TABA 07 Aníbal Quijano, Eduardo Galeano e Dandara dos Palmares – Fazeres decoloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

PELA MEMÓRIA E NARRATIVAS DAS CADEIRAS DAS/OS AVÓS/AVÔS APRENDEMOS *A SER* COMUNIDADE

Simoní Portela Leal[1]
Francis Musa Boakari[2]
Alisson Emanuel Silva[3]

RESUMO: Com a discussão que fazemos na/para doutoramento nos/pelos encontros dialéticos de pesquisa que acontecem em/com as Comunidades Quilombolas no Piauí, percebemos que os significados e sentidos do ser quilombola são enunciados e anunciados a partir de uma relação entre a memória e oralidade de uma ancestralidade afrodescendente. Um *ser/tornar-se* que se faz pelas trocas entre sujeitas/os no presente, ao mesmo tempo em que tem uma estreita relação intercontinental por traços culturais que atravessaram e imbricaram em narrativas afrodiaspóricas. A pretensão aqui é de compreendermos a *linguagem quilombola* como forma de saber-se e contar-se a partir de uma ancestralidade afrodescendente, uma proposta de reconhecimento de humanidades múltiplas com base em um "futuro ancestral", categoria apresentada pela filosofa brasileira Katiuscia Ribeiro (2020) como sabedorias que contam através de suas *oralituras*", o que a autora denomina como leituras de oralidade para a compreensão da existência. Assim, partiremos das narrativas em torno das/os anciãs/anciãos das comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí para dialogarmos a partir das concepções de memória e oralidade como práticas de pertencimento e identidade de um "ser gente" em comunidades, que rompe com as linhas do pensamento geográfico e temporal e se fazem presente em diferentes contextos, por diferentes vividos. Os chamamentos aqui é para retornos e (re)encontros de escuta ao pé da cadeira das/dos avós/avôs como categoria de entendimentos sobre as experiências vocais ligadas a afrodescendência, da diáspora e do atlântico em diálogo com os dizeres de Paulina Chiziane (2008), Hampâté Bâ (2003) e Paulo Freire e Sergio Guimarães (2011) - aprendendo de algumas/ns africanas/os - e como se fazem/permanecem enquanto *tradição viva* pela memória e oralidade nas referidas comunidades como forma de assentir ontológico, ao mesmo tempo que se apresentam como metodologias de existir e ensinar, práticas educativas de *ser gente* na comunidade e na escola.

Palavras-chave: memória, oralidade, Comunidade

Introdução e caminhos metodológicos sobre as memórias de que queremos contar

[1] Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Piauí. Mestre em História da Educação pela Universidade Federal do Piauí e Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: gênero, educação e afrodescendência – UFPI-PI. e-mail: simoniportela@gmail.com

[2] Pós-Doutorado em Sociologia da Educação com especialidade em Educação para a diversidade pela Auburn University, AU, Estados Unidos. Doutorado em Sociologia da Educação University of Iowa, UIOWA, Estados Unidos. Departamento de Fundamentos da Educação e Programa de Pós-graduação em Educação. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: gênero, educação e afrodescendência – UFPI-PI. E-mail: musabuakei@yahoo.com

[3] Psicólogo, doutorando em Educação (PPGEd/UFPI). Mestre em Educação pela Universidade Federal do Piauí. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: gênero, educação e afrodescendência – UFPI-PI. e-mail: alissonemanuel18@hotmail.com

O futuro é ancestral
(Katiuscia Ribeiro, 2020)

Com a discussão sobre identidade, territorialidade e educação que fazemos na/para doutoramento nos/pelos encontros dialéticos de pesquisa que acontecem em/com as Comunidades Quilombolas em Paulistana no Piauí, percebemos que os significados e sentidos do ser quilombola são enunciados e anunciados a partir de uma relação entre a memória e oralidade de uma ancestralidade afrodescendente. Um *ser/tornar-se* humano/quilombola que se faz pelas trocas no presente, ao mesmo tempo em que tem uma estreita relação intercontinental por traços culturais que atravessaram e imbricaram em narrativas afrodiaspóricas.

Se a pretensão é pensarmos em uma *linguagem quilombola* como formas de saber-se e contar-se a partir de uma ancestralidade afrodescendente, por onde começar? A inquietação parece nos direcionar para a proposta de construção de um futuro a partir de reconhecimento de humanidades múltiplas, mas como nos orienta Katiuscia Ribeiro (2020) na epígrafe desse trabalho, "o futuro é ancestral", o nosso passado tem muito a ver com o futuro que construímos.

O convite que a filósofa brasileira faz em texto publicado no "Le monde diplomatique Brasil" (2020) é de voltarmos os questionamentos para uma ancestralidade que não fique na reflexão, mas que "rompe os muros da academia e chega até a cadeira de sua avó ou de avô como voz de sabedoria que conta através de suas *oralituras*" (RIBEIRO, 2020, p. 01), o que ela denomina de leituras de oralidade para a compreensão da existência.

Nesse mesmo sentido, Paulina Chiziane em entrevista concedida ao "Café filosófico" da TVU (2019) ao tratar de *Oralidade e ancestralidade* reforça as ideias sobre os retornos as "histórias contadas pelas avós/avôs". A autora de Maputo em Moçambique ainda enfatiza as relações construídas nessas práticas, como "lugar de afetos", pois não se fazem somente pela enunciação das memórias, mas por uma cosmopercepção, uma linguagem multissensorial que envolve *a palavra, gestos, cheiros*.

A partir dos dizeres da "contadora de histórias" (como costuma se autotitular), moçambicana (griô, deli, sábia/o em outras regiões da África sulsariaana) em diálogo com os autores brasileiros Paulo Freire e Sergio Guimarães (2011), de suas aprendizagens africanas ao descrever as suas percepções e implicações sobre a "cultura de memória oral" e sobre a oralidade como "linguagem do encontro" que "contempla uma série de expressões como entonações, gestos, posturas faciais e corporais, organização entre pessoas e do ambiente

social" (FREIRE; GUIMARÃES, 2011) que buscaremos compreender os traços de africanidades se presentificam nas Comunidades no Piauí na/pela relação entre memória e oralidade, e como estas se apresentam como mecanismos de existência através das narrativas das/dos avós/avôs e resistência de manter viva uma identidade do que se pode chamar de uma "linguagem quilombola".

Para a compreensão da "linguagem quilombola", gostaríamos ainda de chamar atenção para as práticas geracionais e afrodiaspóricas que explicam as relações em/de ser comunidade. Para isso, também partimos do que o Bâ (2003) chama de *fatos vividos*, e sua força vital de manter-se memoráveis mesmo diante da opressão colonial e da diáspora. As narrativas em torno do *vivido* fluem como a apresentação em uma "tela de cinema", conta-ser/narrar-se como reviver o momento. E isso se deve as práticas educativas geracionais da "repetição", onde a "criança" era ensinada a *observar, olhar, imitar, errar-repetir com disciplina, e escutar* com atenção "onde todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como uma cera virgem" (BÂ, 2003, p.13).

Assim, os chamamentos aqui é para retornos e (re)encontros de escuta ao pé da cadeira (banco/lugar para sentar!) das/dos avós/avôs (ancestralidade) como categoria para compreendermos as experiências vocais da diáspora e do atlântico e como se fazem/permanecem enquanto *tradição viva* pela memória e oralidade em Comunidades Quilombolas no Piauí como forma de assentir a ontologia afrodescendente. Nas Comunidades, o "sentar" significa respeito, olhar para outra/o em uma simetria como parte de si, como metodologia de uma escuta que forma enquanto ser humano/quilombola pelas narrativas de enunciação de pertencimento.

Para isso, partiremos dos questionamentos: Quais as concepções de memórias e oralidades que atravessaram e/ou foram construídas no atlântico – travessia, (des)encontros e trocas? Como as memórias e oralidades de uma ancestralidade africana se fazem presentes nas narrativas dos quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana Piauí? Como as cadeiras das/dos avós/avôs se apresentam como um futuro ancestral, como possibilidades de experiências/existências? Como as concepções de "humanidades" podem ser (re)construídas nos quilombos por uma memória/oralidade ancestral? Quais as cosmovisões e versões do mundo "escrito/dito" para a ancestralidade?

Não podemos esquecer que estamos tratando de um continente pluriversal, não podemos cair às armadilhas dos modelos padronizados, pois como nos orienta Hampaté Bâ ao tratar da *Noção de Pessoa na África Negra* (1981), não queremos aqui apresentar uma noção de africanidades que "valha para toda África Negra", mas nos voltarmos à compreensão das

tradições dos povos africanos na região de sulsaarianos, que nesse trabalho nos voltamos para a região de Mali e Moçambique, trazidos forçadamente para o Brasil, e empurrados pelo escravismo nacional, para um lugar como o Piauí.

Pelos escritos de Mairton Celestino da Silva na sua tese de doutoramento em História do Brasil (2012) sobre "Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800", onde faz uma análise e problematização de documentação sobre as relações sociais na formação do Estado do Piauí. Na documentação apresentada por Silva (2012) temos algumas "procedências" de africanos que vieram forçadamente para o Piauí.

