 29 mar. 2020.



iniciativa é preencher uma lacuna na formação brasileira a respeito do legado do continente para a própria identidade nacional” (MEC). Note-se, a título de observação, que a educação africana pode ser compreendida, na perspectiva “tradicional”, de forma não-escolar, cabendo aos pais e familiares mais velhos as primeiras lições morais, através da transmissão oral de saberes: “São eles que ministram as primeiras lições da vida, não somente através da experiência, mas também por meio de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios, etc. Os provérbios são as missivas legadas à posteridade pelos ancestrais” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 183).

Se a educação regula o modo de funcionamento dos discursos em uma dada sociedade (FOUCAULT, 2001), trata-se de considerar a ideia de uma educação tradicional africana como fortemente influenciadora da maneira como os saberes são feitos circular e são apropriados, conferindo modos de subjetivação afetados por uma maneira de se aprender e de ensinar:

A educação tradicional, sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação, liga-se à experiência e se integra à vida. Por esse motivo o pesquisador europeu ou africano que deseja aproximar-se dos fatos religiosos africanos está fadado a deter-se nos limites do assunto, a menos que aceite viver a iniciação correspondente e suas regras, o que pressupõe, no mínimo, um conhecimento da língua. Pois existem coisas que não ‘se explicam’, mas que se experimentam e se vivem. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 182)

E a oralidade africana – juntamente com as “línguas africanas” – é constitutiva dessa educação, na contramão de propostas educacionais institucionais universalistas, a exemplo da UNESCO, que toma a língua como elemento cognitivo, neutro e apolítico (SANTOS, 2017). Ademais, registre-se que o narrador-parresiasta africano não é um professor na medida em que não se restringe ao domínio da técnica e da expertise; seu modo de veridicção é outro, que também se difere do profeta e do sábio (FOUCAULT, 2014 [1983-1984]), conforme veremos.

## 2. Dos sentidos de oralidade: o sujeito enunciador, a transmissão e a história

Para Ki-Zerbo (1969, p. 114), tradição oral – conceito fortemente vinculado à ideia de oralidade – pode ser definida nos seguintes termos:

uma coleção de todos os tipos de testemunho transmitidos verbalmente pelas pessoas através de seu próprio passado. Existem duas ideias necessárias e suficientes: testemunho falado e transmissão. Insultos em sua própria casa não são tradição oral, porque você evitaria repeti-los. É a transmissão de uma mensagem falada em uma sequência temporal que constitui a tradição. (Traduções de minha responsabilidade)<sup>4</sup>.

Tradição oral, para Ki-Zerbo, é definida por uma prática particular de uso oral da língua, sendo transmitida geracionalmente, pois carrega algum significado relevante, geralmente atrelado à esfera moral. Trata-se de um “testemunho oral”, que é validado pelo grupo. Em relação à escrita e a um dado modo de subjetivação, a oralidade é vista nos seguintes termos: “Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168). Essa relação entre a palavra falada e a palavra corporificada inscreve um modo de subjetivação em que o enunciador necessariamente enuncia em primeira pessoa: seu corpo opera como a assinatura do seu dito que é transmitido através do testemunho.

A relação intrínseca entre o dito e o sujeito que enuncia é um elemento característico do discurso parrasiástico: “a parrésia estabelece entre aquele que fala e o que ele diz um vínculo forte, necessário, constitutivo, mas abre sob a forma de risco o vínculo entre aquele que fala e aquele a quem ele se endereça” (FOUCAULT, 2014 [1983-1984], p. 14). E qual

<sup>4</sup> “the collection of all the types of witness transmitted verbally by people through their own past. There are then two ideas necessary, and sufficient: spoken witness and transmission. Insults in your own home are not oral tradition, because you would not want to repeat them. It is the passing on of a spoken message in a temporal sequence that constitutes tradition.



risco o parresiasta da oralidade africana (*Doma*) corre? Pois bem, aquele que mente corre o risco de dissociar-se de si mesmo e do grupo com o qual vive: “Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade. Seria preferível que morresse, tanto para si próprio como para os seus” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174). Se a palavra verdadeira é o elo com uma dada ancestralidade africana, que legitima a veracidade do discurso oral, a mentira operaria como uma quebra desse elo de transmissão, ou seja, das regras que fundamentam o dizer-narrar verdadeiro.

Daí o papel da “transmissão” como procedimento legitimador da verdade. A mentira invalidaria o próprio discurso parresiástico, quebrando seu efeito de verdade e de autoridade: “a mentira não é simplesmente um defeito moral, mas uma interdição ritual cuja violação lhes impossibilitaria o preenchimento de sua função” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 177). Registre-se que esse papel parresiástico é atribuído ao *Doma*, na cultura bambara, diferente da oralidade descompromissada dos *griots* – trovadores, contadores de histórias ou animadores populares (HAMPATÉ BÂ, 2010).