> Embora nessa época a costa da Alta-Guiné figurasse como o principal entreposto negreiro do continente africano com as praças comerciais do Maranhão e Grão-Pará, cativos vindos dos portos de Cacheu e Bissau, portanto, de procedência étnica própria daquele circuito negreiro - como os Nalu, Papel, Bijagó, Balanta, Mandinga e Cassanges - entraram no Maranhão e Piauí e compuseram os plantéis de escravos, juntamente com Angolas, Fula, Moçambique, Congo, Benguela e os Minas, nas fazendas e demais propriedades dessas duas capitanias (SILVA,2012, p.200)

O lócus (nesse trabalho voltado para a região de Mali e Moçambique) de onde partiram os africanos escravizados trazidos para o Piauí é uma maneira de compreendermos as suas concepções de ancestralidade, memória e oralidade, visto que, o continente na sua dimensão apresenta uma variedade de grupos étnicos. Ainda não podemos deixar de ressaltar a dinâmica de "trocas culturais" (GILROY, 2001), apesar de serem desiguais, no atlântico e na diáspora para entendermos as construções e concepções da referida tríade nas Comunidades no Piauí.

Assim, ao tratarmos de memória e oralidade ligados a uma ancestralidade, é importante ressaltarmos os (re)encontros estabelecidos nas travessias na tentativa de compreendermos as narrativas acionadas por uma *memória herdada e compartilhada* de uma unidade afrodescendente constituída pelas diferenças, a rica diversidade africana. Paulina Chiziane (2008, p.9) ao tratar das narrativas no conto *O alegre canto da Perdiz* a partir de suas vivências no contexto moçambicano, nos direciona para um território africano múltiplo de "diferentes gestas, diferentes ventres, diferentes lugares", mas que também se constituiu pelas trocas "viemos em passos silenciosos dos fugitivos, em passos agressivos de conquistadores".

As trocas estabelecem uma enunciação pela voz e escuta dos pensamentos, partilhas de experiências vivenciadas, que buscam suas fontes nos meios e nas circunstâncias sociais em *comunidades afetivas* para a construção de uma *memória coletiva* (HALBWACHS, 2004 ,p.34). Já Hampâté Bâ (2003) nos direciona que o acionamento dessas memórias é carregado

de uma “extrema precisão” pelas *práticas educativas da repetição dinâmica, uma cultura oral viva/vivente* cuidadosa e sensível, o que proporciona uma oralidade precisa a partir de uma “memória fotográfica”. Vale ressaltar que a memória de Halbwachs (2004) se volta para a sua experiência enquanto pertencimento povo judeu, um povo menos diverso que africanas/os, no que se refere à territorialidade como grupos étnicos.

Por isso, os “retornos” a africanidades propostos aqui, não é na tentativa de encontrar uma pureza, nem tão pouco uma homogeneidade cultural, mas estabelecermos relações de encontros com existências/experiências que atravessaram o atlântico e ainda estão presentes/vivas e contadas pelos avós/avôs nas Comunidades Quilombolas no Piauí.

Mas para uma escuta sensível sobre “linguagem quilombola”, um ser/tornar-se constituído pela organização social do/no/com o território, nas relações interpessoais e identificações com uma ancestralidade a partir da memória e oralidade, foi preciso estabelecermos caminhos metodológicos até as cadeiras das/os avós/avôs. Por isso, nos voltaremos, nesse trabalho, para as concepções do malinês que escreve sobre a tradição oral dos fula, Hampaté Bâ (1981; 1982; 2003), da contadora de histórias moçambicanas Paulina Chiziane (2008; 2019), do povo Maputo, como forma de conhecermos os caminhos/cotidianos/contextos em que a tradição oral se constituiu sendo/existindo como/pelas experiências de africanidades localizadas e em encontros outros.

E ao mesmo tempo nos voltarmos para as cadeiras/narrativas/oralidades, a exemplo de líderes (velhos/sábios comunitários) como o seu Mariano Rodrigues, como forma de sociabilidades e partilhas dessas experiências nas Comunidades Quilombolas de Paulistana no Piauí para compreender processos de memórias/histórias/existências e suas tradições ligadas a uma ancestralidade africana que conseguiram (re)existir enquanto “gente” e território sem se renderem as diversas violências simbólicas, históricas e físicas que foram impostas.

Para isso, partiremos das narrativas resultantes dos encontros dialéticos de pesquisa (2018/2019) com as Comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí estabelecidas através das “Rodas de Conversas” com os “velhos, filhos, netos e bisnetos” como escuta das memórias/histórias do ser/tornar-se comunidades nesses territórios. O direcionamento metodológico de diálogo por rodas de conversa partiu dos direcionamentos das próprias comunidades a partir das suas singularidades de organização social e relações interpessoais.

A partir dessas memórias/histórias/narrativas que se fazem por relações afrodiaspóricas, práticas que atravessaram o atlântico, estruturamos o texto em dois momentos de diálogos, o primeiro se refere às cosmovisões de oralidades como “tradição viva” a partir dos dizeres de

Hampâté Bâ (2003) para uma escrita do avesso como convite aos retornos a uma ancestralidade como construção de humanidades no presente segundo as orientações de Paulina Chiziane (2008). Em seguida, buscaremos compreender como a memória e oralidade em torno de uma ancestralidade afrodescente são agenciadas como uma linguagem quilombola.

Memória, oralidade: a tradição de contar-se/existir

Nos contextos ocidentalizados ao qual estamos inseridos, fomos/somos socialmente educados a reproduzir a lógica da modernidade/colonialidade que, quem não produz, não "serve" a dinâmica do capital nas relações de trabalho e consumo, logo, não tem "valor" nos contextos em que se fizeram vozes/existências. Os ditames do Sistema nos dizem que criemos depósitos para "velhos" e que as suas histórias/vivências não mais contribuem para os processos educacionais, pois estão ultrapassados e suas existências resumidas a "despesas, gastos", "aqui, sob o manto da cultura ocidental, pessoas idosas são custos, contas para pagar. Se relacionar com pessoas velhas em termos de contas a pagar, e não com base em cuidar e amar aponta para uma sociedade doentia" (BOAKARI, 2021, p.66).

Assim, a tradição a partir das/dos anciã/anciãos, entendida como laços de continuidades de um passado de/para modos de ser/existir, na percepção capitalista ganha significação de atrasado, obsoleto, pois a lógica é que nos aproximamos dos ditos "civilizados"/modernos. Essa concepção serve ao Sistema por duas vias, a que classifica e escolhe quem pode ser/existir enquanto "gente", como ainda quebra as relações e ligações do "espírito da intimidade" para/na formação da comunidade. Para a professora de Dano, Sobunfu Somé (2003) o povo de Dagara compreende o espírito é a energia, a força que une a comunidade, a relação que assegura os atos de falar e ouvir como forma de ser/existir, fundamentos que garantem a todos os membros ser "cosmo vivo e vibrante" enquanto humanidades. A invisibilidade de sujeitos dentro de uma sociedade invalida suas relações com o espírito, com seu pertencimento e enquanto "ser".

Quando reforçamos o convite da Ribeiro (2020) sobre um futuro ancestral, é para (re)pensarmos um futuro possível a partir das possibilidades concretas, viventes de humanidades, é para ampliarmos os caminhos, caminhando juntas/os, fazendo o círculo de volta e pararmos para a escuta das cosmovivências de quem se fez/faz enquanto experiências/"gente" pelo contar-se/existir vivas em meio as estruturas de invisibilidades e negacionismo.

Para isso, trataremos sobre as cosmovisões de tradição, e quando falamos de tradição em um contexto africano do povo fula, Hampaté Bâ (1982, p.167) nos orienta que nos voltemos aos entendimentos da oralidade, como chave para compreensão da História e Cultura africana

para “penetrar na história e espírito dos povos africanos, terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos”. Quando tratamos de oralidades, devemos problematizar os recortes espaciais aos quais estamos nos referindo para percebermos as diferenças e similitudes da constituição e organização social em lócis onde as oralidades são construídas como o contar-se da própria vivência para continuar existindo e de lugares onde a escrita normatizada e os aparatos tecnológicos ditam a história, o escrito e lido.

A oralidade é a ligação entre a palavra e o humano, é por meio do rememorar/contar-se enquanto palavra que a tradição oral se apresenta como a força vital de existir do ser e da própria organização da sociedade “que repousa no valor e no respeito à palavra” (BÂ, 1982, p.169). Vale ressaltar aqui, os cuidados com a reprodução e comunicados de *palavras ocas* em que grupos não são e nem se fazem ontológicos no/pelo processo. A ênfase no contexto de africanidades está nas narrativas em que as sujeitas/os sociais se fazem enquanto humanos vivos/vocais, partícipes das histórias a contar.

É importante ressaltar que a tradição oral a partir da concepção de Bâ (1982) não se resume a “transmissão” de histórias e de determinados conhecimentos, mas como processo e força “geradora” de humanidade, onde o ato de contar *o vivido* se imbrica na formação/construção do ser, o educar-se sendo/existindo, a narrativa como pertencimento e constituição de identidade. E quando se volta para a transmissão, nos faz um chamamento às palavras “herdadas” de ancestrais “aprendi com meu pai”, uma relação geracional que dá movimento e ritmo, onde o passado se faz como possibilidade de existência de/em um futuro.