O enunciador-narrador africano, por um lado, desempenharia um papel parecido com o do profeta, que não fala em seu nome, mas é uma espécie de mediador, que “fala por uma outra voz, sua boca serve de intermediária para a voz que fala de outro lugar” (FOUCAULT, 2014 [1983-1984], p. 15). Sua fala se constitui, muitas vezes, de forma não evidente, como parábolas, narrativas e cantos, que trazem alguma mensagem moral com efeito sobre o interlocutor. Por outro lado, diferentemente do profeta, o narrador-parresiasta africano está implicado em seu dizer, pois sua conduta é julgada por seus interlocutores como prova da verdade do seu dizer; além disso, seu dizer produz um efeito moral sobre a conduta do interlocutor.

Em termos historiográficos, esse dizer verdadeiro da oralidade africana é, por vezes, posto em dúvida pelo campo da história oral que tende a avaliar as marcas de subjetividade do narrador como elementos que embaçariam a fronteira entre ficção e fato. Contudo, um dos efeitos parresiásticos dessa ordem discursiva da oralidade africana para o campo

disciplinar da historiografia é colocar em questão a própria definição do que conta como história: Ao considerar as narrativas da história cultural, em particular, precisamos repensar as linhas fáceis demais que traçamos entre verdade e mentira<sup>5</sup> (OKPEWHO, 2003, p. 228). O risco, nesse caso, é a impossibilidade de validação, pelo interlocutor-historiador, do dizer-narrar africano como capaz de dizer a verdade da África, daí as tensões que ocorreram no processo de construção dos volumes de história da África (UNESCO), mencionado anteriormente. Já no âmbito dos discursos literários, a narrativa de testemunho tem sido esteticamente valorizada como forma de relatos de sobreviventes pós-guerra, seja na Europa, América Latina ou África. Como gênero, “O testemunho, como sabemos, tem uma conotação política muito marcada que se traduz em permitir o uso da palavra por aqueles que tradicionalmente se encontram excluídos” (REIS, 2007, p. 79). Com isso, trata-se da construção de uma outra memória – perpassada pela experiência de sujeitos-testemunhas historicamente invisibilizados e silenciados –, que alinhava fragmentos repassados oralmente entre gerações. Na construção dessa memória, “não se pode fazer uma história válida dos povos africanos sem a tradição oral”.<sup>6</sup> (KI-ZERBO, 1969, p. 123). Os testemunhos, portanto, têm sido usados como elementos discursivos centrais na reconstrução de uma outra história sobre África, que seja capaz de evidenciar as vozes historicamente silenciadas. A esse respeito, Hrbek aborda a reconstrução da história da África do Sul (2010, p. 117) a partir de ‘vozes africanas’ que reformulam as regras que definem o que conta como “história” nesse contexto:

A luta atualmente em curso na África do Sul em todos os domínios da atividade humana requer também uma nova atitude na abordagem das fontes. Uma atenção especial deve ser dispensada aos testemunhos escritos da árdua luta dos africanos por seus direitos. Só uma pesquisa baseada em todos estes testemunhos e material dará condições para se escrever uma história verídica da África do Sul.

5 “In appreciating narratives of cultural history, in particular, we need to rethink the all-too-easy lines we draw between truth and lying”.

6 “one cannot make a valid history of the African peoples without the oral tradition”.



Na tradição oral, a relação com o passado se intensifica, uma vez que é um elemento central na validação desse discurso: “Numa sociedade sem escrita, o sentido e o significado do passado pesam muito mais”<sup>7</sup> (KI-ZERBO, 1969, p. 117). Ademais, o processo de transmissão oral potencializa as possibilidades de reinterpretações e reapropriações, em um movimento entre a repetição e a novidade, sendo que a referência a um passado mítico é central na definição do que conta como tradição oral. É preciso considerar nessa ordem da oralidade que “O que a África tradicional mais preza é a herança ancestral” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174), que estabelece uma relação intrínseca entre língua e temporalidade. Em outros termos, “Na África, tudo é ‘História’” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 184).

A relação entre fala e ritmo (temporal e espacial) na visão africana pode ser ilustrada através de um mito de origem fula, da África ocidental: “Se a fala é força, é porque ela cria uma ligação de vaivém (*yaa-warta*, em fulfulde) que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172), simbolizado pelo trabalho dos pés do tecelão. Nesse contexto mitológico, a fala é representada com um poder de criação e destruição, daí a sua relação com os ritos místicos e religiosos. Importa salientar o lugar que a fala ocupa em uma dada representação mítica africana, orientando modos de subjetivação em relação ao uso da fala na sua relação ética com o movimento, o corpo, o tempo e espaço. Isso porque “Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173), que mescla um movimento ritual entre o visível e invisível. Esse movimento ritual se reproduz no uso da fala, que se orienta por regras igualmente ritualísticas: “A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174), daí a importância dos cantos e das sonoridades na produção de sentidos. Há, portanto, um dado modo de entoar (e de ouvir) essa verdade africana.

Resumindo: pode-se dizer que a ordem discursiva da oralidade africana implica um dado sentido de língua, em que a oralidade – a fala testemunhal, o canto, os provérbios, etc. – desempenha um papel central

<sup>7</sup> “In a society without writing the sense and the meaning of the past weigh much more heavily”.

no modo de subjetivação do sujeito africano e na produção da verdade sobre África. Em certa medida, o que parece estar em questão com essa ordem discursiva é que “todo africano é, até certo ponto, um contador de histórias” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 208). Veremos, por fim, como essa ordem discursiva pode dialogar com as políticas linguísticas.

### Palavras finais: sobre a política linguística

Se, neste texto, explorei a ideia de uma oralidade africana tomada como discurso, modalidade parresitástica e exercício de liberdade, foi para evidenciar os seus efeitos políticos – como crítica a um dado legado colonial e colonialista – e éticos – na configuração de um dado modo africano de subjetivação perpassado pelo uso oral da língua. O que está em jogo, também, é o uso das línguas africanas como lugares de inscrição de um discurso próprio, que ressoe uma memória discursiva entoada em primeira pessoa: seja pelo Eu-enunciador, seja pelo Nós-enunciador. Aliás, a relação entre Eu-Nós parece nebulosa quando abordamos a ideia de uma tradição africana que se efetiva pela atualização de um discurso transmitido. A singularização é perpassada por modos coletivos de produção do discurso, e vice-versa.

Defendo que a política linguística deve ter a ver com as modalidades políticas do dizer, que incluem, no caso aqui apresentado, o discurso oral africano, considerado como um discurso parresitástico, do dizer-verdadeiro, que busca inscrever na ordem dos discursos historiográficos e educacionais uma voz própria. Essa voz africana é uma construção discursiva que se efetiva, entre outros, por modos específicos de uso da linguagem. Por isso, a ideia de oralidade transcende o uso verbal da língua como passível de decodificação fonético-fonológica. Trata-se de algo mais. Nas palavras de Fanon (2008 [1963], p. 33): “Falar é estar em condições de empregar um certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”.

A política linguística – seja como campo de saber, seja como prática política sobre os usos e representações linguísticas –, ao considerar a



dimensão discursiva como elemento regulador do modo como as línguas são feitas funcionar em uma dada sociedade, coloca em questão tanto o conceito de língua, como a relação do “pesquisador” com essa língua-discurso. Reconheço que o conceito de língua deve ser submetido a uma compreensão mais ampla que diz da ordem de funcionamento dos discursos em uma dada sociedade. Isso significa que o sujeito das políticas linguísticas está implicado na historicidade da língua, o que faz com que a política linguística se torne tanto um *exercício de busca ética da palavra*, como um exercício político de tornar-se *vocalmente militante*.

### Referências

- ARTIÈRES, Phillippe. Fazer a experiência da fala. In: FOUCAULT, Michel. **O belo perigo**. Trad. Ferando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BARBOSA, Muryatan Santana. A construção da perspectiva africana: uma história do projeto História Geral da África (Unesco). **Rev. Bras. Hist.** [online], v. 32, n. 64, p. 211-230, 2012.
- FANON, Franz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização da Terra, 1968.
- FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008 [1963].
- FOUCAULT, Michel. What is an author? In: RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault reader**. London: Penguin Books, 1984. p. 101-120.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996 (1971).
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000a [1969].
- FOUCAULT, Michel. Useless to Revolt? In: FAUBION, James D. (Org.). **Power: essential works of Foucault, 1954–1984**. Vol. 3. New York: The New Press, 2000b.
- FOUCAULT, Michel. **Fearless speech**. Editado por Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001 [1983].
- FOUCAULT, Michel. **A coragem de verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

HAMPATE BA, A. A tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África: metodologia e pré-história da África** (vol. 1). São Paulo: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HRBEK, Ivan. As fontes escritas a partir do século XV. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África: metodologia e pré-história da África** (vol. 1). São Paulo: UNESCO, 2010. p. 105-137.

KI-ZERBO, Joseph. The oral tradition as a source of African History. **Diogenes**, v. 17, n. 67, p. 110-124, 1969.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África: metodologia e pré-história da África** (vol. 1). São Paulo: UNESCO, 2010. p. XXXI-LVII.