E quem pode contar histórias? Quais são responsáveis pela memória e oralidade das vidas africanas de seus povos diversos ? Hampaté Bâ nos fala dos tradicionalista-Doma em “Tradição viva” (1980), responsáveis pela oralidade e ao mesmo tempo pela “verdade”. O tornar-se um tradicionalista está relacionada à convivência em comunidade, a contação de histórias passa pelo crivo dos que vivenciaram enquanto sujeitas/os.

Em outro momento, quando rememora as experiências das “comunidades” fulas para construção enquanto “Amkoullel”, se reporta a mulher como “instrumento do preexistente” para a elaboração da vida. As narrativas do feminino são imbricadas a cosmovivência com as “boas regras de uma educação africana”. Em obediência ao ditado malinês “tudo que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez a nosso pai e duas vezes a nossa mãe” (BÂ, 2003, p.51). A ideia da tradição viva é aquela de ponte entre os três tempos vivenciais – passado, presente e futuro onde cada um depende dos outros dois e o doma/grio/ancião servira de instrumento humano para viabilizar esta humanização na/da sociedade.

No contexto apresentado por Paulina Chiziane (2008), o convite de “uma boa escrita do avesso” para subverter as relações de opressão também é apresentado como uma releitura da história sob a ótica/voz/ da vivência feminina. Os mitos de criação e organização social passam pelas narrativas da mulher do régulo, contadora de histórias, que apresenta as estórias de Maria das Dores (mulher- onde o feminino se constitui sob aspectos culturais de ordem mística) a partir de questionamentos que direcionam e instigam os “curiosos” da Vila Gurué a se autoquestionarem sobre a necessidade de retornos a raízes, a criação e pertencimentos para construção de identidades.

> — Ah! Mas então, de onde terá vindo?
> — E nós de onde viemos?
> — pergunta a mulher do régulo.
> — De longe
> — respondem ao mesmo tempo.
> — E onde fica o longe?
> Todas buscam a resposta no silêncio. Os olhos vogam no horizonte, em silêncio. A mulher do régulo sugere algumas respostas.
> Longe é a distância entre o teu percurso e o teu cordão umbilical. Longe é o útero da tua mãe de onde foste expulso para nunca mais voltar. É a distância para o teu próprio íntimo onde nem sempre consegues chegar. Longe é o lugar de esperança e de saudade. Lugar para sonhar e recordar. Longe é o além para onde muitos partem e deixam eternas saudades. O longe é gémeo do perto, tal como o princípio é gémeo do fim. Porque tudo muda na hora da meta. O ali será aqui, na hora da chegada. O futuro será presente. O amanhã será hoje (CHIZIANE, 2008, p. 9-10).

A proposta de Chiziane (2008) não se pauta na construção do ser como palavra dada e fixa em locis espaciais e temporalidades cronológicas. A autora faz referência aos processos constitutivos pelas trocas nos caminhos percorridos “entre o percurso e o cordão umbilical”, movimentos/retornos aos lócus de enunciação. Ao passo em que o silêncio toma forma de narrativa e convida “os curiosos” para voltar-se ao íntimo, a importância de autoquestionar-se para conscientizar-se de um ser/sendo, vivendo a vida com seus desafios e conquistas. “A mulher” é vida – fonte de vida e o seu papel da sociedade como elo das/nas relações entre outros sujeitos...

Outro ponto na fala da mulher do régulo é como as histórias do matriarcado também vão desconstruindo a ideia de hegemonia do colonizador. Reporta-se a Maria das Dores como a “conscientização” de um contexto de colonização, onde as experiências e resistências do passado se ramificam como formas de “resgatar o nosso poder usurpado”. Além de reforçar sobre as permanências do colonialismo pelo discurso da modernidade onde a “louca simboliza

o mundo novo da guerra, das doenças, da exclusão social, ao qual todos se encontram sujeitos" (CHIZIANE, 2008, p. 9).

O contexto onde a lógica do colonialismo no continente africano é apresentada por Bâ (2003) como a "melhor intenção do mundo", construído sob o discurso da modernidade de "missão civilizatória", resguardados por uma educação da "despersonalização", onde a/o sujeita/o "escolarizada/o e instruída/o" era constituída/o por um processo de colonialidade do ser pelo saber, um "esvaziar nós de nós mesmos para nos encher a maneira de ser. Agir e pensar do colonizador" (BÂ, 2003, p.331).

Em outro momento, Paulina Chiziane (2003), trata das permanências do colonialismo a partir das "ambiguidades do sujeito moçambicano", dividido entre a tradição e a modernidade. Nesse momento, a narrativa se volta para Delfina, como a característica do colonialismo e suas falas como reforços ao embranquecimento idealizado e o silenciamentos por assimilação. Ao mesmo tempo em que apresenta José dos Montes com a resistência aos processos de aculturação e assimilação, suas viagens de retornos são para percorrer "todo o perímetro da terra e regressado ao ponto de partida" no Monte Namuli como os retornos as raízes para entendimentos de ser/sendo.

Assim, nos voltamos aos meandros da história reconstruídos pelas cadeiras/narrativas de Paulina Chiziane (2003) e Hampâté Bâ (2003) sobre vivências afrodescendentes que não só contam histórias, mas se reportam as experiências e temporalidades como produtoras que germinam a própria história. Bem como, a reconhecer como a experiência pode servir a História para criação de *"humanidades*" (CHIZIANE, 2003; KRENAK, 2019).

A seguir nos voltaremos às narrativas das Comunidades quilombolas em Paulistana-PI e suas experiências de oralidades e memórias que direcionam a uma ancestralidade viva e vocal, como força e "espírito" de enunciação na constituição e organização de ser comunidade, o que Jean Vansina (2010, p. 140) chama de *elocuções-chave*, isto é, a tradição oral. Vansina (2010) ainda ressalta que as comunidades tradicionais partem da "oralidade como uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade", no caso a escrita, mas como "metodologias" de acessar e enunciar a sabedoria de ancestrais. Assim enquanto Bâ e Chiziane falam duma tradição a partir das suas experiências enquanto parte do vivido em contexto de tradição oral, o Vansina fala da tradição oral enquanto observador, por ser pesquisador eurocentrado.

Memória e oralidade nas comunidades

Ao falar da memória-oralidade nas comunidades em pauta, as discussões se voltam para as relações de comunicação, trocas simbólicas e de pertencimento social cultural político em comunidades quilombolas em Paulistana-PI, como *práticas educativas de contar-se* a partir de histórias que justificam *o ser* no presente, com relações dialéticas com um passado de vivências. Vale ressaltar, que não estamos direcionando as narrativas que se fixam em "uma era histórica", nem tão pouco se limita a um passado como descrição de modo de vida em quilombos ligados a ancestralidade de escravizado fugido, mas como a organização de comunidades quilombolas rurais no sertão do Piauí que se conecta com a cosmovivência afrodescendente de um ser/sendo ancestral que "entendendo-se e constituindo-se" sujeito histórico-social também pelas trocas na travessia e na diáspora no presente. Assim partimos de uma ancestralidade que

> Não pode ser definida apenas como uma árvore genealógica, está muito além disso, ela percorre a linha sanguínea do tempo e firma-se na existência. Ela é uma forma respeitosa de honrar e (re)lembrar dos nossos antepassados. Para as pessoas pretas a ancestralidade é a chave que abre os portais de sua realidade histórica, filosófica, linguística e culturalmente para um projeto de povo (RIBEIRO, 2020, n.p)

Mas ao tratarmos da ancestralidade como "realidade histórica" no presente mantida pela oralidade como "tradição africana", Hampaté Bâ (2003) nos adverte sobre "zonas de referências", para não cairmos nas generalizações ocidentalizantes que categorizam o continente como "uma África" e "um africano" válida para todo o território, sem reconhecer as diferenças que constituem a "Unidade". E reforça que as similitudes estão na percepção e na relação entre o material e o espiritual, a unidade enquanto a própria vida "onde tudo é interligado, interdependente e interativo", sem perder as diferenciações de uma região a outra (Bâ, p.174). Entendimentos que encontramos também a partir da ideia do Ubuntu traduzida por Sobunfu Somé (2003) como o que dá "a liga" a própria organização social e reconhecimento enquanto comunidade, "ser porque somos", de corpo/espírito/comunidade indissociáveis.

Paulo Freire (2011) também nos direciona para a compreensão de comunidades tradicionais onde a "oralidade é auditiva". As *oralituras* se fazem no cotidiano e nas relações com e no território por sujeitas/os conscientes da sua própria história e da importância de contar-se para *manter-se*/existir, uma leitura de/no/sobre o mundo que se faz pela oralidade.

Assim, "o vivido" e as experiências são tomados como metodologia de se aproximar/pertencer a uma identidade como uma experiência intemporal (BÂ, 2003). O ato de

falar é tão importante como ouvir para construção de si. E nessas comunidades essas práticas se voltam para as cadeiras das/os avós/avôs.

A partir dessa percepção, gostaríamos de enfatizar o vivido da/na Comunidade Contente de uma ancestralidade ligada a Mariano Rodrigues que se presentifica pelas práticas de oralidade, "Quando a gente acordava, ele chamava os netos pra rezar e contar as histórias" (FRANCISCO RODRIGUES, CONTENTE, 2019). As narrativas direcionam para práticas de rodas de conversa em torno dos significados e simbologias de Marianim enquanto ancestralidade para compreender/pertencer à identidade e ancestralidade.

> Enquanto seu Mariano, por muitas vezes filhas e netos tendem a se aproximar para ouvi-lo e em uma busca de ressignificar a sua presença e pertencimento aquelas histórias e espaço fazem interferência do tipo "voinho lembra que o senhor também tinha isso (Nair), pai véi num contou era assim, que tinha também fulano (Aparecida) e Marianim ela quer saber daquelas histórias dos escravos que o senhor contava pra gente (Jucélia)" (INCRA, 2015, p. 55).

As narrativas ainda direcionam a uma prática geracional onde atenção chamada por "filhos e netos" para o "saber-se" quebra a ideia de um pertencer em temporalidades e espaços fixos, mas que se ramifica pela oralidade (fala e escuta) da ancestralidade. O indivíduo não aparece solto, faz parte de um "coletivo", raízes e família que vieram de longe, um longínquo imaginário que muitas vezes problematiza as imagens da África midiática hoje.

Já na Comunidade Barro Vermelho, nos voltamos para as oralituras de Maria Celestina de Jesus Eusébio (79 anos), a mais idosa dentre as anciãs da Comunidade, para compreender como essas práticas são tomadas como educativas de um *aprender-se a saber-se pelas cadeiras das avós,*

> Sou parteira. Aprendi com minha avó, Antônia Cecília, que era parteira. Quando casei, em 1965, ela me chamava para eu ajudar e dizia: - Minha filha vou te ensinar porque você tem uma cabeça muito boa para aprender as coisas e quando eu morrer você vai ficar fazendo o mesmo que eu fazia (MARIA DE CELESTE, BARRO VERMELHO, 2019).

Na narrativa de Maria Celestina, ainda está presente a relação com a avó, Antônia Celestina, como organização e preocupação das permanências de costumes na Comunidade, bem como o cuidado com os moradores: "Ela ainda ensinava umas orações para a gente, quando fosse para desocupar no parto. Ensinava também uns remédios. A reza era para me defender quando estivesse em aperto".

As oralidades ainda se voltam para uma relação com o feminino para dizer-se e "ser mulher quilombola" no presente. Conscientes não só de uma identidade, mas de um pertencimento e ser/ter a *mulher desta terra*

> Quanto a esse ativismo de gênero das comunidades quilombolas, a fala da liderança Jucélia Xavier é impactante: "essa mobilização toda da gente, isso foi através das reuniões que a gente participa, né? E também, mostrar um meio de dizer para eles que as mulheres também têm poder, né? Porque às vezes... Eles às vezes, uns pensam, por ser mulher, não sabe do que a mulher é capaz. E nós mulheres, estando organizadas, é capaz de qualquer coisa. Uma sozinha, não resolve. Mas através do mutirão, da força, porque a união que faz a força. Mostrar para esse povo do que a gente é capaz" (MACHADO, 2016, p.71).

Um feminino acionado para dizer "sobre as mulheres" como rompimento dos discursos patriarcais – onde a voz da mulher está sob a tutela masculina. Bem como o processo e constituição do ser está imbricado com a organização em torno da territorialidade quilombola, Mulher na/da roça!

Narrativas que nos ajudam a compreender as concepções de memória e oralidade como práticas de pertencimento a uma ancestralidade e identidade de um "ser gente" em comunidades que rompe com as linhas do pensamento geográfico e temporal e se fazem presente em diferentes contextos, por diferentes vividos. O que se constitui enquanto afrodiaspórico e aproxima as experiências de Paulina Chiziane (2008), Hampâté Bâ (2003) com as das comunidades em Paulistana no Piauí.

Considerações e problematizações para continuar movimentando "as cadeiras"

Os questionamentos propostos no início desse trabalho sobre as concepções de memória e oralidade que atravessaram e/ou foram construídas no atlântico – travessia, (des)encontros e trocas se fazem presentes nas narrativas dos quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana Piauí, bem como as cadeiras das/dos avós/avôs se apresentam como um futuro ancestral, como possibilidades de experiências/existências para a constituição de humanidades. Implicações que nos levaram a percorrer/escutar e aproximar narrativas em contextos diferentes, a partir de sujeitas/os múltiplas/os na tentativa de compreendermos como as concepções de memória e oralidade de uma ancestralidade afrodescendente atravessaram, e também se construíram no atlântico pelas trocas, e se constituíram em narrativas de enunciação quilombola que reverberam em identidade e territorialidade pelo ser/pertencimento.

Ao mesmo tempo em que nos apresentaram um vivido enquanto possibilidades/realidades concretas para ampliação de cosmovivências na/para a construção de "novo humano". Um *futuro ancestral* que se faz pela relação com um passado como mecanismos de saber-se/existir. É nessa proposta que Ailton Krenak (2019) reforça a ideia de construção de humanidades a partir de comunidades que se mantém vivas pela metodologia do contar-se para *adiar o fim*. Onde mundos possam ser pensados enquanto possíveis, visíveis e existenciais.

Quando Paulo Freire (2011, p. 55) pensa círculos de leituras do mundo como início-continuidade para contexto de comunidades tradicionais, de uma multiplicidade de vivências. Ele sugere que a escrita para um processo de escolarização comece "na sua prática, pense primeiro no seu trabalho, pense primeiro nos instrumentos que você usa no seu trabalho, com os seus camaradas". Precisa saber que saber ler é instrumento de vivência, convivências e sobrevivência num mundo letrado, eurocentrado. Práticas que ensinam e que educam a ser gente/comunidades "Pense nas histórias dos pescadores, nas histórias que você ouviu contar do tempo de nossos avós. Depois então escreva a sua primeira história" (FREIRE, 2011, p. 55).

Assim, as práticas de memórias e oralidades em comunidades se constituem como educativas com função de resguardar o dito/vivido afrodescendente. Além propor direcionamentos a relação entre o escrito e o falado como uma coexistência para reconhecimentos de existências pluriversais, inclusive das oralituras das cadeiras das avós/avôs tão silenciadas nas "comunidades ocidentalizadas". Onde o ritmo do balanço acontece com tanta precisão e afeto para pensar um presente e futuro que serve de contrapeso e afirmação de um passado repleto de interpretações negativas e positivas. Para enfatizar estas últimas, o nosso propósito fundamental, se precisa saber mais das primeiras. Deste modo, o saber se torna cada vez mais poderoso, um empoderamento autoconstruído e coletivamente sustentado.

Assim, quando as anciãs e os anciãos das Comunidades se fazem pelo ser-sendo-organizando o espírito da comunidade, nos convidam não só a compreender modos de vivências e existências para além das sociedades letradas/normatizadas, mas nos convidam a apreendermos metodologias de existir e ensinar, práticas educativas de *ser gente* na comunidade e na escola.

REFERÊNCIAS

BOAKARI, Francis Musa. Olhando de avesso para melhor ver a pandemia – entender para mais perguntar. In: SILVA, Francilene Brito [et al]. **Projeto COVID-19**: narrativas e cuidados de pessoas afrodescendentes. Teresina: EdUFPI, 62-67, 2021.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente**: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GILROY, P. *O Atlântico Negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2 ed. São Paulo: 34, 2001.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos, 2003.

_____. A noção de pessoa na África Negra. Tradução: Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros]. HAMPÂTÉ BÂ, Amadou."La notion de personneen Afrique Noire". In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personneen Afrique Noire**. Paris: CNRS, 181-192, 1981.

_____. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 181-218, 1982.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEAL, Simoní Portela. "**Já conheci com essa nação, o chamado negro**": etnicidade, territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana-PI (2000-2019). UFPI. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-graduação em História do Brasil, 2020.

MACHADO, R. A. **Condicionantes institucionais à execução do investimento em infraestrutura no Brasil**: estudo de caso sobre a implementação da ferrovia Transnordestina. Série Texto para discussão. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.-Ipea, 2016.

RIBEIRO, Katiuscia. O futuro é ancestral. **Le monde**: diplomatique Brasil. novembro, 2020. Disponível em: https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/. Acesso em 10 dezembro de 2020.

SILVA, Mairton Celestino. **Um caminho para o Estado do Brasil**: Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Pernambuco. Pernambuco, 2016.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade**. São Paulo: Odysseus, 2003.
VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.), **História Geral da África** *I*. Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 2010.

TABA 07 Aníbal Quijano, Eduardo Galeano y Dandara dos Palmares - Haceres decoloniales, literaturas viscerales y otras estéticas

POR LAS MEMORIAS Y NARRATIVAS DE LAS SILLAS DE ABUELAS / ABUELOS APRENDEMOS *A SER* COMUNIDAD

Simoní Portela Leal[4]
Francis Musa Boakari[5]

[4] Doutoranda en Educación por la Universidad Federal del Piauí. Máster en História de la Educación por la Universidad Federal del Piauí e Investigadora del Núcleo de Estudios y Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: género, educación y afrodescendencia – UFPI-PI. e-mail: simoniportela@gmail.com

[5] Pós-Doctorado en Sociología de la Educación con especialidade en Educación para la diversidad por la Auburn University, AU, Estados Unidos. Doctorado en Sociología de la Educación University of Iowa, UIOWA, Estados Unidos. Departamiento de Fundamentos de la Educación y Programa de Pós-graduación en Educación. Coordinador del Núcleo de Estudios y Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: género, educación y afrodescendencia – UFPI-PI. E-mail: musabuakei@yahoo.com

Alisson Emanuel Silva[6]

RESUMEN: Con la discusión que hacemos en el / para el doctorado en los/ a través de los encuentros de investigación dialéctica que tienen lugar en / con las Comunidades Quilombolas en Piauí, percebemos que los significados y sentidos de ser quilombola se enuncian y anuncian a partir de una relación entre la memoria. y oralidad de ascendencia afrodescendiente. Un *ser / tornarse* que se hace por los cambios entre sujetos en el presente, al mismo tiempo que tiene una estrecha relación intercontinental debido a rasgos culturales que se cruzan e imbrican en narrativas afrodiasporas. La intención aquí es entender la *lengua quilombola* como una manera de conocerse a sí mismo y contar a partir de un origen africano ancestral, una propuesta de reconocimiento de múltiples humanas en base a una categoría de "Ancient Future", presentado por el brasileño filósofo Katiuscia Ribeiro (2020) como las sabidurías conteo m a través de sus *oralituras* ", lo que la autora denomina lecturas de oralidad para la comprensión de la existencia. Así vamos a las narrativas en torno a los / los ancianos / ancianas de las comunidades de Barro Vermelho y Contente en Paulistana en Piauí para hablarmos desde las concepciones de memória y la oralidad como prácticas de pertenencia e identidad de un "ser gente" en comunidades, que rompe con las líneas del pensamiento geográfico y temporal y está presente en diferentes contextos, a través de distintas experiencias. Las convocatorias aquí son para retornos y (re)encuentros de escucha a los pies de la silla de los/las abuelos / abuelos como una categoría de entendimientos sobre experiencias vocales relacionadas con los afrodescendientes, de dla diáspora y del atlántico en diálogo con las palabras de Paulina Chiziane (2008), Hampâté Bâ (2003) y Paulo Freire y Sergio Guimarães (2011) - aprendiendo de algunas mujeres africanas - y cómo se hacen / permanecen como *tradición viva a* través de la memoria y la oralidad en las comunidades referidas como una forma de asentir ontológicamente. , al mismo tiempo que se presentan como metodologías de prácticas educativas existentes y de enseñanza de *ser personas* en la comunidad y en la escuela .

Palabra clave: memoria, oralidad, comunidad

Introducción y caminos metodológicos sobre los recuerdos que queremos contar

El futuro es ancestral
(Katiuscia Ribeiro, 2020)

Con la discusión sobre identidad, territorialidad y educación que hacemos en / para un doctorado en / a través de los encuentros de investigación dialéctica que tienen lugar en / con Comunidades Quilombolas en Paulistana del Piauí, percebemos que los significados y sentidos del ser quilombola se enuncian y anuncian de una relación entre la memoria y la oralidad de una ascendencia afrodescendiente. Un *ser / tornase* humano / quilombola que se hace mediante los cambios en el presente, al mismo tiempo que tiene una estrecha relación intercontinental por rasgos culturales que se cruzan e imbrican en narrativas afrodiasporas.

Si la intención es pensar en una *lengua quilombola* como una forma de conocerse y decirse a uno mismo desde una ascendencia afrodescendiente, ¿por dónde empezar? La

[6] Psicólogo, doctorando en Educación (PPGEd/UFPI). Máster en Educación por la Universidad Federal del Piauí. Investigador del Núcleo de Estudos y Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: género, educación y afrodescendencia – UFPI-PI. e-mail: alissonemanuel18@hotmail.com

inquietud parece encaminarnos hacia la propuesta de construir un futuro basado en el reconocimiento de múltiples humanidades, pero como Katiuscia Ribeiro (2020) nos orienta en el epígrafe de esta obra, "el futuro es ancestral", nuestro pasado tiene mucho que ver con el futuro que construimos.

La invitación que hace el filósofo brasileño en un texto publicado en "Le monde diplomatique Brasil" (2020) es devolver las preguntas a una ascendencia que no se queda en la reflexión, sino que "rompe los muros de la academia y llega a la silla o abuelo como voz de sabiduría que cuenta a través de sus *oralituras*"(RIBEIRO, 2020, p. 01), a lo que ella llama lecturas orales para la comprensión de la existencia.

En el mismo sentido, Paulina Chiziane en una entrevista con "Philosophical Café" de la TVU (2019) al tratar de *Oralidad y ascendencia* refuerza ideas sobre los retornos a "historias contadas por abuelas / abuelos". La autora de Maputo en Mozambique aún enfatiza las relaciones construidas sobre estas prácticas, como un "lugar de afectos", ya que no están hechas solo por la enunciación de recuerdos, sino por una cosmopercepción, un lenguaje multisensorial que involucra *la palabra, los gestos, los olores.* .

Basado en las palabras del "narrador" (como suele llamarse a sí mismo), mozambiqueño (griô, deli, sage / o en otras regiones de África Sulsariaana) en diálogo con los autores brasileños Paulo Freire y Sergio Guimarães (2011), de su aprendizajes africanos al describir sus percepciones e implicaciones sobre la "cultura de la memoria oral" y sobre la oralidad como " lenguaje del encuentro" que "contempla una serie de expresiones como entonaciones, gestos, posturas faciales y corporales, organización entre las personas y el entorno social "(FREIRE; GUIMARÃES, 2011) que buscaremos comprender los trazos de las africanidades que se presentan en las Comunidades de Piauí en / a través de la relación entre memoria y oralidad, y cómo se presentan como mecanismos de existencia a través de las narrativas de abuelos/abuelas y resistencia a mantener viva una identidad de lo que se puede llamar una "lengua quilombola".

Para entender la "lengua quilombola", también nos gustaría llamar la atención sobre las prácticas generacionales y afrodiaspóricas que explican las relaciones en/de ser una comunidad. Para eso, también partimos de lo que Bâ (2003) llama *hechos vividos* , y su fuerza vital para seguir siendo memorables incluso frente a la opresión colonial y la diáspora. Las narrativas en torno a lo *vivido* fluyen como la presentación en una "pantalla de cine", contando/narrando uno mismo como reviviendo el momento. Y esto se debe a las prácticas educativas generacionales de la "repetición", donde al "niño" se le enseñó a *observar, mirar, imitar, errar-repetir con disciplina y escuchar* atentamente "donde cada evento quedó inscrito en nuestra memoria como una cera virgen "(BÂ, 2003, p. 13).

Entonces, las llamadas aquí son para regresor y (re)encuentros al pie de la silla (lugar para sentarse) de abuelos/abuelos (ascendencia) como una categoría para comprender las experiencias vocales de la diáspora y el atlántico y cómo se hacen/permanecen como *tradición*

viva a través de la memoria y la oralidad en las Comunidades Quilombolas del Piauí como una forma de acordar la ontología afrodescendiente. En las Comunidades "sentarse" significa respeto, mirar al otro en simetría como parte de uno mismo, como método de escucha que se configura como ser humano/quilombola a través de las narrativas de enunciación de pertenencia.

Para eso partiremos de las preguntas: ¿Cuáles son las concepciones de memorias y oralidades que cruzaron y/o se construyeron en el atlántico - travesías, (des)encuentros e intercambios? ¿Cómo están presentes los recuerdos y oralidades de una ascendencia africana en las narrativas de los quilombolas de Barro Vermelho y Contente en del Piauí? ¿Cómo se presentan las sillas de abuelas/abuelos como un futuro ancestral, como posibilidades de experiencias/existencias? ¿Cómo se pueden (re)construir las concepciones de "humanidades" en quilombos por una memoria / oralidad ancestral? ¿Cuáles son las visiones del mundo y las versiones del mundo "escrit /dicho" para los ancestros?

No podemos olvidar que estamos ante un continente pluriversal, no podemos caer en las trampas de los modelos estandarizados, porque como Hampaté Bâ nos guía en el abordaje de la *Noción de Personas en el África Negra* (1981), no queremos presentar aquí una noción de africanidades que "vale para toda África negra", pero nos dirigimos a la comprensión de las tradiciones de los pueblos africanos de la región de los sulsaarianos, que en este trabajo nos volvemos a la región de Mali y Mozambique, traídos a la fuerza a Brasil, y empujado por la esclavitud nacional, a un lugar como Piauí.

Por los escritos de Mairton Celestino da Silva en su tesis doctorado en Historia de Brasil (2012) sobre " Colonos, misioneros, esclavos e indígenas en la época de las conquistas del Estado de Maranhão y Piauí, 1600-1800", donde analiza y problematiza la documentación sobre las relaciones sociales en la formación del Estado de Piauí. En la documentación presentada por Silva (2012) tenemos algunos "orígenes" de africanos que se vieron obligados a venir a Piauí.

> Embora nessa época a costa da Alta-Guiné figurasse como o principal entreposto negreiro do continente africano com as praças comerciais do Maranhão e Grão-Pará, cativos vindos dos portos de Cacheu e Bissau, portanto, de procedência étnica própria daquele circuito negreiro - como os Nalu, Papel, Bijagó, Balanta, Mandinga e Cassanges - entraram no Maranhão e Piauí e compuseram os plantéis de escravos, juntamente com Angolas, Fula, Moçambique, Congo, Benguela e os Minas, nas fazendas e demais propriedades dessas duas capitanias (SILVA,2012, p.200)

El locus (en este trabajo volvemos a la región de Mali y Mozambique) de donde parten los africanos esclavizados traídos a Piauí es una forma de entender sus concepciones de ascendencia, memoria y oralidad, ya que el continente en su dimensión presenta una variedad de etnias. Aunque no podemos dejar de enfatizar la dinámica de los "intercambios culturales"

(GILROY, 2001), a pesar de ser desiguales, en el Atlántico y en la Diáspora para comprender las construcciones y concepciones de esa tríada en las Comunidades de Piauí.

Así, cuando se trata de la memoria y la oralidad ligadas a un ancestro, es importante resaltar los (re)encuentros establecidos en los cruces en un intento por comprender las narrativas desencadenadas por una *memoria heredada y compartida* de una unidad afrodescendiente constituida por diferencias, la rica diversidad africana. Paulina Chiziane (2008, p. 9) al abordar las narrativas del cuento *El canto feliz de Perdiz a* partir de sus vivencias en el contexto mozambiqueño, nos remite a un territorio africano múltiple de "diferentes gestos, diferentes úteros, diferentes lugares", pero que también lo constituyeron los intercambios "venimos en pasos silenciosos de los fugitivos, en pasos agresivos de conquistadores".

Los cambios establecen una enunciación a través de la voz y la escucha de pensamientos, compartiendo experiencias vividas, que buscan sus fuentes en los medios y en las circunstancias sociales de *las comunidades afectivas* para la construcción de una *memoria colectiva* (HALBWACHS, 2004, p.34). Hampâté Bâ (2003) nos apunta que la activación de estos recuerdos está cargada de "extrema precisión" por las *prácticas educativas de repetición dinámica, una cultura oral* cuidadosa y sensible, que proporciona una oralidad precisa desde una "memoria fotográfica". Cabe mencionar que el recuerdo de Halbwachs (2004) gira en torno a su experiencia como perteneciente al pueblo judío, un pueblo menos diverso que los africanos, en lo que respecta a la territorialidad como grupos étnicos.

Por ello, los "retornos" a las africanidades que aquí se proponen, no son en un intento de encontrar la pureza, ni una homogeneidad cultural, sino de establecer relaciones de encuentros con existencias / vivencias que cruzaron el Atlántico y aún están presentes / vivas y contadas por abuelos de las Comunidades Quilombolas de Piauí.

Para una escucha sensible sobre la "lengua quilombola", un ser/ tornarse constituido por la organización social de/en/con el territorio, en relaciones interpersonales e identificaciones con una ascendencia basada en la memoria y la oralidad, era necesario establecer caminos metodológicos hasta las sillas de los/las abuelos/abuelas. Por ello, en este trabajo nos centraremos en las concepciones del maliense que escribe sobre la tradición oral de la Fula , Hampaté Bâ (1981; 1982; 2003), de la narradora mozambiqueña Paulina Chiziane (2008; 2019), del pueblo de Maputo, como una forma de conocer los caminos/cotidianos/contextos en que la tradición oral de constituió, siendo/existiendo como por las vivencias de africanidades localizadas y em encuentros otros.

Y al mismo tiempo recurrimos a las sillas/narrativas/oralidades, como líderes (ancianos/sábios comunitarios) como Mariano Rodrigues, como una forma de socializar y compartir estas experiencias en las Comunidades Quilombolas de Paulistana de Piauí para comprender procesos de memorias/historias/existencias y sus tradiciones vinculadas a una ascendencia africana que logró (re)existir en cuanto "gente" y territorio sin renderse a las diversas violencias simbólicas, históricas y físicas que se imponían.

Para ello, partiremos de las narrativas resultantes de los encuentros de investigación dialéctica (2018/2019) con las Comunidades de Barro Vermelho y Contente en Paulistana en Piauí establecidas a través de "Rodas de Conversas" con los "ancianos, hijos, nietos y bisnietos" como escucha de las memorias/historias del ser / convertirse en comunidades en estos territorios. La dirección metodológica del diálogo a través de círculos de conversación partió de las direcciones de las propias comunidades, a partir de sus singularidades de organización social y relaciones interpersonales.

A partir de estos recuerdos/relatos/narrativas que se realizan a través de relaciones afrodiaspóricas, prácticas que cruzaron el Atlántico, estructuramos el texto en dos momentos de diálogos, el primero se refiere a las cosmovisiones de las oralidades como una "tradición viva" a partir de las palabras de Hampâté Bâ (2003) por escribir de adentro hacia afuera como una invitación a regresar a una ascendencia como construcción de las humanidades en el presente según los lineamientos de Paulina Chiziane (2008). Luego, intentaremos comprender cómo se maneja la memoria y la oralidad en torno a una ascendencia afrodescendiente como lengua quilombola.

Memoria, oralidad: la tradición de contar / existir

En los contextos occidentalizados en los que estamos insertados, fuimos/somos socialmente educados para reproducir la lógica de la modernidade/colonialidad que, quien no produce, no "sirve" a la dinámica del capital en las relaciones de trabajo y consumo, por tanto, no tiene "valor" en los contextos en los que se hicieron voces/existencias. Los dictados del Sistema nos dicen que creamos depósitos para "personas mayores" y que sus historias / vivencias ya no aportan a los procesos educativos, pues están desactualizadas y su existencia se resume en "gastos", "aquí, bajo el manto de cultura occidentales, ancianos son costos, facturas a pagar. La relación con las personas mayores en términos de cuentas a pagar, y no basada en el cuidado y el amor, apunta a una sociedad enferma "(BOAKARI, 2021, p.66) .

Así, la tradición a partir de los/las ancianos/ancianas, entendida como lazos de continuidades de un pasado de/para formas de ser/existir, en la percepción capitalista toma el significado de atrasado, obsoleto, porque la lógica es que nos acercamos a lo dicho "civilizado/moderno". Esa concepción sirve al Sistema de dos maneras, que clasifica y elige quienes pueden ser/existir como "personas", ya que aún rompe las relaciones y conexiones del "espíritu de intimidad" para/en la formación de la comunidad. Para el maestro de Dano, Sobunfu Somé (2003) la gente de Dagara entiende que el espíritu es la energía, la fuerza que une a la comunidad, la relación que asegura los actos de hablar y escuchar como una forma de ser, fundamentos que garantizan ea todos los miembros que sean un "cosmos vivo y vibrante" en cuanto humanidades. La invisibilidad de los sujetos dentro de una sociedad invalida su relación con el espíritu, con su pertenencia y como "ser".

Cuando reforzamos la invitación de Ribeiro (2020) sobre un futuro ancestral, es para (re)pensarmos un futuro posible desde las posibilidades concretas, vivientes de humanidades, es para ampliar los caminos, caminar juntos, hacermos el círculo de vuelta e pararmos para escuchar las cosmovivencias de quienes hicieron/hacen como experiencias/"gentes " por el contar/existir vivas en medio de las estructuras de invisibilidades y negativismo.

Para eso, trataremos sobre las cosmovisiones de la tradición, y cuando hablamos de tradición en un contexto africano del pueblo Fula, Hampaté Bâ (1982, p.167) nos guía para volvernos hacia las comprensiones de la oralidad, como clave para la comprensión. Historia y Cultura para "penetrar en la historia y el espíritu de los pueblos africanos, será válida si no se basa en esta herencia de conocimientos de todo tipo, transmitidos pacientemente de boca a oído, de maestro a discípulo, a lo largo de los siglos". Cuando se trata de oralidades, debemos problematizar los recortes espaciales a los que nos referimos para percibir las diferencias y similitudes de la constitución y organización social en lócis donde las oralidades se construyen como el relato de la propia experiencia para seguir existiendo y de lugares donde la escritura estandarizada y los dispositivos tecnológicos dictan la historia, la escritura y la lectura.

La oralidad es el vínculo entre la palabra y el humano, es a través del recordarse/contarse como palabra que la tradición oral se presenta como la fuerza vital de existencia del ser y la organización misma de la sociedad "que descansa sobre el valor y el respeto a la palabra "(BÂ, 1982, p.169). Vale mencionar aquí el cuidado con la reproducción y comunicación de *palabras huecas* en las que los grupos no son ni se hacen ontológicos en/por el proceso. El énfasis en el contexto de las africanidades está en las narrativas en las que los sujetos sociales se hacen como seres humanos vivos/vocales, participantes de las historias que se van a contar.

Es importante resaltar que la tradición oral desde la concepción de Bâ (1982) no se limita a la "transmisión" de historias y ciertos conocimientos, sino como un proceso y fuerza "generadora" de la humanidad, donde el acto de contar *lo vivido* se entrelaza en la formación / construcción del ser, educándose en el ser / existir, la narrativa como pertenencia y constitución de la identidad. Y cuando se trata de transmisión, nos llama a las palabras "heredado" de los antepasados "aprendí de mi padre", una relación generacional que da movimiento y ritmo, donde el pasado se hace posible para la existencia de / en un futuro.

¿Y quién puede contar historias? ¿Quiénes son los responsables de la memoria y la oralidad de la vida africana de sus diversos pueblos? Hampaté Bâ nos habla del tradicionalista-Doma en "Tradição viva" (1980), responsable de la oralidad y al mismo tiempo de la "verdad". El convertirse en un tradicionalista está relacionado con la convivencia en comunidad, la narración pasa el escrutinio de los que vivían como sujetas/os.

En otro momento, cuando recuerda las vivencias de las "comunidades" fulas para la construcción como "Amkoullel", relata a la mujer como un "instrumento de lo preexistente" para la elaboración de la vida. Las narrativas femeninas se entrelazan con la cosmovidencia con

las “buenas reglas de una educación africana”. En obediencia al dicho de Malí, “todo lo que somos y todo lo que tenemos, se lo debemos una sola vez a nuestro padre y dos a nuestra madre” (BÂ, 2003, p.51). La idea de la tradición viva es la de un puente entre los tres tiempos de vida - pasado, presente y futuro donde cada uno depende de los otros dos y el doma/grio/anciano servirá como instrumento humano para hacer posible esta humanización en/de la sociedad.

En el contexto presentado por Paulina Chiziane (2008), la invitación a la “buena escritura de adentro hacia afuera” para subvertir las relaciones de opresión también se presenta como una relectura de la historia desde la perspectiva / voz / de la experiencia femenina. Los mitos de la creación y la organización social pasan por las narrativas de la esposa del régulo, una narradora, que presenta las historias de Maria das Dores (mujer - donde lo femenino se constituye bajo aspectos culturales místicos) a partir de preguntas que dirigen e instigan a lo “curioso” de la Vila Gurué para cuestionarse sobre la necesidad de volver a las raíces, la creación y la pertenencia para la construcción de identidades.

> — Ah! Mas então, de onde terá vindo?
> — E nós de onde viemos?
> — pergunta a mulher do régulo.
> — De longe
> — respondem ao mesmo tempo.
> — E onde fica o longe?
> Todas buscam a resposta no silêncio. Os olhos vogam no horizonte, em silêncio. A mulher do régulo sugere algumas respostas.
> Longe é a distância entre o teu percurso e o teu cordão umbilical. Longe é o útero da tua mãe de onde foste expulso para nunca mais voltar. É a distância para o teu próprio íntimo onde nem sempre consegues chegar. Longe é o lugar de esperança e de saudade. Lugar para sonhar e recordar. Longe é o além para onde muitos partem e deixam eternas saudades. O longe é gémeo do perto, tal como o princípio é gémeo do fim. Porque tudo muda na hora da meta. O ali será aqui, na hora da chegada. O futuro será presente. O amanhã será hoje (CHIZIANE, 2008, p. 9-10).

La propuesta de Chiziane (2008) no se basa en la construcción del ser como palabra dada y fijada en lócis espaciales y temporalidades cronológicas. El autor se refiere a los procesos constitutivos de los intercambios en los caminos recorridos “entre el camino y el cordón umbilical”, movimientos/retornos al lugar de la enunciación. Mientras que el silencio toma la forma de una narrativa e invita a “los curiosos” a volver a lo íntimo, la importancia del auto-cuestionamiento para tomar conciencia de un ser / ser, vivir la vida con sus desafíos y logros. “La mujer” es vida - fuente de vida y su papel de sociedad como vínculo en / en las relaciones entre otros sujetos ...

Otro punto en el discurso de la esposa del régulo es cómo las historias del matriarcado también deconstruyen la idea de hegemonía del colonizador. Maria das Dores es referida como

la "conciencia" de un contexto de colonización, donde las experiencias pasadas y la resistencia se ramifican como formas de " rescatar nuestro poder usurpado". Además de reforzar la permanencia del colonialismo a través del discurso de la modernidad, donde la “loca simboliza el mundo nuevo de guerra, enfermedad, exclusión social, al que todos están sujetos” (CHIZIANE, 2008, p. 9).

El contexto donde la lógica del colonialismo en el continente africano es presentada por Bâ (2003) como la “mejor intención del mundo”, construida bajo el discurso de la modernidad como una “misión civilizadora”, amparada por una educación de “despersonalización”, donde la/el sujeta/o “escolarizado e instruido” se constituyó por un proceso de colonialidad del ser a través del conocimiento, un “vaciamiento de nosotros mismos para llenar nuestra forma de ser. Actuar y pensar del colonizador ”(BÂ, 2003, p. 331).

En otro momento, Paulina Chiziane (2003), aborda la permanencia del colonialismo a partir de las “ambigüedades del sujeto mozambiqueño”, dividido entre tradición y modernidad. En este momento, la narrativa se vuelta para Delfina, como característica del colonialismo y sus discursos como refuerzos del blanqueamiento idealizado y los silencios por asimilación. Mientras presenta a José dos Montes la resistencia a los procesos de aculturación y asimilación, sus viajes de regreso son recorrer “todo el perímetro de la tierra y regresar al punto de partida” en el Monte Namuli mientras las raíces regresan a la comprensión del ser/siendo.

Así, nos dirigimos a los entresijos de la historia reconstruidos por las sillas/narrativas de Paulina Chiziane (2003) y Hampâté Bâ (2003) sobre experiencias afrodescendientes que no solo cuentan historias, sino que relatan las vivencias y temporalidades como productoras que germinan própria la historia. Así como, reconocer cómo la experiencia puede servir a la Historia para la creación de *“humanidades* ” (CHIZIANE, 2003; KRENAK, 2019).

A continuación, pasaremos a las narrativas de las Comunidades Quilombolas en Paulistana-PI y sus vivencias de oralidades y recuerdos que conducen a una ascendencia viva y vocal, como fuerza y “espíritu” de enunciación en la constitución y organización del ser comunidade lo que Jean Vansina (2010, p. 140) llama *palabras clave* , es decir, tradición oral. Vansina (2010) también señala que las comunidades tradicionales parten de "la oralidad como una actitud ante la realidad y no la ausencia de una habilidad", en este caso la escritura, sino como "metodologías" de acceso y enunciación de la sabiduría de los antepasados. Entonces, mientras Bâ y Chiziane hablan de una tradición basada en sus experiencias como parte de lo vivido en el contexto de la tradición oral, Vansina habla de la tradición oral como un observador, ya que es un investigador eurocéntrico.

Memoria y oralidad en comunidades

Al hablar de memoria-oralidad en las comunidades en cuestión, las discusiones giran hacia las relaciones de comunicación, intercambios simbólicos y pertenencia cultural sociopolítica en las comunidades quilombolas de Paulistana-PI, como *prácticas educativas de contarse a* partir de historias que justifican *el ser* en el presente, con relaciones dialécticas con un pasado de experiencias. Cabe mencionar que no estamos apuntando a narrativas que se fijan en "una época histórica", ni se limita a un pasado como descripción de la forma de vida en quilombos vinculados a la ascendencia de esclavos fugitivos, sino como el organización de las comunidades rurales quilombolas del interior del Piauí, que se conecta con la cosmovisión afrodescendiente de un ser / ser ancestral que "comprenderse y constituirse" es un sujeto histórico-social también por los intercambios en el cruce y en la diáspora en el presente. Entonces partimos de una ascendencia que

> Não pode ser definida apenas como uma árvore genealógica, está muito além disso, ela percorre a linha sanguínea do tempo e firma-se na existência. Ela é uma forma respeitosa de honrar e (re)lembrar dos nossos antepassados. Para as pessoas pretas a ancestralidade é a chave que abre os portais de sua realidade histórica, filosófica, linguística e culturalmente para um projeto de povo (RIBEIRO, 2020, n.p)

Pero al tratar la ascendencia como una "realidad histórica" en el presente mantenido por la oralidad como una "tradición africana", Hampaté Bâ (2003) nos advierte sobre las "áreas de referencia", para no caer en las generalizaciones occidentalizantes que categorizan al continente como "un África" y "un africano" válidos para todo el territorio, sin reconocer las diferencias que constituyen la "Unidad". Y refuerza que las similitudes están en la percepción y en la relación entre lo material y lo espiritual, la unidad como vida misma "donde todo está interconectado, interdependiente e interactivo", sin perder las diferenciaciones de una región a otra (Bâ, p. .174). Comprensiones que también encontramos a partir de la idea de Ubuntu traducida por Sobunfu Somé (2003) como lo que dá "la liga" a la propia organización social y el reconocimiento como comunidad, "ser porque somos", de cuerpo/espíritu/comunidad inseparables.

Paulo Freire (2011) también nos dirige a comprender las comunidades tradicionales donde "la oralidad es auditiva". Las *oralizaciones* son realizadas en la vida cotidiana y en las relaciones con y en el territorio por sujetos conscientes de su propia historia y de la importancia de contarse para *mantener*/existir, una lectura del/en/sobre el mundo que se hace a través de oralidad.

Así, "lo vivido" y las vivencias se toman como metodología de aproximación/pertenencia a una identidad como experiencia atemporal (BÂ, 2003). El acto de hablar es tan importante como escuchar para construirse. Y en estas comunidades, estas prácticas se enfocan en las sillas de las/los abuelas/abuelos.

A partir de esta percepción, queremos enfatizar la experiencia de/en la Comunidad de Contenidos de un ancestro vinculado a Mariano Rodrigues quien se destaca por las prácticas orales, "Cuando despertamos, llamó a sus nietos a rezar y contar las historias" (FRANCISCO RODRIGUES, CONTENTE, 2019). Las narrativas conducen a prácticas de círculos de conversación en torno a los significados y simbologías de los Marianim como ascendencia para comprender / pertenecer a la identidad y la ascendencia.

> Enquanto seu Mariano, por muitas vezes filhas e netos tendem a se aproximar para ouvi-lo e em uma busca de ressignificar a sua presença e pertencimento aquelas histórias e espaço fazem interferência do tipo "voinho lembra que o senhor também tinha isso (Nair), pai véi num contou era assim, que tinha também fulano (Aparecida) e Marianim ela quer saber daquelas histórias dos escravos que o senhor contava pra gente (Jucélia)" (INCRA, 2015, p. 55).

Las narrativas también conducen a una práctica generacional donde la atención que llaman "hijos y nietos" al "conocerse a sí mismo" rompe la idea de pertenencia en temporalidades y espacios fijos, pero que se ramifica a través de la oralidad (habla y escucha) de la ascendencia. El individuo no parece flojo, es parte de un "colectivo", raíces y familia que llegaron de lejos, un imaginario lejano que a menudo problematiza las imágenes del África mediática de hoy.

En la Comunidad Barro Vermelho, nos dirigimos a las oralizaciones de María Celestina de Jesús Eusébio (79 años), la mayor entre los mayores de la comunidad, para entender cómo estas prácticas se toman como educativas para *aprender a conocerse a través de las sillas de los abuelos,*

> Soy partera. Aprendí de mi abuela, Antônia Cecília, que era partera. Cuando me casé, en 1965, me llamó para ayudarme y me dijo: - Hija mía te voy a enseñar porque tienes muy buena mente para aprender cosas y cuando yo me muera estarás haciendo lo mismo que yo hice (MARIA DE CELESTE, BARRO RED, 2019).

En la narrativa de María Celestina, la relación con su abuela, Antônia Celestina, sigue presente como organización y preocupación por la permanencia de las costumbres en la Comunidad, así como el cuidado con los vecinos: "Ella todavía nos enseñaba la oración, cuando fue a desocupar en el parto. También enseñó algunos remedios. La oración era para defenderme cuando estaba en problemas ".

Las oralidades aún giran hacia una relación con lo femenino para decir y "ser mujer quilombola" en el presente. Consciente no solo de una identidad, sino de pertenencia y ser/tener la *mujer de esta tierra*

> Quanto a esse ativismo de gênero das comunidades quilombolas, a fala da liderança Jucélia Xavier é impactante: "essa mobilização toda da

> gente, isso foi através das reuniões que a gente participa, né? E também, mostrar um meio de dizer para eles que as mulheres também têm poder, né? Porque às vezes... Eles às vezes, uns pensam, por ser mulher, não sabe do que a mulher é capaz. E nós mulheres, estando organizadas, é capaz de qualquer coisa. Uma sozinha, não resolve. Mas através do mutirão, da força, porque a união que faz a força. Mostrar para esse povo do que a gente é capaz" (MACHADO, 2016, p.71).

Um femenino solía decir "sobre las mujeres" como una ruptura con los discursos patriarcales, donde la voz de la mujer está bajo la tutela masculina. Así como el proceso y la constitución del ser se entrelaza con la organización en torno a la territorialidad quilombola, ¡Mujer en/de la granja!

Narrativas que nos ayuden a comprender los conceptos de memoria y oralidad como prácticas de pertenencia a un ancestro e identidad de un "ser gente" en comunidades que rompen con las líneas del pensamiento geográfico y temporal y están presentes en diferentes contextos, a través de diferentes experiencias. Lo que se constituye en afrodiaspórico y reúne las experiencias de Paulina Chiziane (2008), Hampâté Bâ (2003) con las de las comunidades de Paulistana, Piauí.

Consideraciones y problematizaciones para seguir moviendo "las sillas"

Las preguntas propuestas al inicio de este trabajo sobre las concepciones de memoria y oralidad que cruzaron y / o se construyeron en el Atlántico - cruces, (des)encuentros e intercambios están presentes en las narrativas de los quilombolas de Barro Vermelho y Contente en Paulistana/Piauí, así como las sillas de abuelas/abuelos se presentan como un futuro ancestral, como posibilidades de vivencias/existencias para la constitución de las humanidades. Implicaciones que nos llevaron a viajar/escuchar y acercar narrativas en diferentes contextos, de múltiples sujetos en un intento de comprender cómo se cruzaban las concepciones de memoria y oralidad de una ascendencia afrodescendiente, y también se construyeron en el Atlántico a través de intercambios, y narrativas constituidas de enunciación quilombola que reverberan en identidad y territorialidad a través del ser/pertenencia.

Al mismo tiempo que nos presentaron un vivido en cuanto posibilidades/realidades concretas para la expansión de las experiencias del mundo en/para la construcción de un "nuevo ser humano". Un *futuro ancestral* que se construye por la relación con el pasado como mecanismos de conocer/existir. Es en esta propuesta que Ailton Krenak (2019) refuerza la idea de construir humanidades a partir de comunidades que se mantienen vivas mediante la metodología del contarse para *posponer el fin*. Donde los mundos pueden pensarse como posibles, visibles y existenciales.

Cuando Paulo Freire (2011, p. 55) piensa en los círculos de lectura del mundo como un comienzo-continuidad para el contexto de las comunidades tradicionales, de una multiplicidad de experiencias. Sugiere que escribir para un proceso de escolarización comienza "en tu práctica, piensa primero en tu trabajo, piensa primero en los instrumentos que usas en tu trabajo,

con tus compañeros". Es necesario saber que saber leer es un instrumento de vida, convivencia y supervivencia en un mundo alfabetizado y eurocéntrico. Prácticas que enseñan y educan a las personas/comunidades "Piensa en las historias de los pescadores, las historias que escuchaste sobre la época de nuestros abuelos. Entonces escribe tu primera historia "(FREIRE, 2011, p. 55).

Así, las prácticas de la memoria y la oralidad en las comunidades se constituyen como educativas con la función de salvaguardar al afrodescendiente dicho/vivido. Además de proponer orientaciones para la relación entre lo escrito y lo hablado como convivencia para el reconocimiento de existencias pluriversales, incluyendo las oralizaciones de las sillas abuelos / abuelos tan silenciadas en las "comunidades occidentalizadas". Donde el ritmo del equilibrio pasa con tanta precisión y cariño para pensar en un presente y un futuro que sirve de contrapeso y afirmación de un pasado lleno de interpretaciones negativas y positivas. Para enfatizar este último, nuestro propósito fundamental, necesitamos saber más sobre el primero. De esta manera, el conocimiento se vuelve cada vez más poderoso, un empoderamiento autoconstruido y colectivamente sostenido.

Así, cuando los ancianas y ancianos de las Comunidades se hacen poe el ser-siendo-organizando el espíritu de la comunidad, nos invitan no solo a comprender formas de vivencias y existencias más allá de las sociedades alfabetizadas/estandarizadas, sino que nos invitan a aprender metodologías de existir y enseñar, prácticas educativas de *ser gente* en la comunidad y en la escuela.

REFERENCIAS

BOAKARI, Francis Musa. Olhando de avesso para melhor ver a pandemia – entender para mais perguntar. In: SILVA, Francilene Brito [et al]. **Projeto COVID-19**: narrativas e cuidados de pessoas afrodescendentes. Teresina: EdUFPI, 62-67, 2021.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente**: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GILROY, P. *O Atlântico Negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2 ed. São Paulo: 34, 2001.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos, 2003.

_____. A noção de pessoa na África Negra. Tradução: Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros]. HAMPÂTÉ BÂ, Amadou."La notion de personneen Afrique Noire". In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personneen Afrique Noire**. Paris: CNRS, 181-192, 1981.

_____. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 181-218, 1982.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEAL, Simoní Portela. "**Já conheci com essa nação, o chamado negro**": etnicidade, territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana-PI (2000-2019). UFPI. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-graduação em História do Brasil, 2020.

MACHADO, R. A. **Condicionantes institucionais à execução do investimento em infraestrutura no Brasil**: estudo de caso sobre a implementação da ferrovia Transnordestina. Série Texto para discussão. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.-Ipea, 2016.

RIBEIRO, Katiuscia. O futuro é ancestral. **Le monde**: diplomatique Brasil. novembro, 2020. Disponível em: https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/. Acesso em 10 dezembro de 2020.

SILVA, Mairton Celestino. **Um caminho para o Estado do Brasil**: Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Pernambuco. Pernambuco, 2016.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade**. São Paulo: Odysseus, 2003.