OKPEWHO, Isidore. Oral tradition: do storytellers lie? **Journal of Folklore Research**, v. 40, n. 3, p. 215-232, 2003.

REIS, Livia. Testemunho como construção da memória. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 33, p. 77-86, 2007.

SANTOS, Marcelo Sousa. A oferta do letramento e a garantia de futuros sociais: análise das políticas de letramento da UNESCO e de suas ideologias linguísticas. **Trab. linguist. apl.** [online], v. 56, n. 2, p. 641-667, 2017.

SEVERO, Cristine Gorski. Língua e poder nos mundos da vida e da arte: diálogos entre Brasil e Angola. In: LEITE, Ilka B.; SEVERO, Cristine G. (Org.). **Kadila: culturas e ambientes - Diálogos Brasil-Angola**. São Paulo: Blucher, 2016. p. 299-320.

YOUNG, Robert J. C. **Postcolonialism: an historical introduction**. Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016.



inscreve o sujeito em um espaço de visibilidade e de audiabilidade que exige dele uma dada coragem e responsabilidade por seu fazer(-se) dizer. Mais especificamente, trata-se de refletir sobre a maneira como a oralidade africana, tomada como discurso, opera como uma modalidade parresiástica com efeitos tanto sobre a organização social, como sobre a constituição subjetiva.

Evidentemente, o uso da palavra oral é redigo por condições que orientam e regulam a sua produção, circulação e recepção. Não focarei nas condições de enunciação de práticas orais específicas, mas na maneira como o uso da palavra oral no universo africano pode sinalizar para a inscrição do sujeito em uma ordem do discurso que abre espaço para modos de subjetivação em que a linguagem é tomada como lugar de experiência. Isso porque coloca o sujeito em uma dada relação com a memória, o tempo, o espaço, o corpo e o ritmo. Trata-se, por fim, de compreender as implicações para as políticas linguísticas da oralidade africana tomada como discurso, como modalidade parresiástica e como prática de liberdade.

A seguir, abordo a oralidade africana como uma modalidade parresitástica a partir de algumas discussões: inicialmente, a relação com o discurso revolucionário e educacional; na sequência, a partir da relação com o sujeito-enunciador e a história.

### 1. Da oralidade africana como discurso: o revolucionário e o educacional

Discorro, a seguir, sobre o que significa considerar a oralidade africana como uma ordem discursiva de dizer-narrar o verdadeiro. Busco identificar os elementos – simbólicos, materiais, espaço-temporais – inscritos nessa ordem (FOUCAULT, 1996 [1971]), que ajudam a definir um dado modo de funcionamento do discurso oral, com implicações éticas, políticas e estéticas. O que está em questão na abordagem aqui proposta da oralidade-discurso é sinalizado por Ki-Zerbo na Introdução dos oito volumes sobre a *História da África* (2010, v. 1, XXXII): “É preciso reconstruir o cenário verdadeiro. É tempo de modificar o discurso”. Trata-se, assim, de averiguar a maneira parresiástica como essa

verdade se constitui, a que elementos ela se articula, o que ela rejeita, e quem e o que ela subjetiva e objetiva, respectivamente (FOUCAULT, 2014 [1983-1984]).

De forma geral, para delinear a oralidade-discurso, proponho uma retomada das reflexões de autores africanos emblemáticos na cena intelectual e revolucionária do processo de independência de países africanos. Considero que a “africanidade” opera aqui como um signo político relevante, que inscreve um modo específico de funcionamento dos discursos (FOUCAULT, 1984), que aciona as ideias de memória, corpo, tempo (tradição) e espaço. Trata-se, também, de avaliar a maneira como esses elementos inscrevem, para aquele que fala, modos de subjetivação. Nesse caso, ao enunciador das tradições orais é atribuído uma verdade que inscreve sentidos singulares através de um modo específico de dizer-narrar, que produz efeitos sobre o próprio narrador. Nesse sentido, trata-se menos do objeto do discurso e mais das regras que definem o enunciador como aquele que anuncia a verdade, conforme proposto por Foucault em relação ao estudo das formas aletúrgicas (2014 [1983-1984], p. 4):

Não se trata, de modo algum, de analisar quais são as formas de discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta [...].

No contexto da oralidade africana, um papel é atribuído aos ditos mestres, aqueles que detêm o conhecimento e o poder de dizer-narrar esse conhecimento. Exemplificando, para a cultura Bambara, da atual região do Mali, o *doma* ou *soma* é aquele tido como o conhecedor de um saber generalista que tanto pode promover a cura, como a formação intelectual e moral dos sujeitos:

[o doma] conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia,