



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE**

PAULO GILSON CARVALHO JÚNIOR

**BATALHA POR UM LEGADO VIVO:
UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE PERTENCIMENTO QUILOMBOLA DA
COMUNIDADE MANGA IUS**

Teresina,
2025

PAULO GILSON CARVALHO JÚNIOR

**BATALHA POR UM LEGADO VIVO:
UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE PERTENCIMENTO QUILOMBOLA DA
COMUNIDADE MANGA IUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Piauí, como requisito à obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Área de Concentração: Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Linha de Pesquisa: Políticas de Desenvolvimento e Meio Ambiente.

Orientador: Prof. Dr. José Machado Moita Neto

Coorientadora: Dra. Kary Emanuelle Reis Coimbra

Aprovado em 23 de fevereiro de 2026.

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco Divisão
de Representação da Informação

C331b Carvalho Júnior, Paulo Gilson.
 Batalha por um legado vivo : uma análise do discurso de pertencimento
 quilombola da comunidade Manga Iús / Paulo Gilson Carvalho Júnior. --
 2026.
 143 f.

 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de
 Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Teresina, 2026.
 “Orientador: Prof. Dr. José Machado Moita Neto”.
 “Coorientadora: Dra. Kary Emanuelle Reis Coimbra”.

CDD 305.896 081

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite – CRB3/1004

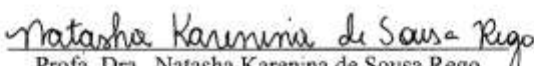


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE (MDMA)
Avenida Universitária, nº1310 – Fone (86) 2222-5566
E-mail: mdma@ufpi.edu.br

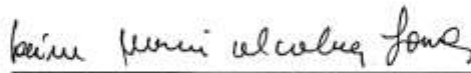


Ata da Reunião da Comissão Julgadora da Defesa de Dissertação de Mestrado de Paulo Gilson Carvalho Júnior. Aos vinte e três dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e seis, às 09h, no Auditório do PRODEMA/UFPI, sob a Presidência da Profa. Dra. Kary Emanuelle Reis Coimbra, em sessão pública, reuniu-se a Comissão Julgadora da Defesa de Dissertação do Mestrado de Paulo Gilson Carvalho Júnior, discente do Curso de Pós-Graduação em "DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE", visando à obtenção do título de "MESTRE EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE", assim constituída: Profa. Dra. Kary Emanuelle Reis Coimbra (Presidente); Profa. Dra. Natasha Karenina de Sousa Rego, Profa. Dra. Lucineide Barros Medeiros e a Profa. Dra. Jaíra Maria Alcobaça Gomes. Iniciados os trabalhos, o discente submeteu-se à defesa de sua dissertação, intitulada "Batalha por um Legado Vivo: uma análise do discurso de pertencimento quilombola da comunidade Manga Ius". Terminada a apresentação da defesa, procedeu-se ao julgamento desta prova, cujo resultado foi o seguinte, observada a ordem de arguição: Profa. Dra. Natasha Karenina de Sousa Rego: aprovado; Profa. Dra. Lucineide Barros Medeiros: aprovado; Profa. Dra. Jaíra Maria Alcobaça Gomes: aprovado; e a Profa. Dra. Kary Emanuelle Reis Coimbra (Presidente): aprovado. Apurados os resultados, verificou-se que o discente foi APROVADO, fazendo jus, portanto, ao título de "MESTRE EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE", área de concentração: "DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE". Do que, para constar, lavrou-se a presente ata, assinada pelos senhores membros da Comissão Julgadora. Teresina-PI, 23 de fevereiro de 2026. O pós-graduado terá o prazo de até 60 (sessenta) dias para entrega da versão definitiva da dissertação e de toda documentação exigida em lei, sob a pena da não obtenção do título. O documento em pauta terá validade de 60 (sessenta) dias a contar da data da defesa.


Profa. Dra. Kary Emanuelle Reis Coimbra
(Presidente e Coorientadora)


Profa. Dra. Natasha Karenina de Sousa Rego
(Membro Externo - UESPI)


Profa. Dra. Lucineide Barros Medeiros
(Membro Externo - UESPI)


Profa. Dra. Jaíra Maria Alcobaça Gomes
(Membro Interno - MDMA/UFPI)

Dedico este trabalho aos meus pilares, a Deus e minha família, a fonte inesgotável de amor, inspiração e força. Obrigado por cada incentivo e por serem o alicerce mais verdadeiro da minha jornada.

AGRADECIMENTOS

A Deus, princípio e sentido de todas as coisas, por sustentar cada etapa desta caminhada acadêmica, especialmente nos momentos em que o cansaço físico e mental parecia limitar o avanço. Chegar à conclusão deste trabalho é, antes de tudo, resultado de perseverança, fé e da certeza de que o conhecimento também se constrói a partir da resistência cotidiana.

Esta dissertação é fruto de uma trajetória marcada por esforço contínuo, renúncias e conciliações entre a vida acadêmica, profissional e familiar. Por isso, minha gratidão profunda à minha família, base afetiva e estrutura indispensável para que este percurso fosse possível.

À minha mãe, Maria Alaise, expresso meu reconhecimento e gratidão por todo o apoio, incentivo e presença constante ao longo da minha formação. Seu exemplo de força, dedicação e compromisso com a educação foi decisivo para que eu chegasse até aqui.

À minha esposa, Mirella Raianne, companheira de vida e de jornada, agradeço pela compreensão, paciência e parceria incondicional. Seu apoio nos momentos mais exigentes deste percurso acadêmico foi fundamental para que eu pudesse seguir adiante com equilíbrio e determinação.

Aos meus filhos, Arthur Vinícius e Maria Eduarda, razão maior de todos os esforços. Que este trabalho represente não apenas uma conquista pessoal, mas também um exemplo de perseverança, compromisso e valorização do conhecimento.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Machado Moita Neto, manifesto a minha gratidão por ter sido o responsável direto por abrir os caminhos que tornaram possível minha inserção neste percurso acadêmico e, com isso, a concretização de um sonho longamente almejado. Sua confiança inicial, aliada à condução rigorosa e intelectualmente exigente da orientação, foi decisiva para transformar expectativa em projeto e projeto em pesquisa concluída. Ao longo de todo o processo, sua postura ética, a precisão de suas observações e o permanente estímulo ao rigor científico foram fundamentais para a consolidação da autonomia intelectual, da solidez analítica e da maturidade acadêmica expressas nesta dissertação.

À minha coorientadora, Profa. Dra. Kary Emanuelle Reis Coimbra, registro meu profundo reconhecimento pela atuação decisiva e generosa ao longo de todo o percurso investigativo. Suas contribuições teóricas rigorosas, os acompanhamentos atentos e contínuos, bem como as reflexões críticas e metodológicas oferecidas em cada etapa da pesquisa foram fundamentais para a consolidação da arquitetura conceitual e analítica desta dissertação. Sua leitura minuciosa, aliada à sensibilidade intelectual e ao compromisso com a excelência

acadêmica, elevou de forma expressiva a qualidade do trabalho, configurando-se como elemento estruturante na maturação das ideias aqui apresentadas.

À Universidade Federal do Piauí (UFPI), pela oportunidade de formação acadêmica e científica, e ao corpo docente que contribuiu de maneira decisiva para o aprofundamento crítico e metodológico desta pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos, condição indispensável para a realização desta pesquisa. O apoio financeiro recebido possibilitou minha dedicação às atividades acadêmicas e investigativas, sem o qual este trabalho não teria sido viabilizado.

Por fim, encerro este ciclo reconhecendo que esta dissertação representa mais do que a conclusão de uma etapa acadêmica, trata-se de um processo de amadurecimento intelectual, profissional e humano. A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para esta conquista, registro meu sincero agradecimento

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ACD - Análise Crítica do Discurso (No texto, é usada em vez de ADC)
ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADPF - Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
AGU - Advocacia-Geral da União
CAAE - Certificado de Apresentação de Apreciação Ética
CCIR - Certificado de Cadastro de Imóvel Rural
CCN-MA - Centro de Cultura Negra do Maranhão
CEDN-PA - Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará
CEP - Código de Endereçamento Postal
CEP - Comitê de Ética em Pesquisa
CF - Constituição Federal
CIDH - Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CLPI - Consulta Livre, Prévia e Informada
CNE/CEB - Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação
CNES - Conselho Nacional de Economia Solidária
CNPIR - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CNS – Conselho Nacional de Saúde
CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CONEP - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
Corte IDH - Corte Interamericana de Direitos Humanos
CPC/15 - Código de Processo Civil de 2015
CPI-SP - Comissão Pró Índio – SP
DPU - Defensoria Pública da União
EEQ - Educação Escolar Quilombola
FCP - Fundação Cultural Palmares
Fiocruz - Fundação Oswaldo Cruz
FNDE - Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
GERA - Grupo Executivo da Reforma Agrária
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBRA - Instituto Brasileiro de Reforma Agrária
IN - Instrução Normativa
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INDA - Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário
INTERPI - Instituto de Terras do Piauí
IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA - Instituto Socioambiental
ITR - Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural
MAB - Movimento Nacional dos Atingidos por Barragem
MAPA - Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MATOPIBA – Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia
MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social

MEC – Ministério da Educação
MINC - Ministério da Cultura
MIR - Ministério da Igualdade Racial
MN-RJ - Movimento Negro do Rio de Janeiro
MNU - Movimento Negro Unificado
MPF - Ministério Público Federal
OAS - Organização dos Estados Americanos
ODS - Objetivos de Desenvolvimento Sustentável
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONU - Organização das Nações Unidas
PI - Piauí
PLANAPIRP - Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PNAP - Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas
PNATER - Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária
PNPIR - Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PNRA - Programa Nacional de Reforma Agrária
PPA - Plano Plurianual
PPCerrado - Plano de Ação para Prevenção e Controle do Desmatamento e das Queimadas no Bioma Cerrado
PRONATER - Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária
QGIS - Quantum Geographic Information System (Sistema de Informação Geográfica)
RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SIRGAS 2000 - Sistema de Referência Geocêntrico para as Américas
SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação
STF - Supremo Tribunal Federal
STN - Secretaria do Tesouro Nacional
TCE-PI - Tribunal de Contas do Estado do Piauí
TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TEQs - Territórios Estaduais Quilombolas
UFPI - Universidade Federal do Piauí
UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UTM - Universal Transversa de Mercator

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 01 - Processos de regularização fundiária quilombola INCRA (2024)	46
Quadro 01 - Observação de titulação de terras quilombolas (2024)	47
Quadro 02 - Concepção tridimensional do discurso de Fairclough	72
Tabela 01 - Aspecto socioeconômico dos entrevistados da Comunidade Manga Iús	78
Figura 01 - Mapa territorial 1 feito pelas descrições dos entrevistados	81
Figura 02 - Mapa territorial 2 feito pelas descrições dos entrevistados	81
Figura 03 - Foto retirada de cima da ponte sobre o Rio dos Matos – Manga Iús	82
Figura 04 - Pé de Manga centenário – Manga Iús	84
Figura 05 - Reunião da Associação debaixo do Pé de Manga – Manga Iús	84
Figura 06 - Igreja Católica da comunidade Manga Iús	85
Figura 07 - Casa da Semente de Manga Iús	85
Figura 08 - Foto da Entrevistada 04 com o seu pai na casa em Manga Iús	86
Figura 09 - Escola da Comunidade Manga Iús	89
Figura 10 - Posto de Saúde próximo a Comunidade Manga Iús	90
Figura 11 - Cemitério de Manga Iús	91
Quadro 03 - Unidades Temáticas e Conteúdos Emergentes	104
Quadro 04: Discurso, poder e ideologia na disputa pelo reconhecimento quilombola...	129

RESUMO

A presente dissertação problematiza os sentidos de pertencimento étnico, territorial e ambiental em um contexto marcado por disputas fundiárias, invisibilidade institucional e tensionamentos entre saberes locais e racionalidades técnico-jurídicas. Como objetivo geral, buscamos identificar e analisar os sentidos e as práticas sociais de pertencimento da identidade quilombola atribuídos pela comunidade Manga Iús, no Cerrado piauiense. Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, articulando História Oral e Análise Crítica do Discurso, com ênfase na dimensão da prática social proposta por Fairclough. O corpus empírico é composto por entrevistas semiestruturadas, análise documental e elaboração de mapas afetivos junto aos moradores. A sistematização dos dados permitiu a construção de cinco eixos temáticos: História Pessoal e Familiar; Reconhecimento Quilombola; Memórias de Antepassados; Antigas Formas de Vida e Trabalho; e Conexão Territorial e Unidade Comunitária. O referencial teórico fundamenta-se em autores como Halbwachs (memória coletiva), Arruti (ressemantização do quilombo), Nego Bispo (modos de vida quilombola), Haesbaert (territorialidade) e D'Adesky (identidade étnica), possibilitando a compreensão da identidade quilombola como processo relacional, dinâmico e ambientalmente situado. Os resultados evidenciam que o pertencimento quilombola ultrapassa critérios genealógicos ou documentais, sendo constituído por práticas sociais, vínculos afetivos, espiritualidade, trabalho coletivo e manejo sustentável do Cerrado. As narrativas revelam um discurso ambiental próprio, fundamentado em saberes tradicionais e na experiência cotidiana com o bioma, no qual natureza e cultura se apresentam como dimensões indissociáveis. Concluímos que os sentidos e as práticas sociais da comunidade Manga Iús operam como formas de resistência, agência socioambiental e afirmação identitária, configurando-se como instrumentos de disputa simbólica e política por reconhecimento, território e justiça ambiental.

Palavras-chave: Pertencimento. Identidade Quilombola. Discurso. Prática Social. Comunidade Manga Iús.

ABSTRACT

This dissertation problematizes the meanings of ethnic, territorial, and environmental belonging within a context marked by land disputes, institutional invisibility, and tensions between local knowledge and techno-legal rationalities. Its general objective is to identify and analyze the meanings and social practices of quilombola identity belonging as attributed by the Manga Iús community, located in the Cerrado region of Piauí. Methodologically, the research adopts a qualitative approach, articulating Oral History and Critical Discourse Analysis, with emphasis on the dimension of social practice proposed by Fairclough. The empirical corpus consists of semi-structured interviews, document analysis, and the development of affective maps in collaboration with community members. The systematization of data enabled the construction of five thematic axes: Personal and Family History; Quilombola Recognition; Memories of Ancestors; Former Ways of Life and Work; and Territorial Connection and Community Unity. The theoretical framework is grounded in authors such as Halbwachs (collective memory), Arruti (re-semantization of the quilombo), Nego Bispo (quilombola ways of life), Haesbaert (territoriality), and D'Adesky (ethnic identity), allowing for an understanding of quilombola identity as a relational, dynamic, and environmentally situated process. The results show that quilombola belonging goes beyond genealogical or documentary criteria, being constituted through social practices, affective ties, spirituality, collective labor, and the sustainable management of the Cerrado. The narratives reveal a distinct environmental discourse grounded in traditional knowledge and everyday experience with the biome, in which nature and culture emerge as inseparable dimensions. We conclude that the meanings and social practices of the Manga Iús community operate as forms of resistance, socio-environmental agency, and identity affirmation, configuring themselves as instruments of symbolic and political struggle for recognition, territory, and environmental justice.

Keywords: Belonging. Quilombola Identity. Discourse. Social Practice. Manga Iús Community.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 QUILOMBOS: HISTÓRIA E RESISTÊNCIA NO BRASIL.....	16
2.1 Ressemantizações do conceito de quilombo no Brasil.	22
3 A QUESTÃO FUNDIÁRIA QUILOMBOLA NO BRASIL.....	29
3.1 Desafios da Regularização Fundiária Quilombola	32
3.2 Instruções Normativas	39
3.3 Censo fundiário quilombola 2023/2024	42
3.4 A Situação Quilombola no Piauí	47
3.5 Desafios dos Direitos Quilombolas no Brasil.....	50
3.6 Educação Escolar Quilombola e Valorização Cultural: Dimensões Indissociáveis dos Direitos Territoriais.....	57
4 TRILHA METODOLÓGICA	61
4.1 História Oral	67
4.2 Análise Crítica do Discurso	70
4.3 O corpus central da pesquisa: as entrevistas	74
5 COMUNIDADE MANGA IÚS	77
5.1 Delimitação do Território	80
5.2 Organização Comunitária e Laços de Solidariedade	83
5.3 Desafios de Produzir com Liberdade.....	86
5.4 Educação, Saúde e Infraestrutura.....	88
5.5 A Terra em Disputa: Conflitos, Resistência e Esperança de Titulação	91
5.6 A Ressemantização do conceito Quilombola no Contexto da Comunidade Manga Iús.	92
5.7 Análise da Comunidade Manga Iús à Luz dos Marcos Legais para Quilombolas no Brasil.....	95

5.8 O Bioma Cerrado em Batalha (PI): Ecologia, Territorialidade e Racionalidades Ambientais na Comunidade Manga Iús.....	99
6 DINÂMICAS DISCURSIVAS DA COMUNIDADE MANGA IÚS: ACD E RELAÇÕES DE PODER.....	101
6.1 História pessoal e familiar no local.....	107
6.2 Reconhecimento como remanescentes quilombolas.....	115
6.3 Memórias de antepassados e suas vidas.....	117
6.4 Antigas formas de vida e trabalho	120
6.5 Conexão territorial e unidade comunitária.....	121
6.6 Síntese Analítica das Práticas Discursivas sobre Identidade, Memória e Território	123
7 CONCLUSÕES.....	128
8 REFERÊNCIAS	132
APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA	136
APÊNDICE B – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP – UFPI.....	138

1 INTRODUÇÃO

No decorrer de 2023, minha investigação acadêmica sobre as dinâmicas fundiárias e os processos de reconhecimento de territórios tradicionais, na região piauiense, conduziu-me à análise do processo administrativo de titulação da comunidade quilombola Manga Iús. Tendo em vista a natureza pública de tais processos, dirigi-me ao órgão competente, de forma eletrônica, para consultar os autos, buscando compreender os argumentos mobilizados tanto pela comunidade quanto por outros atores envolvidos na disputa territorial.

Ao examinar as diversas peças que compõem o dossiê, minha atenção foi capturada por um documento de contestação anexado aos autos, protocolado por terceiros interessados no litígio. Este documento, um parecer técnico-jurídico, buscava desqualificar a reivindicação de ancestralidade da comunidade. Nele, uma passagem específica sintetizava o argumento central contrário ao reconhecimento da identidade quilombola:

Não existe qualquer tipo de registro bibliográfico, no imaginário coletivo e/ou nas histórias orais dos nativos, que reconheça como um local de refúgio de escravos fugitivos ou de grupos sociais negros que se organizaram na localidade Maga/Iús, especialmente na área das Fazendas [...], bem como no seu entorno. (Documento anexado ao Processo Nº 54380.003445/2005-66, INCRA).

A leitura desta assertiva, formalizada dentro de um processo com implicações diretas sobre o destino da comunidade, provocou em mim uma profunda inquietação teórico-metodológica. Uma possível negação da memória histórica e simbólica dos moradores, apresentada como uma constatação fática, não indicava necessariamente a inexistência de vínculos identitários, mas revelava uma potencial limitação na abordagem utilizada para concebê-los. Tal fato tornou imperativo o recurso à noção de memória coletiva de Halbwachs (2006), que adverte que a lembrança não é um ato puramente individual, mas uma reconstrução social mediada pelo grupo. Como ele afirma, “é na memória coletiva que o grupo se reconhece e afirma a sua identidade, pois é através dela que os acontecimentos do passado são selecionados, reconstruídos e mantidos vivos conforme as necessidades do presente” (Halbwachs, 2006, p. 89).

A aparente ausência de registros não pode ser confundida com ausência de historicidade. Pelo contrário, ela aponta para a necessidade de metodologias que valorizem os saberes orais, os silêncios e as práticas cotidianas como vetores legítimos de transmissão do passado. Assim, a afirmação contida no processo reflete, possivelmente, mais uma limitação do olhar técnico do

que uma real ausência de pertencimento, este entendido, conforme O'Connor (2018), como um processo pelo qual os sujeitos se reconhecem e são reconhecidos como parte integrante de uma coletividade, em que saberes, práticas e memórias, mesmo as não formalizadas em registros técnicos-documentais, operam como vetores de inserção simbólica e afetiva em modos de vida compartilhados. Tal entendimento implica reconhecer que o pertencimento não se restringe à presença física, mas envolve modos de ver, sentir e agir que conectam o indivíduo a um conjunto social e histórico.

A constatação desta dissonância entre o argumento formalizado nos autos e o potencial histórico-mnemônico da comunidade tornou-se o eixo central da minha investigação. Minha formação multidisciplinar, que articula a História, conhecimentos da Engenharia Cartográfica e do Direito, não apenas me permitiu identificar a fragilidade argumentativa daquela contestação, mas também me forneceu as ferramentas para propor uma análise alternativa. A carência de uma representação espacial acurada da comunidade e de uma análise histórica densa no processo revelou uma lacuna metodológica. Foi a identificação dessa lacuna que motivou esta dissertação, que se propõe a preencher tal vazio por meio de um estudo aprofundado da espacialidade e da memória da própria comunidade Manga Iús.

Questionava-me se eles eram realmente “pseudo” remanescentes dos quilombolas ou se os documentos contestatórios não levaram em conta a realidade existente. Diante disso, e mais do que motivado para conhecer essa comunidade, organizei uma viagem e fazer uma parada na Comunidade Manga Iús para conhecer a região e tentar perceber previamente a identidade daquele local. Chegando lá, conheci o pai do líder da associação e presenciei a realidade da localidade: uma região distante, a 24 km da zona urbana de Batalha, acessível apenas por uma estrada de piçarra, com casas de palha e dois rios que cortam a região. Lá existem uma escola para a comunidade, posto de saúde, igreja e casa de depósito de colheitas. Contudo, a mera observação dessas estruturas não permitia inferir, com segurança, se estávamos diante de uma comunidade quilombola, embora os indícios preliminares sugerissem essa possibilidade; porém, a confirmação era imprescindível. Decidi, então, estruturar um projeto de pesquisa com o objetivo de elucidar se a comunidade em questão era, de fato, remanescente de quilombo.

É fundamental frisar que a investigação não visava meramente a reconhecer a comunidade como tal, mas sim a aferir se a sua identidade correspondia aos resultados estabelecidos nos documentos encontrados. Essa experiência, portanto, evidenciou que aquela comunidade, em sua totalidade, constituía um terreno fértil e instigante para uma exploração acadêmica. Portanto, após essas reflexões, realizei algumas análises preliminares no local. Ao examinar a observação *in loco* e a documentação relacionada à comunidade, constatei o vínculo

dos moradores com o território que habitam, desenvolvendo práticas agrícolas, extrativistas e socioculturais, ainda que de forma limitada. Essas práticas evidenciaram a conexão entre os membros da comunidade e o ambiente natural.

Nas buscas por documentos relacionados ao processo, de entendimento legal, sobre a situação territorial da comunidade Manga Iús, junto aos órgãos competentes, foi observado que, em 2005, a comunidade iniciou o processo de regularização fundiária no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O objetivo era obter o reconhecimento legal da área que ocupa historicamente, em meio a disputas com fazendeiros que reivindicam a posse das terras e contestam tanto a identidade quilombola da comunidade quanto a legitimidade de seus direitos territoriais.

A reivindicação territorial da Comunidade Manga Iús fundamentou-se, entre outros aspectos, em sua autoidentificação como comunidade quilombola, já oficialmente reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP)¹ por meio da Portaria nº 28/2005. Em contraposição, os proprietários das fazendas, por meio de documentos encaminhados à Defensoria Pública da União (DPU), recorreram a argumentos jurídicos e técnicos, amparados em registros cartoriais e no princípio da função social da propriedade, com o intuito de contestar a legitimidade da caracterização da área como território quilombola.

Diante da disputa pela posse do local, ambas as partes buscaram legitimar suas reivindicações junto a órgãos públicos. A comunidade recorreu à FCP, e assim ao INCRA, após foi para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), dentre outros, enquanto os fazendeiros buscaram apoio da DPU e na análise técnica de um antropólogo, contratado em 2023, com o objetivo de elaborar um laudo sobre a caracterização social e histórica da área.

Uma observação prévia nestes documentos mostrou que a comunidade Manga Iús incorporou em suas narrativas o uso socioeconômico e cultural do meio ambiente. Sob essa ótica, discutir o seu desenvolvimento no meio ambiente implica questionar os fundamentos epistemológicos que historicamente orientaram as políticas de modernização, centradas na exploração e no domínio da natureza. O desenvolvimento moderno, ancorado na racionalidade econômica, instaurou uma relação de dissociação entre o humano e o natural, reduzindo o meio ambiente a um mero suporte material da produção (Leff, 2001). Entretanto, nas racionalidades próprias das comunidades tradicionais, segundo Escobar (2016) o meio ambiente é concebido

¹ Criada em 22 de agosto de 1988, pela Lei nº 7.668, é a primeira instituição pública voltada para a preservação e a promoção dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. Disponível em <https://www.gov.br/palmares/pt-br>. Acessado em 04/02/2025 às 9:58h.

como extensão da vida, como espaço de interdependência e coevolução, onde natureza e cultura se integram em um mesmo horizonte ontológico.

Desse modo, o desenvolvimento, quando pensado a partir da racionalidade ambiental, adquire um sentido distinto, não se tratando de expansão produtiva ou acumulação de riqueza, mas de reconstrução das condições de existência que asseguram a continuidade das formas de vida. A terra, nesse contexto, é mediadora de relações simbólicas e ecológicas, e o meio ambiente se converte em cenário de saberes e práticas que sustentam identidades e modos de vida singulares. Assim, compreender as narrativas das comunidades tradicionais requer reconhecer que a noção de desenvolvimento nelas inscrita não emerge de indicadores econômicos, mas da capacidade de manter a harmonia entre trabalho, natureza e cultura. O meio ambiente, longe de ser um pano de fundo passivo, é o próprio território do viver, espaço em que se projetam as racionalidades ambientais e se reconstroem sentidos coletivos de pertencimento.

Visto que a dimensão territorial das comunidades rurais e tradicionais está diretamente vinculada à necessidade de uso da terra como condição para a subsistência material e para a reprodução sociocultural, conforme argumentam Borges *et al.* (2021), as práticas de produção de alimentos e de manejo sustentável dos recursos naturais tornam-se elementos centrais tanto para a manutenção dessas populações quanto para a conservação ambiental e a preservação da biodiversidade. No caso das comunidades quilombolas, essas práticas cumprem uma função estruturante, ao mesmo tempo em que operam como mecanismos de sustentação da organização social e da continuidade histórica do grupo. A relação com o território, nesses contextos, é pautada por um sistema de conhecimentos transmitidos oralmente, fundamentado na experiência coletiva e na observação empírica, que orienta o uso racional dos recursos naturais e regula as formas de ocupação do espaço.

Essa abordagem extrapola a compreensão puramente geográfica, incorporando dimensões jurídicas, sociais, culturais e históricas. Trata-se, portanto, de uma concepção multidimensional de território, que informa tanto as práticas cotidianas quanto os processos de reivindicação de direitos territoriais. De acordo com D'Adesky (2001) as representações culturais, nesses contextos, operam como marcadores de identidade espacial, definindo o vínculo específico de um grupo com determinado território e distinguindo-o de outras formações socioculturais. No analisar do nosso caso, é essencial levar em consideração não apenas aquele espaço físico, legalmente constituído, que a comunidade Manga Iús está ocupando, mas também as especificidades de sua identidade cultural e social, que estão intrinsecamente ligadas à dinâmica no espaço territorializado.

No campo dos estudos quilombolas, A. B. dos Santos (Nego Bispo) introduz uma concepção de território que se relaciona com os modos de vida tradicionais e com formas próprias de organização social. Ao discutir as cosmo percepções afro-pindorâmicas (indígena e africana), afirma que “nas religiões de matriz afro-pindorâmica a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não são daninhas. [...] As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação [...] se concretiza em condições de vida” (Nego Bispo, 2015, p. 40).

Embora se trate de uma formulação com base em sistemas simbólicos, sua relevância científica reside na identificação de racionalidades outras que estruturam territorialidades distintas da lógica produtivista ocidental. O autor também observa que “os povos pagãos politeístas [...] tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções” (Nego Bispo, 2015, p. 39), indicando uma relação entre cosmologia e forma de organização espacial. Tais formulações contribuem para a compreensão do território como categoria construída socialmente, na qual se manifestam práticas de gestão, apropriação e reprodução sociocultural.

A fundamentação teórica discutida anteriormente revelou-se indispensável para a compreensão das formas pelas quais o pertencimento quilombola se manifesta na Comunidade Manga Iús. Essa compreensão está relacionada ao modo como os sujeitos quilombolas constroem e vivenciam sua territorialidade em diálogo com o território, não apenas como espaço físico, mas como lugar simbólico, histórico e espiritual.

Nesse contexto, o pertencimento não se limita a um sentimento de identidade coletiva ou vínculo territorial; ele expressa uma maneira própria de habitar o mundo, atravessada por dimensões éticas, estéticas e cosmológicas, como aponta Nêgo Bispo, ao problematizar os limites do conceito de cultura imposto pelas epistemologias ocidentais, “nós não temos cultura, nós temos modos, modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida” (Nego Bispo, 2023, p. 11). Tal afirmação desloca o entendimento convencional e evidencia que o pertencimento existencial quilombola deve ser concebido como uma forma autônoma de organização social, política, econômica e espiritual, que se opõe à racionalidade colonial, capitalista e patriarcal.

Ao reconhecer essa visão de mundo, torna-se possível interpretar os elementos étnicos, territoriais e culturais da Manga Iús não como expressões isoladas, mas como partes integradas de uma lógica própria de existência, enraizada na ancestralidade, na relação simbiótica com o território e na resistência cotidiana frente às múltiplas formas de negação e invisibilização. Diante desse cenário e desafios, buscaremos compreender como a comunidade Manga Iús se

reconhece como remanescente quilombola e quais discursos seus integrantes utilizam para legitimar essa identidade. Além disso, investigaremos a sua relação de pertencimento na região do cerrado piauiense, considerando sua própria perspectiva, independentemente da visão de atores e conceitos externos sobre sua definição identitária.

Para isso, surgiram alguns questionamentos que foram minuciosamente analisados em busca de sua essência. Entre eles, destaca-se: quais são as complexidades da identidade quilombola da comunidade Manga Iús que desafiam representações essencializadas e frequentemente permeiam o discurso sobre a identidade das comunidades tradicionais? Como conciliar o discurso com o respeito à memória e à história oral da comunidade Manga Iús, reconhecendo a importância dessas narrativas para a construção também de sua identidade quilombola? E como explorar a dimensão simbólica e espiritual da relação entre a comunidade Manga Iús e o bioma do cerrado piauiense, reconhecendo a importância desses aspectos para a compreensão do pertencimento territorial?

Esses questionamentos conduziram à formulação do problema central da pesquisa: **quais os sentidos e as práticas sociais de pertencimento da identidade quilombola atribuídos pela comunidade Manga Iús, no Cerrado piauiense?** Para responder a essa indagação, adotou-se como abordagem principal a Análise Crítica do Discurso (ACD), conforme proposta por Norman Fairclough, que compreende o discurso como uma forma de prática social impregnada de ideologia e poder. Segundo o autor, “o discurso contribui para a construção das identidades sociais, das relações sociais e dos sistemas de conhecimento e crença” (Fairclough, 2016, p. 92).

Dessa forma, a pesquisa teve como objetivo geral identificar e analisar os sentidos e as práticas sociais de pertencimento da identidade quilombola atribuídos pela comunidade Manga Iús, no Cerrado piauiense. A análise baseou-se na perspectiva tridimensional de Fairclough, que articula três níveis interdependentes: a análise textual (estrutura e vocabulário), a prática discursiva (processos de produção e interpretação dos discursos) e a prática social (condições e efeitos socioculturais mais amplos). Porém, nos detemos exclusivamente na dimensão da prática social, pois essa abordagem permitiu compreender como os discursos da comunidade não apenas refletem, mas também constroem realidades sociais e disputas simbólicas em torno do território e de uma identidade quilombola.

Dentre os objetivos específicos deste estudo, destacam-se também: entender a trajetória histórica da Comunidade Manga Iús, a partir de narrativas orais e registros documentais, evidenciando o papel da memória na legitimação do pertencimento territorial. Para a consecução dos objetivos propostos, foi adotada a base teórica fundamentada na teoria da

ressemantização do conceito de quilombo, desenvolvida por Arruti (2006). Em sua perspectiva, o termo passou por um processo de reconstrução semântica, deixando de se restringir a agrupamentos de escravizados fugitivos, associados a uma memória histórica de resistência, para abranger comunidades contemporâneas que reivindicam a identidade quilombola com base em modos de vida específicos, vínculos territoriais e práticas culturais próprias.

Essa ressignificação foi influenciada pelas políticas de reconhecimento e pela atuação dos movimentos sociais negros no Brasil, que tensionaram os sentidos hegemônicos de identidade e território. Como afirma o autor: “a categoria quilombo foi ressemantizada, tendo passado de um referente histórico a um signo político e jurídico, cuja significação atual se encontra no centro de um processo de produção de identidades étnicas, de formas de pertencimento e de reconhecimento social” (Arruti, 2006, p. 28).

Além deste capítulo de introdução, a dissertação organiza-se no total em oito capítulos. No segundo capítulo é apresentada uma análise fundamentada sobre a historicidade, ressignificação e territorialidade dos quilombos no Brasil. Inicialmente, caracteriza os quilombos como formas organizativas de resistência ao sistema escravista e às estruturas coloniais, configurando-se como espaços de autonomia e reafirmação identitária. A abordagem avança ao discutir a dinamicidade histórica do conceito de quilombo, especialmente a partir do século XX, com a emergência de movimentos sociais e intelectuais que reconfiguraram seu sentido, deslocando-o de uma conotação de ilegalidade para símbolo legítimo de resistência cultural e política. Também é enfatizada a interdependência entre identidade quilombola e território, destacando o papel do meio ambiente e dos saberes tradicionais na constituição de práticas sustentáveis, que garantem segurança alimentar e coesão sociocultural. A análise da comunidade Manga Iús, é utilizada nesta seção para ilustrar a complexa relação entre espaço, memória e pertencimento, fundamentada nas contribuições teóricas de Haesbaert (2014), Milton Santos (2006) e Raffestin (1993). A distinção entre espaço e território é explorada para evidenciar a territorialidade como prática vivida e apropriada socialmente, sendo central à resistência quilombola contemporânea.

No terceiro capítulo é analisada a questão fundiária quilombola no Brasil, com ênfase nas disputas por território, nos entraves legais e políticos e nas estratégias de resistência das comunidades. Para isso apresentamos parte da experiência do Maranhão para ilustrar como políticas como a “Lei Sarney de Terras” favoreceram a concentração fundiária, excluindo populações tradicionais. E que, a partir da Constituição de 1988, com o reconhecimento dos quilombos como sujeitos de direitos, fortaleceu-se a luta por titulação territorial. No entanto, mostra-se que a efetivação desses direitos tem sido dificultada pela lentidão burocrática, pela

escassez de recursos e pela oposição de setores ligados ao agronegócio. Neste capítulo é mostrada as Instruções Normativas 128/2022 e 130/2023 do INCRA que buscaram agilizar os processos, mas continuaram sendo alvo de críticas por fragilizar a participação comunitária e manter entraves financeiros. O capítulo evidencia ainda a relevância dos movimentos sociais, como a CONAQ, na incidência política e jurídica, inclusive em fóruns internacionais.

No quarto capítulo (Trilha Metodológica) apresentamos a descrição do percurso metodológico, ancorado em uma abordagem qualitativa, ética e sensível ao contexto de conflito territorial vivido pela Comunidade Quilombola Manga Iús. Detalha-se que a coleta de dados envolveu entrevistas semiestruturadas (Apêndice A), análise documental, com amostragem do tipo “bola de neve”, ajustada às especificidades locais. Projeto aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (Apêndice B), com a adoção de estratégias voltadas à segurança dos participantes e à responsabilidade no campo. Este capítulo discute, de forma analítica, a aplicação das técnicas da História Oral e da ACD de Fairclough, destacando as narrativas dos membros da comunidade como corpus central da investigação.

O quinto capítulo apresenta um estudo qualitativo sobre a Comunidade Manga Iús revelando como a identidade quilombola é construída por meio da ancestralidade, da memória coletiva e da participação ativa na vida comunitária; atendendo o objetivo específico de entender a trajetória histórica da comunidade e sua relação com o meio ambiente. A ancestralidade, longe de se limitar à linhagem biológica, aparece como um elo simbólico que estrutura os vínculos sociais e legitima o pertencimento ao território. A organização comunitária se manifesta em práticas solidárias, como a Casa da Semente e as reuniões sob o Pé de Manga centenário, símbolo de resistência e coesão.

Apesar da precariedade fundiária e da dependência de terras arrendadas, a comunidade mantém formas tradicionais de produção e manejo sustentável do cerrado. O capítulo também expõe os desafios enfrentados frente à concentração fundiária, à ausência de políticas públicas efetivas e à morosidade no processo de regularização iniciado em 2005. Ao final, é mostrado como a experiência de Manga Iús reflete as disputas em torno do conceito de quilombo, ressignificado como construção política, histórica e cultural em permanente atualização.

No sexto capítulo é examinado o processo metodológico indutivo de construção dos eixos temáticos a partir de narrativas orais coletadas na Comunidade Quilombola Manga Iús, sob a perspectiva da História Oral. A análise afastou-se de categorias pré-definidas e adotou procedimentos de codificação aberta e sistemática, com foco na escuta aprofundada e na comparação inter-narrativa. A identificação dos eixos temáticos emergiu da recorrência e interconexão de elementos discursivos observáveis, validados empiricamente. A teoria operou

como ferramenta interpretativa, não como estrutura determinante. Os eixos formulados como "História Pessoal e Familiar", "Reconhecimento Quilombola" e "Conexão Territorial" refletem padrões de significação estruturantes nas narrativas. A metodologia aplicada buscou assegurar controle epistemológico por meio de triangulação interna e ancoragem nas transcrições. O estudo evidenciou que os sujeitos articulam suas experiências de forma interdependente, revelando uma estrutura discursiva complexa e coerente com os preceitos da História Oral.

No sétimo capítulo (Dinâmicas Discursivas da Comunidade Manga Iús: ACD e Relações de Poder) aplicamos a ACD, conforme a abordagem tridimensional de Norman Fairclough pelo foco da análise discursiva social, às entrevistas realizadas com membros da Comunidade Quilombola Manga Iús, atendendo o objetivo específico de analisar as estratégias discursivas de construção de identidade quilombola revelando as relações de poder, os processos ideológicos e os mecanismos de significação presentes nas narrativas. A análise articulou a prática discursiva social no contexto sociocultural da comunidade, evidenciando como a linguagem atua na construção identitária e na representação das experiências sociais. Foram explorados os temas inferidos pela História Oral. A análise demonstrou que a identidade quilombola de Manga Iús é dinamicamente construída, vinculada à territorialidade, à memória ancestral e à reivindicação de justiça social. Por fim, apresentamos a conclusão e as referências da pesquisa. E por último temos o oitavo capítulo com as conclusões finais.

2 QUILOMBOS: HISTÓRIA E RESISTÊNCIA NO BRASIL

Os quilombos, em sua origem, representaram formações sociais singulares, constituídas pela agregação de indivíduos egressos do sistema escravista e seus descendentes. Segundo Beatriz Nascimento, "o quilombo representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização" (Nascimento, 2006, p. 118). Segundo a autora a motivação para a adesão a tais comunidades transcendia a mera busca por abrigo, configurando um movimento de resistência e reafirmação identitária, impulsionado pela oposição ao sistema escravocrata e à estrutura de dominação colonial. A resistência quilombola em si manifestou-se em múltiplos contextos históricos, modelada por uma confluência de fatores intrinsecamente vinculados à conjuntura da época. Leite (1999, p. 125) observa que "o quilombo é um conceito sócio-antropológico que remete a uma forma de organização social baseada na resistência à opressão e na busca por autonomia".

Levando em conta estas informações, sabemos então que, historicamente a opressão inerente ao sistema escravista, caracterizada pela violência física e simbólica, a imposição de estruturas de dominação colonial, que resultavam na subjugação e marginalização das populações originárias e afrodescendentes, e a busca por autonomia e autodeterminação, foram elementos de importância na formação e consolidação dos quilombos enquanto espaços de resistência e refúgio. Arruti (2003), em sua análise, propõe que o termo quilombo não se configura mais como um processo estático, mas sim como um fenômeno dinâmico, que abrange a redefinição da identidade quilombola em distintos contextos temporais. Tal redefinição, impulsionada por transformações de ordem social, política e cultural, demonstra a capacidade de adaptação e resiliência das comunidades quilombolas, as quais, mesmo diante de situações adversas, lograram preservar seus valores e tradições, adaptando-se aos desafios contemporâneos.

Após a abolição do sistema escravista, marco histórico que, paradoxalmente, não implicou o fim da discriminação e da marginalização das populações afrodescendentes, o significado do termo quilombo foi objeto de revisão. Tal revisão, estimulada por intelectuais, ativistas e membros das próprias comunidades quilombolas, buscou transcender a visão do quilombo como mero refúgio de escravos, enfatizando sua relevância enquanto espaço de resistência cultural, de preservação de tradições e de construção de identidades coletivas. Essa ressignificação buscou, ademais, enfatizar a capacidade das comunidades quilombolas de transcender a dependência de um passado específico, caracterizado pela escravidão e pela

marginalização, buscando a afirmação da heterogeneidade, da multiplicidade, do senso de pertencimento e do empoderamento das existências quilombolas na sociedade contemporânea.

A retomada e ressemantização do termo na atualidade indicam uma inversão em relação ao seu significado original, historicamente associado à ilegalidade. Enquanto, em um primeiro momento, o termo conotava a transgressão e a resistência à ordem estabelecida, no contexto posterior à Constituição de 1988, um marco legal que reconheceu os direitos das comunidades quilombolas, passou-se a garantir a legalidade desses sujeitos enquanto sujeitos de direitos, assegurando-lhes a posse de suas terras, o reconhecimento de sua identidade cultural e o direito à participação na vida política e social do país.

A ressignificação simbólica do quilombo como metáfora resultou de um movimento intelectual e político que se desenvolveu ao longo do século XX, envolvendo intelectuais, ativistas, membros das comunidades quilombolas e outros setores da sociedade civil. José Maurício Arruti observa que “a palavra (quilombo) deixou de ser usada pela ordem repressiva para tornar-se metáfora corrente nos discursos políticos, como signo de resistência” (Arruti, 2006, p. 7). Esse movimento, caracterizado por debates, manifestações públicas e ações políticas, consolidou-se em torno de duas perspectivas principais.

A primeira enfatizava o quilombo como forma de resistência cultural, ressaltando a importância da preservação de tradições, da manutenção de línguas e costumes e da valorização da identidade cultural quilombola. Nesse sentido, Valdir Pierote Silva destaca que “as manifestações culturais do quilombo e as repercussões dessas práticas no contexto local [...] têm resistido politicamente e se afirmado por meio de manifestações artísticas e culturais” (Silva, 2016, p. 74). E a segunda perspectiva que compreendia o quilombo como uma manifestação de resistência política, destacando a luta por direitos, a defesa do território e a participação na vida política.

Portanto, a ressemantização do termo quilombo se apoia, ainda, na preservação da cultura em harmonia com o meio ambiente, um aspecto de importância para a compreensão dos territórios quilombolas. Tal relação, construída ao longo de séculos de convivência com o meio ambiente, demonstra a sabedoria das comunidades quilombolas, que desenvolveram práticas sustentáveis de uso dos recursos naturais, garantindo a preservação da biodiversidade e a manutenção do equilíbrio ecológico. Gomes mostra em sua obra “Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, século XIX (1995)”, que as comunidades quilombolas desenvolveram uma economia baseada na subsistência, priorizando o cultivo de alimentos para consumo próprio e estabelecendo relações de troca com comunidades vizinhas, fortalecendo os laços sociais e promovendo o desenvolvimento local.

Essa economia valoriza a produção diversificada, o uso de técnicas agrícolas tradicionais e o respeito aos ciclos da natureza, garantindo a segurança alimentar e a autonomia das comunidades quilombolas. Ela reflete a adoção de um modo de vida camponês, caracterizado pela produção de alimentos destinados ao consumo próprio e pela troca de produtos com a comunidade local, fortalecendo os laços sociais e promovendo a solidariedade. Esse modo de vida valoriza o trabalho coletivo, a partilha de conhecimentos e a cooperação mútua, garantindo a sobrevivência e o bem-estar das comunidades quilombolas. A produção de alimentos e a gestão dos recursos naturais são, portanto, elementos para a sobrevivência da comunidade, garantindo a segurança alimentar, a autonomia e a qualidade de vida dos seus membros.

Adicionalmente, a preservação da biodiversidade e a proteção do meio ambiente são consideradas fundamentais para a manutenção da identidade quilombola e para a garantia de sua continuidade cultural, assegurando a transmissão de saberes ancestrais, a preservação de tradições e a valorização da memória coletiva. Borges *et al.* (2021) enfatizam que as comunidades quilombolas, ao longo de gerações, acumularam conhecimento sobre o meio ambiente, desenvolvendo práticas sustentáveis de uso dos recursos naturais e técnicas agrícolas adaptadas às condições locais. Esse conhecimento, transmitido oralmente, representa patrimônio cultural, que contribui para a preservação da biodiversidade e para a manutenção do equilíbrio ecológico. Para as comunidades quilombolas, o meio ambiente representa dimensão de sua vida cotidiana e de sua identidade cultural, permeando suas práticas sociais, suas crenças e suas manifestações artísticas. Ao longo de séculos, desenvolveram saberes e práticas ambientais tradicionais, visando a uma convivência sustentável com o ambiente natural, que se baseia no respeito à natureza, na valorização da biodiversidade e na busca por um equilíbrio ecológico.

Esses saberes e práticas são fundamentados em suas experiências ancestrais e em tradições transmitidas oralmente, que se adaptam às condições específicas de cada território, garantindo a preservação dos recursos naturais e a manutenção da qualidade de vida das comunidades quilombolas. Borges *et al.* (2021) também enfatizam que esses saberes ambientais são transmitidos oralmente, baseando-se na experiência cotidiana, o que permite que as comunidades quilombolas mantenham uma relação direta com o espaço que ocupam e preservem os recursos naturais disponíveis, garantindo a sua sustentabilidade. Essas práticas de agricultura e os cuidados com o meio ambiente são ensinados desde a infância aos jovens quilombolas, garantindo a transmissão de conhecimentos ancestrais e a formação de novas gerações comprometidas com a preservação do meio ambiente. A materialidade dos saberes

ambientais quilombolas se fundamenta na preocupação com a conservação da biosócioidiversidade local, expressa por meio de ações de trabalho coletivas, que visam a garantir a sustentabilidade do território e a qualidade de vida das comunidades quilombolas.

Portanto, o bioma se configura como realidade da vida quilombola, permeando suas práticas sociais, suas crenças e suas manifestações artísticas. Suas práticas e saberes ambientais desempenham papel na conservação ambiental e cultural do país, contribuindo para a preservação da biodiversidade, a manutenção do equilíbrio ecológico e a valorização da diversidade cultural. A compreensão do espaço e do meio ambiente, elementos para análises em comunidades tradicionais, é abordada pela geografia humanista e cultural, que busca compreender a relação entre o ser humano e o espaço, valorizando a subjetividade e a percepção. Nesse contexto, o espaço transcende a dimensão física, sendo compreendido como entidade vivida, permeada por sentimentos espaciais e pela visão de um grupo ou povo em relação ao seu ambiente, refletindo suas crenças, valores e práticas sociais.

De acordo com Corrêa (1997) essa visão é fundamentada em experiências, representações simbólicas, aspirações, crenças e na essência de sua cultura, que moldam a percepção do espaço e influenciam as práticas sociais e as relações com o meio ambiente. Nesse sentido a geografia humanista e cultural busca compreender o espaço a partir da perspectiva dos sujeitos, valorizando suas experiências, suas memórias e suas identidades. No contexto das comunidades quilombolas, essa abordagem torna-se pertinente, uma vez que a visão que elas possuem de seus espaços não se limita a aspectos geográficos, abrangendo dimensões históricas, culturais, sociais e legais, que se interpenetram, conferindo significado e identidade ao território. Ao adotar essa perspectiva, é possível reconhecer a importância de preservar suas identidades e modos de vida, que representam patrimônio cultural e ambiental.

Também nesse mesmo viés, a comunidade não se torna apenas observadora, mas agente na construção e preservação do local, valorizando e respeitando sua cultura e história, que se manifestam em suas práticas sociais, em suas crenças e em suas manifestações artísticas. Essa dimensão espacial, moldada pelo sentimento de pertencimento, é apresentada de forma relacional étnica, conforme destaca Jacques d'Adesky:

O sentimento de pertencimento étnico, se não procede necessariamente de uma referência territorial física, claramente definida e delimitada, supõe, entretanto, que tal grupo pode definir-se por um elo material ou por representações coletivas que tomam forma em um espaço que não é somente físico, mas também um espaço onde estão em jogo interesses econômicos ou, ainda, atividades sociais, culturais e políticas (D'adesky, 2001, p.54).

D'Adesky (2001) enfatiza que essas representações refletem a maneira como uma coletividade se percebe espacialmente e delineiam seu investimento em um território, demarcando sua singularidade em relação a outras comunidades e fortalecendo sua identidade cultural. Essa perspectiva ressalta a importância de reconhecer os aspectos imateriais do espaço, bem como a construção simbólica e as relações sociais que o permeiam, elementos que conferem significado e identidade ao território.

Em nossa análise, foi fundamental considerar o espaço físico legalmente constituído que a comunidade ocupa e as especificidades de sua identidade cultural e social, ligadas à dinâmica no bioma do cerrado piauiense, caracterizado por sua biodiversidade, importância ecológica e relevância cultural. A compreensão dessa relação entre a comunidade e o cerrado piauiense, foi essencial para entendermos o seu modo de vida, suas práticas sociais e suas estratégias de resistência e adaptação.

A compreensão da influência da dimensão espacial no processo de construção da identidade e nos padrões de vida da comunidade Manga Iús exigiu uma análise criteriosa da delimitação conceitual e metodológica das sutilezas que diferenciam espaço e território. Embora interligados, esses conceitos possuem significados distintos e demandam abordagens analíticas específicas. Conforme observa Haesbaert (2014), alguns autores consideram o “espaço” uma categoria de análise, enquanto o “território” é concebido como um conceito associado a uma área delimitada e apropriada por um grupo social.

A principal distinção entre ambos reside no fato de que o espaço é um conceito abstrato, sem limites físicos ou restrições de acesso, enquanto o território está diretamente vinculado a fronteiras e à exclusividade de acesso para aqueles que dele fazem parte, configurando-se como um espaço controlado e apropriado socialmente. Essa diferenciação foi analisada a partir da perspectiva da ancestralidade territorial e do reconhecimento local. Nesse contexto, buscou-se compreender a relação entre a comunidade e seu território ancestral, ressaltando a importância da memória coletiva, das tradições culturais e dos direitos territoriais como elementos fundamentais para a identidade dos seus integrantes.

Nas reflexões de Milton Santos sobre o território, é possível identificar ponto de convergência entre o meio ambiente e a cultura, elementos que se interpenetram na construção da identidade territorial e que se manifestam nas práticas sociais, nas crenças e nas manifestações artísticas das comunidades quilombolas. Agora

o território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer aquilo que nos pertencem. O território

é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (Santos, 2006, p.10).

Empregamos além destes conceitos uma abordagem integradora e transdisciplinar, abrangendo desde a concepção de território como espaço físico, onde a comunidade estabeleceu sua relação ancestral, incluindo interações com o meio ambiente natural, até a perspectiva histórica, cultural e legal, ligada à apropriação e construção de identidade no local. A ênfase foi dada à defesa do objetivo, o pertencimento, compreendido por nós como direito, que se manifesta na luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais, na defesa do meio ambiente e na valorização da diversidade cultural.

O território, portanto, respondeu pelo conjunto de experiências, ou seja, pelas relações de domínio e apropriação, estabelecidas no espaço, que se manifestaram nas práticas sociais, nas crenças e nas manifestações artísticas da comunidade Manga Iús. Os elementos responsáveis por essas relações se modificaram e se modificam ao longo do tempo, refletindo as transformações sociais, políticas e culturais que afetam as comunidades quilombolas.

O território respondendo pelo conjunto de nossas experiências ou, em outras palavras, relações de domínio e apropriação, no/com/através do espaço, os elementos-chave responsáveis por essas relações diferem consideravelmente ao longo do tempo. Se a ideia de território como experiência total do espaço”, que conjuga num mesmo local os principais componentes da vida social, não mais é possível, não é simplesmente porque não existe integração, pois não há vida sem, ao mesmo tempo, atividade econômica, poder político e criação de significado, de cultura (Haesbaert, 2014, p. 78).

Conforme Haesbaert (2014) enfatiza, não se trata de discutir apenas "o que é" ou "o ser" do território, mas, sobretudo, seu devir, ou seja, o processo de transformação e construção do território ao longo do tempo, que reflete as lutas, as resistências e as adaptações das comunidades quilombolas. Em outras palavras, é investigar as problemáticas que emergem e as questões práticas que se desdobram a partir da análise do território, buscando compreender as dinâmicas sociais, econômicas, políticas e culturais que o moldam. E Raffestin (1993) destaca que a territorialidade deve ser percebida como fenômeno multidimensional, ligado à vida em sociedade, que se manifesta nas práticas sociais, nas crenças e nas manifestações artísticas das comunidades quilombolas. Então,

de acordo com nossa perspectiva, a territorialidade assume valor particular, pois reflete o multidimensionamento do vivido territorial pelos membros de uma coletividade, pela sociedade em geral. Os homens vivem ao mesmo tempo, o processo territorial por intermédio de sistema de relações existenciais e/ou produtivistas (Raffestin, 1993, p. 158).

Esses conceitos teóricos nos permitiram compreender a realidade do pertencimento da Comunidade Manga/Iús em Batalha-PI no bioma do cerrado piauiense, nos permitiram

especificamente analisar como os elementos étnicos, territoriais e culturais se manifestam no contexto dessa comunidade e como conferem sentido à sua identidade local, contribuindo para a manutenção de suas tradições e para a defesa de seus direitos. A análise da Comunidade Manga/Iús, à luz desses conceitos, nos concedeu ter uma compreensão microcosma das dinâmicas territoriais, das estratégias de resistência e das lutas por direitos das comunidades rurais e tradicionais no Brasil.

2.1 Ressemantizações do conceito de quilombo no Brasil.

A questão fundiária no Brasil manifesta-se como um dos desafios sociais de maior relevância, intrinsecamente atrelada a um histórico de conflitos e desigualdades estruturais; a concentração de terras, caracterizada pela predominância do latifúndio, estabelece um contraste notório com a realidade enfrentada pelas comunidades tradicionais². A presença dessas comunidades no cenário nacional contemporâneo vai desafiando as estruturas de poder estabelecidas e questionando os modelos tradicionais de organização social e territorial; não obstante, nessa conjuntura, as comunidades quilombolas tem sido objeto de reavaliação à luz de estudos antropológicos e historiográficos que estão promovendo a atualização do conceito de quilombo, originalmente associado a locais de resistência à escravidão.

Este conceito expande-se e ressignifica-se ao longo do tempo, abrangendo uma gama mais ampla de experiências e identidades; essa expansão conceitual e ressemantizações nos leva a refletir sobre a complexidade das dinâmicas sociais e políticas que moldam a realidade quilombola no Brasil contemporâneo, incorporando elementos como ancestralidade, identidade étnica e a luta pelos direitos territoriais, legalmente reconhecidos, fundamentais para a construção do pertencimento existencial quilombola.

A partir da década de 1990, observa-se um processo de ressemantização do conceito, incorporando as diversas nuances das lutas e identidades quilombolas, se tornando fundamental para a compreensão das dinâmicas socioterritoriais que marcam em nossa contemporaneidade

² Comunidade tradicional constitui-se como um grupo social local que desenvolve: a) dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico que se torna território coletivo pela transformação da natureza por meio do trabalho de seus fundadores que nele se instalaram; b) saber peculiar, resultante das múltiplas formas de relações integradas à natureza, constituído por conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição ou pela interface com as dinâmicas da sociedade envolvente; c) uma relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade como uma totalidade social articulada com o “mundo de fora”, ainda que quase invisíveis; d) o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral; e) a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistências no passado e no presente para permanecerem no território ancestral; f) a experiência da vida em um território cercado e/ou ameaçado; g) estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental (Brandão, 2010, p. 37).

a realidade das comunidades quilombolas no Brasil. Segundo O'dwyer (2008), na esfera acadêmica, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ofereceu uma perspectiva metodologicamente rigorosa para o reconhecimento de comunidades quilombolas, no qual a associação enfatiza a cientificidade do processo, que se inicia com a autoatribuição da comunidade como quilombola, um ato de reconhecimento de sua própria identidade e história. Contudo, a autora afirma que essa autoafirmação não é suficiente para o reconhecimento formal, pois ela deve ser seguida por uma investigação aprofundada, com rigorosa fundamentação teórica, metodológica e histórica, que analise a ocupação das terras e as características da comunidade. Observa-se que O'dwyer argumenta que a necessidade de contemplar o reconhecimento deve estar atrelada, também, a um critério objetivo: a verificação, por métodos científicos, da existência de uma identidade étnica que atenda ao critério subjetivo de "remanescente de quilombo", conforme estabelecido pela legislação.

Tal critério não se refere apenas a uma essência fixa e imutável, mas sim a um conjunto de práticas, valores, memórias e laços sociais que conectam a comunidade ao seu passado de resistência e luta contra a escravidão; portanto, busca-se, conciliar a objetividade da análise científica com a subjetividade da identidade étnica, compreendendo que o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos deve considerar tanto a comprovação empírica de sua ancestralidade quanto a vivência de uma cultura e história compartilhadas.

Vejamos, a legislação brasileira, ao estabelecer o conceito de remanescente de quilombo, no qual se referem a grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2003), busca proteger e promover os direitos territoriais e culturais dessas comunidades, reconhecendo sua importância para a formação da identidade nacional.

A interpretação e aplicação desse conceito, no entanto, têm sido objeto de debates e controvérsias, especialmente no que se refere à necessidade de comprovação da ancestralidade e da continuidade histórica da ocupação territorial. Também análises de jurisprudências dos tribunais brasileiros sobre a questão quilombola revelam a importância de considerar a diversidade de situações e contextos em que se encontram as comunidades remanescentes de quilombos, algumas comunidades podem apresentar uma forte ligação com o passado de resistência à escravidão, preservando traços culturais e sociais característicos desse período, enquanto outras comunidades, por sua vez, podem ter passado por processos de transformação e adaptação ao longo do tempo, incorporando elementos de outras culturas e desenvolvendo novas formas de identidade. A aplicação de critérios rígidos e uniformes para o reconhecimento

dessas comunidades pode levar a exclusões, negando-lhes o direito à terra e à proteção de sua cultura.

Apenas após essa análise, subjetiva e objetiva, que envolve a participação da comunidade, é que se pode considerar a demarcação e titulação das terras, instrumentos essenciais para assegurar a reprodução cultural, social e física dos quilombolas, justamente para concretizar os objetivos da Constituição Federal de 1988 (CF/1988) sobre os remanescentes de quilombos. Para a ABA, quilombo é toda comunidade negra rural que reúne descendentes de escravizados, cuja subsistência se baseia na cultura local e cujas manifestações culturais mantêm uma forte ligação com o passado ancestral (Matielo, 1997).

Essa definição, contudo, não visa essencializar a identidade quilombola, mas sim reconhecer sua historicidade e capacidade de adaptação, que de via vai ao encontro ao argumento de O'dwyer (2008), que quilombo não é uma relíquia do passado, mas uma construção contínua, que se reinventa no presente, em diálogo com as transformações sociais, econômicas e políticas; e como ainda endossa Lindoso (2011, p. 39-40), o objetivo não é promover "uma volta à África como ideologia do desenraizamento", mas impulsionar "um movimento que busca sua inclusão no espaço da sociedade nacional", trazendo as origens africanas para o presente através da consciência étnica e da luta por direitos.

A definição apresentada pela Associação, ao enfatizar a descendência escrava, a cultura local e a ligação com o passado ancestral, busca delimitar um conjunto de características que identificam as comunidades quilombolas, no entanto, essa definição não pretende ser exaustiva ou limitadora, reconhecendo que a identidade quilombola é fluida e dinâmica, moldada pelas experiências e desafios enfrentados por cada comunidade ao longo do tempo.

A perspectiva de O'dwyer (2008), ao afirmar que a identidade quilombola não é uma relíquia do passado, mas uma construção contínua, ressalta a importância de considerar o presente e o futuro das comunidades quilombolas. A identidade quilombola não se resume a um conjunto de tradições e costumes herdados do passado, mas se reinventa no presente, em diálogo com as transformações sociais, econômicas e políticas que afetam a vida das comunidades. Essa perspectiva dinâmica e processual da identidade quilombola exige uma abordagem metodológica flexível e aberta, capaz de captar as nuances e particularidades de cada comunidade.

A argumentação de Dirceu Lindoso (2011, p. 39-40), ao rejeitar a ideia de “uma volta à África como ideologia do desenraizamento”, evidencia a importância de contextualizar a luta das comunidades quilombolas no presente, o objetivo não é negar ou abandonar as origens africanas, mas sim trazer essas origens para o presente através da consciência étnica e da luta

por direitos. A identidade quilombola, nesse sentido, não é uma forma de isolamento ou exclusão, mas sim uma ferramenta para a inclusão e a participação na sociedade nacional.

Voltando ao tempo, na perspectiva do jugo imperial, o conceito de quilombo, era vago e amplo, moldado para abranger diversas situações de interesse repressivo. Almeida (1996) comenta que na legislação colonial, cinco escravos fugidos em ranchos permanentes configuravam um quilombo; já na era imperial, bastavam três, mesmo sem ranchos permanentes. Neste sentido e conjuntura, quilombo era apenas um rótulo para repressão, sem necessidade de conhecimento objetivo sobre o que realmente era. Mas uma nova historiografia, renovadora de conceitos, vinha trabalhando a amplitude de situações que essa definição abrangia e que segundo Reis (1996), agora, além do modelo clássico do quilombo, como Estado Africano no Brasil, com milhares de pessoas em aldeias, exército e resistência ferrenha, surgem realidades diversas como: pequenos grupos nômades que atacavam senzalas, extrativistas, produtores rurais na periferia das cidades comercializando com os citadinos e até as “Casas de Angu” ou “Casas de Quilombo” no centro da cidade imperial no século XIX.

Segundo Reis (1996), essas formações urbanas, pontos de encontro para escravos de ganho ou fugidos que se reuniam para comer, descansar, praticar sua fé, trocar ou esconder mercadorias, serviram como exemplos da plasticidade do conceito histórico de quilombo, antes vistas como foco de desordem pelas elites, vigiadas e atacadas ao longo do século XIX, eram elas toleradas em certo grau, pois ajudavam a manter o frágil equilíbrio da complexa ordem urbana.

Voltando ao tempo e pegando o gancho ao que foi mencionado anteriormente, com o advento da República, o termo quilombo não desapareceu, mas sofreu ressignificações, no qual passa de ferramenta repressiva, para tornar-se metáfora recorrente nos discursos políticos e símbolo de resistência. Na obra de Arruti (2008, p. 5), é comentado que esse tema tem sido debatido “desde 1905, quando Nina Rodrigues, pela primeira vez, descreveu Palmares como uma forma de continuidade da África no Brasil, um retorno à barbárie africana”. Nesse contexto, surgia a questão sobre em que medida os quilombos eram ou buscavam ser reproduções do estilo de vida africano, ou em que extensão eles representavam criações mais ou menos originais e tipicamente americanas e até que ponto suas estruturas sociais e de poder refletiam as dos estados africanos, funcionando como um mecanismo de resistência cultural.

A análise ressalta a importância de considerar as diferentes formas de luta utilizadas pelos escravos, as formas passivas e ativas de resistência. A punição do senhor, por sua vez, era vista como uma expressão de submissão ao paternalismo do sistema, reforçando a dominação escravista.

Já uma terceira abordagem de ressignificação do termo quilombo emerge no contexto do movimento negro, entrelaçando as perspectivas cultural e racial à política. As raízes dessa ressignificação se consolidam a partir da década de 1950, pois, segundo Silveira (1997, p. 45), essa terceira ressemantização teve início com o lançamento do jornal negro "O Quilombo", idealizado por Abdias do Nascimento em 1948. Contudo, foi nos anos 1970, com estudo de Palmares, que essa reinterpretação se consolidou; inspirado na obra de Édson Carneiro (1991), o movimento negro propôs o dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares, como alternativa ao 13 de maio, até então oficial. De acordo com o autor, essa iniciativa buscava incluir a história do negro e, em particular, do Quilombo de Palmares, nos livros didáticos. Assim, em 1978, na fundação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU), a data foi oficializada como Dia Nacional da Consciência Negra (Silveira, 1997).

A proposta do movimento negro de instituir o dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares, como alternativa ao 13 de maio oficial, representou um desafio à narrativa oficial da abolição da escravidão. O 13 de maio, data da assinatura da Lei Áurea, era comemorado como o dia da libertação dos escravos, mas o movimento negro questionava essa narrativa, argumentando que a abolição não havia sido um ato de benevolência da elite branca, mas sim o resultado da luta dos escravos. A escolha do dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra buscava valorizar a história e a cultura afro-brasileira, combatendo o racismo e a discriminação.

Em 1980, Abdias do Nascimento publicou a obra seminal "O Quilombismo", na qual propôs uma visão histórico-humanista do quilombo, marcando um ponto de inflexão na compreensão desse fenômeno social; essa perspectiva inovadora reconhecia o quilombo não apenas como um refúgio para indivíduos escravizados em fuga, mas como um movimento social que articulava resistência física e cultural contra a opressão sistêmica. Nascimento argumentava que a resistência quilombola se manifestava de diversas formas, transcendendo a mera fuga para as matas e a organização de comunidades isoladas; para ele, a resistência se expressava em qualquer grupo tolerado pela ordem dominante, seja por motivos religiosos, recreativos, beneficentes, esportivos ou outros, configurando-se como um ato de busca por liberdade e identidade; essa visão reconhecia a capacidade de agência da população negra, mesmo em contextos aparentemente não políticos.

Então nessa ótica reinterpretada, o termo quilombo assume um significado mais amplo, ultrapassando as tradicionais conotações geográficas ou históricas; o quilombo, nessa concepção, não se limitaria a designar um local físico específico, mas sim um conjunto de valores, práticas e relações sociais. Como Nascimento expressa, "Quilombo não significa

escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial" (Nascimento, 2002, p. 263).

A dinâmica de compreensão e reconhecimento dos quilombos experimentou uma profunda transformação paradigmática; se, outrora, a identificação dessas formações sociais se ancorava em marcadores tangíveis, como a constatação de um contingente específico de indivíduos escravizados em fuga, a presença física em zonas consideradas ermas, a existência de edificações rudimentares como ranchos e pilões, observa-se agora, uma complexificação substancial desse arcabouço analítico, elementos de natureza eminentemente imaterial, imbricados nas redes de significação social, assumindo o protagonismo na arena política e teórica.

A identidade coletiva, construída e continuamente revisitada; a territorialidade, não apenas como delimitação geográfica, mas como espaço de vivências e relações sociais; a memória, como repositório de saberes e lutas ancestrais; e, sobretudo, a autoatribuição, ou seja, o reconhecimento da própria comunidade como quilombola, emergem como vetores na definição, legitimação e pertencimento dessas coletividades. A ascensão desses marcadores imateriais não apenas enriquece o debate acadêmico, mas também inaugura um campo fértil para disputas teóricas e políticas, refletindo as múltiplas camadas de complexidade que caracterizam a experiência quilombola durante décadas.

A reinterpretação do quilombo ao longo do tempo como símbolo de resistência e cultura afro-brasileira teve um impacto significativo em diversas áreas da cultura popular brasileira, essas diversas visões se manifestaram em distintas formas, incluindo a música. A temática do quilombo se tornou presente em diversos gêneros musicais, como samba, rap e reggae, servindo como inspiração para artistas e compositores. As músicas abordavam a história dos quilombos, a luta pela liberdade e a resistência cultural da população negra.

O carnaval brasileiro incorporou elementos da cultura quilombola em suas celebrações, com a presença de blocos afro e a valorização da música e da dança afro-brasileira. A literatura brasileira também foi influenciada pelas ressemantizações, com a publicação de obras que retratavam a história e a vida dos quilombos, além de explorar a temática da identidade afro-brasileira. Autores como Conceição Evaristo - Ponciá Vicêncio (2003) e Olhos d'Água (2014) - e Paulo Lins - Cidade de Deus (1997) - destacaram-se por suas obras que abordavam a temática quilombola. O cinema brasileiro também produziu filmes que retratavam a história dos quilombos e a luta pela liberdade dos escravos. Filmes como Ganga Zumba (1964) e Quilombo (1984) com direção de Carlos Diegues contribuíram para a popularização da identidade quilombola.

Um evento de destaque para a questão quilombola foi a Missa dos Quilombos, realizada em 22 de novembro de 1981, no Lago do Carmo, em Recife; pela primeira vez em uma celebração católica global, altos representantes da Igreja se penitenciaram e pediram perdão pelo papel histórico da Igreja diante dos negros, da África e dos quilombolas (Hoornaert, 1982). Essa atitude representou uma mudança ideológica significativa dos agentes eclesiais engajados socialmente, que até então se mostravam reticentes à questão racial. Outro exemplo foi a discussão em torno dos Monumentos Negros, que culminou no tombamento do Terreiro de Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, no Rio de Janeiro, como patrimônio cultural nacional (Silva, 2005).

Essas iniciativas reconheceram a importância dos quilombos como espaços de resistência cultural e religiosa dos povos negros. Portanto, as ressemantizações do conceito de quilombo, representaram avanços na luta por reconhecimento e empoderamento da desta população no Brasil, essas reinterpretações históricas contribuíram para a construção de narrativas sobre a identidade negra, valorizando a resistência e a cultura afro-brasileira como elementos fundamentais da história e da sociedade brasileira.

3 A QUESTÃO FUNDIÁRIA QUILOMBOLA NO BRASIL

Este capítulo tem como objetivo analisar, de forma crítica e fundamentada, as dinâmicas de conflito e resistência associadas à questão fundiária envolvendo comunidades quilombolas no Brasil. A análise centra-se na atuação do Estado e de diversos agentes sociais nos processos de disputa por território, com ênfase nos mecanismos institucionais e nas estratégias sociopolíticas mobilizadas. A partir de um referencial teórico que contempla os estudos sobre territorialidade, relações raciais e direitos coletivos, examina-se como as territorialidades negras são historicamente tensionadas por projetos de desenvolvimento, interesses fundiários privados e políticas públicas de caráter ambíguo ou insuficiente. Para ilustrar empiricamente essas dinâmicas, apresenta-se o caso no estado do Maranhão, cuja trajetória evidencia as contradições estruturais que permeiam o reconhecimento e a efetivação dos direitos territoriais dessas populações, conforme previsto no ordenamento jurídico brasileiro.

No estado maranhense, a partir do início da segunda metade do século XX, as comunidades negras e rurais³ passaram a ser protagonistas de um cenário marcado por crescentes tensões e conflitos, a emergência de disputas acirradas com vários atores sociais, como grileiros, madeireiros, pecuaristas, empresas privadas e, de forma não negligenciável, o próprio aparato estatal configuram um divisor de águas na trajetória dessas coletividades. O epicentro dessas disputas residiu e persiste na questão fundiária, mais precisamente no reconhecimento e na garantia dos direitos sobre as terras tradicionalmente ocupadas por essas comunidades. Segundo Neto (2022, p. 151) a intensificação dos conflitos fundiários no Maranhão a partir da década de 1960 está diretamente vinculada à adoção de um modelo de modernização conservadora no campo, impulsionado pelo governo estadual sob a liderança de José Sarney (1966–1970).

Um marco decisivo desse processo foi a promulgação da Lei Estadual nº 2.979/1969, conhecida como "Lei Sarney de Terras", a qual permitiu a alienação de grandes extensões de terras devolutas do estado, favorecendo empresas e grandes proprietários em detrimento das populações tradicionais, como posseiros, comunidades quilombolas e indígenas. Ainda segundo as informações da pesquisa de Neto (2022), essa política fundiária não apenas promoveu a

³ Segundo Leite (2000, p.9), “comunidades negras rurais” foi uma categoria teórica cunhada nos anos 1980 para identificar situações sociológicas caracterizadas por um campesinato negro, abrangendo as chamadas terras de preto, terras de santo, terras de santíssima, terras de irmandade, entre outras denominações. No entanto, com a Constituição Federal de 1988, passa a ter mais destaque a categoria “comunidades remanescentes de quilombo” haja vista que o acionamento desta última possibilita a garantia jurídica da propriedade definitiva das terras tradicionalmente ocupadas.

legalização de grilagens já existentes, como também intensificou a concentração fundiária, dificultando o acesso à terra pelas populações historicamente marginalizadas. Nos anos subsequentes, especialmente entre 1985 e 1990, durante o governo federal de Sarney, observou-se a continuidade de um modelo de desenvolvimento rural centrado na expansão do agronegócio e na apropriação de terras tradicionalmente ocupadas por povos do campo, o que resultou na ampliação de conflitos agrários e na intensificação da violência rural (Neto, 2022).

Nesse contexto, a análise de Neto (2022) revela uma relação entre os processos históricos de apropriação fundiária no Brasil e a persistente marginalização de nações indígenas e comunidades negras e rurais; o autor argumenta que a lógica formal que estruturou a distribuição de terras no país, desde seus primórdios, esteve sempre vinculada à expulsão e ao esbulho de tais grupos sociais, cuja ancestralidade e ligação com o território foram sistematicamente desconsideradas e violentadas. Tal constatação evidencia que o direito às terras quilombolas, longe de ser uma realidade estática e preexistente, emerge e se consolida em meio a dinâmicas de tensão e conflito. As próprias situações de embate, as lutas pela garantia e reconhecimento de seus direitos, e a resistência à expropriação de seus espaços de vida, tornam-se, paradoxalmente, os elementos formativos da identidade e da territorialidade dessas coletividades. A terra quilombola mostra, portanto, que não é meramente um dado geográfico, mas sim um processo social, político e cultural, continuamente engendrado a partir das relações de poder que conformam o contexto em que essas comunidades estão inseridas.

Enquanto para os índios a solução contra o extermínio foi o aldeamento e a tutela estatal, para os negros restou a longa etapa de marginalização social e política da qual decorreu uma lógica de segregação sutil, disfarçada pela ideologia da mestiçagem (Leite, 2008, p. 966).

Nesse contexto, marcado pela emergência de graves conflitos agrários, resultantes da disputa pela posse e propriedade da terra, a ação dos movimentos negros revelou-se um vetor na defesa dos direitos das comunidades tradicionais. No estado do Maranhão, as ações pioneiras do Centro de Cultura Negra (CCN), a partir da década de 1970, sob a liderança da historiadora e líder comunitária Mundinha Araújo, desempenharam um papel catalisador ao visitar in loco diversas comunidades rurais, pois permitiu não apenas a identificação dos conflitos agrários que afligiam esses povoados, mas também a construção de uma densa rede de apoio e mobilização social (Fiabani, 2009). Em 1982, a apresentação da situação de conflito vivenciada pelas comunidades maranhenses no “Encontro Nacional Afro-Brasileiro”, promovido pela Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, constituiu um momento seminal, essa iniciativa, ao dar visibilidade à problemática das comunidades negras rurais em um fórum de

alcance nacional, representou uma estratégia crucial para demandar a atenção do poder público e sensibilizar a opinião pública para a urgência da questão fundiária. A relevância desse movimento ganhou ainda mais fôlego com a “I Convenção Nacional do Negro pela Constituinte”, realizada em Brasília, em 1986. O evento, que reuniu organizações como o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA), o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDN-PA), o Movimento Negro do Rio de Janeiro (MN-RJ) e o Movimento Negro Unificado (MNU), evidenciou, segundo Fiabani (2009), a preocupação de que a nova Constituição, por si só, não garantiria a efetivação dos direitos do povo negro brasileiro, principalmente nas comunidades negras e rurais.

A participação desses movimentos, dentro de uma rede de articulações nacionais, demonstrou a percepção da necessidade de incidir diretamente no processo constituinte para garantir o reconhecimento de demandas históricas das comunidades tradicionais; e nesse cenário de mobilização e articulação, emergiu, no Maranhão, o Projeto Vida de Negro, consolidando a luta por direitos e o reconhecimento das comunidades negras rurais, que se fez

num instrumento de ação e apoio no reconhecimento jurídico-formal das comunidades remanescentes de quilombos. Seus trabalhos de mapeamento social destas referidas comunidades foram iniciados nos primeiros meses de 1988, no bojo das lutas pelos direitos civis e pela garantia da terra às chamadas ‘comunidades negras rurais (Almeida, 2005, p. 15).

No cerne da identidade quilombola então reside a terra quilombola, elemento central que vai além da mera noção de espaço físico, o território quilombola se configurando como um símbolo de resistência, autonomia e autodeterminação; a luta pela titulação dos territórios quilombolas se mostra como uma estratégia política essencial para a garantia dos direitos territoriais das comunidades, assegurando a preservação de sua cultura.

A inclusão do conceito de quilombo na Constituição Federal de 1988 representou um marco histórico, pois significou o reconhecimento, por parte do Estado e do direito, da legitimidade das formas locais de organização quilombola e da condição de sujeitos de direitos específicos dessa comunidade (Figueiredo, 2011, p. 15).

A partir da promulgação da CF/1988, o movimento quilombola emergiu como um ator social e político de relevância crescente no cenário nacional consolidando-se por meio de um processo contínuo de resignificação de sua identidade e de reivindicação de seus direitos, essa trajetória de luta e conquista resultou na obtenção de novos instrumentos normativos que visam a reafirmar e reproduzir a concepção de quilombo estabelecida pelo Decreto nº 4.887/2003 e

outros marcos legais que fortaleceram essa trajetória, destacando-se a ratificação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁴; essa convenção, que versa sobre os direitos dos povos indígenas e tribais, reconhece a importância de suas culturas e modos de vida, estabelecendo padrões mínimos de proteção aos direitos territoriais e à autodeterminação de comunidades tradicionais, incluindo as quilombolas. A adesão do Brasil a esse tratado internacional significou um avanço para os direitos quilombolas ao oferecer um respaldo internacional para as suas reivindicações, dispondo sobre o direito à consulta livre, prévia e informada antes da implementação de medidas que possam afetar seus territórios, representando assim um instrumento de proteção.

3.1 Desafios da Regularização Fundiária Quilombola

Recentemente, o Brasil tem buscado abordar as necessidades históricas das comunidades tradicionais, no entanto, muitas dessas comunidades, predominantemente localizadas em áreas rurais, ainda enfrentam desafios como acesso limitado a moradias, água potável, energia elétrica, educação e serviços de saúde de qualidade. A legislação nem sempre atende plenamente às suas demandas, e as mudanças necessárias muitas vezes ocorrem de forma lenta, algumas comunidades continuam a enfrentar marginalização por parte de certos setores da sociedade. Entretanto, após séculos de resistência e luta contra a opressão, os quilombolas estão gradualmente saindo da invisibilidade social, do silenciamento e da perda de suas terras, buscando agora um período de reivindicação por cidadania e dignidade (Passos, 2007).

Esta busca envolve a garantia de direitos territoriais, a preservação de suas identidades culturais e étnicas, bem como o reconhecimento de sua contribuição para a diversidade cultural brasileira. Essa luta é caracterizada por uma busca por reconhecimento à sua identidade étnica e cultural, bem como pelo direito à terra e aos recursos naturais que lhes são essenciais para a sua sobrevivência, é um processo que requer a participação do Estado, da sociedade civil e das próprias comunidades tradicionais. Em 1988, a Constituição Federal, em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), estabeleceu o reconhecimento da posse da terra para os "remanescentes das comunidades dos quilombos"; no entanto, somente 15 anos depois, com o Decreto nº 4887/2003 e a Instrução Normativa nº 16/2004 do INCRA, foram

⁴ Adotada em 1989, durante a Conferência Geral da OIT em Genebra, entrou em vigor em 1991, substituindo a Convenção nº 107 de 1957, que apresentava uma abordagem assimilacionista. O Brasil ratificou a Convenção em 2002 e a incorporou à legislação nacional pelo Decreto nº 5.051/2004

definidos os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das áreas quilombolas. A expressão "remanescentes das comunidades de quilombo" rompeu com a visão tradicional de quilombos como locais isolados habitados apenas por escravos fugidos, essa nova definição reconhece a persistência e a adaptabilidade dessas comunidades ao longo do tempo, inclusive em áreas rurais e urbanas, mesmo após o fim da escravidão.

O termo quilombo é reconhecido pela Constituição Federal como uma designação que abrange uma realidade ampla e histórica dos grupos negros em diversas regiões do Brasil, referindo-se também às terras que surgiram a partir da resistência e da busca por liberdade. Esse reconhecimento legal representa um ponto de referência na história e na cultura quilombola, mas apesar de ser abrangente em sua interpretação o artigo 68 não especificava os procedimentos que o Estado deveria adotar para legalizar as terras das comunidades quilombolas.

A falta de diretrizes claras gerava incertezas e dificuldades para a efetivação dos direitos territoriais dessas comunidades. Somente em novembro de 2003, o Decreto nº 4.887/03, assinado pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, estabeleceu as diretrizes para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por essas comunidades, conforme previsto no artigo mencionado, esse arcabouço regulatório representou um avanço na garantia dos direitos territoriais das comunidades quilombolas proporcionando um arcabouço legal para a regularização fundiária e o reconhecimento de suas áreas tradicionais. De acordo com as instruções normativas da FCP, a identificação dos grupos quilombolas como descendentes dos quilombos facilitou a aplicação dos direitos garantidos pela CF/1988, essa mudança de perspectiva contribuiu para uma maior visibilidade e valorização das comunidades quilombolas, reconhecendo sua contribuição histórica e cultural para a diversidade do Brasil.

No Piauí o processo de mapeamento e reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo tem sido um desafio, mas progressos significativos têm sido alcançados. Segundo o Tribunal de Contas do Estado do Piauí (TCE-PI) no Estado já foram identificadas e registradas 14 comunidades quilombolas até dezembro de 2024 (TCE-PI, 2024). No entanto, a jornada pela regularização fundiária dos territórios quilombolas ainda se depara com diversos e complicados desafios profissionais, com conceitos e categorias já debatidos, principalmente no campo acadêmico, no qual vários profissionais foram incorporados pelo Estado brasileiro em diversos dispositivos jurídicos relacionados às políticas de reconhecimento identitário. O objetivo era promover ações voltadas à correção de problemas sociais atuais que remontam à escravidão e

ao processo falho de inserção do negro na sociedade brasileira. A regularização das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos se tornou uma dessas ações, atrelada, assim, aos processos de reconhecimento identitário instituídos pelo Estado.

Embora a iniciativa incorporasse terminologias e propusesse políticas baseadas em processos de autodefinição identitária, buscando resguardar o direito de representação dos grupos beneficiários, o deslocamento de conceitos complexos do campo acadêmico para o jurídico gerou diversas alterações calcadas em referenciais epistemológicos distintos. Essas alterações evidenciaram e ainda evidenciam as diferentes concepções acerca da aplicabilidade e da própria pertinência da categoria "remanescente de quilombo" e de sua operacionalização pelo Estado, pelos possíveis beneficiários e pelos diversos mediadores que atuam nesses processos.

Nesse processo de apropriação de conhecimentos, a figura do "remanescente de quilombo" emerge como uma categoria jurídica amparada em dispositivos legais, mas segundo se infere pelos dados do Instituto de Terras do Piauí - INTERPI (2024) é incapaz de capturar a pluralidade das identidades e experiências históricas destas comunidades; essa inadequação gera tensões entre as comunidades e o Estado, dificultando o processo de regularização fundiária e a garantia de seus direitos territoriais. Podemos observar que a regularização fundiária em comunidades quilombolas, negras e rurais tem se tornado um tema de crescente relevância no Brasil nas últimas décadas, impulsionada pela visibilidade dos debates internacionais sobre direitos territoriais e pela consolidação do arcabouço jurídico.

A literatura acadêmica com o tempo vem se aprimorando, observando as nuances do novo contexto em que as comunidades estão vivendo sem perder as suas essências; as revisões sobre o assunto estão cada vez mais se expandido e com ela acompanha uma consciência cada vez maior da importância da diversidade sociocultural e da justiça social para estas comunidades tradicionais.

Mas a morosidade na tramitação dos processos, a falta de pessoal qualificado e a exigência de documentos muitas vezes inacessíveis às comunidades configuram entraves que retardam a titulação das terras. Um estudo de caso realizado na Comunidade Quilombola Gameleira de Baixo/RN (Pinto *et al*, 2019), por exemplo, revelou a excessiva burocratização dos procedimentos, evidenciando as dificuldades funcionais, políticas e sociais enfrentadas pela comunidade. Este estudo de caso teve como objetivo analisar os entraves burocráticos, funcionais, políticos e sociais que dificultam a regularização fundiária. Foi uma pesquisa, de caráter descritivo-exploratório, que utilizou uma metodologia qualitativa que combinou levantamento bibliográfico sobre a temática da regularização fundiária em comunidades

quilombolas, além de análises sobre a história regional, especificamente os processos administrativos do INCRA relacionados à comunidade, no qual fizeram pesquisa de campo com a realização de entrevistas com lideranças desta comunidade.

A pesquisa nesta região evidenciou que a excessiva burocratização dos procedimentos, as disputas políticas e os conflitos territoriais atrasam o processo de titulação, impactando negativamente a vida da comunidade; como é destacado por Pinto *et al* (2019, p.146), que há dificuldades no acesso a programas governamentais, pois sem a titulação definitiva do território, a comunidade enfrenta obstáculos para se beneficiar de programas governamentais destinados à melhoria das condições de vida, como aqueles relacionados a saúde, educação e infraestrutura. Incerteza em relação à posse da terra, a falta de titulação definitiva gerando insegurança em relação à posse da terra, tornando a comunidade vulnerável a ações de grilagem e a pressões de fazendeiros da região, que se opõem ao reconhecimento do território quilombola; conflito com grandes proprietários de terra, a presença de grandes latifúndios na área, inclusive com a exploração de minérios como a água marinha, gerando conflitos com a comunidade quilombola.

Segundo os autores Pinto *et al* (2019, p. 133), “os proprietários de terras resistem ao processo de regularização fundiária por temerem a perda da posse de áreas consideradas valiosas”. Eles destacam ainda a influência de fatores políticos e entraves burocráticos, ressaltando que grandes proprietários utilizaram seus cargos e conexões para dificultar o avanço da regularização. Além disso, a excessiva burocracia⁵ dos procedimentos no INCRA tem contribuído para a lentidão na titulação das terras, o que, por sua vez, enfraquece a identidade quilombola. Os autores ainda dizem que a comunidade também relatou a perda gradual de costumes e crenças de matriz africana, apontando esse fenômeno como mais um fator de enfraquecimento da identidade quilombola e que tal processo estaria relacionado à ausência de políticas públicas de valorização cultural e à imposição de uma visão ideológica e religiosa cristã dominante.

No Piauí, a política fundiária instituída pela Lei nº 6.709/2015 estabelece diretrizes para a regularização, uso e gestão do patrimônio territorial, inserindo-se em um cenário mais amplo de reconfiguração agrária associado à expansão da fronteira agrícola nas regiões do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia (MATOPIBA). Porém, embora essa legislação se apresente como instrumento de ordenamento territorial, sua operacionalização ocorre em um campo de disputas no qual interesses econômicos, sobretudo vinculados ao agronegócio, tensionam os direitos

⁵ A noção de burocracia baseia-se em Max Weber, que a define como um modelo organizacional pautado em normas formais e procedimentos padronizados, os quais, embora visem à eficiência, podem gerar morosidade e rigidez administrativa (Weber, 1999).

territoriais de povos e comunidades tradicionais. Nesse contexto, conforme argumenta Oliveira (2007), a estrutura fundiária brasileira permanece historicamente marcada por processos de concentração e expropriação, o que contribui para a reprodução de desigualdades no acesso à terra. Assim, observa-se que os dispositivos legais, ao invés de garantirem equidade, podem, em determinadas circunstâncias, reforçar assimetrias históricas, dificultando a efetivação dos direitos territoriais quilombolas e evidenciando os limites entre a normatividade jurídica e a realidade social.

A luta por este reconhecimento territorial das comunidades quilombolas no Brasil não constitui um fenômeno isolado, mas insere-se em um quadro mais amplo de disputas envolvendo povos e comunidades tradicionais. Nesse contexto, observa-se uma significativa convergência com as reivindicações históricas dos povos indígenas, que igualmente enfrentam entraves jurídicos, morosidade administrativa e conflitos com interesses fundiários associados à expansão de atividades econômicas. Conforme Almeida (2008), tanto quilombolas quanto indígenas se configuram como sujeitos coletivos de direitos que mobilizam territorialidades específicas, fundamentadas em vínculos históricos, culturais e simbólicos com a terra, em contraposição à lógica mercantil de apropriação do espaço.

De acordo com Little (2002), os territórios de povos tradicionais são definidos por sistemas de uso, significação e pertencimento que não se enquadram nas categorias convencionais de propriedade privada, o que contribui para sua constante invisibilização nos marcos legais e institucionais do Estado. Tal invisibilidade é agravada, conforme destaca Acsehrad (2004), pela atuação de modelos de desenvolvimento que privilegiam a exploração intensiva dos recursos naturais, gerando processos de injustiça ambiental que afetam de maneira desproporcional esses grupos.

Assim, a aproximação entre quilombolas e povos indígenas permite compreender que os desafios enfrentados na efetivação de seus direitos territoriais decorrem de uma estrutura histórica de desigualdade socioespacial, na qual se confrontam distintas racionalidades: de um lado, perspectivas tradicionais baseadas na interdependência entre sociedade e natureza; de outro, modelos hegemônicos orientados pela lógica da acumulação e da mercantilização da terra. Tal tensionamento evidencia a necessidade de repensar as políticas públicas de regularização fundiária à luz de abordagens que reconheçam a pluralidade de formas de existência e de relação com o território.

Nosso estudo de caso demonstra os desafios enfrentados por comunidades quilombolas em seus processos de regularização fundiária e serve como exemplo para ilustrar a complexidade da questão no Brasil, muitas vezes, veem-se em situações de vulnerabilidade em

seus territórios, cercadas por interesses latifundiários e com suas vias de acesso interditadas. A titulação das terras, nesse contexto, torna-se um instrumento essencial para a proteção de seus modos de vida, de suas práticas culturais e de sua identidade. A definição do que constitui um “quilombo” é um ponto central nesse debate. Segundo Almeida (2011), em “Os Quilombos e as Novas Etnias”, a concepção de quilombo como “resíduo” ou “remanescente” de um passado escravista é limitada e deve ser superada; para o autor, é fundamental reconhecer a dinâmica social e histórica das comunidades quilombolas, compreendendo-as como sujeitos ativos na construção de suas identidades e na luta por seus direitos territoriais.

Juridicamente, a “autodefinição”, ou seja, o reconhecimento da própria comunidade como quilombola, é um princípio fundamental para a legitimidade do processo de titulação. O Decreto 4.887/2003, em seu Artigo 2º, reconhece a autodefinição como critério para a identificação das comunidades remanescentes de quilombos. No entanto, a efetivação desse princípio na prática tem se mostrado um desafio, como apontado em nota de rodapé de número 138 por Almeida:

O texto do Dec. 4.887/03 sublinha a 'autodefinição' (Art.2o.), mas a Fundação Cultural Palmares tem retardado em demasia a emissão de certidões, mesmo quando as comunidades se reconhecendo como quilombolas tenham enviado há meses a solicitação, como no ocorrido com aquelas de Alcântara (Almeida, 2011, p. 123).

O Decreto 4.887/2003 regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, estabelecendo critérios para a caracterização dos remanescentes de quilombos, com base na autodefinição da própria comunidade, a sua autoafirmação e na presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica. O Decreto ainda define os procedimentos administrativos para a regularização fundiária, atribuindo ao INCRA a competência para a realização desse processo, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, e também prevê a participação de outros órgãos governamentais no processo de regularização, como a FCP e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

A regularização fundiária de territórios quilombolas vai além da simples titulação da terra, envolvendo a garantia de direitos básicos e a promoção do desenvolvimento integral dessas comunidades. Segundo Bandeira Alves e Treccani (2016) a titulação da terra, nesse sentido, deve ser vista como um passo fundamental para a superação das desigualdades históricas e para a construção de um futuro mais justo e sustentável para as comunidades

quilombolas. A implementação de Territórios Estaduais Quilombolas (TEQs) no Pará, por exemplo, visou garantir direitos básicos como saúde, educação e infraestrutura, além da regularização fundiária. A certificação das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil é atribuição da FCP, como já foi dito, os documentos emitidos por essa entidade desempenham um papel primordial na regularização fundiária dessas comunidades perante o INCRA, esses documentos oficializam a presença histórica dos quilombos em áreas específicas e fornecem as informações necessárias para a demarcação das terras, embasadas em estudos científicos que incluem laudos antropológicos e históricos.

Segundo o Decreto 4.887/2003 o processo de titulação das terras quilombolas tem início com a solicitação feita por um representante da comunidade, por outros interessados ou por entidades e associações que representam os quilombolas, na Superintendência Regional do INCRA. Essa solicitação pode ser formalizada por meio de uma declaração de vontade, apresentada de forma escrita ou verbal, sendo registrada por um representante do INCRA. Após a abertura do processo, este é devidamente registrado, protocolado e numerado. A emissão do título de posse das terras é o ponto de partida para a implementação de iniciativas de desenvolvimento direcionadas a essas comunidades, assim, no pedido de titulação de terras quilombolas, a comunidade requerente pode incluir informações como a pretensão de titulação da área, seu tamanho aproximado, um croqui ou mapa da região, além de artigos e estudos relacionados à comunidade.

Com base nessas informações, o INCRA abre um processo administrativo e nomeia um Grupo Técnico, composto por, no mínimo, um engenheiro agrônomo, um agrimensor e um antropólogo, que dará início aos trabalhos com a realização de audiências públicas na comunidade, as quais deverão ser registradas em atas. Todo o processo parte do princípio da autodeterminação das comunidades que se definem como quilombos, de acordo com a Convenção 169 da OIT sobre os povos indígenas e tribais, essa convenção reconhece o direito dos povos tribais de se autodefinirem como tais e de terem seus direitos respeitados; dessa forma, nenhum documento, laudo ou atestado é necessário para que essas comunidades sejam reconhecidas publicamente como comunidades quilombolas.

Mesmo assim este decreto não escapou de questionamentos judiciais, sendo alvo de diversas ações que buscavam invalidá-lo, mas o Supremo Tribunal Federal (STF), em 2018, no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, manteve a validade do decreto, reafirmando o direito constitucional das comunidades quilombolas à terra. Como bem observa Almeida (2006, p. 45), o reconhecimento dos direitos territoriais quilombolas é essencial para garantir a reprodução física e cultural dessas comunidades, para promover a

justiça social e para superar as desigualdades históricas que marcaram a sociedade brasileira. Nas palavras do autor:

A titulação das terras quilombolas é um ato de justiça social, que visa reparar as injustiças históricas cometidas contra as comunidades negras rurais, que foram expropriadas de suas terras e marginalizadas pela sociedade brasileira. (Almeida, 2006, p. 45)

O INCRA, como órgão responsável pela execução da política de regularização fundiária quilombola, tem um papel fundamental nesse processo; é por meio das Instruções Normativas (INs) que o instituto estabelece os procedimentos administrativos a serem seguidos para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas. Ao longo dos anos, o INCRA publicou diversas INs, buscando aprimorar e agilizar o processo de regularização fundiária, no entanto, nem sempre essas normas foram bem recebidas pelas comunidades quilombolas e pelas organizações da sociedade civil, algumas INs foram consideradas um retrocesso em relação aos direitos territoriais quilombolas, por introduzirem novas dificuldades e burocracias no processo de regularização.

3.2 Instruções Normativas

A Instrução Normativa (IN) nº 128, de 30 de agosto de 2022, surgiu com a promessa de agilizar os procedimentos administrativos para o reconhecimento e a declaração de interesse social de imóveis localizados em terras ocupadas por comunidades quilombolas, a principal mudança introduzida por essa IN era a antecipação do levantamento da cadeia dominial dos imóveis envolvidos no processo, que passaria a ser realizado logo após a publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) e antes da Portaria de Reconhecimento. Segundo o INCRA, essa medida visava otimizar a destinação do território e a avaliação dos valores de indenização, tornando o processo de regularização mais eficiente e preciso, além disso, esta IN unificou em um único documento as normas anteriores, simplificando os procedimentos para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas.

Essa mesma IN nº 128 também foi alvo de críticas por parte das comunidades quilombolas e das organizações da sociedade civil; uma das principais críticas se referia à exigência de que houvesse recursos financeiros disponíveis para a assinatura do decreto de desapropriação de imóveis localizados em terras quilombolas. De acordo com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), essa

exigência tornava o processo de demarcação e titulação ainda mais burocrático, violando os direitos das comunidades e impedindo o acesso aos seus territórios históricos e ancestrais.

Como relatado no site "almapreta.com.br" (2022), o coordenador nacional da CONAQ, Arilson Ventura, expressou sua preocupação com essa exigência, afirmando que ela representava "uma declaração de que não haverá mais titulação de território quilombola no Brasil se o governo não colocar recursos para essa finalidade" (Ventura apud Almapreta, 2022), o que traria "grandes prejuízos para as comunidades quilombolas". João Pacheco de Oliveira (2006, p. 78) já havia alertado para o risco de se condicionar a titulação das terras quilombolas à disponibilidade de recursos financeiros, argumentando que essa exigência poderia se tornar um obstáculo intransponível para a efetivação dos direitos territoriais dessas comunidades. Segundo o autor: "A exigência de recursos financeiros para a desapropriação de imóveis localizados em terras quilombolas é uma forma de inviabilizar a titulação dessas terras, na medida em que o governo pode alegar a falta de recursos para não realizar as desapropriações". (Oliveira, 2006, p. 78)

Além disso, a IN nº 128/2022 foi criticada também por não garantir a participação efetiva das comunidades quilombolas no processo de regularização fundiária e por não levar em consideração os critérios de territorialidade e ancestralidade na identificação e delimitação das terras quilombolas.

A Instrução Normativa nº 130, promulgada em 11 de maio de 2023, surge no cenário da regularização fundiária quilombola como um elemento balizador que busca aprimorar os procedimentos e, em tese, superar as lacunas deixadas por sua antecessora, a IN nº 128/2022. A nova normativa, ao revogar a IN anterior, sinaliza uma tentativa de imprimir uma nova dinâmica ao processo de regularização, visando atender às demandas das comunidades quilombolas por celeridade, transparência e garantia jurídica. O INCRA ao apresentar a IN nº 130/2023, argumenta que a normativa tem como pilares o aprimoramento da análise da cadeia dominial dos imóveis rurais, o aumento da transparência dos procedimentos, a busca por maior eficiência no processo de regularização e o fortalecimento da garantia jurídica dos territórios quilombolas, em suma, esses pilares visam solucionar os entraves burocráticos, combater as fraudes fundiárias e garantir a posse justa da terra às comunidades quilombolas. Destacamos as principais mudanças introduzidas pela IN nº 130/2023 nos próximos parágrafos.

A primeira delas, destaca-se a análise aprofundada da cadeia dominial, estabelecendo que o INCRA deve realizar um estudo mais detalhado da cadeia dominial dos imóveis rurais, buscando verificar a legitimidade e a regularidade das transações imobiliárias. Essa análise minuciosa inclui a investigação de títulos de propriedade antigos, a verificação da sobreposição

de áreas e a análise de possíveis irregularidades, como grilagem, fraudes e vícios nos títulos. Segundo o instituto, essa medida visa evitar que terras quilombolas sejam objeto de disputas judiciais infundadas, garantindo a garantia jurídica das comunidades. Nesse sentido, é importante ressaltar que a análise da cadeia dominial é um ponto chave para a regularização fundiária quilombola, uma vez que muitas terras ocupadas por comunidades quilombolas são alvo de disputa por parte de fazendeiros, empresas e grileiros, que alegam ter a posse legítima da terra.

A segunda é a transparência nos procedimentos, buscando simplificar e detalhar os procedimentos para a regularização fundiária, com o objetivo de facilitar o acesso das comunidades quilombolas às informações sobre o processo. A normativa estabelece que o INCRA deve disponibilizar informações claras e precisas sobre os trâmites burocráticos, os prazos, os documentos necessários e os critérios utilizados para a identificação, delimitação e titulação das terras quilombolas. Além disso, a IN nº 130/2023 prevê a realização de audiências públicas e reuniões com as comunidades quilombolas, a fim de garantir a sua participação no processo de regularização.

A terceira é a busca por maior eficiência, objetivando tornar o processo de regularização mais rápido e eficaz, agilizando os trâmites burocráticos e buscando soluções para os conflitos existentes. A normativa estabelece prazos para a realização de cada etapa do processo de regularização, desde a identificação das terras até a titulação das mesmas, além disso, essa IN prevê a criação de grupos de trabalho e câmaras de conciliação, com o objetivo de mediar os conflitos entre as comunidades quilombolas e os proprietários de terras. Porém, a lentidão do processo de regularização, ainda, é um dos principais problemas enfrentados pelas comunidades quilombolas, dificultando o seu acesso a políticas públicas e programas sociais.

A quarta é a busca de fortalecer a garantia jurídica dos territórios quilombolas, combatendo fraudes e garantindo a posse justa da terra. A normativa estabelece que o instituto deve realizar um levantamento detalhado das ocupações irregulares em terras quilombolas, a fim de identificar os responsáveis pelas fraudes e adotar as medidas cabíveis para a sua punição, soma-se a isso, a previsão da criação de um cadastro nacional de terras quilombolas, com o objetivo de facilitar o controle e a fiscalização das terras destinadas às comunidades. Este reforço é fundamental para garantir que as comunidades quilombolas tenham a posse tranquila e pacífica da terra, sem o risco de serem expulsas ou ameaçadas por fazendeiros, empresas e grileiros.

A insegurança jurídica é um dos principais problemas enfrentados pelas comunidades quilombolas, gerando conflitos, violência e a violação de seus direitos, como é visto por

diversas notícias em todo o Brasil. Dentre tantos casos temos como exemplo o dos quilombolas de Brejo dos Crioulos - MG, que enfrentam, até a presente data, violência sistemática de fazendeiros e grileiros, com relatos de ataques armados e ações policiais arbitrárias. Em um incidente recente, nesta região, segundo a Comissão Pastoral da Terra (2012), “mais de 15 incursões pela retomada do território ocorreram até setembro de 2024 e em várias delas os Quilombolas foram recebidos à bala por pistoleiros”. A Polícia Militar, convocada pelos fazendeiros, agiu sem mandado judicial, detendo líderes da comunidade e expondo-os a humilhações (Comissão Pastoral da Terra, 2012).

Contudo, a despeito das promessas de avanço e das mudanças introduzidas pela IN nº 130/2023, a sua efetividade depende de uma série de fatores que extrapolam a mera edição de normas e regulamentos, a capacitação dos técnicos do INCRA e das comunidades quilombolas, a implementação de mecanismos de acompanhamento e fiscalização do processo de regularização, o diálogo constante entre o INCRA, as comunidades quilombolas e outros órgãos públicos, e o combate à especulação imobiliária em áreas quilombolas são elementos essenciais para garantir que esta IN não se torne apenas mais um instrumento burocrático e ineficiente. Segundo Edson Hely Silva (2018, p. 102) “a participação das comunidades quilombolas no processo de regularização fundiária não pode ser meramente formal, mas sim efetiva, garantindo que as comunidades tenham voz e poder de decisão sobre os seus territórios”

A participação das comunidades quilombolas no processo de regularização fundiária é fundamental para garantir que as suas necessidades e demandas sejam atendidas, para que a política de regularização seja implementada de forma justa e transparente, e para que os seus direitos sejam levados até eles, pois talvez muitos, se não a maioria, não conhecem sobre as legislações que os tutelam. A Instrução Normativa nº 130/2023 parece representar um esforço para aprimorar o processo de regularização fundiária quilombola, mas a sua efetividade depende de uma série de fatores que vão além da mera edição de normas e regulamentos, além da participação das comunidades quilombolas, faz-se necessário ter diálogo entre o governo e a sociedade civil e o combate à especulação imobiliária, elementos essenciais para garantir que a IN nº 130/2023 não se torne apenas mais um instrumento burocrático e ineficiente.

3.3 Censo fundiário quilombola 2023/2024

Os resultados do Censo Demográfico de 2022, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2023, revelam a expressiva presença da população

quilombola em território nacional, totalizando 1.327.802 pessoas distribuídas em diversas unidades federativas do país; essa pesquisa censitária identificou a presença quilombola em praticamente todas as regiões do Brasil, abrangendo os estados do Amazonas, Alagoas, Amapá, Bahia, Ceará, Distrito Federal, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Pernambuco, Paraná, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul, Rondônia, Santa Catarina, São Paulo, Sergipe e Tocantins. Ainda pela análise dos dados censitários constata-se a concentração da população quilombola em determinados estados, com destaque para a Bahia e o Maranhão, que juntos abrigam aproximadamente metade (50,12%) do contingente quilombola residente no Brasil. Na Bahia, estado com a maior população quilombola do país, foram recenseados 397.502 indivíduos, correspondendo a 29,88% do total.

O Maranhão, por sua vez, contabilizou 269.168 pessoas autodeclaradas quilombolas, representando 20,24% da população quilombola brasileira. Em terceiro e quarto lugares, figuram os estados do Pará (135.603) e Minas Gerais (135.315), que, somados, reúnem 20,37% da população quilombola do país, evidenciando a relevância da presença quilombola também nessas unidades federativas. E ainda, de acordo com os dados de 2022, o estado do Piauí contabiliza 31.786 pessoas autodeclaradas quilombolas, o que representa aproximadamente 0,97% da população estadual (IBGE, 2023a). Embora o número absoluto seja inferior ao de estados como Bahia e Maranhão. Segundo o Portal O Dia (2024) o Piauí ocupa uma posição de destaque por abrigar 308 localidades quilombolas identificadas, o que o coloca como o sexto estado com maior número dessas comunidades no país. A notícia ainda revela que essa distribuição territorial evidencia uma forte presença quilombola, sobretudo na região semiárida do sul piauiense, em municípios como São Raimundo Nonato, Fartura do Piauí, Várzea Branca e Isaías Coelho, que concentram as maiores quantidades de localidades.

Apesar dessa expressiva presença territorial, a maior parte da população quilombola do estado ainda vive fora de áreas oficialmente delimitadas como territórios quilombolas. Segundo o IBGE (2023a) dos mais de 31 mil quilombolas no estado, apenas 8.411 indivíduos (26,54%) residem em territórios com delimitação formal, enquanto 23.275 (73,46%) permanecem em áreas não reconhecidas institucionalmente. Ainda é informado que a situação torna-se ainda mais crítica quando se observa que apenas 1.785 pessoas vivem em territórios efetivamente titulados, correspondendo a 5,63% do total. No que tange à certificação oficial das comunidades, o Piauí conta com 100 comunidades quilombolas com reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, o que o posiciona como o sétimo estado com maior número de certificações no Brasil (Portal O Dia, 2024).

Outro dado relevante diz respeito à estrutura etária dessa população. O perfil demográfico das comunidades quilombolas piauienses revela um predomínio de pessoas jovens, especialmente nas faixas etárias entre 0 e 24 anos (Pensar Piauí, 2024). Em síntese, o panorama apresentado pelos dados censitários demonstra que, embora o Piauí registre uma significativa presença quilombola, essa população ainda enfrenta graves entraves no que se refere à efetivação de seus direitos territoriais. O contraste entre o número elevado de localidades identificadas e o baixo índice de titulação de terras aponta para um hiato entre reconhecimento e garantia de direitos.

Segundo a Comissão Pro Índio de São Paulo (CPI-SP, 2024), o ano de 2024 até o dia 18 de dezembro, o Governo Federal, por intermédio do Incra, formalizou a expedição de títulos parciais de propriedade concernentes a oito distintos territórios quilombolas, abrangendo uma área total de 13.186,5933 hectares; essa ação governamental beneficiou de maneira direta 919 famílias, que passam a desfrutar da garantia, ainda que de maneira parcial, da posse da terra que tradicionalmente ocupam e utilizam como suporte para a reprodução de seus modos de vida, bem como para a preservação de suas identidades culturais, intrinsecamente ligadas ao território.

Nesse mesmo contexto, segundo a coordenadora do Observatório de Terras Quilombolas⁶, Carolina Bellingervale, diz que vale ressaltar que, dentre os oito territórios agraciados com a titulação parcial, três já haviam sido contemplados com outros títulos parciais no transcurso do ano de 2023, o que denota um esforço contínuo e sistemático por parte do Governo Federal em impulsionar e dar prosseguimento aos intrincados processos de regularização fundiária, visando a assegurar a estabilidade jurídica e a proteção dos direitos das comunidades quilombolas.

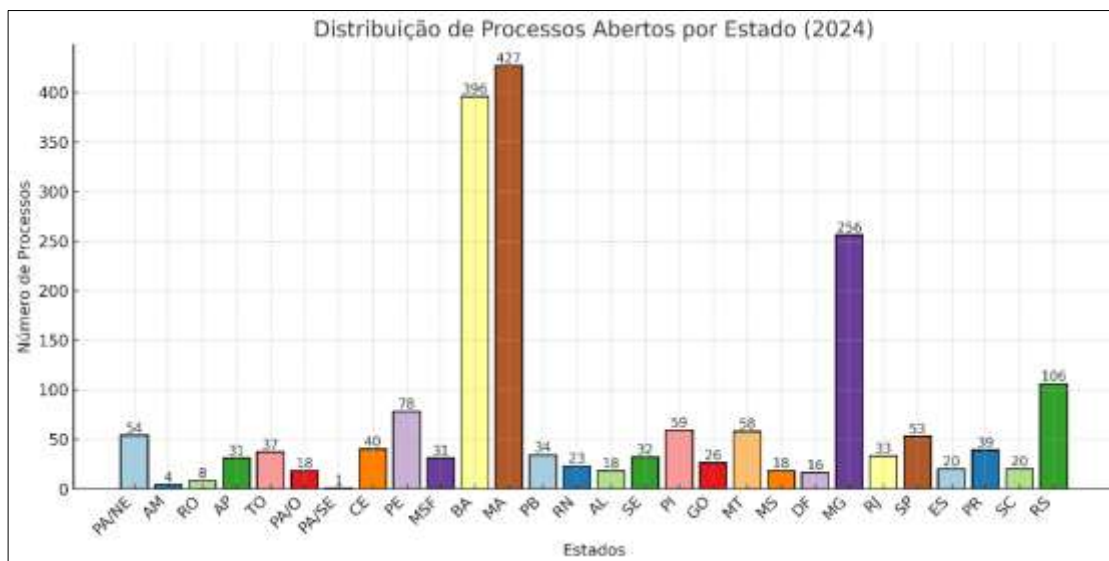
Ainda segundo o Observatório, desde o início do ano de 2023, sob a gestão do Governo Lula, foram expedidos títulos de propriedade para um conjunto de 11 territórios quilombolas, compreendendo uma área total de 19.528,473 hectares; essa iniciativa governamental, que se configura como um avanço notório no que tange ao reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, proporcionou benefícios diretos para 1.781 famílias, as quais passam a contar com a segurança, ainda que de maneira parcial, da posse da terra que ocupam

⁶ Observatório Terras Quilombolas: Balanço Agosto de 2023. Desde 2002, o Observatório de Terras Quilombolas da CPI-SP monitora como o direito à terra, garantido pela Constituição Federal de 1988, tem sido consolidado pelo Estado brasileiro. O Observatório conta com apoio da Embaixada da Noruega e de Misereor. Texto retirado do site <https://cpisp.org.br/observatorio-terras-quilombolas-balanco-agosto-2023/>. Acessado em 06 de janeiro de 2025 às 14h18'.

e utilizam para o desenvolvimento de suas atividades produtivas, a manutenção de suas tradições culturais e a reprodução de seus modos de vida, estreitamente vinculados ao território.

Em adição às titulações de propriedade, conforme o levantamento do Observatório de Terras Quilombolas, o ano de 2024 testemunhou a publicação de um expressivo número de 26 Decretos de Desapropriação, um instrumento jurídico de suma importância para a viabilização da regularização fundiária dos territórios quilombolas, permitindo ao poder público federal a obtenção da posse de áreas consideradas imprescindíveis para a efetivação dos direitos territoriais dessas comunidades. Tais decretos, que se revelam como um mecanismo jurídico fundamental para a garantia dos direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombos, proporcionaram benefícios diretos para 5.066 famílias quilombolas, as quais passam a dispor da segurança necessária para permanecerem em suas terras. Pelo que mostrou a notícia “Como evoluíram os processos de titulação de Terras Quilombolas em 2024?”, publicada no site da CPI-SP, o número de decretos de desapropriação publicados no transcurso do ano de 2024 se apresenta substancialmente superior ao registrado no ano precedente, o que evidencia um incremento na questão da regularização fundiária dos territórios quilombolas na agenda governamental.

Segundo a notícia “Quantidade de processos atualizados até 06 de novembro de 2024 pelo INCRA” (INCRA, 2024) os aproximadamente 1.936 processos de regularização fundiária de territórios quilombolas que tramitam no âmbito do instituto, também lograram registrar avanços em diversas etapas de sua tramitação. É possível notarmos a quantidade expressiva dos processos em todos os estados no Gráfico 01, sendo que o estado da Bahia e Maranhão são os que tem mais volume e o Piauí consta até o momento de 59 processos.

Gráfico 01 - Processos de regularização fundiária quilombola INCRA (2024)

Fonte: O autor, retirado da base de dados do INCRA (2024)

Ademais, no transcurso do ano de 2024, foram publicados 12 RTIDs e já em janeiro de 2025 foi dado o RTID do Território Quilombola dos Povos do Aproaga (PA).

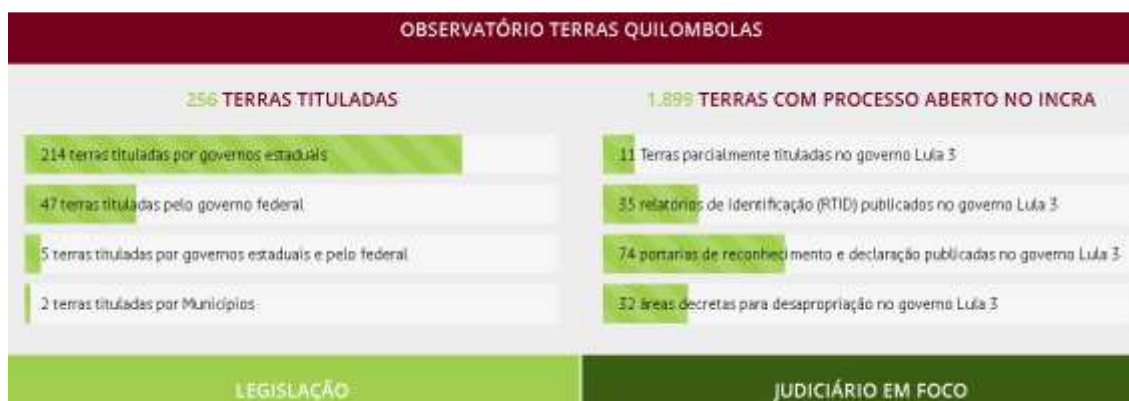
Os povos do Aproaga são composto por 108 famílias de comunidades remanescentes dos quilombos de Sauá Mirim, Taperinha, Ipixiúinha Benevides e Alegre Vamos; eles comemoraram na terça-feira (28/1/2025) a publicação pelo Incra, no Diário Oficial da União, do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) que definiu os 2.914 hectares do território localizado no município de São Domingos do Capim, no Nordeste do Pará (INCRA, 2025).

Este RTID é um documento técnico delineando com precisão os limites geográficos das áreas a serem regularizadas. Esses relatórios, elaborados por equipes multidisciplinares do Incra, com expertise em áreas como engenharia de agrimensura, antropologia, geografia, história e direito, identificaram os territórios em benefício das famílias quilombolas, as quais passam a contar com a garantia de que suas terras serão devidamente demarcadas e protegidas pelo Estado brasileiro, resguardando seus direitos territoriais e culturais. Nota-se que a publicação do relatório técnico representa uma etapa inicial de caráter demarcatório no processo de regularização fundiária, sendo o primeiro momento em que os limites territoriais de um quilombo são oficialmente informados e reconhecidos pelo Estado brasileiro, conferindo garantias jurídicas e legitimidade ao pleito das comunidades quilombolas.

Não obstante os progressos alcançados, é imperativo salientar que, do universo de processos de regularização fundiária de territórios quilombolas em curso no âmbito do Incra, segundo o CPI-SP apenas 17% lograram alcançar a etapa de publicação do RTID (CPI-SP, 2024). Esse dado revela a magnitude dos desafios que ainda se impõem para a efetiva conclusão

dos processos de regularização fundiária quilombola em território nacional. Em consonância com as ações empreendidas pelo Governo Federal, é mister ressaltar que estados e municípios também desempenham um papel de relevo na regularização de territórios quilombolas, implementando políticas e programas específicos para atender às demandas e às necessidades dessas comunidades em âmbito local, observe no Quadro 01 a dimensão das titulações feitas pelos governos federais, estaduais e municipais que em 2024, diversos estados, por meio de seus respectivos órgãos fundiários, foram responsáveis por importantes titulações de territórios quilombolas, contribuindo de forma significativa para a garantia dos direitos territoriais dessas comunidades e para a promoção do desenvolvimento sustentável de suas regiões.

Quadro 01 – Observação de titulação de terras quilombolas.



Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo (2024)

Em um panorama mais amplo, constata-se que os estados da federação são os maiores responsáveis pelas titulações de terras quilombolas em território nacional, concentrando 79% das regularizações efetivadas, o que evidencia a relevância do papel desempenhado pelos entes federativos subnacionais na implementação da política de regularização fundiária quilombola.

3.4 A Situação Quilombola no Piauí

Segundo o INCRA (2024b) o Estado do Piauí, por exemplo, titulou 11 territórios, compreendendo uma área total de 13.270,2626 hectares; essa iniciativa governamental, de grande impacto social e econômico, beneficiou diretamente pelo menos 841 famílias. As comunidades quilombolas piauienses, a exemplo de Tanque de Cima (Acauã), Fazenda Nova (Isaías Coelho), Sumidouro (Queimada Nova) e Macacos (São Miguel do Tapuio)⁷, obtiveram um avanço significativo na sua perspectiva de desenvolvimento social e econômico ao serem reconhecidas pelo Incra, abrindo caminho para o acesso às políticas públicas do Programa

⁷ INCRA. Famílias quilombolas de quatro comunidades no Piauí são reconhecidas pelo Incra. Disponível em <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/noticias/familias-quilombolas-de-quatro-comunidades-no-piaui-sao-reconhecidas-pelo-incra>. Acessado em 10 de fevereiro de 2025 às 18:39hs.

Nacional de Reforma Agrária (PNRA)⁸, um plano previsto legalmente no Estatuto da Terra, que visa promover uma melhor distribuição de terras através da modificação do regime de sua posse e uso, atendendo aos princípios da justiça social e ao aumento da produtividade. O PNRA não se limita à redistribuição de terras, mas também contempla políticas de apoio à produção e comercialização, como crédito rural, assistência técnica, difusão de tecnologia, pesquisa agropecuária, infraestrutura e apoio à comercialização e abastecimento. Essas conquistas, formalizadas por meio de portarias publicadas em julho de 2024, autoriza o processo de análise para a inclusão de 386 famílias como novas beneficiárias, impulsionando o desenvolvimento socioeconômico e a melhoria de suas condições de vida.

Um fator muito importante no estado do Piauí nesse processo é a atuação também do Instituto de Terras do Piauí (INTERPI), pois ela é a autarquia estadual responsável pela regularização fundiária no estado. O Interpi desempenha a função de titular as terras quilombolas, conferindo a posse, um requisito indispensável para que o Incra possa aprovar a inclusão dessas comunidades nos programas federais. Este órgão tem como função principal a gestão e administração da política fundiária no estado. Suas principais atribuições incluem: Regularização Fundiária: promove a discriminação das terras devolutas estaduais, incorporando-as ao patrimônio do Estado do Piauí; Titulação de Terras: reconhece o domínio de áreas ocupadas por posseiros que atendam aos requisitos legais, como posse mansa e pacífica; Desenvolvimento Rural: contribui para o desenvolvimento sustentável através da regularização fundiária, fortalecendo as comunidades rurais. Isto é para garantir que as famílias quilombolas tenham o direito de usar, ocupar e explorar sustentavelmente seus territórios.

Historicamente a distribuição geográfica das comunidades quilombolas piauienses revela uma concentração significativa em municípios como São Raimundo Nonato, Fartura do Piauí, Várzea Branca e Isaías Coelho, localizados predominantemente na região sul do estado (Portal O Dia, 2024). Essa configuração territorial está intimamente relacionada aos processos de ocupação do território piauiense, marcados pela economia pastoril extensiva e pela formação de povoados negros vinculados a fazendas de gado, conforme documentado por Lima (2005) e Baptista (2010) em estudos sobre as dinâmicas de territorialização afrodescendente no sertão piauiense.

⁸ BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. II Plano Nacional de Reforma Agrária. Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural/MDA, 2004. Disponível em https://www.dhnet.org.br/dados/pp/a_pdfdht/plano_nac_reforma_agraria_2.pdf. Acessado em 11 de fevereiro de 2025 às 10:28hs.:

No entanto, apesar dessa expressiva presença territorial, a maior parte da população quilombola do Piauí permanece fora de áreas oficialmente delimitadas. Conforme dados do IBGE (2023a), dos 31.786 quilombolas identificados no estado, apenas 8.411 indivíduos (26,54%) residem em territórios com delimitação formal, enquanto 23.275 (73,46%) permanecem em áreas não reconhecidas institucionalmente. A situação se agrava quando se observa que apenas 1.785 pessoas vivem em territórios efetivamente titulados, correspondendo a 5,63% do total. Esses dados corroboram as análises de Leite (2008) sobre o hiato persistente entre reconhecimento formal e efetivação de direitos territoriais no Brasil contemporâneo.

No plano do reconhecimento institucional, o Piauí conta com 100 comunidades quilombolas certificadas pela FCP e posiciona-se como o sétimo estado brasileiro com maior número de certificações (Portal O Dia, 2024). Contudo, a transição da certificação para a titulação definitiva permanece marcada por entraves burocráticos, políticos e orçamentários. Segundo dados do INTERPI em 2024, o estado registrou 59 processos de regularização fundiária quilombola em tramitação no INCRA, representando apenas 3,05% do total nacional de 1.936 processos (INCRA, 2024b). Desses processos estaduais, a maioria permanece em estágios preliminares, com avanços concentrados nas fases de abertura processual e elaboração de estudos antropológicos, enquanto as etapas de publicação de RTIDs, decretos de desapropriação e, sobretudo, titulação definitiva, permanecem represadas.

O perfil socioeconômico das comunidades quilombolas piauienses caracteriza-se por elevados índices de vulnerabilidade social e carências infraestruturais. A estrutura etária revela predominância de jovens, especialmente nas faixas entre 0 e 24 anos (Pensar Piauí, 2024), o que sinaliza tanto a vitalidade demográfica desses grupos quanto a urgência de políticas públicas voltadas à educação, saúde e geração de renda para as novas gerações. No âmbito educacional, persistem desafios relacionados à implementação efetiva das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (EEQ) (Resolução CNE/CEB nº 8/2012). Pesquisas desenvolvidas por Silva *et al.* (2023) indicam que as escolas localizadas em territórios quilombolas piauienses frequentemente carecem de infraestrutura adequada, materiais didáticos contextualizados e docentes capacitados para trabalhar com as especificidades culturais dessas comunidades. Filho *et al.* (2021), em estudo sobre educação freiriana na Comunidade Manga Iús em Batalha - PI, identificaram experiências de educação popular que buscam valorizar os saberes locais, embora enfrentem limitações estruturais e ausência de políticas de continuidade.

A complexidade das dinâmicas territoriais quilombolas no Piauí se revela não apenas nos dados agregados estaduais, mas também nas experiências situadas de comunidades

específicas. Moura Fé, Alcobaça Gomes e Nascimento (2021), ao analisarem a Comunidade Quilombola Vereda dos Anacleto, localizada no município de Esperantina (PI), próximo à comunidade Manga Iús, evidenciam como a multiterritorialidade e a microterritorialidade dessas populações são atravessadas por relações históricas de poder, pela concentração fundiária e pela instrumentalização da sociobiodiversidade local. A partir de metodologia participativa de mapeamento territorial, os autores demonstram que a comunidade, embora certificada pela FCP desde 2005, permanece fragmentada em áreas descontínuas, sem titulação definitiva, enfrentando restrições severas ao acesso à terra e aos recursos naturais, especialmente aos carnaubais que caracterizam a paisagem local.

O estudo destaca que, apesar da certificação quilombola, a ausência de regularização fundiária mantém as famílias subordinadas a relações de arrendamento desiguais, perpetuando formas precárias de inserção produtiva. Dos 22 agricultores entrevistados, 40% trabalhavam em terras arrendadas, enquanto apenas 50% possuíam acesso a terras próprias, frequentemente em lotes insuficientes para a subsistência. A organização socioespacial da comunidade, conforme mapeada pelos próprios moradores, revelou a centralidade da relação com o território não apenas como base material de reprodução, mas como *locus* simbólico de memória, identidade e resistência. Elementos como a casa de farinha, a capela, os cemitérios e os carnaubais emergem como marcadores espaciais que estruturam a territorialidade quilombola, mesmo em contexto de expropriação continuada.

A análise de Moura Fé, Alcobaça Gomes e Nascimento (2021) traz o entendimento de que a identidade quilombola contemporânea no Piauí não se define exclusivamente por vínculos diretos com a escravidão histórica, mas pela construção social de pertencimentos territoriais, pelo reconhecimento mútuo entre sujeitos e pela resistência frente a processos de invisibilização e marginalização fundiária. A pesquisa demonstra que a ressignificação do conceito de quilombo, conforme proposta por autores como Arruti (2006), encontra materialidade concreta nas experiências de comunidades como Vereda dos Anacleto, onde a luta pela terra se articula à preservação de práticas culturais, ao manejo sustentável de recursos naturais e à reivindicação de direitos coletivos historicamente negados.

3.5 Desafios dos Direitos Quilombolas no Brasil

A proteção jurídica das comunidades quilombolas no Brasil não se restringe ao ordenamento interno, sendo também influenciada e reforçada por instrumentos e jurisprudência

do direito internacional dos direitos humanos. Além da Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, adotada em 1989, a convenção consagra também direitos essenciais, incluindo o direito à terra e ao território tradicionalmente ocupado (Art. 14), estabelecendo que os governos devem tomar medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não sejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais tradicionalmente tiveram acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência (Art. 14, item 1). Fundamentalmente, institui o direito à consulta livre, prévia e informada (CLPI), determinando que os governos deverão consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente (OIT, 1989, Art. 6º).

A internalização da Convenção 169 implica uma reconfiguração do papel do Estado, que passa a ter o dever não apenas de reconhecer, mas de garantir ativamente os direitos coletivos, as identidades e os territórios tradicionais, em diálogo com as instituições próprias desses povos. O Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos, composto pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, também tem desenvolvido uma jurisprudência consolidada sobre os direitos territoriais de povos indígenas e comunidades tribais/tradicionais, aplicável por analogia e substância às comunidades quilombolas. Decisões emblemáticas da Corte IDH, como nos casos *Comunidade Indígena Yakye Axa vs. Paraguai* (Corte IDH, 2005), *Comunidade Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguai* (Corte IDH, 2006) e, mais diretamente relacionado a comunidades afrodescendentes, *Comunidade Garífuna Triunfo de la Cruz e seus membros vs. Honduras* (Corte IDH, 2015), estabeleceram que o direito à propriedade, previsto no Artigo 21 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, deve ser interpretado de forma a abranger a propriedade comunal das terras tradicionais.

A Corte Interamericana reiteradamente afirma que a relação especial desses povos com seus territórios é essencial não apenas para sua subsistência econômica, mas também para a preservação de sua identidade cultural, coesão social e sobrevivência física e espiritual (Corte IDH, 2015, par. 191-195). A garantia desse direito implica obrigações estatais de delimitar, demarcar e titularizar as terras, bem como de assegurar seu uso e gozo pacífico. Essa jurisprudência interamericana integra o corpus juris de direitos humanos que vincula o Brasil e serve como parâmetro de interpretação para o direito interno, inclusive para a aplicação do Art. 68 do ADCT, conforme reconhecido pelo próprio STF no julgamento da ADI 3.239. A atuação dos órgãos do Sistema Interamericano, seja por meio de relatórios temáticos da CIDH sobre a

situação dos afrodescendentes ou pelas sentenças da Corte IDH, exerce pressão normativa sobre os Estados para o cumprimento de suas obrigações.

No Brasil o cenário contemporâneo legal apresentou dinâmicas complexas no que concerne às políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas, combinando reestruturações institucionais com a persistência de desafios estruturais. Uma mudança institucional relevante ocorreu em 2023 com a recriação do Ministério da Igualdade Racial (MIR), órgão com status ministerial que retomou a coordenação de políticas de promoção da igualdade étnico-racial, incluindo ações voltadas especificamente para comunidades quilombolas (Brasil, 2023a). Observou-se, nesse contexto, o relançamento ou reestruturação de programas e editais destinados ao apoio à regularização fundiária, embora a competência principal permanecesse com o INCRA, à educação escolar quilombola, ao desenvolvimento de práticas agrícolas sustentáveis e ao fortalecimento de iniciativas culturais e de geração de renda nos territórios.

Houve também uma retomada de compromissos em fóruns internacionais de direitos humanos e a busca por cooperação técnica com organismos multilaterais para apoiar os processos de titulação. Contudo, de acordo com Santos (2024, p. 87), a efetividade dessas políticas ainda enfrenta obstáculos significativos e persistentes, pois a alocação orçamentária para as ações de regularização fundiária e para o desenvolvimento de políticas públicas específicas nos territórios continua sendo apontada como insuficiente diante da demanda represada e da complexidade dos processos. E como sintetiza Oliveira:

um dos principais entraves à plena realização dos direitos quilombolas no período recente reside menos na ausência de marcos normativos e mais na insuficiência de vontade política e na fragilidade dos mecanismos de implementação e fiscalização para garantir o cumprimento das leis e decisões judiciais (Oliveira, 2024, p. 103).

O INCRA, órgão central na titulação, lida com uma sobrecarga processual histórica e limitações de capacidade técnica e operacional. Adicionalmente, persistem resistências políticas e econômicas, especialmente de setores vinculados ao agronegócio e à mineração, que frequentemente se opõem aos processos de demarcação e titulação, gerando conflitos socioambientais e insegurança para as comunidades.

Outro marco internacional que, ainda que de forma implícita, incorpora diretrizes políticas e socioassistenciais relevantes para as comunidades quilombolas é a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. Aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 2015, constitui um marco global na definição de estratégias integradas para erradicação da pobreza, proteção do meio ambiente e promoção da prosperidade (Organização das Nações Unidas,

2015). Estruturada em torno de 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e 169 metas associadas, a Agenda busca assegurar que "ninguém seja deixado para trás", enfatizando a necessidade de inclusão social, econômica e política de todos, independentemente de idade, gênero, raça, etnia, origem ou condição econômica (ONU, 2015, p. 8). No contexto brasileiro, a internalização dos ODS representa não apenas uma adesão formal ao compromisso internacional, mas também um desafio substancial no tocante à promoção dos direitos de populações tradicionais, como as comunidades quilombolas.

A conexão entre os ODS e as necessidades específicas dessas comunidades é evidente. O ODS 1 (Erradicação da Pobreza) reflete uma demanda histórica das populações quilombolas, que enfrentam índices desproporcionais de pobreza e exclusão socioeconômica. Segundo dados do IBGE (2019), aproximadamente 75% da população quilombola reside em situação de vulnerabilidade. Igualmente relevante, o ODS 2 (Fome Zero e Agricultura Sustentável) alinha-se à realidade das comunidades quilombolas, que tradicionalmente baseiam suas práticas de subsistência em sistemas agrícolas de pequena escala e técnicas agroecológicas, embora frequentemente sem acesso adequado a políticas de apoio à produção rural sustentável (Silva, 2020, p. 77). A pauta da igualdade de gênero, expressa no ODS 5 (Igualdade de Gênero), também dialoga diretamente com os desafios internos das comunidades quilombolas, onde, apesar de estruturas tradicionais de solidariedade, mulheres negras continuam enfrentando barreiras específicas relacionadas à violência de gênero, acesso à educação e oportunidades econômicas (Carneiro, 2011, p. 45).

No que tange ao ODS 10 (Redução das Desigualdades), destaca-se a necessidade de políticas públicas que enfrentem a marginalização histórica da população negra e quilombola no Brasil, reconhecendo que a superação das desigualdades étnico-raciais é indispensável para a consecução de sociedades mais justas e equitativas (Nascimento, 2016, p. 129). O ODS 11 (Cidades e Comunidades Sustentáveis) e o ODS 15 (Vida Terrestre) assumem papel central no que se refere à proteção territorial dos quilombolas, cuja identidade e modo de vida estão intrinsecamente vinculados ao território tradicionalmente ocupado.

A luta pela titulação dos territórios quilombolas, garantida constitucionalmente, permanece, todavia, marcada por entraves burocráticos e conflitos fundiários. Ademais, a proteção dos ecossistemas e da biodiversidade, prevista no ODS 15, é frequentemente impulsionada pelas práticas de manejo sustentável promovidas por essas comunidades, que historicamente desempenham papel significativo na conservação ambiental. A centralidade da ação climática, abordada no ODS 13 (Ação contra a Mudança Global do Clima), também impacta diretamente os quilombolas. Muitas comunidades são situadas em áreas

ambientalmente sensíveis e, portanto, são particularmente vulneráveis a eventos extremos associados às mudanças climáticas, como secas prolongadas e inundações. Isso justifica a necessidade da mitigação dos impactos ambientais e a adaptação das comunidades quilombolas aos efeitos das mudanças climáticas, no qual demandam políticas específicas que respeitem seus conhecimentos tradicionais e assegurem sua participação nos processos decisórios.

Reconhecendo essas interseccionalidades, o Relatório Nacional Voluntário apresentado pelo Brasil à ONU em 2022 evidenciou avanços no tratamento da questão quilombola no âmbito da implementação da Agenda 2030. O documento incluiu menções explícitas à necessidade de fortalecer ações afirmativas, assegurar a titulação dos territórios, ampliar o acesso a políticas de saúde, educação e saneamento, e promover a participação política de quilombolas nos processos de desenvolvimento sustentável (Brasil, 2022, p. 45). Este movimento reflete uma progressiva incorporação das pautas quilombolas nos instrumentos nacionais de monitoramento e avaliação dos ODS, embora ainda sejam apontados desafios significativos em termos de efetividade e abrangência das políticas implementadas. A integração crescente das demandas quilombolas nas estratégias nacionais de desenvolvimento sustentável sinaliza uma mudança de paradigma, como aponta Araújo: “o reconhecimento de que a efetividade dos ODS depende intrinsecamente da garantia dos direitos étnico-raciais e territoriais, configurando tais direitos como fundamentos estruturantes de qualquer projeto que almeje ser, de fato, sustentável e inclusivo” (Araújo, 2023, p. 198)

Esse entendimento converge com análises contemporâneas que enfatizam a necessidade de abordagens interseccionais para a consecução dos ODS, destacando que a superação da pobreza e da desigualdade, bem como a preservação ambiental, não podem ser alcançadas sem a equidade racial e a justiça territorial. Entretanto, é preciso considerar que a mera inclusão retórica das pautas quilombolas nos documentos oficiais não garante, por si só, a transformação concreta da realidade. Estudos críticos apontam que a efetividade da implementação dos ODS junto às comunidades tradicionais depende da existência de mecanismos de monitoramento participativo, da destinação adequada de recursos financeiros e da vontade política consistente em enfrentar as desigualdades estruturais (Ribeiro, 2020, p. 57). A ausência de dados desagregados e a falta de reconhecimento pleno da diversidade interna das comunidades quilombolas também são obstáculos frequentemente destacados pela literatura (Oliveira, 2017, p. 144).

A efetivação dos direitos assegurados às comunidades quilombolas, conforme previsto no ordenamento jurídico brasileiro, requer a formulação e implementação de políticas públicas específicas, associadas à capacidade de mobilização e articulação política dos próprios sujeitos

de direito. A compreensão dessa dinâmica exige análise tanto dos instrumentos normativos quanto dos mecanismos de participação social envolvidos. Nesse sentido, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), instituída pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que estabeleceu o Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2010), configura-se como o principal marco normativo e programático voltado à promoção dos direitos de grupos étnico-raciais historicamente vulnerabilizados, incluindo as comunidades quilombolas.

A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR) orienta a formulação de ações governamentais específicas voltadas à redução das desigualdades no acesso a direitos fundamentais, como educação, saúde, moradia, trabalho e reconhecimento territorial. Fundamentada no princípio da transversalidade, a PNPIR estabelece que as diretrizes voltadas à superação das desigualdades étnico-raciais devem ser incorporadas de forma sistemática em todas as esferas e instâncias do poder público (Brasil, 2010, art. 4º). Tal diretriz implica reconhecer as dimensões étnico-raciais como componentes estruturantes dos processos de planejamento, implementação e avaliação das políticas públicas.

A concepção da PNPIR parte do entendimento de que o enfrentamento do racismo estrutural e a efetivação dos direitos das comunidades quilombolas requerem uma atuação articulada do Estado em múltiplas áreas. Seus eixos programáticos abrangem temas como saúde da população negra, educação, cultura, liberdade de consciência e crença, acesso à terra e moradia, trabalho e emprego, comunicação, esporte e lazer (Brasil, 2009). No que se refere especificamente às comunidades quilombolas, a política explicita a responsabilidade do Estado em promover a titulação de seus territórios, bem como desenvolver ações voltadas ao seu etnodesenvolvimento e sustentabilidade.

Apesar da relevância normativa da PNPIR, sua implementação, especialmente nas dimensões voltadas às comunidades quilombolas, enfrenta entraves de ordem estrutural e conjuntural. Estudos apontam a existência de um crônico subfinanciamento das ações programáticas, o que compromete a execução de projetos essenciais, como os de infraestrutura básica, fortalecimento produtivo e regularização fundiária, esta última caracterizada por processos complexos e onerosos (Souza, 2022, p. 116). Além disso, a fragilidade na articulação intersetorial e interfederativa compromete a eficácia de uma política cuja natureza requer, necessariamente, a cooperação entre diferentes órgãos e níveis de governo. Outro fator limitante reside na resistência ativa de setores econômicos e políticos, especialmente ligados ao agronegócio e à especulação fundiária, que recorrem à judicialização e à pressão institucional para dificultar o reconhecimento e a titulação de territórios quilombolas, frequentemente questionando a legitimidade dessas reivindicações (Almeida, 2011, p. 102). Assim, a

efetividade da PNPIR depende não apenas de sua base legal, mas da superação de obstáculos financeiros, institucionais e políticos que continuam a limitar sua aplicação plena.

A atuação dos movimentos sociais quilombolas no Brasil, como atores centrais na conformação de arenas políticas, jurídicas e institucionais voltadas à promoção da igualdade racial consolidou-se como a principal instância de articulação e representação das comunidades quilombolas em nível nacional, organizando-se em redes nacionais que agregam associações locais, estaduais e regionais. Suas funções, a CONAQ, por exemplo, inclui a mobilização comunitária para a defesa de direitos, a incidência junto aos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, atuação em organismos internacionais, a produção de conhecimentos sobre a realidade quilombola, o fortalecimento da autoidentificação étnico-racial e a articulação com outros movimentos sociais, como indígenas, ambientais e de direitos humanos. No campo da incidência política, destaca-se participações ativas em espaços institucionais, como conselhos e conferências nacionais. Um exemplo relevante foi a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, realizada em 2013, na qual lideranças quilombolas apresentaram propostas específicas para a efetivação de políticas públicas voltadas aos seus direitos (Brasil, 2013, p. 12).

Além da atuação institucional, os movimentos quilombolas recorrem também a estratégias de mobilização direta, como marchas e protestos. A "Marcha das Mulheres Quilombolas", realizada em Brasília em 2015, reuniu aproximadamente 700 mulheres de diversas regiões do país para denunciar a violência de gênero, o racismo e a ausência de regularização fundiária adequada (CONAQ, 2015, p. 5). A utilização de instrumentos jurídicos é outra estratégia central. A judicialização dos conflitos territoriais tornou-se uma prática recorrente diante da lentidão administrativa na titulação das terras. A CONAQ, por exemplo, atuou como *amicus curiae*⁹ na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 742, ajuizada para contestar atos omissivos do Estado na titulação de territórios quilombolas (Supremo Tribunal Federal, 2020, p. 4). A interlocução com organismos internacionais também tem se mostrado relevante. A CONAQ e outras organizações quilombolas realizaram denúncias à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e à Organização Internacional do Trabalho (OIT), buscando pressionar o Estado brasileiro para o cumprimento das obrigações assumidas no âmbito da Convenção nº 169.

⁹ O *amicus curiae*, segundo o Código de Processo Civil de 2015 (CPC/15), é um terceiro admitido no processo para fornecer subsídios instrutórios, sejam probatórios ou jurídicos, com o objetivo de auxiliar o juiz na solução de causas que envolvam relevância, complexidade ou repercussão social, sem assumir posições subjetivas das partes.

Apesar dessas estratégias, persistem limitações importantes à efetividade da atuação quilombola. A criminalização de lideranças, a assimetria de poder nas negociações institucionais e a persistência de práticas de racismo institucional constituem barreiras relevantes (Pereira, 2020, p. 142). Dados do INCRA indicam que, entre 1988 e 2022, apenas cerca de 5% das comunidades quilombolas certificadas obtiveram o título definitivo de seus territórios (INCRA, 2022, p. 8). Casos concretos ilustram essas dificuldades. A comunidade quilombola de Alcântara, no Maranhão, enfrenta remoções forçadas desde a década de 1980 devido à instalação do Centro de Lançamento de Alcântara, o que gerou deslocamentos populacionais sem que houvesse regularização fundiária plena (Silva, 2021, p. 67). No estado de Minas Gerais, comunidades localizadas no Vale do Jequitinhonha enfrentam pressões de grandes empreendimentos minerários, mesmo com a certificação da FCP (Almeida, 2022, p. 104). Outro exemplo significativo é o da comunidade de Rio dos Macacos, na Bahia, cujo litígio territorial com a Marinha do Brasil perdura há décadas.

A judicialização excessiva também representa um desafio, pois, embora o sistema de justiça tenha reconhecido direitos quilombolas em diversas decisões, a morosidade processual e a insuficiente especialização em direitos étnico-raciais retardam a concretização desses direitos. Diante desse panorama, a capacidade de adaptação estratégica dos movimentos sociais quilombolas torna-se um fator relevante. A utilização de múltiplos canais, mobilização popular, estratégias jurídicas, advocacia político-institucional e pressão internacional, configura uma abordagem necessária para enfrentar as resistências estruturais. O fortalecimento da Convenção nº 169 da OIT no ordenamento jurídico brasileiro ampliou a capacidade argumentativa desses movimentos, ao estabelecer a obrigatoriedade da consulta prévia, livre e informada para quaisquer projetos que afetem territórios tradicionais. Esse instrumento tem sido mobilizado em diversos contextos de conflito territorial, com diferentes graus de efetividade.

3.6 Educação Escolar Quilombola e Valorização Cultural: Dimensões Indissociáveis dos Direitos Territoriais

Desde a promulgação da Lei nº 10.639/2003, posteriormente ampliada pela Lei nº 11.645/2008, o Estado brasileiro reconheceu a necessidade de incorporação da história e cultura afro-brasileira e indígena no currículo escolar (Brasil, 2008). Contudo, a implementação dessas normativas apresenta desafios consideráveis, revelando tensões estruturais que impactam diretamente a efetividade dos direitos quilombolas.

A Resolução CNE/CEB nº 8/2012 consolidou as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, estabelecendo princípios para a construção de práticas pedagógicas alinhadas às especificidades culturais e históricas das comunidades. Segundo Gomes (2012, p. 56), essas diretrizes representam uma tentativa de romper com a lógica assimilacionista que historicamente marcou as relações educacionais no Brasil, promovendo uma educação que respeite a diversidade étnico-racial. A educação escolar quilombola deve ser pautada pela territorialidade, pela valorização dos saberes tradicionais e pela gestão comunitária, conforme orienta o documento. No entanto, a prática revela um descompasso entre as orientações normativas e a realidade das escolas localizadas nos territórios quilombolas. Miranda (2015, p. 88) observa que a maioria das escolas permanece estruturada a partir de currículos e metodologias alheias às práticas culturais quilombolas, “o que contribui para a reprodução de um epistemicídio silencioso”.

Entre os principais obstáculos identificados está a carência de infraestrutura e profissionais com conhecimentos adequados nas escolas. Pesquisa realizada pelo IBGE (2019, p. 112) aponta que 68% das escolas situadas em territórios quilombolas não possuem bibliotecas e 45% não dispõem de acesso regular à internet, dificultando a implementação de projetos político-pedagógicos contextualizados. Além disso, a falta de materiais didáticos específicos e a formação docente insuficiente persistem como barreiras significativas.

O Quilombo Kalunga (GO), por exemplo, enfrenta limitações estruturais que comprometem o pleno desenvolvimento de uma educação voltada às especificidades locais. Em estudo de campo, Silva (2021, p. 95) identificou que, apesar dos esforços comunitários para integrar conteúdos culturais às práticas pedagógicas, a ausência de apoio governamental adequado inviabiliza a consolidação de propostas educativas diferenciadas em Kalunga. Outro caso emblemático é o da Comunidade Quilombola de São Francisco do Paraguaçu (BA), onde Batista (2021, p. 117) constatou a predominância de um ensino desvinculado da história local, resultando em sentimentos de desvalorização identitária entre os estudantes quilombolas. Esses desafios são agravados pela ausência de políticas públicas efetivas de valorização dos educadores quilombolas, o que, segundo Santos (2007, p. 92), “compromete a construção de uma educação decolonial e socialmente referenciada”.

Em consonância a esta situação a dimensão cultural atrelada à educação quilombola exerce papel fundamental na reprodução das identidades quilombolas e na coesão social comunitária. As manifestações culturais, festas religiosas, como as celebrações de São Benedito em várias comunidades do Maranhão e de Nossa Senhora da Conceição em Conceição das Crioulas (PE), práticas agrícolas tradicionais, culinária e formas próprias de organização social,

constituem estratégias de resistência e preservação histórica. Lima (2016, p. 215) destaca que a Festa de Nossa Senhora da Conceição, realizada anualmente em Conceição das Crioulas, transcende o âmbito religioso, consolidando-se como espaço de transmissão de valores, fortalecimento comunitário e afirmação identitária. Durante o evento, os cânticos, danças e comidas tradicionais reafirmam os vínculos culturais e históricos da comunidade. Além das festas religiosas, práticas como o jongo, no Quilombo do Campinho da Independência (RJ), e o tambor de crioula, no Maranhão, ilustram a centralidade da cultura na constituição das identidades quilombolas. Souza (2018, p. 123) observa que tais manifestações não apenas preservam saberes ancestrais, mas também atualizam formas de resistência e organização comunitária frente às transformações sociais e econômicas contemporâneas.

Diante disto, das dificuldades estruturais, diversas comunidades quilombolas têm desenvolvido iniciativas autônomas para fortalecer a educação e a cultura locais. No Quilombo Mesquita (GO), a Associação Quilombola organizou cursos de formação de professores com base nos saberes tradicionais da comunidade, articulando parcerias com universidades públicas para a construção de currículos próprios (Silva e Moura, 2020, p. 89). No Quilombo de Ivaporunduva (SP), a associação comunitária desenvolveu o projeto "Educação Quilombola: Saberes e Fazeres", que integra práticas de agricultura sustentável, tradições religiosas e conhecimentos históricos às atividades escolares (Gonçalves, 2020, p. 77). Tais experiências demonstram a capacidade de agência das comunidades na construção de alternativas pedagógicas contextualizadas, apesar da fragilidade do suporte estatal. Contudo, como alerta Almeida (2019, p. 143), a sustentabilidade dessas iniciativas depende da institucionalização de políticas públicas que reconheçam e valorizem a educação quilombola como direito específico, e não apenas como modalidade complementar.

A relação entre legislação, educação, cultura e identidade nas comunidades quilombolas evidencia a complexidade dos processos de afirmação social e política desses grupos. O arcabouço normativo constituído nas últimas décadas, especialmente a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, representa avanços importantes no reconhecimento dos direitos quilombolas, como exemplificado pelo artigo 68 do ADCT, que assegura o direito à propriedade das terras tradicionalmente ocupadas. No campo educacional, a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena, estabelecida pelas Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 e a definição das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Resolução CNE/CEB nº 8/2012) refletem esforços institucionais para valorizar a diversidade étnico-racial no ambiente escolar. Contudo, a implementação prática dessas normativas enfrenta entraves significativos, tanto pela falta de recursos quanto pela persistência

de visões monoculturais na formulação de políticas públicas. A educação escolar quilombola, concebida para respeitar e dialogar com as especificidades culturais das comunidades, muitas vezes se depara com currículos descontextualizados e com a ausência de formação específica para os docentes.

Pesquisa realizada pelo IBGE (2019, p. 112) aponta que grande parte das escolas localizadas em territórios quilombolas carece de infraestrutura básica, o que limita a efetividade das propostas pedagógicas diferenciadas. Nesse sentido, a educação e a cultura quilombola devem ser compreendidas não apenas como instrumentos de inclusão, mas como estratégias fundamentais para a efetivação dos direitos coletivos e para a construção de projetos de futuro pautados na autonomia. Conforme destaca Hall (2011, p. 73), “a identidade cultural é um processo dinâmico e relacional, em constante reconstrução a partir das experiências históricas e sociais”.

Então a preservação das práticas culturais, como celebrações religiosas, cantos, danças, técnicas agrícolas tradicionais e formas próprias de organização social, constitui mecanismos de fortalecimento identitário e de resistência frente às dinâmicas de exclusão. A superação dos desafios identificados requer investimentos públicos contínuos e políticas de formação de professores que incorporem as epistemologias e os saberes tradicionais quilombolas. Sem esse reconhecimento, a educação escolar tende a reproduzir padrões de invisibilização e subalternização das culturas afro-brasileiras. Portanto, o fortalecimento da educação e da cultura quilombola não pode ser concebido apenas como medida reparatória, mas como elemento estruturante para a consolidação de uma sociedade efetivamente plural e democrática.

4 TRILHA METODOLÓGICA

A condução de pesquisas científicas em territórios marcados por conflitos, como o vivenciado pela comunidade quilombola Manga Iús, no contexto de disputas territoriais com fazendeiros, exige uma abordagem metodológica sensível e adaptada. Para isso é fundamental contextualizar os desafios que o pesquisador enfrenta nesses ambientes complexos e potencialmente hostis. A pesquisa neste tipo de situação vai além da simples aplicação de métodos e técnicas de coleta de dados, ela requer uma compreensão profunda das dinâmicas sociais, políticas e econômicas que alimentam a disputa, bem como uma avaliação constante dos riscos inerentes ao ambiente.

Dentre esses riscos, a disputa territorial, frequentemente caracterizada por assimetrias de poder e violência, pode transformar o ambiente em um palco de tensões latentes ou explícitas. O pesquisador, inevitavelmente percebido como um agente externo, pode suscitar desconfiança ou hostilidade por parte dos atores envolvidos, expondo-se a riscos de intimidação, coerção ou, em casos extremos, a ameaças à sua integridade física e psicológica. Segundo autores como Comaru *et al.* (2023), a pesquisa de campo em áreas de conflito pode agravar esses riscos, expondo os pesquisadores a situações ainda mais perigosas.

O conflito territorial também constitui fator que pode impor severas restrições à mobilidade do pesquisador, limitando o acesso a determinadas áreas ou dificultando a realização de atividades de campo essenciais, como entrevistas e coleta de documentos. A infraestrutura precária, a ausência de serviços básicos e a presença de barreiras físicas podem agravar as dificuldades logísticas, exigindo do pesquisador criatividade e flexibilidade para adaptar os métodos de coleta de dados e garantir a continuidade da pesquisa. Em contextos de conflito, a objetividade e a imparcialidade da pesquisa são constantemente desafiadas por tentativas dos atores envolvidos de influenciar os resultados, buscando legitimar suas reivindicações e desqualificar narrativas adversárias.

O pesquisador deve estar atento a possíveis manipulações da informação, distorções da realidade e tentativas de instrumentalizar a pesquisa para fins políticos ou econômicos, adotando uma postura crítica e reflexiva em relação aos dados coletados e às interpretações apresentadas. Nesse sentido, os pesquisadores devem estar cientes dos conflitos de interesse que podem surgir e comprometer a integridade da pesquisa; segundo Comaru *et al.* (p. 10, 2023) “a instabilidade inerente ao território vivo e constituído no entorno de conflitos demanda uma adaptabilidade das estratégias e metodologias de associação e resolução de problemas”.

A pesquisa nesse tipo de contexto invariavelmente suscita dilemas éticos complexos relacionados à proteção dos participantes, garantia do anonimato, consentimento informado e

uso responsável dos resultados, como preconiza o manual operacional para Comitês de Ética em Pesquisas (CEPs); estes têm a responsabilidade de avaliar os aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos, assegurando a proteção dos participantes e a integridade da pesquisa e estabelece que “é dever dos pesquisadores obter o consentimento livre e esclarecido dos participantes, garantindo a confidencialidade e o anonimato das informações coletadas” (Brasil, 2012, p. 10).

De acordo com o Conselho Nacional de Saúde (CNS) o pesquisador deve estar ciente de que suas ações podem ter consequências diretas na vida da comunidade e no curso do próprio conflito, e que a pesquisa não pode ser utilizada para legitimar práticas discriminatórias, perpetuar desigualdades ou violar direitos humanos. A adoção de princípios éticos sólidos, a consulta constante aos membros da comunidade e a busca por soluções que promovam justiça social e resolução pacífica do conflito é imperativa para o pesquisador comprometido com a responsabilidade social (CNS, 2012).

Não menos importante, a exposição a um ambiente de conflito, marcado por tensões, incertezas e violência, pode ter um impacto significativo na saúde mental e no bem-estar psicológico de todos os envolvidos, incluindo pesquisadores e participantes. O estresse, a ansiedade, o medo e a sensação de impotência são reações comuns que podem comprometer a capacidade de realizar o trabalho de forma eficaz e sustentável. Em consonância com os princípios éticos que direcionam a atividade científica, e em especial com a premissa de mitigar os riscos à integridade física e psicológica do pesquisador e dos pesquisados, este projeto de pesquisa foi submetido à avaliação e aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Piauí. Obtida a chancela ética, a pesquisa de campo foi operacionalizada pelas idas *in loco*, abrangendo desde a observação das paisagens, documentações, artefatos históricos e familiares.

Para a operacionalização da pesquisa na Comunidade Quilombola Manga Iús, foram mobilizadas múltiplas técnicas de coleta de dados qualitativos, cuja articulação metodológica permitiu uma apreensão contextualizada das experiências, memórias e formas de organização social dos sujeitos entrevistados. As principais técnicas empregadas foram: entrevistas semiestruturadas, caminhadas transversais, registro fotográfico, levantamento documental e revisão de literatura.

As entrevistas semiestruturadas constituíram o eixo central da coleta de dados, escolhidas por sua capacidade de aliar estrutura e flexibilidade, permitindo que o entrevistado conduza a narrativa segundo sua própria lógica discursiva. Minayo (2004, p. 109-110) destaca que a entrevista possibilita acessar “as representações de um grupo determinado em condições

históricas, socioeconômicas e culturais específicas”, revelando não apenas conteúdos informacionais, mas sistemas simbólicos e estruturas de valor. Essa técnica, portanto, permitiu a emergência de narrativas densas sobre ancestralidade, religiosidade, modos de vida, territorialidade e reconhecimento identitário, elementos centrais para a abordagem da História Oral. Complementarmente, Portelli (2010, p. 36) argumenta que “a subjetividade é a marca distintiva da fonte oral” e que, longe de comprometer a veracidade do relato, ela “amplia seu significado, fornecendo acesso à maneira como os acontecimentos são vividos, lembrados e interpretados pelos narradores”.

Como forma de aprofundar a escuta e contextualizar espacialmente os depoimentos, realizaram-se caminhadas transversais em locais de importância simbólica e funcional da comunidade, como a escola, posto de saúde, igreja e a denominada “casa da semente”. Essas caminhadas configuraram-se como formas de observação *in loco* articuladas à escuta qualificada, conforme a orientação de Thompson (1992, p. 265), para quem o trabalho do pesquisador deve envolver atenção às “inflexões tonais, pausas, silêncios e ênfases”, bem como à ambientação material das narrativas. Nesse sentido, o deslocamento pelo território operou como um catalisador de memórias e interpretações situadas, favorecendo a vinculação entre discurso e espaço vivido.

O registro fotográfico foi empregado como recurso documental complementar, com a função de contextualizar visualmente os espaços significativos mencionados nas entrevistas. Tal uso segue a concepção de Becker (1998, p. 10), segundo a qual “as fotografias podem ser usadas para ilustrar argumentos, registrar aspectos da vida social difíceis de descrever em palavras e descobrir elementos não verbalizados na observação direta”. Assim, as imagens não foram tratadas como meras ilustrações, mas como documentos auxiliares na construção interpretativa do campo.

Foi também realizada uma pesquisa documental para análise sistemática de documentos físicos e virtuais, como documentos oficiais da FCP, INCRA, IPHAN, FUNAI, DPU, artigos acadêmicos, notícias escritas e fotografias pertencentes à comunidade. Importante salientar que a pesquisa documental teve como objetivo complementar e contextualizar os dados coletados por meio das demais técnicas, fornecendo informações adicionais sobre a história, a cultura e as dinâmicas sociais da comunidade. Outra observação importante a ressaltar é que não foram encontrados registros publicados sobre a historicidade do local. O que foi encontrado foram menções sobre a existência da Comunidade Manga Iús, um trabalho acadêmico sobre o tipo de educação escolar Freiriana no local, realizado por Marques Filho *et al.* (2021) e uma comunicação oral feita por Silva *et al.* (2023), que aborda a questão étnico-racial, e as questões

do racismo e do preconceito. Portanto a pesquisa documental foi realizada mediante o levantamento e análise de ofícios processuais e documentos relativos à comunidade, com vistas à reconstrução histórica e jurídica da trajetória da comunidade. A análise documental requereu atenção tanto ao conteúdo explícito do documento quanto aos contextos de produção, autoria e finalidade institucional.

Um dos elementos centrais desse procedimento foi a formulação prévia de ideias diretrizes, entendidas como categorias analíticas provisórias, capazes de orientar a leitura crítica do material. Essas ideias não funcionaram como esquemas rígidos, mas como linhas de força, interpretativas que permitiram organizar, comparar e aprofundar a análise com base em critérios teóricos e empíricos coerentes. No caso da presente pesquisa, tais diretrizes incluíram categorias como territorialidade, reconhecimento jurídico-identitário, disputas por legitimidade e memória institucionalizada, que foram utilizadas para examinar os documentos em diálogo com os depoimentos orais. A leitura crítica desses materiais permitiu verificar não apenas o que os documentos afirmam, mas também suas omissões, silêncios e intencionalidades, elementos centrais para uma análise dialógica e situada. Dessa forma, os documentos foram tratados como construções sociais dotadas de intencionalidades, limites e silêncios para auxiliar na análise das narrativas dos integrantes da comunidade.

Por fim, a revisão de literatura, neste contexto, não se configurou como um levantamento exaustivo de teorias, mas como um recurso funcional à definição do método, à interpretação dos dados e à compreensão das dimensões jurídica, social e discursiva do pertencimento quilombola. No tocante à dimensão histórica e subjetiva da identidade, a pesquisa fundamenta-se na História Oral, compreendida como metodologia de acesso a saberes e memórias não institucionalizadas. A proposta de Alberti (2005) orienta o uso das entrevistas temáticas, selecionadas em detrimento das entrevistas de história de vida, por permitirem um foco mais preciso nos eixos analíticos emergentes da pesquisa. A construção dos eixos, derivou de um processo indutivo, sustentado por escutas reiteradas, triangulação interna e codificação sistemática dos depoimentos, conforme recomendam Portelli (1997) e Thompson (1992).

A abordagem discursiva adotada parte do referencial da ACD, conforme a perspectiva tridimensional de Fairclough (2016), que compreende o discurso como prática social imbricada em relações de poder e ideologia. Essa abordagem possibilitou compreender como as falas da comunidade produzem sentidos de pertencimento, resistência e reivindicação, sobretudo frente aos entraves jurídicos enfrentados no processo de regularização fundiária

Do ponto de vista jurídico e institucional, a metodologia se ancorou nos marcos normativos estabelecidos pelo Decreto nº 4.887 de 2003, que reconhece a autoidentificação

como critério legítimo de pertencimento quilombola. No entanto, a dissertação demonstra que, embora esse reconhecimento esteja previsto em lei, sua efetivação é frequentemente obstaculizada por disputas fundiárias, exigências de comprovação documental e estratégias jurídicas adversas utilizadas por setores que contestam a identidade quilombola da comunidade. Para lidar com essa tensão entre o direito formal e a vivência comunitária, foram mobilizados autores como Brandão (2010) e O'Dwyer (2008), que defendem o reconhecimento jurídico e político das comunidades tradicionais com base na sua historicidade, formas próprias de ocupação do território e vivências coletivas de ancestralidade. Esses referenciais subsidiaram uma leitura crítica da aplicação seletiva da legislação e da morosidade dos processos de titulação, que tornam o pertencimento jurídico frequentemente dissociado do pertencimento existencial experienciado pelas comunidades.

Além disso, a metodologia incorporou também os aportes da geografia crítica, especialmente de Raffestin (1993) e Haesbaert (2014), para quem o território não se resume a uma delimitação legal, mas constitui um espaço vivido, simbólico e relacional. Tal concepção permitiu compreender o território da comunidade Manga Iús como locus de reprodução cultural, memória coletiva e resistência sociopolítica, justificando, assim, a utilização de observações em campo e da escuta ativa como métodos de captação dessa territorialidade simbólica.

Portanto, a revisão de literatura foi incorporada à metodologia como recurso epistemológico que sustentou as escolhas interpretativas e metodológicas desta pesquisa. Ao articular os planos jurídico, discursivo e histórico-cultural, ela assegurou que a análise das narrativas não se limitasse apenas à descrição empírica, mas contribuísse para a compreensão crítica das dinâmicas que atravessam a identidade e o direito ao território na experiência quilombola contemporânea

Outra técnica de levantamento de dados foi a observação da delimitação da área, que consistiu no levantamento do perímetro da região considerada pertencente à comunidade delimitada e dita por eles mesmos. Visitas nos locais que são considerados importantes indicado por eles e visualização de locais adjacentes *in loco*, como construções humanas, a casa da semente, posto de saúde, escola, igreja e residências; e lugares naturais, como o rio do Mato, rio Longá, o local do mata burro¹⁰ e entroncamentos de ruas. A observação teve como objetivo identificar padrões de cultura quilombola, no qual os discursos, práticas e paisagem foram trianguladas na relevância para a pesquisa, bem como compreender as formas de organização e mobilização da própria comunidade.

¹⁰ Mata-burro é um modelo de ponte comum que impede a passagem de animais, como gado e cavalos, em propriedades rurais.

No que concerne a complexidade dos desafios apresentados, a operacionalização da pesquisa na comunidade quilombola Manga Iús exigiu a adoção de uma abordagem cautelosa, responsável e adaptada às especificidades do contexto. Para mitigar os riscos e garantir a integridade da pesquisa, foram adotadas algumas estratégias, como o estabelecimento de parceria com a liderança da comunidade. Essa parceria facilitou o acesso ao local, promoveu a confiança entre o pesquisador e a comunidade, ela forneceu informações valiosas sobre as dinâmicas do objeto de estudo. A colaboração foi de suma importância para identificar potenciais riscos e elaborar estratégias de segurança adequadas.

Elaboramos um protocolo de segurança que definiu procedimentos a serem seguidos em caso de perigo ou emergência, como estar sempre acompanhado do pai do líder comunitário e estabelecer um horário fixo de saída da localidade. Tal medida foi fundamental para proteger a minha integridade física e a da minha colaboradora, minha filha, que me auxiliou no manuseio do equipamento de gravação de áudio. Além disso, em caso de problemas, já tínhamos planos de contingência, prevendo alternativas para a coleta de dados, como o contato via WhatsApp com um dos entrevistados. Sentimos a necessidade de flexibilização na escolha e aplicação dos métodos de pesquisa e de algumas técnicas de coleta de dados, como foi o caso das caminhadas para visualizar a paisagem da região, no qual decidimos fazer algumas das coletas indiretamente, fotos retiradas pelo líder da comunidade e nos enviadas. As entrevistas ocorreram de forma pacífica, sem importunações e sempre com segurança, dentro da casa dos entrevistados.

É importante considerar que o contexto macrossocial que molda a pesquisa na Comunidade Quilombola Manga Iús não ocorre em um vácuo, mas está inserido em uma teia de relações de poder, desigualdades estruturais e ausências de políticas públicas que afetam diretamente a vida das comunidades quilombolas. Nesse sentido, a pesquisa levou em conta a ressemantização do conceito de quilombo, tema que será detalhado posteriormente. Em síntese, buscou-se compreender como esse conceito foi moldado ao longo do tempo, a ponto de abarcar as múltiplas identidades atribuídas aos remanescentes de quilombos.

A questão fundiária constituiu outro eixo de análise, visando compreender de que maneira as práticas de regularização fundiária, reforma agrária e demarcação de terras quilombolas impactam as disputas territoriais e a segurança da posse coletiva. Também foi analisado o papel das legislações tutelares voltadas às comunidades quilombolas, especialmente no que tange à valorização de suas diversidades identitárias e à responsabilidade do Estado na garantia da proteção cultural e territorial.

Por fim, para situar a vivência da comunidade no espaço que ocupa, abordaram-se as questões ambientais, com ênfase nas implicações da limitação da exploração dos recursos naturais no Cerrado piauiense. Ademais, foram examinadas as formas de uso dos rios e do cemitério local, evidenciando como esses elementos estão vinculados às disputas territoriais e influenciam diretamente o cotidiano e os direitos da comunidade.

4.1 História Oral

A investigação de aspectos históricos, buscando a ancestralidade de uma determinada comunidade, em sua essência, reside na análise e interpretação de fontes diversas, combinada com a aplicação de metodologias apropriadas para a construção de narrativas coerentes e elucidativas sobre o passado. A escolha das fontes e a definição da metodologia não são meros procedimentos técnicos, mas sim decisões pertinentes que moldam a direção da pesquisa, influenciam a interpretação dos dados e, em última instância, determinam a validade e a relevância do conhecimento histórico produzido.

As fontes históricas constituem a matéria-prima da pesquisa, os vestígios do passado que possibilitam aos diversos pesquisadores reconstruir eventos, compreender processos sociais e culturais, interpretar as mentalidades e os valores de diferentes épocas. A natureza das fontes pode variar amplamente, abrangendo desde documentos escritos, como cartas, diários, registros oficiais e jornais, até objetos materiais, como artefatos arqueológicos, obras de arte, fotografias e construções arquitetônicas. A diversidade das fontes históricas exige dos pesquisadores um olhar atento e crítico, capaz de identificar os vieses e as limitações inerentes a cada tipo de documento.

É fundamental que o pesquisador questione a autenticidade da fonte, avalie a sua credibilidade e compreenda o contexto em que foi produzida, a fim de evitar interpretações equivocadas e distorções da realidade histórica; ou seja, a análise das fontes não se resume à mera coleta de informações, mas sim a um processo complexo de interpretação e contextualização, o pesquisador deve ser capaz de identificar os significados implícitos nas fontes, relacioná-las com outras evidências disponíveis e construir uma narrativa coerente e convincente sobre o passado. Nesse sentido, a pesquisa sobre a ancestralidade e sua identidade histórica exige um fazer metodológico que garanta a validade e a confiabilidade dos resultados, sendo que a pesquisa deve ser capaz de demonstrar a consistência lógica da sua argumentação, apresentar evidências sólidas para sustentar as suas afirmações e reconhecer as limitações da sua interpretação.

A História Oral tem se consolidado como uma metodologia de pesquisa valiosa para a coleta de informações e a interpretação de experiências vividas, permitindo acessar narrativas e memórias que, muitas vezes, não são encontradas em documentos escritos. Segundo Freitas (2006, p.18) a História Oral é “um método de pesquisa que utiliza a técnica da entrevista e outros procedimentos articulados entre si, no registro de narrativas da experiência humana”. Através de entrevistas e depoimentos, é possível representar o passado a partir da perspectiva dos seus protagonistas, enriquecendo a compreensão dos eventos e dos processos históricos.

Alberti (2005), em seu Manual de História Oral, destaca a importância de um projeto de pesquisa bem definido, com questões claras e objetivos precisos. Segundo a autora, a História Oral não deve ser utilizada como um fim em si mesma, mas sim como um meio para responder a perguntas relevantes e contribuir para o avanço do conhecimento histórico. A autora ainda ressalta que a adoção da História Oral enquanto método de pesquisa demanda mais do que o simples desejo de registrar narrativas; ela requer inserção em um projeto científico previamente delineado, cujas perguntas de pesquisa, entrevistas e objetivos estejam claramente formuladas. Nessa perspectiva, a utilização da História Oral pressupõe não apenas uma definição metodológica coerente, mas também um alinhamento epistemológico que justifique sua aplicação como instrumento legítimo de produção de conhecimento. A escolha do tipo de entrevista a ser utilizada, seja ela temática ou de história de vida, constitui um aspecto fundamental a ser considerado no desenvolvimento da pesquisa.

As entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido, enquanto as de história de vida têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória desde a infância até o momento em que fala, passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que se inteirou (Alberti, 2005, p. 37-38).

Para determinar a abordagem mais adequada, levamos em conta os objetivos do estudo e o tema que nos propusemos a investigar. Com base nessa reflexão, decidimos qual modalidade de entrevista melhor atenderia às nossas necessidades metodológicas, então as entrevistas realizadas nesta pesquisa foram classificadas com base na tipologia de entrevistas temáticas, que de acordo com Alberti (2005) são orientadas por um foco específico vinculado ao objeto central da investigação, permitindo explorar em profundidade determinados aspectos da experiência dos sujeitos; e as entrevistas de história de vida, que visam reconstruir de forma ampla e contextualizada a trajetória individual do entrevistado, desde suas memórias mais remotas até os acontecimentos recentes.

A escolha desses modelos foi considerada pela natureza do problema de pesquisa e os objetivos analíticos pretendidos, sendo possível, como neste estudo, a adoção combinada das duas abordagens, aplicadas com coerência metodológica, possibilitaram uma compreensão mais ampla e contextualizada da trajetória dos entrevistados. A partir dessa escolha, elaboramos um roteiro de entrevistas cuidadosamente semiestruturados, que serviu como um guia essencial ao longo da pesquisa. Tratamos esse roteiro como um recurso flexível que nos orientava sem limitar nossa capacidade de adaptação. Dessa forma, mantivemos uma abordagem dinâmica, permitindo que a conversa fluísse naturalmente sem ficarmos presos a uma estrutura fixa e inflexível.

De modo geral, as entrevistas de história de vida abrangeram múltiplas narrativas temáticas, o que as tornaram naturalmente mais extensas e nos exigiram um tempo maior de dedicação e aprofundamento. As entrevistas temáticas, mais objetivas, concentraram-se em um recorte específico do tema, o que pôde torná-las mais concisas e direcionadas. No caso de nossa investigação na Comunidade Manga Iús, no qual utilizamos ambos os modelos de entrevista em um só roteiro, foram adaptadas às particularidades dos entrevistados e às necessidades do estudo. A escolha da abordagem utilizada em cada caso foi orientada pelos objetivos específicos da pesquisa e pelo perfil dos participantes. O roteiro de história de vida foi usado para a reconstrução das memórias sobre a trajetória da ancestralidade. Nesse caso, procurou-se captar a narrativa completa do entrevistado, desde suas lembranças de infância até os eventos mais recentes, enfatizando aspectos culturais, sociais e históricos que marcaram sua vivência.

Por outro lado, o roteiro temático foi aplicado para investigar aspectos específicos das práticas culturais e do cotidiano da comunidade, permitindo um aprofundamento sobre questões como festas tradicionais, religiosidade, técnicas ambientais, agrícolas e dinâmicas comunitárias. Essa abordagem possibilitou um recorte mais detalhado e direcionado do objeto de estudo, sem a necessidade de percorrer toda a trajetória de vida do entrevistado. Então o roteiro das entrevistas foi elaborado também de forma semiestruturada, permitindo um equilíbrio entre a organização das perguntas e a flexibilidade necessária para adaptações no decorrer das conversas, isso possibilitou que os entrevistados tivessem liberdade para expandir suas respostas e incluir aspectos que julgassem relevantes, ao mesmo tempo em que se assegurava a coerência metodológica da pesquisa.

A observação das expressões faciais, gestos e emoções dos entrevistados foi fundamental para captar nuances e significados implícitos em suas narrativas. A História Oral, portanto, não se limitou à coleta de depoimentos, mas sim a um processo de interpretação e análise das narrativas orais, que nos exigiu um olhar atento e crítico, capaz de identificar os

vieses e as contradições presentes nas fontes. Todo o conjunto de informações obtido a partir das duas metodologias, roteiros de história de vida e temático, foi sistematizado e organizado em eixos temáticos, a fim de subsidiar a análise da ACD, que será a seguir detalhada.

4.2 Análise Crítica do Discurso

A análise dos discursos produzidos pelos integrantes da Comunidade Quilombola Manga Iús configura-se como uma estratégia metodológica central para a investigação dos processos de constituição identitária, das dinâmicas de resistência simbólica e dos mecanismos de afirmação territorial em contextos atravessados por longas trajetórias de exclusão socioeconômica e política. Para esse fim, a ACD, conforme delineada por Norman Fairclough (2016), oferece um referencial teórico-metodológico consistente, ao conceber a linguagem como prática social que não apenas reflete, mas também constitui relações sociais, operando de forma imbricada com estruturas de poder e sistemas ideológicos. Nessa perspectiva, o discurso não é compreendido como um conjunto isolado de enunciados, mas como elemento estruturante de práticas sociais que organizam e reproduzem formas de dominação, legitimidade e resistência.

A aplicação da ACD à realidade discursiva nesta comunidade possibilita examinar como os sujeitos sociais mobilizam recursos linguísticos para construir sentidos de pertencimento, articular memórias coletivas e reivindicar a centralidade do território como dimensão constitutiva da identidade quilombola. Dessa forma, torna-se viável identificar os processos pelos quais os enunciados se inserem em lógicas discursivas mais amplas, contribuindo para a manutenção ou contestação de determinadas configurações socioespaciais e históricas. A ACD permite articular o exame textual à dimensão mais ampla das práticas discursivas e dos contextos socioculturais, reconhecendo que os discursos não são neutros, mas produzem e reproduzem realidades sociais.

Através dessa abordagem, torna-se possível investigar como os sujeitos de comunidades elaboram sentidos sobre pertencimento quilombola, memória, ancestralidade e direito à terra. Como afirmam Batista Jr. et al. (2018, p. 9), a ACD busca "desvelar como o discurso, enquanto linguagem em uso, participa dessa construção, estabilizando distorções sociais". Essa abordagem permite compreender como as estruturas discursivas contribuem para a manutenção ou transformação das dinâmicas sociais.

Assim, ao invés de se restringir à análise linguística em nível estrutural, a ACD permite compreender como os discursos da comunidade operam como formas de agência, posicionando os sujeitos frente a dinâmicas de opressão e reconhecimento. Diante da pluralidade de abordagens teórico-metodológicas no campo da ACD o presente trabalho circunscreve-se à perspectiva dialético-relacional de Norman Fairclough (2016), adotando dentro do seu modelo tridimensional de análise do discurso a análise da prática social como instrumento metodológico central. A escolha desta abordagem justifica-se pela sua capacidade intrínseca de articular a análise da linguagem com a compreensão das estruturas sociais e das práticas discursivas que as conformam mutuamente.

Fairclough (2016, p. 95) sustenta que “o discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significado do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado”. Tal formulação insere-se na perspectiva dialético-relacional, segundo a qual o discurso é concebido como uma prática social que integra aspectos linguísticos, sociais e ideológicos. Nesse enquadramento teórico, o discurso não se limita à função de espelhar uma realidade previamente dada; ao contrário, participa ativamente da construção simbólica dessa realidade, operando como um mecanismo central na produção de sentidos, na organização das relações sociais e na consolidação de estruturas de conhecimento.

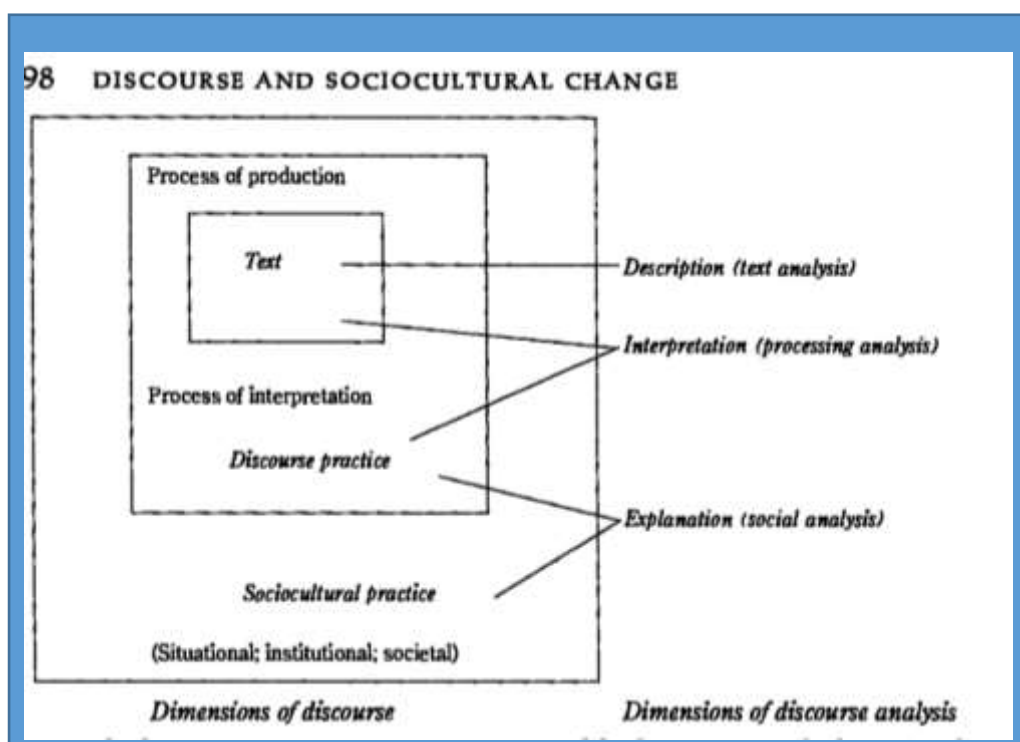
Essa abordagem pressupõe que o discurso é simultaneamente socialmente constituído e socialmente constitutivo. Por um lado, é condicionado por formações sociais específicas, marcadas por relações de poder, convenções institucionais, valores culturais e ideologias historicamente situadas. Por outro, contribui para a constituição de identidades sociais, para a estruturação de vínculos interpessoais e para a legitimação de formas de saber que orientam práticas e percepções no interior de determinados contextos. Em consequência, a análise do discurso exige uma abordagem crítica que considere as dimensões históricas, políticas e culturais que o atravessam, a fim de compreender como os significados são produzidos, disputados e naturalizados nas práticas sociais. Neste contexto, a linguagem desempenha funções essenciais de ordem identitária, relacional e ideacional.

A função identitária manifesta-se na capacidade da linguagem de expressar e construir identidades sociais, tanto através da identificação com determinados grupos e categorias sociais, quanto através da diferenciação em relação a outros. A função relacional refere-se à aptidão da linguagem para estabelecer e manter relações sociais, seja através da criação de laços de solidariedade e cooperação, seja através da expressão de conflitos e antagonismos. A função ideacional, por sua vez, diz respeito à capacidade da linguagem de representar o mundo e de

transmitir ideias e valores, seja através da descrição objetiva da realidade, seja através da argumentação persuasiva e da defesa de determinados pontos de vista.

O modelo tridimensional de análise crítica do discurso, desenvolvido por Fairclough (Quadro 02), oferece um arcabouço metodológico abrangente para a análise das práticas discursivas em suas múltiplas dimensões inter-relacionadas, este modelo compreende três níveis de análise distintos, porém interconectados: a análise textual, que se concentra nas características linguísticas intrínsecas ao texto, tais como o vocabulário utilizado, a gramática empregada, a estrutura retórica e o estilo de escrita; a análise da prática discursiva, que examina os processos de produção, distribuição e consumo do discurso, visando compreender como o discurso é produzido, como ele circula e é disseminado na sociedade e como ele é interpretado por diferentes grupos sociais; e a análise social, que investiga as relações complexas entre o discurso e as estruturas sociais, procurando compreender como o discurso contribui para a reprodução ou para a transformação das relações de poder, das ideologias dominantes e dos valores culturais que prevalecem em determinada sociedade.

Quadro 02 - Concepção tridimensional do discurso de Fairclough.



Fonte: Fairclough (2016, p.98)

No quadro teórico-metodológico delineado pela metodologia de Norman Fairclough, o texto emerge como uma dimensão constitutiva do discurso, manifestando-se como um produto

tangível, seja ele expresso na modalidade escrita ou oral. Esta premissa fundamental confere à ADC um caráter distintivo, caracterizado por uma análise discursiva intrinsecamente orientada para o exame detalhado do texto em suas múltiplas camadas e nuances.

No cerne do modelo tridimensional proposto, a dimensão textual assume um papel central, direcionando a atenção do analista para a minuciosa investigação linguística dos textos; esta análise abrange uma gama diversificada de elementos constitutivos, desde o vocabulário empregado, com ênfase nas palavras individuais e seus significados contextuais, até a gramática, que examina a combinação das palavras em orações e frases coesas, a coesão textual, que analisa os mecanismos de ligação e articulação entre as diferentes partes do texto. E, finalmente, a estrutura textual, que se dedica a compreender a organização global do texto e a sua arquitetura interna.

Dentro desta metodologia, o texto, enquanto expressão da linguagem, como prática discursiva, pode manifestar-se de diversas formas, transcendendo a dicotomia tradicional entre o verbal e o não verbal, assim, o texto pode assumir uma forma verbal, expressa através da fala ou da escrita, uma forma não verbal, materializada em imagens, gestos, sons e comportamentos, ou, ainda, uma forma mista, que combina elementos verbais e não verbais em uma unidade comunicativa coerente. Concebidos como entidades dinâmicas, são produzidos em uma ampla variedade de situações sociais, que podem variar desde contextos formais e institucionalizados até ambientes informais e cotidianos.

Na perspectiva da ACD, o discurso também é concebido como uma prática social que interage dialeticamente com as estruturas sociais. Fairclough (2016, p. 91) destaca que “os eventos discursivos são moldados e restringidos pela estrutura social, variando conforme o domínio social e o contexto institucional em que ocorrem”. Assim, o discurso não apenas reflete a realidade, mas também a constitui e transforma.

A dimensão da prática social permite compreender como os discursos se articulam com estruturas mais amplas de poder e ideologia, funcionando como formas socialmente situadas de ação. Nesse nível, parafraseando Fairclough (2016, p. 91), o discurso é entendido como prática social que não apenas representa a realidade, mas a constrói e transforma. A ideologia, nessa perspectiva, é vista como um sistema de significados que se materializa nas práticas discursivas, influenciando modos de ver, sentir e agir no mundo. O discurso torna-se, portanto, um instrumento central na difusão e na legitimação de valores, normas e crenças que estruturam a vida social. Ao mesmo tempo, ele pode ser mobilizado como instrumento de resistência, oferecendo aos grupos subalternizados possibilidades de contestação simbólica. No mesmo entendimento de Resende e Ramalho (2016) por meio de práticas discursivas contra-

hegemônicas “esses grupos constroem narrativas alternativas, desestabilizam significados dominantes e propõem outras formas de organização social e identitária”.

Portanto a centralidade do discurso na dinâmica do poder evidencia-se em sua capacidade de moldar percepções, organizar o consenso e influenciar comportamentos. O poder discursivo pode operar tanto pela via da coerção simbólica quanto pela persuasão ideológica, estando diretamente relacionado à capacidade de certos grupos de controlar os meios e as formas de produção do discurso. Como afirmam Resende e Ramalho (2016, p. 187), “o discurso constitui um dos principais dispositivos por meio dos quais o poder é exercido, legitimando estruturas de dominação, silenciando vozes dissidentes e perpetuando desigualdades históricas”.

Diante disso, esta dissertação adotou como eixo analítico central a dimensão da prática social do discurso, conforme delineada por Fairclough, com o objetivo de compreender como determinadas representações discursivas operam na reprodução ou contestação das estruturas sociais. Essa escolha metodológica viabilizou uma leitura crítica das relações entre linguagem, poder e ideologia, tratando o discurso como uma arena de disputas simbólicas na qual sentidos, identidades e projetos de sociedade são continuamente negociados.

4.3 O corpus central da pesquisa: as entrevistas

A presente pesquisa, alicerçada nos princípios metodológicos da análise crítica do discurso e da história oral, estabeleceu como núcleo principal de seu corpus documental as narrativas e os depoimentos de indivíduos diretamente relacionados à comunidade investigada. Reconhecendo a importância fundamental desses sujeitos na construção do conhecimento histórico, optou-se por designá-los, de forma mais precisa e colaborativa, como “entrevistado 01, entrevistado 02, entrevistado 03”, assim por diante, enumerados por ordem temporal de entrevista e não por seus nomes reais.

A definição dos critérios de seleção dos participantes representou uma etapa fundamental no planejamento da pesquisa, visando garantir o anonimato, segurança, representatividade e a relevância das informações coletadas dos mesmos. A priori, para esta seleção, foi adotado a técnica da "Bola de Neve" que segundo Vinuto (2014), representa um método de amostragem não probabilística que se inicia com informantes-chave (sementes) para localizar pessoas com o perfil necessário para a pesquisa, em seguida, solicita-se que as pessoas

indicadas pelas sementes indiquem novos contatos com as características desejadas, a partir de sua própria rede pessoal, e assim sucessivamente.

Essas sementes, por sua vez, são responsáveis por indicar outros indivíduos que possuam características relevantes para a pesquisa, como experiência de vida, conhecimento histórico ou envolvimento com a comunidade. A partir dessas indicações, novos contatos são estabelecidos e, sucessivamente, a rede de participantes se expande, como uma "bola de neve" que cresce à medida que avança. O perfil inicialmente estabelecido para os entrevistados compreendia indivíduos que se identificassem como remanescentes quilombolas, historicamente vinculados à comunidade Manga/Ius, com idade superior a 18 anos, de ambos os sexos. No entanto, ao iniciar os trabalhos de campo, nos deparamos com uma realidade complexa devido ao conflito territorial, pois existem olheiros dos fazendeiros na comunidade e ninguém sabe ao certo quem são. Então isto exigiu uma adaptação estratégica dos critérios de seleção. Constatou-se também que a muitos moradores, tanto adultos quanto jovens, encontravam-se temporariamente ausentes da comunidade, a trabalho em outras localidades. Essa situação, somada ao contexto de conflitos e tensões sociais vivenciados pela comunidade, demandou uma reavaliação na seleção dos entrevistados.

Diante desse cenário, nos propusemos restringir o perfil dos entrevistados aos moradores mais idosos que se encontravam presentes na comunidade; essa decisão, embora representasse uma limitação no alcance da pesquisa, revelou-se estratégica para a obtenção de informações valiosas e detalhadas sobre a história, a cultura e as tradições da comunidade. As entrevistas realizadas com moradores mais idosos – que no total foram 8 (oito), sendo 6 (seis) mulheres e 2 (dois) homens, proporcionaram um material diversificado, caracterizado pela espontaneidade e por convergência das narrativas. As informações coletadas revelaram detalhes sobre a história da comunidade, as relações de parentesco, as práticas agrícolas, as manifestações culturais e os desafios enfrentados ao longo do tempo na localidade.

Observou-se que as narrativas dos entrevistados se entrelaçavam de forma orgânica, complementando-se e enriquecendo-se mutuamente. As respostas às perguntas formuladas no roteiro de entrevista se conectavam com informações fornecidas espontaneamente pelos entrevistados, criando uma dinâmica de diálogo fluida e produtiva. Acreditamos que a decisão de restringir o perfil dos entrevistados aos moradores mais idosos da comunidade Manga/Ius representou uma peça-chave devido à situação territorial.

A seguir, no próximo capítulo, desenvolveremos uma análise sobre a territorialidade quilombola, articulando conceitos de pertencimento, identidade e ancestralidade, à luz de autores como D'Adesky, Haesbaert e Milton Santos. Elencaremos antecipadamente aqui, que a

territorialidade será tratada como construção social e simbólica, ancorada em práticas cotidianas, saberes tradicionais e lutas por reconhecimento.

]

5 COMUNIDADE MANGA IÚS

A Comunidade Manga Iús, localizada no município de Batalha, no estado do Piauí, se auto reconhece como um grupo remanescente de quilombo, uma designação que desempenha um papel central na construção da memória coletiva e na reivindicação de direitos territoriais. Essa identificação é fundamentada por narrativas históricas dos integrantes sobre a ocupação territorial e pelo desenvolvimento de práticas socioculturais distintas, elementos que conjuntamente moldam a identidade coletiva e a organização social da comunidade. A composição da comunidade é heterogênea, abarcando indivíduos com distintas histórias de origem. Nem todos os membros da comunidade descendem de famílias com ancestralidade no local, sendo que alguns moradores migraram de outras regiões, como as localidades de Puba e Buriti, ambas situadas no Piauí, próximas à região de Manga Iús.

O conceito de ancestralidade pode ser entendido como um sistema dinâmico de transmissão de saberes, valores e práticas culturais entre gerações, especialmente no âmbito das tradições de matriz africana e afrodescendente. Segundo Fernandes Júnior (2022, p. 41), trata-se de um conjunto estruturado de conhecimentos que integra dimensões simbólicas, históricas e sociais, extrapolando os limites da filiação biológica. Do ponto de vista teórico, essa ancestralidade pode ser analisada sob a perspectiva da memória coletiva, pois esta constitui-se a partir de quadros sociais que organizam, selecionam e legitimam as lembranças do grupo (Halbwachs, 2006, p. 90). Esse processo de reconstrução do passado contribui para a estabilização de identidades sociais e referenciais de pertencimento. Nesse contexto, a ancestralidade atua como um dispositivo de mediação entre passado e presente, sendo constantemente ressignificada a partir dos marcos normativos e interpretativos da coletividade. Na Comunidade Manga Iús, essa noção assume contornos plurais: há moradores que se reconhecem como quilombolas mesmo sem terem nascido na localidade, fundamentando tal identificação na experiência vivida e na participação cotidiana na dinâmica comunitária.

A caracterização demográfica e socioeconômica da Comunidade Manga Iús foi realizada com base em entrevistas semiestruturadas aplicadas a oito moradores(as) com idades entre 65 e 87 anos, todos com trajetória de longa permanência na localidade. As informações obtidas indicam que a comunidade é composta por aproximadamente 150 residentes, organizados em núcleos familiares extensos que incluem diferentes faixas etárias, desde crianças até idosos. O perfil dos entrevistados revela predominância de pessoas aposentadas, com histórico de atuação em atividades rurais, como agricultura de subsistência, pesca e criação de animais em pequena escala. Nenhum possui titularidade formal da terra, residindo em áreas

arrendadas, cedidas por terceiros ou tradicionalmente ocupadas, o que reflete a situação fundiária precária do território.

No que se refere à inserção comunitária, parte dos entrevistados participa de associações locais, tanto de cunho comunitário quanto religioso, evidenciando certo grau de organização social. Em relação à escolaridade, observa-se um predomínio de analfabetismo. Quanto à autodeclaração étnico-racial, alguns dos entrevistados identificam-se como remanescentes de quilombolas ou descendentes, o que remete à construção de pertencimento étnico e à conformação de identidade coletiva no contexto local. O acesso a serviços básicos como energia elétrica e abastecimento de água é variável. Foram mencionadas alternativas como uso de cisternas, poços e, em alguns casos, a necessidade de buscar água em localidades vizinhas, especialmente em períodos de escassez. A tabela a seguir sintetiza as principais características socioeconômicas dos entrevistados:

Tabela 01 - Aspectos socioeconômico dos entrevistados da Comunidade Manga Iús

Ent.	Idade	Ocupação / Renda	Escolaridade	Org. Comunitária	Se considera Quilombola?
1	65	Agricultura, roça fora da comunidade, Pesca Não sabe quanto ganha	Sabe ler e escrever	Vice-presidente, ativo da associação de Manga Iús, participa da Igreja católica	Sim
2	76	Pescador Não sabe quanto ganha	Não Alfabetizado	Participa e interage na associação de Manga Iús, participa da Igreja católica	Sim
3	60	Agricultura, roça na comunidade Não sabe quanto ganha	Não Alfabetizada	Participa e interage na associação de Manga Iús, participa da Igreja católica	Sim
4	70	Agricultura, roça na comunidade Não sabe quanto ganha	Não Alfabetizada	Participa na associação de Manga Iús, participa da Igreja católica	Sim
5	77	Aposentada Rural 1 Salário mínimo	Não Alfabetizada	Fundadora da associação de Manga Iús, participa da Igreja católica	Sim
6	85	Aposentado Rural 1 Salário mínimo	Não Alfabetizada	Participa e interage na	Sim

				associação de Manga Iús, participa da Igreja católica	
7	76	Aposentada Rural, Cria animais e tem roça em Formosa 1 Salário mínimo	Não Alfabetizada	É Sócia da associação de Manga Iús, participa da Igreja católica. (mora na localidade Formosa)	Sim
8	81	Aposentado Rural; Cria animais 1 Salário mínimo	Não Alfabetizado	Participa e interage na associação de Manga Iús, participa da Igreja católica	Sim

Fonte: dados da pesquisa (2025)

A identidade construída em torno da vivência na comunidade é interpretada como resultado de processos de socialização e incorporação de disposições culturais, conforme o conceito de habitus, desenvolvido por Bourdieu (1996, p. 87). O habitus, segundo o autor, refere-se a “estruturas cognitivas e disposicionais adquiridas por meio da experiência social, que orientam as ações dos indivíduos de maneira sistemática, embora não consciente”. No caso de Manga Iús, os modos de vida coletivos, os vínculos familiares extensos e os padrões de organização comunitária configuram um conjunto de práticas coerentes que reforçam a reprodução de valores culturalmente estabelecidos.

Além disso, a noção de território desempenha papel central nesse processo. Conforme proposto por Santos (2006, p. 79), o território não deve ser entendido unicamente como recorte espacial, mas como espaço produzido socialmente, onde se expressam práticas, relações e significados. No contexto da Manga Iús, o território é o locus da reprodução material e simbólica do grupo, funcionando como estrutura de referência para a constituição de pertencimentos e continuidade de práticas culturais. Assim, a ancestralidade, compreendida enquanto categoria analítica, permite interpretar mecanismos de coesão social, reprodução cultural e organização identitária. Sua manifestação na Comunidade Manga Iús evidencia a centralidade das dimensões não-escolares de transmissão do conhecimento, a plasticidade dos vínculos identitários e a função estruturante do território como suporte das memórias coletivas. Tais características sugerem que a ancestralidade, embora fortemente vinculada a aspectos históricos, é também continuamente atualizada nas dinâmicas sociais cotidianas.

5.1 Delimitação do Território

As delimitações geográficas do território da Comunidade Manga Iús, conforme se depreende das informações coletadas por meio das entrevistas e estudos de campo, são bem definidas, demarcando a área de uso e ocupação tradicional do grupo, com o Rio dos Matos, localizado a leste, e o Rio Longá, ao norte, o Mata Burro¹¹ a oeste e o Loteamento Caiçara ao sul. Os entrevistados estabeleceram, em suas narrativas, os limites naturais do território. Assim, os mapas apresentados (Figuras 01 e 02) representam seu espaço simbólico, definidos com base em suas próprias percepções territoriais.

A delimitação espacial da área identificada a partir das entrevistas foi realizada por meio de procedimentos de geoprocessamento no software QGIS, versão 3.32 Lima, amplamente utilizado em análises espaciais e cartografia temática. Inicialmente, os pontos georreferenciados mencionados pelos interlocutores, correspondentes a marcos territoriais, áreas de uso tradicional e limites simbólicos reconhecidos pela comunidade. Foram organizados em uma camada vetorial do tipo ponto, estruturada em um Sistema de Referência de Coordenadas SIRGAS 2000 / UTM, fuso 23 Sul, correspondente à localização do município de Batalha, no estado do Piauí.

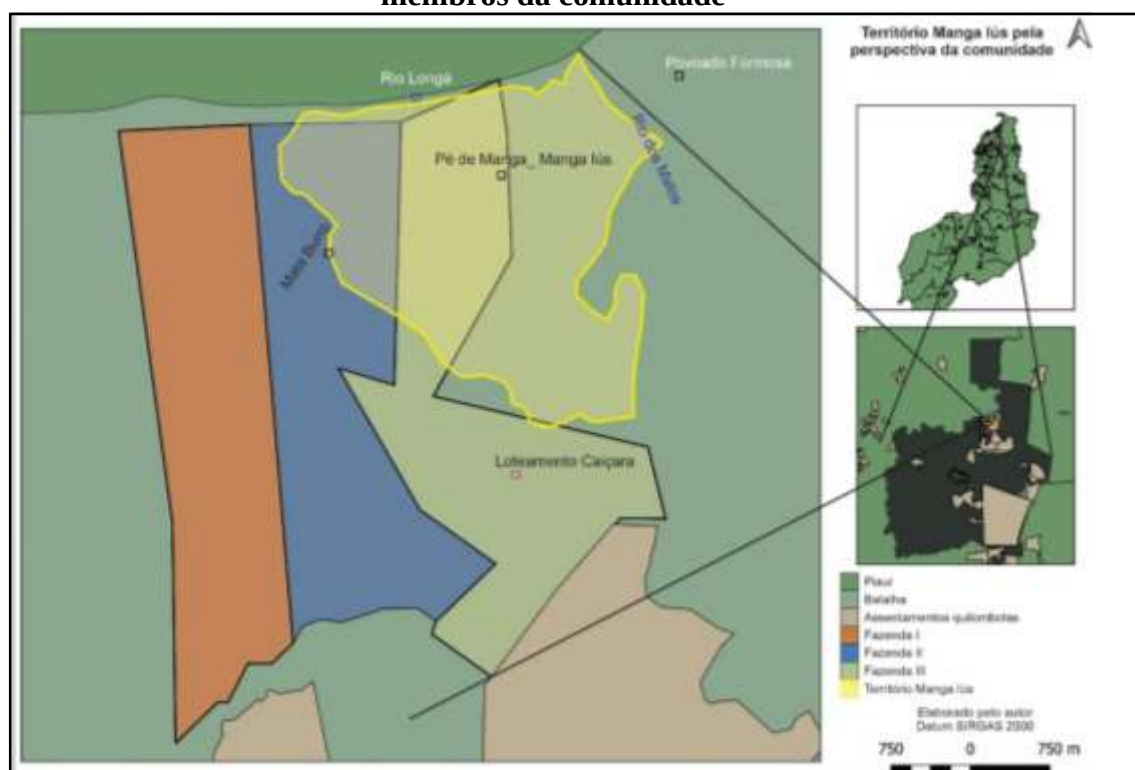
A partir dessa camada, procedeu-se à vetorização manual e à construção de uma feição poligonal contínua, respeitando a sequência espacial dos pontos coletados e a lógica territorial expressa nos relatos etnográficos. Utilizou-se a ferramenta Criar Camada, Nova Camada Shapefile, selecionando o tipo de geometria polígono, seguida da edição topológica com ativação do modo de edição e do recurso Adicionar Polígono, garantindo o fechamento correto da geometria e a ausência de sobreposições ou inconsistências geométricas.

Concluída a poligonação, foram realizados procedimentos de validação geométrica, por meio da ferramenta Verificar Validade, assegurando a integridade topológica da feição. Em seguida, os cálculos métricos foram obtidos automaticamente a partir da tabela de atributos, utilizando-se o Calculador de Campos, com base em expressões geométricas nativas do QGIS (\$area e perimeter), convertendo-se os valores para unidades padronizadas de hectares e quilômetros.

Os resultados indicaram que a área delimitada apresenta um perímetro total de aproximadamente 13,5 quilômetros e uma extensão territorial de 747 hectares, evidenciando a materialização cartográfica do território socialmente reconhecido pelos moradores.

¹¹ Fosso construído à entrada de uma propriedade para evitar a passagem de animais.

Figura 01- Mapa territorial 1 Manga Iús elaborado pelas descrições das entrevistas dos membros da comunidade



Fonte: O autor, esboçado pelas informações dos entrevistados (2025).

Figura 02 - Mapa territorial 2 feito pelas descrições dos entrevistados



Fonte: O autor, esboçado pelas informações dos entrevistados (2025).

O Rio dos Matos, adicionalmente, configura a fronteira física com o Povoado Formosa, a oeste, cuja conexão com Manga Iús é facilitada por uma ponte (Figura 03) que cruza o rio, promovendo a interação social e econômica entre as duas localidades.

Figura 03 - Foto retirada de cima da ponte sobre o Rio dos Matos – Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2025).

Integrada ao bioma do cerrado piauiense, a comunidade beneficia-se de um ecossistema notável por sua diversidade vegetal e pela disponibilidade de recursos hídricos substanciais, elementos de importância primordial para a preservação da vida e para a viabilidade das atividades produtivas desenvolvidas na região. Essa intrínseca relação entre a comunidade e o ambiente que a circunda se concretiza em práticas de manejo sustentável dos recursos naturais e na aplicação de conhecimentos tradicionais perpetuados ao longo das gerações. A Comunidade Manga Iús demonstra um saber diversificado acerca do uso de plantas medicinais, a exemplo da Malva do Reino (*Malva sylvestris*), do Angico Preto (*Anadenanthera macrocarpa*), da Ameixa (*Prunus salicina*) e do Jucá (*Libidibia férrea*), sendo relatado o emprego da ameixa e da couve (*Brassica oleracea*) no tratamento da diabetes. A interação com o meio ambiente manifesta-se, ainda, no cuidado com a preservação, nas práticas de manejo de

resíduos sólidos e na valorização dos recursos naturais. A Comunidade Manga Iús, consciente da importância do cerrado para a sua subsistência e a sua identidade, empenha-se em evitar o desmatamento, resguardando assim o seu patrimônio natural e cultural. A comunidade tem uma prática de coleta de lixo organizada, o lixo orgânico é usado para alimentar os animais e adubar as plantas, enquanto o lixo não orgânico é queimado ou descartado em locais específicos

5.2 Organização Comunitária e Laços de Solidariedade

A grande copa do pé de manga (Figura 04 e 05) assume, no contexto da Comunidade Manga Iús, uma relevância que transcende a mera referência geográfica, erigindo-se em um espaço de convergência, memória e consolidação da identidade coletiva. Desde a fundação da associação comunitária, a sombra da árvore tem servido como local privilegiado para a realização de assembleias, reuniões e encontros diversos, abrigando debates sobre o futuro da comunidade e as estratégias para a defesa de seus direitos. Em tempos pretéritos, antes da construção da igreja local (Figura 06), as celebrações religiosas e os rituais de fé também encontravam acolhimento sob a ramagem da árvore, conferindo-lhe um caráter sagrado e reforçando sua importância para a vida espiritual da comunidade.

A comunidade aspira a edificação de um espaço próprio para a realização de reuniões e eventos, um local que possa oferecer maior conforto e recursos para as atividades comunitárias; contudo, enquanto esse anseio não se concretiza, o pé de manga continua a desempenhar um papel essencial na dinâmica social e política da comunidade, permanecendo como um símbolo de união e resistência. As narrativas orais transmitidas através das gerações descrevem a árvore como centenária, o que ressalta sua importância histórica e cultural para a comunidade, atestando sua longevidade e sua íntima conexão com a trajetória do grupo ao longo do tempo.

Figura 04 - Pé de Manga centenário – Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2025).

Figura 05 - Reunião da Associação debaixo do Pé de Manga – Manga Iús (2024)



Fonte: Foto retirado pelo líder da associação Manga Iús (2024).

Figura 06 - Igreja Católica da Comunidade Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2025).

Existe na comunidade a chamada “Casa da Semente” (Figura 07) mencionada nas entrevistas como um exemplo da união e colaboração, a sua existência demonstra o senso de coletividade e organização comunitária. Ela é um local onde a comunidade armazena e compartilha sementes, garantindo a segurança alimentar e autonomia. A casa da semente pode ser também um local de preservação da agrobiodiversidade local, onde são guardadas sementes de diferentes variedades de plantas cultivadas pela comunidade.

Figura 07 - Casa da Semente de Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2025).

A Comunidade Manga Iús também mantém relações de intercâmbio social e cultural com outras comunidades quilombolas vizinhas, como Estreito e Carnaúba Amarela, ambas localizadas no município de Batalha - PI, e Veredas dos Anacleto, situada em Esperantina - PI. Esses intercâmbios, particularmente intensificados durante eventos festivos e celebrações tradicionais, mostram os laços de solidariedade e identidade entre as comunidades, promovendo a troca de conhecimentos, mantimentos, experiências e práticas culturais. Importante salientar que a troca de produtos e a ajuda mútua são práticas comuns na comunidade, refletindo o senso de solidariedade para com outras comunidades vizinhas.

5.3 Desafios de Produzir com Liberdade

A ocupação atual da Comunidade Manga Iús insere-se em um processo histórico de longa duração, marcado por vínculos intergeracionais com o território. Esse enraizamento é evidenciado por diferentes fontes, como registros fotográficos e relatos orais. Um exemplo é a fotografia da Entrevistada 4, atualmente com 70 anos, ao lado de seu pai, lavrador, em uma residência localizada na comunidade Manga Iús (Figura 08), ilustrando a permanência da família no local ao longo do tempo.

Figura 08 – Foto da Entrevistada 04 com o seu pai na casa em Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2025).

As narrativas dos moradores complementam esse material, indicando que os antecessores da comunidade desenvolveram atividades produtivas na região, ainda que, em sua maioria, sob formas de acesso precário à terra, mediadas por relações informais com grandes proprietários e sem garantias legais de posse. Historicamente, a base produtiva da comunidade esteve centrada na agricultura de subsistência, voltada ao consumo familiar. Parte da produção era entregue aos fazendeiros em decorrência de acordos informais que permitiam o uso da terra. Apesar das limitações, esse modelo proporcionava certo grau de autonomia no manejo dos recursos e na organização da vida comunitária. Mas com o tempo, transformações no contexto socioeconômico e fundiário, associadas à ausência de regularização territorial e à reconfiguração do domínio das terras por sucessores dos antigos proprietários, modificaram essa dinâmica.

Nessa região a concentração fundiária se intensificou, e os novos arranjos de posse passaram a restringir de forma crescente o acesso da comunidade ao território tradicionalmente ocupado. Tais limitações decorrem, principalmente, de decisões dos atuais proprietários legais, que passaram a condicionar ou impedir o uso de áreas anteriormente acessadas para produção de alimentos e criação de animais. Como resultado, práticas antes voltadas ao sustento familiar foram reduzidas ou interrompidas.

Atualmente, o arrendamento constitui a principal forma de acesso à terra para fins produtivos, gerando dependência econômica em relação aos proprietários e comprometendo a autonomia da comunidade em suas atividades agrícolas e na garantia da segurança alimentar. A estrutura produtiva local permanece apoiada na agricultura familiar, na criação de pequenos animais e, de forma mais restrita, na pesca. Contudo, essas práticas estão hoje limitadas aos quintais das residências, que correspondem a lotes de pequena extensão, insuficientes para atender às necessidades de subsistência das famílias. Ainda assim, cultivos como milho e feijão são realizados, e a criação de animais como galinhas, porcos e bodes é mantida em escala reduzida. Em determinadas áreas, no entanto, há relatos de ataques de onças que comprometem a viabilidade da criação. Diante da escassez de terra e das restrições à produção local, parte dos moradores busca alternativas de renda em localidades vizinhas. Essa estratégia, entretanto, é marcada por instabilidade econômica e altos custos de deslocamento, como relatado por um dos entrevistados: *“quase que não compensa ir”* (Entrevistado 01).

A aposentadoria rural constitui uma importante fonte de renda para os moradores mais idosos. Entre os oito entrevistados, dois afirmaram receber esse benefício, eles ressaltam que o valor não é suficiente para cobrir integralmente os custos das famílias; indicando assim a fragilidade da segurança econômica da comunidade no cenário atual. Nesse contexto, a titulação

coletiva do território, por meio de políticas públicas coordenadas pelo INCRA, é apontada pelos moradores como medida fundamental para a consolidação do direito à terra, o fortalecimento da segurança alimentar e a ampliação da autonomia socioeconômica. As narrativas sempre remetem a uma memória de um tempo em que havia maior liberdade no uso da terra e maior autossuficiência alimentar, assim, podemos observar a existência de um marco simbólico para a comunidade que serve de referência para suas reivindicações atuais de permanência e reconhecimento territorial.

5.4 Educação, Saúde e Infraestrutura

Interessante também foi a percepção da relação com as novas tecnologias, como os telefones celulares, pois ao mesmo tempo em que há o reconhecimento do potencial utilitário das tecnologias, também existe a preocupação com o uso excessivo; buscam não incentivar o uso. O uso da televisão foi outro ponto interessante, ela tende a ser um meio de informação e entretenimento que traz um modo de entender o mundo afora e traz à tona pensamentos com reflexões críticas sobre o que se passa com a política e o meio ambiente, isto foi demonstrado por uma entrevistada que reside nos limites do território, no qual teceu com argumentações apropriadas para um debate sobre política ambiental de resíduos sólidos, uma preocupação coerente por conta do ambiente.

A instalação de uma escola (Figura 09) representa um ponto relevante na trajetória da Comunidade Manga Iús. Contudo, a qualidade e a abrangência desse serviço ainda apresentam desafios consideráveis. A escola local, com modelo de base educacional nacional comum, cuja fundação remonta há mais de três décadas, durante as primeiras candidaturas da família Lages à prefeitura, oferta ensino apenas até o sétimo ano do ensino fundamental, restringindo o funcionamento das aulas ao período matutino; tal limitação impõe aos estudantes a necessidade de deslocamento para outras localidades a fim de completar sua formação educacional. Adicionalmente, persistem relatos de dificuldades enfrentadas pelos docentes no acesso à instituição, devido à distância, condições do trajeto e alojamento, bem como da insuficiência de transporte adequado, provido pela prefeitura de Batalha, para os alunos do ensino médio ir para a zona urbana, como dito pelo entrevistado 01: *“Assim a evasão escolar se torna um problema, [...] o povo da rua, os comandante, por causa dos alunos que são pouco, tem que estudar tudo é na rua. Encheu o carro de tamanho para ir para Batalha. Será que tem fundamento? Tem não. Ninguém deixou por isso”*.

O Entrevistado 01 relata que embora a escola ofereça merenda escolar, para até aumentar o número de discentes, ameaças de fechamento pelo poder público, em decorrência do número reduzido dos mesmos, já mobilizaram a comunidade em defesa da manutenção da escola. Conforme o relato do mesmo entrevistado, a única instituição escolar presente na localidade enfrentou tentativas de desativação por parte do poder público; diante dessa ameaça, as mães, em conjunto com outros residentes das imediações, mobilizaram-se, promovendo um abaixo-assinado com o objetivo de impedir o encerramento das atividades escolares. Após intensas reivindicações, a desativação não se concretizou, e a escola permanece em funcionamento em um único turno, pela manhã. No entanto, cumpre ressaltar que, embora a escola observe as grades curriculares comuns, ela não prioriza em suas atividades a transmissão de conhecimentos específicos relacionados à cultura local. Soma-se a esse quadro a precariedade da infraestrutura escolar, que carece, inclusive, de serviço de vigilância.

A Comunidade Manga Iús demonstra uma valorização da educação, há relatos de moradores que lamentam não terem tido a oportunidade de estudar e que incentivam seus filhos a frequentar a escola. A dificuldade no acesso à educação como apontado pelo entrevistado representa um obstáculo para o desenvolvimento das crianças e dos adolescentes, sendo vista como um meio para a superação da pobreza e da desigualdade; mas mesmo com estes entraves a associação está tendo a preocupação de debater sobre possíveis conjunturas para buscar meios de garantir o acesso à educação para seus jovens, mesmo diante da falta de apoio governamental.

Figura 09 - Escola da Comunidade Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2025).

Em relação ao saneamento mínimo básico, a comunidade tem acesso à água por meio de cacimbas e cisternas, e há relatos de dificuldades em obter água potável, pois os rios estão sendo poluídos, como diz o entrevistado 01: *“por venenos que usam na lavoura e descartam os que não prestam mais para uso no rio”*. Ilustra essa realidade a situação de uma senhora de 76 anos, residente no povoado Formosa e membro da associação comunitária de Manga Iús; a referida senhora necessita percorrer cerca de 1 km, desde sua residência até os poços, a fim de obter água, transportando uma bacia sobre a cabeça.

O fornecimento de energia elétrica é proveniente de Esperantina – PI, um lugar mais longe, cerca de 49 km de distância, em relação à distância se fosse de Batalha – PI, que dista 23,9km da comunidade Manga Iús. Na localidade ainda conta com um posto de saúde (Figura 10), mas seu funcionamento é limitado e irregular, com relatos de falta de profissionais e recursos; há descrições que os profissionais de saúde não oferecem um atendimento considerado adequado, e que a própria comunidade prioriza moradores de outras localidades vizinhas, como a de Vereda, como um gesto de solidariedade.

A falta de infraestrutura de saúde na Comunidade Manga Iús tem um impacto sobre a qualidade de vida e a segurança dos moradores, o deslocamento para cidades vizinhas, como Batalha e Esperantina, para a obtenção de atendimento médico, representa um desafio para os moradores, que precisam arcar com os custos de transporte; existe também a percepção, isso é demonstrado por alguns integrantes da comunidade, de que a saúde local é influenciada por fatores políticos e dos fazendeiros, e não pelas diretrizes da secretaria de saúde.

Figura 10 - Posto de Saúde próximo à Comunidade Manga Iús (aproximadamente 3km)



Fonte: dados da pesquisa (2025).

5.5 A Terra em Disputa: Conflitos, Resistência e Esperança de Titulação

Como já foi mencionado, Manga Iús enfrenta conflitos com fazendeiros, que restringem o uso da terra e o acesso a recursos naturais, como áreas para cultivo e extrativismo; frisa-se que os mesmos fazendeiros tanto da localidade Manga, como Iús e Formosa pertencem à mesma família, evidenciando um padrão histórico de concentração de terras na região. Na localidade Formosa, que faz limite a leste pelo Rio dos Matos com Manga Iús, foi relatado por uma moradora, afiliada a associação da comunidade Manga Iús, que um dos fazendeiros proibiu o enterro de pessoas no cemitério local (Figura 11), no qual estão enterrados o pai e dois entes queridos da mesma, em que ela chama de anjinhos. Outros entrevistados disseram que a proibição foi por conta da ocupação de uma área que os fazendeiros estavam especulando para venda. Segundo o Entrevistado 01 a compra e venda de terras na região é dificultada pela presença da Comunidade Manga Iús, pois quando possíveis compradores sabem da existência de comunidades quilombolas na região eles desistem da compra.

Figura 11 - Cemitério de Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2025).

Ao perguntar sobre políticas públicas na região os entrevistados relataram que existe um ceticismo em relação aos políticos, que tendem a aparecer apenas em períodos eleitorais, que as promessas feitas durante as campanhas não são cumpridas, e que a comunidade é negligenciada após as eleições; mas apesar desse ceticismo, a comunidade busca por sua associação o apoio de sindicatos e de outras organizações para a obtenção de recursos e a elaboração de projetos. Disseram que por meio da associação a comunidade já conseguiu um

trator, o que representa um grande benefício para as atividades agrícolas. A associação também está envolvida em um projeto do programa "Minha Casa, Minha Vida", com recursos liberados para a construção de casas, embora a implementação ainda esteja pendente devido a dificuldades de acesso durante o período de inverno, referindo-se a Janeiro de 2025.

A religião católica constitui a principal referência da religiosidade na Comunidade Manga Iús, congregando a maioria de seus membros. Não obstante, outras vertentes religiosas, a exemplo do evangelismo e de religiões de matriz africana, também se fazem presentes no contexto comunitário. Cumpre salientar que essa diversidade religiosa não suscita conflitos, coexistindo de forma pacífica e harmoniosa. Em relação a questão fundiária ela está enfrentando uma luta na questão da titulação do território em que ocupa desde 2005, tal demanda permanece em estado de suspensão desde 2023, a situação é compreendida pela comunidade como condição *sine qua non* para a garantia de sua autonomia, o acesso facilitado a políticas públicas e a viabilização de atividades produtivas sustentáveis.

A relação da dinâmica territorial revela que a comunidade Manga Iús, ancorada em sua autodefinição como remanescente de quilombo, fundamenta sua legítima reivindicação à terra em um conjunto de argumentos inter-relacionados, abrangendo dimensões históricas, culturais e socioambientais. A tessitura narrativa construída pelas narrativas das entrevistas parece suscitar a ancestralidade de sua presença no território, a persistência de práticas tradicionais que conferem a singularidade à sua identidade cultural e o papel imprescindível do espaço geográfico para a reprodução social e cultural do grupo, assegurando a continuidade de seus modos de vida e a transmissão de seus saberes às futuras gerações. Em contraposição a essa perspectiva, os proprietários das fazendas localizadas na área em disputa mobilizam um repertório argumentativo centrado em elementos de ordem jurídica e técnica, que não é o nosso escopo de análise. Nesse contexto, questionam a validade da caracterização da área como território quilombola, buscando, por meio de diferentes estratégias, limitar o uso da terra, deslegitimar as reivindicações da comunidade e obstar o processo de regularização fundiária.

5.6 A Ressemantização do conceito Quilombola no Contexto da Comunidade Manga Iús

O subcapítulo 3.1 desta dissertação, intitulado “Ressemantizações do conceito de Quilombo no Brasil”, explicita a trajetória dinâmica do conceito de quilombo desde sua conotação original ligada à resistência à escravidão até as suas ressignificações contemporâneas que abarcam ancestralidade, identidade étnica e a luta por direitos territoriais. Pois bem,

inicialmente o termo “quilombo” possuía um caráter vago e amplo, sendo utilizado como um rótulo para repressão de grupos de escravizados fugidos, independentemente de uma organização social complexa. Almeida (1996) ilustra essa imprecisão ao mencionar que na legislação colonial, cinco escravos fugidos já configuravam um quilombo, enquanto na era imperial bastavam três. Contudo, uma nova historiografia emergiu, buscando compreender a amplitude de situações que essa definição englobava. Reis (1996) apontam para a existência de diversas realidades quilombolas, que para além do modelo clássico de grandes aldeias com organização militar e política (como Palmares), incluíam pequenos grupos nômades, extrativistas e produtores rurais em interação com as cidades.

Posteriormente, Arruti (2008) argumenta que a concepção de quilombo perde sua conotação puramente negativa, sendo descrita como um fenômeno “contra-aculturativo”, uma resposta à desintegração cultural imposta pela escravidão. Nesse contexto, a ressemantização oscilava entre análises históricas e antropológicas, com estudos focados na dimensão cultural, buscando a compreensão do “mundo africano entre nós”. Uma segunda abordagem de ressemantização associou o quilombo à resistência política, tornando-se um modelo para analisar a interação entre as classes populares e a ordem dominante. Palmares, em particular, é utilizado para explorar as formas potencialmente revolucionárias de resistência popular.

A obra de Clóvis Moura (2001) desempenhou um papel essencial na disseminação dessa interpretação, propondo uma visão histórico-humanista do quilombo como movimento social de resistência física e cultural. Moura expande a compreensão do termo, argumentando que a resistência quilombola se manifestava em qualquer grupo não tolerado pela ordem dominante, configurando-se como uma busca por liberdade e identidade. Sob essa ótica reinterpretada, o termo quilombo transcende a designação de um local físico específico, abrangendo um conjunto de valores, práticas e relações sociais. A partir da década de 1990, observa-se um processo de ressignificação fundamental, impulsionado pelas lutas e identidades quilombolas contemporâneas.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ofereceu uma perspectiva metodologicamente rigorosa para o reconhecimento de comunidades quilombolas, enfatizando o autorreconhecimento como ponto de partida, seguido por uma investigação com rigorosa fundamentação teórica, metodológica e histórica. A perspectiva contemporânea enfatiza que o quilombo não é uma relíquia do passado, mas uma construção contínua que se reinventa no presente, em diálogo com as transformações sociais, econômicas e políticas, buscando a inclusão na sociedade nacional por meio da consciência étnica e da luta por direitos. Em suma, o conceito de quilombo no Brasil passou por uma evolução significativa, desde um termo

repressivo no período colonial até uma categoria complexa e dinâmica que engloba dimensões históricas, culturais, sociais, políticas e territoriais. A autoidentificação, a ancestralidade (não necessariamente linear e biológica), a resistência (em suas diversas formas), a preservação cultural e a luta por direitos territoriais são elementos centrais nas ressemantizações contemporâneas do conceito.

O retrato da Comunidade Manga Iús, apresentado no Capítulo 6 desta dissertação, oferece um estudo de caso situado no município de Batalha - PI. A comunidade se autorreconhece como grupo remanescente de quilombo, e essa autoidentificação está sendo o pilar fundamental para a construção de seu passado e para a reivindicação de seus direitos territoriais. As narrativas históricas de seus integrantes, que versam sobre a ocupação territorial e o desenvolvimento de práticas socioculturais distintivas, moldam sua identidade coletiva e organização social.

A pesquisa nas narrativas apontou para a heterogeneidade da composição da comunidade, que abarca indivíduos com diferentes histórias de origem. A análise da situação da comunidade à luz do processo de ressemantização do conceito de quilombo revela uma forte convergência entre a experiência da comunidade e as perspectivas contemporâneas que definem a identidade quilombola. Mesmo com a heterogeneidade de sua composição e a presença de moradores sem descendência direta de escravizados no local, a vivência na comunidade e a adesão à sua história de luta e à sua identidade cultural são elementos que legitimam o um pertencimento quilombola, ecoando a ideia de que a identidade quilombola é uma construção contínua e dinâmica.

A luta pela regularização fundiária, enfrentada pela Comunidade Manga Iús desde 2005, é outro elemento central que a conecta diretamente com a história de resistência, mesmo que em um contexto contemporâneo de disputa com fazendeiros. A centralidade da memória oral e a ausência de documentação formal de ancestralidade, mencionadas pelos entrevistados e apenas ilustrada por uma única foto do pai de uma das entrevistadas, remetem à importância das narrativas e das tradições orais na construção da identidade quilombola, conforme ressaltado nas ressignificações do conceito. As vivências da comunidade, transmitidas através das gerações, constituem um repositório de saberes, lutas e da própria história de sua ligação com o território.

A forte conexão com o bioma do cerrado piauiense e o desenvolvimento de práticas de uso dos recursos naturais também se alinham com as perspectivas contemporâneas, que reconhecem a importância da relação entre as comunidades quilombolas e o meio ambiente para a manutenção de sua identidade cultural e para a garantia de sua continuidade.

O pé de manga, como símbolo de união, resistência e espaço de tomada de decisões, ilustra como elementos específicos do território adquirem um significado profundo para a comunidade, transcendendo sua dimensão física e tornando-se referências identitárias e afetivas. Esse simbolismo territorial reforça a ideia de que o espaço vivido é permeado por sentimentos, crenças e práticas sociais que moldam a identidade do grupo. Também a interação com outras comunidades quilombolas vizinhas demonstra a existência de uma rede de relações que fortalece o sentimento de pertencimento a uma identidade quilombola mais ampla.

A busca por direitos e a resistência diante da morosidade do processo de titulação e da contestação de sua identidade pelos fazendeiros são expressões contemporâneas da luta histórica por reconhecimento e autonomia. Mesmo diante do ceticismo em relação a titulação territorial a comunidade se organiza por meio de sua associação para buscar apoio e recursos, demonstrando sua capacidade de agência e sua determinação em garantir seus direitos, mesmo com o abandono de políticos em relação à região. Isto é expressado pela Entrevistada 5 no qual relata o sentimento de abandono da comunidade por eles: *"É esquecido dos políticos que quando é na época o político falta para dizer assim, tá? com a escada suba pro seu quando termina ele puxa a escada e esconde e acabou só com 4 anos de novo."* e o Entrevistado 1 compartilha mesma visão: *"Vem para pedir, na época dos votos para pedir, somente isso."*

5.7 Análise da Comunidade Manga Iús à Luz dos Marcos Legais para Quilombolas no Brasil

O capítulo 4 desta dissertação abordou os principais desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas no processo de regularização fundiária no Brasil. Entre os entraves mais recorrentes, destacam-se a morosidade na tramitação dos processos, a escassez de pessoal técnico qualificado, a exigência de documentação muitas vezes inacessível às comunidades e a resistência por parte de proprietários de terras. Esses obstáculos estruturais dificultam a concretização dos direitos territoriais, mesmo diante de avanços normativos importantes. A experiência da Comunidade Manga Iús evidencia a materialização de parte desses desafios.

O processo de regularização de seu território, iniciado formalmente em 2005 e suspenso desde 2023, tem sido marcado por tensões com fazendeiros da região, que contestam a identidade quilombola da comunidade e, conseqüentemente, seu direito à terra. Em 2023, a contratação de um antropólogo por parte dos fazendeiros com o objetivo de questionar a caracterização da área como remanescente de quilombo ilustra a persistência da disputa e a

mobilização de diferentes atores na tentativa de deslegitimar as reivindicações territoriais da comunidade.

Ainda no capítulo 4, foi apresentado um panorama dos principais marcos legais que asseguram os direitos das comunidades quilombolas no Brasil. Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, as comunidades remanescentes de quilombos passaram a contar com maior visibilidade e amparo legal em relação ao direito à terra. Destaca-se, nesse contexto, o Decreto nº 4.887/2003, que regulamentou o artigo 68 do ADCT, estabelecendo os procedimentos para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas. A autodefinição, prevista nesse decreto, tornou-se um critério fundamental para o reconhecimento dessas comunidades. A Comunidade Manga Iús, ao se autoidentificar como remanescente de quilombo, passou a mobilizar esse arcabouço jurídico na luta pela titulação de seu território tradicional.

O processo de regularização fundiária buscava justamente o reconhecimento legal da área historicamente ocupada pela comunidade, em um cenário de disputas e resistência por parte de atores contrários ao seu reconhecimento. A fala da Entrevistada 3, ao se referir ao processo de titulação do território pelo INCRA, expressa de forma significativa a consciência crítica sobre a centralidade desse instrumento na consolidação dos direitos territoriais da comunidade. Ao afirmar que *“a sua opinião é convocar a diretoria da associação e conversar para eles agilizar”*, a entrevistada evidencia uma compreensão pragmática e estratégica da necessidade de mobilização coletiva para pressionar os órgãos competentes. Essa declaração revela que a titulação fundiária é percebida não apenas como um requisito burocrático para o acesso a políticas públicas, mas, sobretudo, como um elemento estruturante para a autonomia e a continuidade das práticas produtivas em seu território.

Apesar dos avanços legais e do reconhecimento constitucional dos direitos territoriais quilombolas, a efetivação desses direitos no plano concreto ainda encontra sérios entraves. Instrumentos normativos posteriores ao Decreto nº 4.887/2003, como as INs emitidas pelo INCRA, buscaram aperfeiçoar e acelerar os processos de regularização fundiária. No entanto, nem sempre essas normas foram acolhidas de forma consensual pelas comunidades. A Instrução Normativa nº 130/2023, por exemplo, ao instituir a exigência de análise aprofundada da cadeia dominial como forma de mitigar disputas judiciais, pode acabar gerando novos obstáculos burocráticos, sobretudo quando desconsidera as especificidades sociais, históricas e territoriais das comunidades quilombolas. Além disso, a ausência de uma participação efetiva das comunidades nas diferentes etapas do processo compromete a legitimidade e a eficácia das

políticas públicas destinadas a esses grupos, frequentemente resultando em frustrações e expectativas não atendidas.

Observa-se que a organização sociocultural da Comunidade Manga Iús constitui um arranjo complexo, que se articula em torno de mecanismos formais e informais de reprodução social, mesmo em um cenário de incertezas relacionadas à regularização fundiária. A existência de uma associação comunitária funcional, a manutenção de vínculos intercomunitários com outros territórios quilombolas, a presença de uma unidade escolar, ainda que sujeita a precariedades materiais, a pluralidade de práticas religiosas e a continuidade de saberes e costumes tradicionais configuram um conjunto de dispositivos que operam simultaneamente como estratégias de reprodução cultural e de coesão interna. Esses elementos, tomados em sua interdependência, sugerem a presença de formas de agência coletiva orientadas não apenas à preservação identitária, mas também à construção de dinâmicas sociopolíticas autônomas, com vistas à ampliação do acesso a direitos historicamente negados. Nesse sentido, a comunidade se apresenta como um sujeito coletivo ativo no processo de (re)significação de si e de seu território e na disputa por reconhecimento jurídico, político e simbólico no contexto mais amplo das políticas públicas no Brasil.

Pelo artigo 215 da Constituição Federal de 1988, em seu texto, é assegurado o pleno exercício dos direitos culturais, bem como o apoio estatal à valorização e à difusão das manifestações culturais, abrangendo, nesse escopo, as expressões culturais das comunidades quilombolas. A Portaria nº 447/1999 do Ministério da Cultura (MINC), por sua vez, delegou à FCP a competência para a defesa dos direitos das comunidades quilombolas e para a promoção da cultura afro-brasileira, em consonância com o preceito constitucional. No caso específico da Comunidade Manga Iús, a obtenção da Certidão de Autorreconhecimento pela FCP representou um passo importante no processo de afirmação de sua identidade e de seus direitos. Contudo, a necessidade de buscar esse reconhecimento, somada à morosidade no processo de titulação de suas terras, mesmo após o reconhecimento formal de sua identidade quilombola, evidencia a complexidade e os desafios inerentes à efetivação plena dos direitos dessas comunidades. Tal situação revela que o reconhecimento formal, embora fundamental, não se traduz automaticamente em garantia de direitos, demandando ações concretas e contínuas para a superação dos obstáculos que se interpõem à plena realização dos direitos culturais e territoriais das comunidades quilombolas.

A implementação de programas governamentais, a exemplo também do "Brasil Quilombola", posteriormente renomeado como "Aquilomba Brasil", que visa à promoção da inclusão social, econômica, cultural e ambiental das comunidades quilombolas, representa um

esforço no sentido de articular diferentes políticas públicas em prol desses grupos. O eixo programático "Acesso à Terra e Território", em particular, reconhece a centralidade da regularização fundiária para a efetivação dos direitos das comunidades quilombolas, o que reforça a relevância da conclusão do processo para a Comunidade Manga Iús. Nesse contexto, a Portaria nº 135/2023 do IPHAN, que estabelece diretrizes para o tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, insere-se no arcabouço de proteção do patrimônio cultural quilombola; pois a identificação, no âmbito da Comunidade Manga Iús, de locais revestidos de significado simbólico e histórico, como o local do Pé de Manga onde a associação realiza suas reuniões e o cemitério, poderia, em tese, ensejar ações de proteção e reconhecimento por parte do IPHAN, em consonância com a referida portaria.

Tais ações, se efetivadas, contribuiriam para a valorização da história e da identidade da comunidade, promovendo o reconhecimento de seu patrimônio cultural material e imaterial. A articulação entre as políticas de regularização fundiária e de proteção do patrimônio cultural, nesse sentido, afigurar-se-ia como um caminho promissor para a garantia dos direitos das comunidades quilombolas, de forma integral e em consonância com os preceitos constitucionais e com a legislação infraconstitucional pertinente. A efetiva implementação dessas políticas, contudo, demanda ainda um acompanhamento rigoroso e a participação ativa das comunidades envolvidas, a fim de assegurar que as ações governamentais correspondam às suas necessidades e expectativas.

Contudo, a efetividade desses marcos legais depende de sua implementação concreta e da superação dos entraves burocráticos, políticos e econômicos que ainda persiste ainda deixam comunidades ansiosas para um futuro mais promissor. A fala da entrevistada 3, ao expressar sua expectativa após a titulação da comunidade Manga Iús, revela a esperança de finalmente ter autonomia sobre a terra em que vive: *"É um sonho. É um sonho, né? A pessoa ter é o que eu mais tenho vontade no mundo é de ter realmente uma terra que eu digo que seja minha"*. Esta declaração evidencia a profunda conexão que a entrevistada estabelece entre a titulação da terra e a realização de um desejo fundamental para a sua vida e, por extensão, para a comunidade.

5.8 O Bioma Cerrado em Batalha (PI): Ecologia, Territorialidade e Racionalidades Ambientais na Comunidade Manga Iús

O município de Batalha, localizado na porção norte do Piauí, insere-se em área de transição entre o Cerrado e a Mata dos Cocais, configurando um mosaico ecológico de elevada diversidade. O Cerrado, reconhecido como o segundo maior bioma brasileiro, ocupa aproximadamente 24% do território nacional e constitui uma das savanas mais biodiversas do planeta (IBGE, 2019). No Piauí, sua presença é significativa, abrangendo extensas áreas do estado e desempenhando papel central na dinâmica hidroambiental regional.

O Cerrado caracteriza-se por elevada heterogeneidade fisionômica, variando de campos limpos a cerradões densos, com predomínio, na região de Batalha, de formações de cerrado *sensu stricto*. Essas formações apresentam árvores de médio porte, troncos retorcidos, casca espessa e folhas coriáceas, adaptações morfofisiológicas associadas à sazonalidade climática e à ocorrência histórica de fogo (RIBEIRO; WALTER, 2008).

O clima predominante é tropical sazonal, com estação chuvosa concentrada entre janeiro e maio e período seco prolongado no segundo semestre. A precipitação média anual varia entre 1.000 e 1.300 mm, com temperaturas médias superiores a 26°C (IBGE, 2022). Essa sazonalidade condiciona os ciclos produtivos e a organização das práticas agrícolas tradicionais. Os solos dominantes são latossolos e argissolos, intemperizados, ácidos e de baixa fertilidade natural, ricos em óxidos de ferro e alumínio (EMBRAPA, 2018). Tais características impõem limites à agricultura intensiva convencional, mas historicamente favoreceram sistemas produtivos adaptativos, baseados em policultura, extrativismo vegetal e manejo tradicional.

Entre as espécies vegetais típicas encontram-se o pequi (*Caryocar brasiliense*), o buriti (*Mauritia flexuosa*) nas áreas úmidas, além de diversas leguminosas, gramíneas e plantas medicinais amplamente utilizadas por populações tradicionais (RIBEIRO; WALTER, 2008). A fauna regional inclui espécies como tatu, veado-catingueiro, além de rica avifauna e insetos polinizadores, fundamentais para a manutenção da biodiversidade.

O Cerrado é frequentemente denominado “berço das águas” por abrigar nascentes que alimentam importantes bacias hidrográficas nacionais (MMA, 2023). No norte do Piauí, destaca-se a bacia do rio Parnaíba, estruturante da dinâmica hídrica estadual. A Comunidade Manga Iús situa-se nas proximidades do Rio dos Matos, cuja função ecológica ultrapassa o abastecimento hídrico, configurando-se como corredor biológico e área de maior fertilidade relativa.

As matas ciliares, embora pressionadas por processos de desmatamento regional, desempenham papel essencial na proteção do solo, na regulação do regime hídrico e na manutenção da biodiversidade. A degradação desses ecossistemas compromete não apenas o equilíbrio ambiental, mas a base material de reprodução das comunidades rurais.

A relação entre comunidade e bioma deve ser compreendida à luz de uma racionalidade ambiental distinta da lógica produtivista dominante (LEFF, 2001). As práticas agrícolas relatadas na Manga Iús, cultivo de mandioca, milho, feijão, criação de pequenos animais e coleta de frutos nativos, evidenciam adaptação histórica às condições edafoclimáticas do Cerrado.

A alternância entre áreas de plantio e pousio, o aproveitamento de frutos como o pequi e o respeito aos ciclos sazonais revelam saberes construídos pela experiência coletiva, transmitidos oralmente e incorporados às práticas cotidianas. Conforme argumenta Santos (2006), o território deve ser compreendido como território usado, isto é, como chão acrescido de identidade. No caso da Manga Iús, o Cerrado constitui simultaneamente base ecológica e matriz simbólica do pertencimento.

Nas últimas décadas, o Cerrado brasileiro perdeu mais de 50% de sua cobertura vegetal original, sendo classificado como hotspot mundial de biodiversidade ameaçada (MMA, 2023). No Piauí, a expansão da fronteira agrícola e da pecuária tem provocado desmatamento, fragmentação ecológica e alteração dos regimes hídricos. Embora o município de Batalha não esteja no epicentro dessa expansão mecanizada observada no sul do estado, os impactos indiretos, como a valorização fundiária, a concentração de terras e a pressão sobre áreas tradicionalmente ocupadas, repercutem nas dinâmicas territoriais locais. Para comunidades quilombolas, tais transformações representam não apenas risco ambiental, mas ameaça à reprodução social e cultural.

A análise do bioma Cerrado em Batalha (PI) demonstra que o pertencimento quilombola da Comunidade Manga Iús se estrutura em íntima articulação com a materialidade ecológica. O bioma não constitui mero pano de fundo paisagístico, mas agente estruturante das práticas sociais, da memória coletiva e das estratégias de resistência. Assim, o Cerrado batalhense apresenta-se como: a) base ecológica da subsistência comunitária; b) suporte material da memória e da ancestralidade;

c) espaço de produção de saberes ambientais tradicionais; d) território em disputa no contexto das transformações agrárias contemporâneas.

A integração ecológica, análise territorial e interpretação sociocultural reforça o discurso de pertencimento da Manga Iús, no qual também é inseparável ao bioma do Cerrado piauiense.

6 DINÂMICAS DISCURSIVAS DA COMUNIDADE MANGA IÚS: ACD E RELAÇÕES DE PODER

A elucidação do processo metodológico que conduziu à identificação e formulação dos eixos temáticos centrais, a partir do *corpus* de narrativas orais coletadas mediante entrevistas na Comunidade Manga Iús, constitui o cerne desta exposição. Empregando os fundamentos epistemológicos e os procedimentos analíticos da História Oral, distancia-se aqui da mera aplicação de categorias preexistentes para detalhar, com escrutínio científico, o percurso indutivo que permitiu a emergência dessas áreas de significância a partir da própria materialidade discursiva dos depoimentos. A História Oral, enquanto disciplina e método, postula que a fonte oral transcende a condição de mero registro factual, apresentando-se como uma complexa construção de sentido, elaborada pelo sujeito narrador na interação presente, permeada por processos seletivos da memória, subjetividades e intencionalidades cujo desvelamento é central para a análise (Portelli, 1997, p. 30).

O itinerário analítico que culminou na configuração dos eixos temáticos desenvolveu-se de forma iterativa e reflexiva, ancorado em procedimentos metodológicos essenciais à História Oral. De forma mais detalhada se procedeu da seguinte maneira: Inicialmente, impôs-se uma fase de imersão profunda no *corpus* oral, mediante escutas reiteradas das gravações e leituras exaustivas das transcrições literais feitas com o auxílio do Google AI Studio¹². Essa etapa preliminar, fundamental para análise qualitativa, transcendeu a apreensão semântica, buscando-se captar as nuances prosódicas, as hesitações, os silêncios significativos e as inflexões tonais que, conforme preconiza Thompson (1992, p. 265), são portadores de sentido e reveladores das atitudes e ênfases do narrador. Configurou-se, assim, uma hermenêutica da escuta, fundamental para a familiarização com a singularidade de cada depoimento e para a percepção inicial de reiterações temáticas ou momentos de particular densidade discursiva.

Sequencialmente, procedeu-se a uma codificação aberta e sistemática das transcrições, um exercício analítico de desconstrução controlada do texto. Cada narrativa foi minuciosamente indexada, identificando-se unidades elementares de significado, conceitos, eventos, atores sociais, relações, sentimentos expressos, metáforas, palavras-chave. Este mapeamento do terreno discursivo individual, remanescente de procedimentos da análise de conteúdo qualitativa

¹² O Google AI Studio é uma ferramenta online gratuita do Google que funciona como um ambiente de desenvolvimento baseado na web. Ele permite aos usuários experimentar, prototipar e interagir com os modelos de inteligência artificial generativa, servindo como um playground para testar prompts, ajustar parâmetros e obter chaves de API. Para mais informações, ver: <https://aistudio.google.com/>. Acessado em: 19 de jun. 2024 às 10h43.

visou garantir que a diversidade interna de cada relato fosse preservada antes de qualquer movimento de síntese comparativa. Códigos como "vínculo territorial", "memória do trabalho parental", "conflito agrário", "identificação étnica", "organização associativa", "precariedade infraestrutural", "temporalidade da migração", dentre outras, foram sistematicamente atribuídos no prompt do Google AI Studio para poder concatenar as principais características de identidade étnica da comunidade e também o seu pertencimento no local.

A transição da análise intra-narrativa para a inter-narrativa marcou a fase subsequente, caracterizada pela comparação dos códigos e índices atribuídos às diferentes entrevistas. Buscou-se, neste momento, a identificação de padrões de convergência, divergência e complementaridade entre os discursos. A análise intra-narrativa refere-se ao exame detalhado de uma única entrevista, respeitando sua coerência interna, estrutura e particularidades discursivas. Já a análise inter-narrativa busca articular os elementos comuns ou contrastantes entre diferentes entrevistas, visando identificar padrões, continuidades e rupturas no conjunto de narrativas. Essa distinção é feita, entre outros autores, por Alessandro Portelli (2010), que destaca a importância de compreender a lógica interna das falas individuais (intra-narrativa) antes de se buscar generalizações comparativas (inter-narrativa). Da mesma forma, Meihy e Holanda (2007) propõem que a História Oral deve considerar tanto a individualidade da experiência quanto as formas de memória coletiva que emergem da comparação entre histórias. A recorrência sistemática de determinados tópicos ou constelações de códigos em múltiplos depoimentos emergiu como um indicador primordial de sua relevância coletiva.

A frequência com que questões como as condições de acesso e uso da terra, a centralidade da associação comunitária como espaço de articulação e reivindicação, as referências geracionais ao trabalho e à ancestralidade, e as diversas modalidades de auto-reconhecimento, particularmente a quilombola, se manifestavam, independentemente das trajetórias individuais, assinalou sua potencialidade como eixos estruturantes da experiência compartilhada. Contudo, a análise não se restringiu à quantificação de recorrências. Inspirando-se na ênfase de Portelli (1997, p. 32) sobre a importância da forma narrativa, dedicou-se atenção à estrutura dos relatos, aos pontos de inflexão discursiva, à densidade descritiva investida em certos episódios ou períodos, e às conexões lógicas ou associativas estabelecidas espontaneamente pelos narradores. A maneira como a fundação da associação era frequentemente mobilizada como um marco temporal divisor, ou a minúcia com que as práticas laborais pretéritas eram evocadas em contraponto às dificuldades presentes, foram consideradas evidências da saliência desses temas na arquitetura de sentido dos sujeitos.

É fundamental sublinhar que, neste percurso, o arcabouço teórico pré-existente, Halbwachs (1990), Arruti (2006), Haesbaert (2004) e D'Adesky (2001) não operou como um molde dedutivo para a classificação dos dados. Ao contrário, funcionou como um conjunto de ferramentas de sensibilização e interpretação, mobilizado em diálogo constante com os achados empíricos. A familiaridade com conceitos como "quadros sociais da memória" (Halbwachs, 1990, p. 123) permitiu, por exemplo, conferir inteligibilidade à predominância das memórias familiares e laborais. As discussões sobre etnogênese e territorialização quilombola (Arruti, 2006) forneceram chaves para interpretar a articulação entre identidade, conflito agrário e organização política observada nos relatos. A teoria, portanto, auxiliou na compreensão da significância dos padrões que emergiam indutivamente, enriquecendo a análise sem, contudo, predeterminar suas categorias. A etapa culminante deste processo analítico consistiu na cristalização dos eixos temáticos.

Os padrões de recorrência, ênfase e interconexão, validados empiricamente e interpretados à luz da sensibilidade teórica, foram então agrupados em categorias mais abstratas e abrangentes. A nomeação de cada eixo buscou refletir a essência dos fenômenos agrupados, mantendo-se, na medida do possível, próxima à linguagem e ao foco manifesto nos depoimentos. Assim, a recorrência das narrativas sobre chegada e estabelecimento familiar no espaço deu origem ao eixo "História Pessoal e Familiar no Local". As múltiplas formas de auto e hetero-reconhecimento étnico-racial, frequentemente vinculadas à associação e à luta por direitos, foram condensadas em "Reconhecimento como Remanescentes Quilombolas".

As frequentes evocações de pais e avós, suas vidas e trabalhos, constituíram as "Memórias de Antepassados e suas Vidas". As descrições detalhadas de práticas produtivas, relações de trabalho e transformações socioeconômicas formaram as "Antigas Formas de Vida e Trabalho". Finalmente, a interligação entre as percepções sobre o espaço vivido, os recursos, os conflitos territoriais e a organização coletiva, interna e externa, cristalizou-se no eixo "Conexão Territorial e Unidade Comunitária".

A emergência de um eixo como "Reconhecimento como Remanescentes Quilombolas" ilustra paradigmaticamente este processo. Sua formulação não derivou unicamente de respostas a questões diretas, mas da constatação analítica de uma convergência inter-narrativa: a menção espontânea a essa identidade por múltiplos sujeitos com diferentes justificativas, ancestralidade, vivência, memória racial, engajamento político; a conexão discursiva recorrente entre essa identidade, a atuação da associação comunitária e a reivindicação por direitos territoriais específicos, titulação via INCRA; e a própria circulação dos termos "quilombola" ou "remanescente" como categorias nativas de auto e hetero-designação. Foi a identificação dessa

complexa rede de significados, recorrente e enfatizada nos discursos, que validou cientificamente a delimitação deste eixo como um núcleo interpretativo central emanado das próprias fontes orais. Todas as unidades temáticas e os conteúdos emergentes construídos pela História Oral nas narrativas são mostrados no quadro a abaixo.

Quadro 03 – Unidades Temáticas e Conteúdos Emergentes

Unidade Temática	Conteúdo Emergente das Entrevistas
História Pessoal e Familiar no Local	Relatos de trajetórias individuais e familiares; processos de enraizamento no território; vivências cotidianas.
Reconhecimento como Remanescentes Quilombolas	Afirmação da identidade quilombola; participação em lutas por direitos; associação com processos de titulação e pertencimento étnico.
Memórias de Antepassados e suas Vidas	Evocações de pais, avós e bisavós; saberes tradicionais transmitidos oralmente; valorização das gerações mais velhas.
Antigas Formas de Vida e Trabalho	Descrições de práticas produtivas tradicionais; modos de subsistência; transformações nas relações de trabalho ao longo do tempo.
Conexão Territorial e Unidade Comunitária	Sentido de pertencimento ao lugar; vínculos com a terra; organização comunitária; resistência frente a ameaças externas.

Fonte: Dados da Pesquisa (2025)

Em suma, a construção analítica dos eixos temáticos resultou de um procedimento metodológico indutivo, consubstanciado na escuta, na codificação sistemática, na análise comparativa de padrões e ênfases narrativas, e na interpretação contextualizada, sempre em respeito à epistemologia da História Oral que situa no discurso do sujeito histórico a fonte primária para a compreensão dos processos de construção de sentido. Os eixos, portanto, representam constructos analíticos que refletem as estruturas de significado prevalentes neste específico conjunto de narrativas, oferecendo um acesso metodologicamente controlado às perspectivas dos próprios atores sociais sobre sua história, identidade e território. Este percurso analítico, centrado na imanência do discurso oral, permitiu não apenas identificar os núcleos temáticos, mas também apreender a intrincada rede de interconexões que os articula na própria tessitura das narrativas.

A metodologia da História Oral, ao valorizar a análise da estrutura argumentativa e das associações estabelecidas pelos sujeitos (Thompson, 1992, p. 275), revelou que estes eixos

temáticos não operam como compartimentos estanques na consciência ou no discurso dos narradores. Pelo contrário, a análise comparativa demonstrou uma sistemática co-ocorrência e mútua implicação entre eles. Por exemplo, a evocação de uma “História Pessoal e Familiar no Local” frequentemente servia de preâmbulo ou justificativa para a afirmação do “Reconhecimento como Reminiscências Quilombolas”, ou era imediatamente seguida por “Memórias de Antepassados” que conferiam lastro temporal e legitimidade à presença no território. Similarmente, as descrições das “Antigas Formas de Vida e Trabalho”, especialmente quando contrastadas com as dificuldades presentes ligadas ao acesso à terra, eram discursivamente mobilizadas para fundamentar tanto a necessidade da “Unidade Comunitária” e da luta por direitos, vinculada ao reconhecimento quilombola, quanto a própria “Conexão Territorial” ameaçada. Essa identificação das pontes narrativas estabelecidas pelos próprios sujeitos entre diferentes domínios da experiência constitui um achado metodológico primordial, indicando que a compreensão da realidade local, para estes narradores, articula-se holisticamente através da interdependência desses eixos.

Contudo, é imperativo reconhecer, nesse processo, a necessidade de vigilância epistemológica constante por parte do pesquisador. A subjetividade do analista na interpretação dos padrões e na própria delimitação dos eixos representa um desafio inerente à pesquisa qualitativa. A mitigação desse desafio foi buscada através de estratégias metodológicas específicas: a triangulação interna, comparando sistematicamente os achados entre as oito diferentes entrevistas para verificar a consistência dos padrões; a explicitação transparente dos critérios de codificação e agrupamento, como detalhado anteriormente; e a ancoragem persistente das interpretações na materialidade textual das transcrições, buscando sempre a evidência discursiva para cada inferência analítica.

A atenção aos silêncios e aos temas menos proeminentes no corpus também informou a análise. A relativa escassez de narrativas sobre lendas ou folclore místico, por exemplo, não foi interpretada apressadamente como ausência cultural, mas registrada metodologicamente como uma menor saliência neste conjunto específico de discursos, possivelmente refletindo as prioridades narrativas dos sujeitos no contexto da entrevista e de suas preocupações atuais, sem obliterar outras formas culturais presentes, como o saber sobre plantas medicinais ou a significância de locais como o “pé de manga”, que emergiram com clareza.

Em conclusão, a arquitetura temática aqui apresentada como resultado da análise das narrativas orais da Comunidade Manga Iús foi um constructo analítico derivado de um processo metodológico indutivo, sistemático e reflexivo, intrínseco aos preceitos da História Oral. A sua validade científica reside na capacidade de demonstrar, com base em evidências discursivas

extraídas do corpus, como determinados temas adquirem proeminência e se interconectam na forma como os sujeitos históricos entrevistados organizam e comunicam suas experiências, memórias e identidades. Ao focar na elucidação desse processo de construção temática a partir da fonte oral, este estudo buscou não apenas apresentar categorias de análise, mas sobretudo desvelar a lógica metodológica que permitiu sua identificação e formulação, reafirmando o potencial da História Oral para produzir conhecimento contextualmente sensível, fundamentado nas estruturas de significado dos próprios atores sociais.

Focaremos agora na análise discursiva das entrevistas realizadas com membros da comunidade Manga Iús, utilizando a ACD de Fairclough (2016) como arcabouço teórico e metodológico. O objetivo foi revelar, de forma abrangente e sistemática, as relações de poder, as ideologias subjacentes e os complexos processos de significação presentes nas falas dos entrevistados sobre o contexto de pertencimento quilombola. A metodologia da História Oral, adotada para a coleta de dados e a análise prévia das narrativas individuais dos integrantes da comunidade, forneceu as temáticas essenciais para a interpretação das transcrições de forma geral, que foram: História Pessoal e Familiar no Local, Reconhecimento como Remanescentes Quilombolas, Memórias de Antepassados e suas Vidas, Antigas Formas de Vida e Trabalho, Conexão Territorial e Unidade Comunitária. Essas transcrições foram agrupadas, neste capítulo, com base em características comuns e foram analisadas sob a ótica da dimensão social a partir das três dimensões interconectadas da ACD: a textual, a da prática discursiva e da prática social. A análise focou na demonstração de como diferentes vozes e discursos se entrelaçam para construir sentidos e identidades, e como esses processos contribuem para a (re)produção ou contestação das relações de poder que permeiam as narrativas dos integrantes da comunidade em estudo.

A análise desenvolvida neste estudo fundamentou-se no conceito de prática discursiva social, conforme delineado por Norman Fairclough, no âmbito da Análise Crítica do Discurso. Tal conceito compreende o discurso não apenas como um conjunto de enunciados ou representações linguísticas, mas como uma forma de prática social situada, que atua como mediação entre o texto e as estruturas sociais mais amplas (Fairclough, 2001). Com base nessa perspectiva, buscou-se compreender de que modo os discursos dos sujeitos entrevistados são produzidos, interpretados e reformulados dentro de contextos históricos, culturais e institucionais específicos, revelando embates simbólicos, disputas de sentido e mecanismos de naturalização ideológica. A prática discursiva social foi, assim, concebida como um espaço de articulação entre os usos linguísticos e as condições sociais que os moldam. O objetivo não foi meramente identificar a presença de ideologias nos discursos, mas investigar os modos pelos

quais tais ideologias são mobilizadas, reproduzidas ou, em certos casos, tensionadas por meio de escolhas discursivas específicas. A análise privilegiou, portanto, os processos de produção, circulação e recepção dos discursos, bem como as convenções discursivas acionadas pelos interlocutores em suas falas.

A seguir, será apresentada a análise dessas relações, inicialmente construídas com base na metodologia da História Oral e agora aprofundadas sob a ótica analítica da prática social da ACD, sustentadas pelos principais conceitos teóricos que nortearam esta pesquisa. Na apresentação dos resultados, optamos por escrever brevemente sobre cada uma das categorias analisadas, a fim de evidenciar a abrangência dos sentidos produzidos nas falas dos entrevistados.

6.1 História pessoal e familiar no local

A análise das entrevistas realizadas com os(as) moradores(as) da Comunidade Quilombola Manga Iús revela que o pertencimento territorial constitui um eixo estruturante na formulação discursiva da identidade coletiva, sendo articulado por meio de práticas enunciativas que situam os sujeitos no tempo e no espaço de modo socialmente significativo. Com base na perspectiva da ACD de Fairclough (2003) compreende-se que o discurso não é mera representação da realidade, mas uma forma de prática social que contribui ativamente para a construção, manutenção ou contestação de relações de poder. Nesse sentido, as narrativas analisadas são compreendidas como instâncias de realização da prática social discursiva, por meio das quais os sujeitos constroem sentidos sobre o território, a identidade e a legitimidade de sua presença no espaço historicamente marcado por processos de exclusão, apagamento e resistência.

A territorialidade, tal como emerge dos discursos coletados, não é apenas um dado empírico ou uma condição de fato. Ela é, antes, um construto discursivo que se estabelece pela articulação de diferentes elementos simbólicos, memória, ancestralidade, vínculos afetivos, continuidade geracional, corporeidade, que juntos produzem um campo de significação no qual o território deixa de ser mero suporte físico e passa a ser compreendido como espaço vivido, apropriado e politicamente reivindicado. As práticas discursivas observadas operam em múltiplos níveis, construindo sentidos que desafiam os parâmetros institucionais do Estado e do direito fundiário formal, ao mesmo tempo em que mobilizam uma gramática de pertencimento baseada na oralidade e na memória social.

De maneira geral, os(as) entrevistados(as) mobilizam estratégias discursivas que remetem à vivência prolongada no território como critério de autenticidade e legitimidade. Tais estratégias se organizam em torno de três eixos temáticos centrais, identificados com base na análise temática e no exame das regularidades discursivas: (1) a origem no território como marcador de pertencimento; (2) a trajetória de vida como enunciação de uma territorialidade performativa; e (3) a continuidade familiar como dispositivo de legitimação comunitária. A seguir, esses eixos são discutidos de forma articulada com a análise detalhada da prática social discursiva.

O primeiro eixo refere-se à mobilização da origem como estratégia discursiva para a construção de um *ethos* de pertencimento legítimo. Em diversos depoimentos, os sujeitos posicionam-se como nascidos e criados no território, inscrevendo suas identidades em uma narrativa que valoriza o tempo de permanência como critério de autoridade e reconhecimento. A Entrevistada 3 explicita sua trajetória de forma direta: *“Eu nasci e me criei aqui. Eu tenho 60 anos de idade”*. Quando questionada sobre seus antepassados, ela complementa: *“É, nasci aqui e os meus pais já estavam aqui”*, evidenciando uma continuidade geracional que ancora sua identidade no território. Essa formulação revela uma estrutura discursiva que articula enunciados de localização espacial e temporal, ativando um tipo específico de autoridade baseada na experiência direta e prolongada.

A narrativa da Entrevistada 5 complementa essa dimensão do enraizamento territorial mediado por vínculos matrimoniais e pela construção de laços comunitários ao longo do tempo. Ao relatar sua trajetória, ela afirma: *“Eu aqui nesse lugar, eu tenho aqui mesmo. Eu, eu, eu nasci na Puba e daí eu me mudei pro outro lado ali [...] Aí me mudei para cá em 1963 [...] meu marido era daqui e aqui eu construí comigo”*. Esse enunciado revela uma territorialidade construída não apenas pela origem biológica, mas pela agência matrimonial e pela decisão de construir vida no território. O verbo *“construir”* aqui assume valor performativo, indicando que o pertencimento é resultado de um processo ativo de inserção social, trabalho conjunto e consolidação de vínculos familiares e comunitários. Tal construção discursiva dialoga diretamente com a noção de território vivido de Santos (2006), segundo a qual o espaço se constitui pela experiência concreta dos sujeitos em suas práticas cotidianas.

Essas formulações revelam uma estrutura discursiva que articula enunciados de localização espacial e temporal, ativando um tipo específico de autoridade baseada na experiência direta e prolongada. Na perspectiva de Fairclough (2003), esse tipo de discurso constitui uma prática social na medida em que participa da construção de identidades sociais e da legitimação de determinadas posições no campo das disputas simbólicas. A afirmação de ter

nascido, sido criada e construir na comunidade não é neutra, ela realiza uma operação discursiva que confere aos sujeitos enunciantes o direito de falar em nome da comunidade, estabelecendo uma hierarquia implícita entre quem pertence e quem é de fora. Esse efeito de sentido é alcançado por meio de mecanismos linguísticos específicos, como o uso da primeira pessoa do singular, os marcadores temporais e os verbos de ação com valor existencial (nascer, criar, construir).

O discurso da origem não opera apenas como descrição factual, mas como ato de posicionamento. Ao declarar sua origem, o sujeito reconstrói sua trajetória de modo a alinhar-se com uma identidade coletiva, fundando-se em uma narrativa que valoriza a continuidade e a permanência. Tal construção discursiva pode ser lida à luz do conceito de territorialidade simbólica (Haesbaert, 2014), segundo o qual o território não se reduz à materialidade fundiária, mas inclui as formas simbólicas pelas quais os sujeitos se apropriam e se identificam com o espaço. O discurso da origem, portanto, constitui uma prática social discursiva que reafirma o pertencimento e, ao mesmo tempo, desafia os critérios exógenos de reconhecimento territorial impostos pelo Estado.

O segundo eixo analítico concentra-se na mobilização da experiência de vida como critério legítimo de pertença, acionando uma temporalidade performativa da territorialidade. O Entrevistado 2 afirma: *“Está com 30 anos que eu piso por aqui”*. Essa mesma lógica temporal-corporal da presença continuada aparece na fala do Entrevistado 8, que ao ser questionado sobre seu tempo de residência, responde: *“Aqui mesmo, eu tenho mais de 40”*. A formulação sintética, porém, contundente, expressa a consolidação de um vínculo que se tornou indissociável da própria identidade do sujeito. Mais adiante, o mesmo entrevistado esclarece sua trajetória migratória:

Meus pais não, eles não moravam aqui. Meus pais moravam no Buriti [...] Aí quando eu fiquei maior, aí eu saí quando minha mãe morreu, avô, pai. Aí eu saí de lá, né? Aí vim naquela região de Estreito. Morro do Caximbo agora, do Morro do Caximbo foi que eu vim para cá, arrumei a mulher para mim trazer.

Essa narrativa evidencia que a constituição do pertencimento não depende exclusivamente da origem familiar no território, mas se efetiva mediante a decisão de permanência, a construção de família e a inserção nas redes de sociabilidade local. O casamento emerge como dispositivo de territorialização, operando como ponte entre trajetórias individuais e a estrutura comunitária.

A dimensão relacional do pertencimento é reforçada também pela fala da Entrevistada 4, que ao ser questionada sobre o significado do local, afirma de forma categórica: *“Não, para mim é minha raiz, né? Aqui, porque eu nasci aqui, me criei aqui, então criei meus filhos também*

tudo aqui. Só tem satisfação de estar aqui". Aqui a utilização da metáfora vegetal "*raiz*" não é fortuita, ela expressa uma concepção orgânica do vínculo territorial, no qual o sujeito se compreende como parte integrante e indissociável do espaço. A raiz, além de indicar origem, sugere fixação, nutrição e dependência mútua entre ser e lugar. Ademais, a referência à criação dos filhos "*tudo aqui*" inscreve a continuidade geracional como critério legitimador do pertencimento, estabelecendo uma cadeia de transmissão que vincula passado, presente e futuro.

O terceiro eixo diz respeito à articulação entre vínculos afetivos e laços familiares como fundamentos discursivos do pertencimento ao território. A memória dos espaços de convivência familiar estrutura a relação afetiva com o território. A Entrevistada 5 rememora com riqueza de detalhes os lugares e práticas compartilhadas:

Esse caminho aqui, ó, eu passo aqui. É aqui na frente da minha casa aqui. Isso era um caminho lindo. E que eu ia pra casa delas ali [...] Nosso tempo, nós trabalhava junto. Aí perto da copa da manga a gente fazia roça, plantava feijão, plantava milho, a gente comia tudo junto, trabalhava tudo junto. Era assim, trabalhava em palha, secando palha. Nossa vida, nossa vida era essa aí.

A repetição "*tudo junto*" (*trabalhava junto, comia tudo junto*) enfatiza a dimensão coletiva da vida familiar, em que as fronteiras entre unidades domésticas se tornavam porosas através do trabalho compartilhado e da partilha alimentar. A formulação final "*Nossa vida, nossa vida era essa aí*" opera como síntese identitária. Quando questionada sobre lugares que evocam memórias de infância, a entrevistada 5 responde:

Me lembro. Esse caminho aqui [...] Eu morava ali, mas eu tinha um contato aqui com o pessoal daqui tudinho aqui, com o pessoal mesmo aqui da comunidade, as meninas aí e a a mulher dele aí, as irmã dela, tudo. A gente tinha contato já uns com os outros. A gente já se conhecia, a gente já morava perto um dos outros, viajava junto, trabalhava junto, sempre, senhor mantém essa eh conhecimento que hoje estamos tudo de idade, tudo o mesmo conhecimento, todo no mesmo lugar.

Essa fala evidencia que os vínculos familiares e de vizinhança construídos na infância e juventude permanecem ativos décadas depois, configurando o que Halbwachs (2006) denomina continuidade dos laços sociais como fundamento da memória coletiva. A expressão "*tudo de idade, tudo o mesmo conhecimento, todo no mesmo lugar*" sintetiza uma geração inteira que envelheceu junto, mantendo os vínculos estabelecidos na juventude.

A Entrevistada 7, ao relatar as dificuldades enfrentadas, revela a localização da casa na constituição dos vínculos afetivos:

Eu penso muito também aí este lado. Daqui até a Batalha da Batalha aqui, moço, é distante [...] Não sei se você vê de lá, de lá, mas você sai numa rota diferente [...] daqui da onde eu moro é 2 km. 2 km para cada localidade. Um grito meu dá de escutar lá, não dá, né? Não dá de jeito nenhum [...] Tem horas que eu penso se eu adoecer. Então, por quem que eu chamo?

O isolamento geográfico da casa é vivido como vulnerabilidade, especialmente para pessoas idosas. A medida da distância não é apenas métrica (2 km), mas afetiva e existencial: *“um grito meu dá de escutar lá, não dá”*. A casa, que deveria ser espaço de segurança, torna-se lugar de solidão e risco em contexto de ausência de serviços públicos.

Contudo, mesmo nesta situação o marido da entrevistada 7 insiste na permanência: *“Ele disse que tá com muito tempo, já se apegou e aí pode até ter direito. Eu não sei como que eu digo é muito para ele que ele tá com medo de não ser enterrado ali no cemitério da Manga”*. O *“apego”* mencionado não é apenas hábito, mas vínculo existencial que projeta a permanência para além da vida, o desejo de ser enterrado no cemitério local revela que o pertencimento familiar transcende a dimensão dos vivos, inscrevendo-se na topografia dos mortos, na continuidade entre gerações passadas, presentes e futuras.

A dimensão étnico-racial dos vínculos matrimoniais em Manga Iús emerge como elemento significativo na constituição da identidade quilombola. A Entrevistada 5 descreve as escolhas matrimoniais de suas filhas: *“Minhas meninas quase todas são casadas com gente moreno, nós nunca tivemos preconceito com qualidade. E um menino que conhece minha filha, tudo são casadas, tudo são casadas com gente moreno”*. A repetição enfática *“tudo são casadas com gente moreno”* não é casual, ela opera como afirmação de uma prática matrimonial que reproduz a identidade étnico-racial do grupo através das alianças familiares. A expressão *“nós nunca tivemos preconceito com qualidade”* revela, paradoxalmente, a existência social do preconceito que precisa ser negado, ao mesmo tempo em que afirma uma postura de abertura. Contudo, a ênfase nos casamentos com *“gente morena”* sugere uma endogamia étnico-racial, ainda que não explicitamente formulada como regra.

Essa prática matrimonial contribui para a manutenção dos vínculos de parentesco dentro da comunidade e de comunidades vizinhas, como relata o Entrevistado 2, referindo-se às relações com outras localidades quilombolas:

A gente faz parte das outras comunidades também porque a gente vai e elas vêm, né? Elas vem para cá, a gente vai e elas vem nas épocas dos festejos, manda o convite, a gente vai naquela noitada que convida a gente. Quando a gente festeja aqui, a gente manda o convite, eles vêm na noitada que a gente chama. É assim, as comunidades sempre ajuda uma das outras.

Essas trocas festivas e rituais entre comunidades (Estreito, Carnaúba Amarela, Veredas dos Anacleto) não são apenas momentos de sociabilidade, mas contextos de formação de alianças, fortalecimento de vínculos de parentesco intercomunitários e reprodução de identidades étnico-raciais compartilhadas.

A dispersão dos filhos para zonas urbanas ou outras localidades também configura tensão familiar recorrente nas narrativas dos entrevistados mais velhos. A Entrevistada 5 relata:

Vocês são jovem tudo, vocês não tem nenhum que tenha 40 anos. Olha, tem muito tempo do mundo aí [...] Eu não sei ler que nesse tempo aí a leitura era difícil mesmo. A escola na no tempo de nós, nós tudo somos analfabeto, praticamente, por que não existia escola. Hoje é um desperdício porque muitos novo não querem aproveitar.

Essa fala revela o dilema geracional: os mais velhos, privados de educação formal, incentivam os jovens a estudar, mas o estudo frequentemente resulta em migração. A entrevistada menciona seus filhos: *“Tem três homens, duas mulheres, todos são dono da família. Tem aí região dele, tem casa em batalha, tem uma que mora em Fortaleza”*. A dispersão geográfica dos filhos adultos (*“casa em batalha”*, *“mora em Fortaleza”*) implica que os pais idosos permanecem no território com visitas esporádicas da prole. A mesma entrevistada quando questionada sobre sua permanência, responde: *“Aí a gente ficou por aqui, somos aposentado mesmo todos dois [...] Vou deixar meu sossego aqui para mim ir pra cidade e nem dormir bem não pode dormir que é carro passando, é motor apitando, é gente gritando”*.

A Entrevistada 7 oferece uma perspectiva diversa: *“Eu tive filho e tudo, mas tudo tá distante, né? Eu tô sozinha aqui [...] Tem horas que eu penso se eu adoecer. Então, por quem que eu chamo? E tem mais, no momento da dificuldade é a hora que mais falha o povo passar na estrada”*. A solidão mencionada não é apenas física, mas afetiva e existencial, a ausência dos filhos torna a velhice mais vulnerável, especialmente em contexto de precariedade de serviços públicos de saúde. Contudo, os filhos permanecem em referências afetivas fundamentais: *“Mas o menino peleja demais. Mamãe, para de estar sofrendo, fique mais sofrendo não. Mas como é que eu posso fazer se o homi não quer sair de jeito nenhum daqui?”* (Entrevistada 7). Essa tensão entre o desejo dos filhos de que os pais se mudem para locais com melhor infraestrutura e a insistência paterna/materna em permanecer no território revela a força dos vínculos simbólicos e afetivos com o lugar, que superam considerações pragmáticas de conforto ou segurança.

A transmissão de saberes, valores e práticas entre gerações constitui dimensão fundamental da reprodução dos vínculos familiares e da identidade comunitária, a Entrevistada 5, ao rememorar sua socialização, descreve:

Toda vida eu gostei de observar, eu gostei de prestar atenção as coisas. Toda a vida, desde eu pequeno, desde eu pequena que eu tive esse reconhecimento [...] Eu montava animal brabo, eu montava cavalo brabo, eu montava brabo, eu cansava, tirava leite de vaca, riava com a Pegar para mim tudo trabalha na roça, mas ele aí um com a força, outro com machado.

Essa descrição das atividades desempenhadas desde a infância evidencia um processo de socialização pelo trabalho, em que crianças e jovens aprendiam observando e fazendo junto com os adultos. A diversidade de atividades mencionadas (montar animais, tirar leite, trabalhar na roça com diferentes instrumentos) indica uma formação ampla, não restrita a funções especializadas, mas voltada à autonomia produtiva da unidade familiar.

Ao ser questionada sobre o cuidado com o meio ambiente, a entrevistada 5 atribui sua consciência ecológica à convivência:

É assim do da convivência da gente, porque como você sabe tudo do que vive [...] Então, como eu convivi toda a vida só no na na no anterior aqui no meio ambiente, eu eu tenho essa preocupação e e gosto de zelar. Eu gosto muito de zelar o a plantagem, o espaço. Deixo tudo limpinho. Tem muita coisa que plantamu para pegar, muita planta medicinal. Tem para todo tipo de infirmação. Couve, casca da amexa, tem até pranta que serve para diabetis.

Interessante na observação da sua fala que essa convivência não é abstrata, mas prática cotidiana de observação, trabalho e cuidado transmitida entre gerações no contexto familiar do meio ambiente. A dimensão religiosa, nas narrativas, perpassa os vínculos familiares, configurando tanto espaços de coesão quanto de tensão geracional. A Entrevistada 5, católica praticante, relata sobre sua filha:

Até mesmo porque como eu falei para ela, olha, você é evangélica, isso não tem nada a ver uma coisa com a outra, porque se você vai uma novena, você não vai chamar lá, você não vai ninguém chamar pelo nome do bicho feio. Ah, tá. É, rezando. É. levando cantando um hino, é, vendo uma leitura. Então isso aí não tem nada a ver o evangelho ver. Agora eu tenho uma filha que nem dentro uma capela ela não entra.

Essa fala revela que as escolhas religiosas dos filhos adultos podem divergir das práticas familiares tradicionais, mas a entrevistada adota postura de tolerância, argumentando que as diferenças rituais não implicam antagonismo essencial. A menção a uma filha que “*nem dentro uma capela ela não entra*” indica gradações na adesão religiosa das novas gerações, configurando tensão entre tradição familiar e escolhas individuais.

O Entrevistado 8, ao ser questionado sobre religião, revela convivência inter-religiosa dentro da própria unidade doméstica: “*Eu sou católico agora, a minha mulher não é católica. Ela é crente [...] Eu sempre dandei dandei andei nesses terreiro, umbanda, né? É, andei, mas depois desisti*”. A coexistência de diferentes práticas religiosas dentro do mesmo núcleo familiar (católico/evangélico/umbandista) evidencia flexibilidade nos vínculos matrimoniais, que não se fundamentam na homogeneidade religiosa. A menção à frequência passada em terreiros de matriz africana (“*andei nesses terreiro*”) seguida do abandono (“*depois desisti*”)

sugere trânsitos religiosos que caracterizam a experiência de muitos moradores, sem que isso implique ruptura dos vínculos familiares ou comunitários.

O cemitério da comunidade Manga Iús emerge nas narrativas como espaço fundamental de materialização dos vínculos familiares que transcendem a morte. A Entrevistada 7 relata um conflito emblemático:

Tem tem um cemitério bem ali para lado que é de uns anjin meu agora. Ave Maria, por ele disse pro na cara do [...] que não era pro [...] deixar enterrar mais ninguém ali naquele cemitério. Dicho não era para deixar mais enterrar ninguém ali não. Aí eu eu fiquei assim imaginando. O que o que que significa bem essa história?

A expressão “*uns anjin meu*” (diminutivo afetivo de anjos) refere-se a crianças falecidas da família, cujos corpos repousam no cemitério local. A proibição imposta pelo fazendeiro de novos enterros parece configurar uma violação simbólica para a moradora ao manifestar a sua indignação: “*Porque realmente a terra é dele. A terra dele no nome, né? Mas que dele mesmo não é, porque ele só vai levar mesmo os sete palmo se ele levar. Porque o que que trouxe há mais de 40 anos aquilo ali, moço. Tá com mais de 40 anos*” (Entrevistada 7). Essa argumentação distingue entre propriedade legal (“*a terra dele no nome*”) e legitimidade moral-afetiva (“*dele mesmo não é*”), fundamentada na antiguidade da prática funerária local (“*há mais de 40 anos*”). O cemitério representa, assim, espaço de disputa entre lógicas distintas, a propriedade privada mercantil versus o direito costumeiro de enterrar os mortos no território onde se viveu.

Nesse tipo de construções discursivas, a memória familiar e a convivência intergeracional atuam como operadores de coesão simbólica, atualizando continuamente os marcos de identidade e pertencimento. A prática social discursiva observada nesse eixo se distingue por articular afetividade, memória e agência em permanência, na qual sujeitos se constituem como parte do território por meio de relações interpessoais que produzem sentido coletivo. Compreende-se que os moradores ao inscrever o território como espaço construído conjuntamente, suas narrativas reforçam a ideia de que o pertencimento é um processo dinâmico e performativo, sustentado por práticas discursivas que reiteram o vínculo com o espaço vivido.

Transversalmente aos eixos analíticos identificados, observa-se que as narrativas mobilizam a oralidade como uma prática social que opera tanto na produção de identidades quanto na contestação de regimes de reconhecimento institucional. A ausência de documentos formais é frequentemente substituída por enunciados que valorizam a vivência prolongada como critério legítimo de posse e pertencimento. Essa lógica discursiva, conforme se extrai em

D'Adesky (2001), constitui uma forma de oralidade estratégica, na qual o saber oral se configura como dispositivo político de reivindicação de direitos.

6.2 Reconhecimento como remanescentes quilombolas

No plano do cotidiano, as autodeclarações étnico-raciais revelam-se atravessadas por assimetrias históricas que informam o dizer possível e o dizer evitado. A recorrência de categorias como “*pardo*” e “*moreno*” evidencia uma economia discursiva da racialização, na qual a nomeação direta da negritude é frequentemente mediada. Tal dinâmica trata-se de um padrão discursivo socialmente condicionado, efeito da interiorização de dispositivos normativos que associaram a negritude à marginalidade e à subalternidade. Como sublinha Ribeiro (2019, p. 17), a socialização em uma sociedade racista produz marcas que se atualizam no discurso, exigindo leitura crítica de seus efeitos.

Esse funcionamento torna-se particularmente nítido quando a Entrevistada 5 afirma: “*Ajudei a fundar (a associação de Manga Iús) e eu não me considero branca, eu me considero parda... minha vó era bem morena*”. A enunciação articula uma ambivalência constitutiva, recusa-se a branquitude como lugar de pertencimento, mas evita-se a afirmação explícita da negritude. A ancestralidade quilombola é acionada por meio da figura da avó “*bem morena*”, operando como recurso de legitimação comunitária e, simultaneamente, como atenuador da racialização. Nessa operação, observa-se o que Munanga (2004, p. 26) denomina válvula de escape, uma estratégia linguística que permite negociar pertencimentos em um contexto marcado pelo mito da democracia racial, uma racialização existencial. Do ponto de vista da prática discursiva (Fairclough, 2001), o vocabulário selecionado, o que se diz e o que se cala, produzem efeitos de naturalização das hierarquias raciais ao mesmo tempo em que viabilizam inserções menos conflituosas no tecido social local.

A análise se adensa quando se consideram os contextos de enunciação, em ambiente comunitário com histórico de disputas por reconhecimento. Nessa cena, a escolha por “*parda*” não é apenas semântica; é posicional, pois protege a falante de estigmas associados à negritude e, ao mesmo tempo, ancora sua legitimidade no pertencimento territorial e associativo, “*ajudei a fundar*”. Trata-se de uma articulação entre capital simbólico local (fundação da associação) e gestão discursiva da raça, confirmando a tese de Hall (2003) de que identidades são pontos de sutura temporários entre discurso e prática social.

No entanto, a identidade quilombola de Manga Iús não se constrói apenas por meio de deslocamentos e silenciamentos. Ela também se afirma performativamente em arenas institucionais que demandam a autodeclaração como condição de reconhecimento. O

Entrevistado 8 sintetiza esse movimento ao afirmar: “*Considero, até assinei aqui como quilombola*”. A força do enunciado reside menos na elaboração conceitual e mais no ato: a assinatura. Em termos faircloughianos, a linguagem opera como ação social (Fairclough, 2001, p. 91), inserindo o sujeito em um regime de visibilidade juridicamente regulado por instâncias como a FCP e o INCRA.

O contexto institucional reconfigura, assim, as possibilidades do dizer. Se no cotidiano a racialização é mediada por categorias ambíguas, no espaço burocrático a identidade quilombola torna-se operacional, exigindo nomeação explícita. Essa passagem do cotidiano ao institucional não elimina as ambivalências, mas as reorganiza. Como aponta Arruti (2006, p. 437), os marcadores da identidade quilombola são politicamente situados e constantemente renegociados; a assinatura atualiza a identidade sem, contudo, exigir sua plena elaboração discursiva no plano racial. O efeito é uma identidade juridicamente reconhecível e discursivamente econômica, adequada às exigências do Estado.

Essa sobreposição de discursos racial, territorial, jurídico e memorial confirma o que Fairclough (2001, p. 122) define como interdiscursividade, ou seja, a articulação de múltiplas ordens do discurso na produção de sentidos. Mesmo quando os sujeitos não mobilizam explicitamente os marcos legais, instrumentos como o Estatuto da Igualdade Racial, a Convenção nº 169 da OIT e os pareceres da FCP, os discursos funcionam como intertextos implícitos, conferindo densidade política às narrativas locais. Tais instrumentos operam como tecnologias discursivas de legitimação, permitindo que práticas locais se tornem reconhecíveis pelo Estado sem perder sua ancoragem comunitária.

Nesse movimento, o corpo negro e a identidade quilombola aparecem, conforme Gomes (2005), como territórios de disputa simbólica, lugares de estigmatização e, simultaneamente, de resistência e ressignificação. As falas analisadas evidenciam esse duplo movimento, o apagamento estratégico da negritude no cotidiano convivendo com sua atualização institucional na forma de quilombola; a memória familiar atenua a racialização, enquanto a assinatura a reativa politicamente.

Dessa forma, a identidade quilombola na Comunidade Manga Iús configura-se como projeto discursivo em permanente reelaboração, produzido na circulação entre práticas cotidianas e exigências institucionais. Não se trata de herança genética ou origem remota, mas de prática social discursiva fundada em narrativas compartilhadas, vínculos associativos, memórias coletivas e atos performativos. Como afirma Ribeiro (2019, p. 16), a responsabilidade, e não a culpa, impulsiona a ação. Assim, ao gerir a racialização por meio de categorias ambíguas, ao afirmar-se quilombola em contextos formais e ao ancorar o

pertencimento na memória e no território, os(as) moradores(as) de Manga Iús produzem uma identidade quilombola que é, simultaneamente, estratégia política, reivindicação histórica e performance linguística de pertencimento.

6.3 Memórias de antepassados e suas vidas

As narrativas analisadas neste subcapítulo evidenciam que a memória ancestral, na Comunidade Manga Iús, não opera como simples reconstituição linear do passado, mas como prática social discursiva por meio da qual a identidade quilombola é continuamente produzida e reinscrita no presente. Trata-se de uma memória que se constrói a partir de fragmentos, silêncios e referências laborais, configurando-se como um campo simbólico no qual a ausência de registros formais é a expressão direta dos efeitos históricos da colonialidade sobre os modos de transmissão do conhecimento negro.

Nesta comunidade a memória coletiva apresenta-se atravessada por falhas estruturais, ausências que enunciam o trauma do apagamento. A descontinuidade imposta por processos históricos de marginalização rompeu, em muitos casos, a teia biográfica. Como já indicado no subcapítulo anterior, a Entrevistada 3 ancora sua identidade na continuidade territorial imediata. No entanto, quando a narrativa avança para a geração dos avós, emerge um silêncio significativo: *“Não, não sei”*. A fragilidade dessa memória ancestral é reforçada pela escassez de registros materiais, resumida na afirmação pela mesma entrevistada: *“Eu tenho só esta foto do meu pai”*, bem como pelo reconhecimento explícito do esquecimento e da ausência da Entrevistada 4: *“Não lembro agora. Não conheci nem minha mãe”*

Sob a perspectiva da ACD, esse enunciado não indica apenas um esquecimento, mas uma produção do silêncio. O vácuo geracional, a impossibilidade de nomear avós ou descrever a mãe é um efeito discursivo de relações de poder que desarticularam as famílias negras durante e após o período escravocrata. Entretanto, este silêncio é preenchido pela memória do território e do trabalho.

Diferente da historiografia oficial, pautada em datas, a cronologia da comunidade Manga Iús é pautada pelo ciclo do labor e pela fixação na terra. A Entrevistada 4 estabelece um nexo temporal através da figura da avó e do pai, ancorando a comunidade em um horizonte de mais de um século: *“Conheci a minha avó. Ela trabalhava de roça também, sim, aqui nessa comunidade. [...] Tem mais de 100 anos. Como é que fica? Meu pai morreu eu tinha 84 anos e ele já morava aqui há muito tempo. Meu pai é de 18 (1918)”*.

O uso do termo “*roça*” funciona como um eixo estruturante. A vida dos antepassados é lembrada pela técnica e pela submissão ao sistema de patrão, como descreve a Entrevistada 7 ao rememorar a trajetória de seus pais:

Foram ligado essas coisas, né? E aí quando meu pai morreu, é enterrado bem ali naquele cemitério. Era bem dali de uma moradinha que a gente tinha aqui... mas já quando ele morreu, minha mãe já mudou pra Batalha, né? Aí já ela terminou os dias de vida dela em Batalha. [...] Meus pais foram eh trabalhadores aqui de roça, né? E vaqueiro de criação, mas com patrão, né? Sempre com patrão. A gente nunca teve liberdade de ter o que era da gente. Até hoje nós estamos aqui, mas não temos para dizer assim: Isso aqui é nosso, não. (Entrevistada 7, 11/01/2025).

Nessa fala o antepassado é lembrado como aquele que construiu a riqueza do outro (com patrão), evidenciando que a memória quilombola é, essencialmente, uma memória de expropriação e luta pela autonomia. A vida dos antepassados ganha contornos de denúncia histórica quando os entrevistados descrevem as marcas físicas da escravidão no território. A Entrevistada 5 resgata a memória do trabalho compulsório materializado nas cercas de pedra, uma tecnologia de construção que não tinha cimento:

Faz de conta o que o quilombo nesse tempo era guardado. Só só só só se sabia se sabe por quê? Porque a gente via muito eh serviço de escravo. Eu alcancei serviço de escravos cerca de pedra. Pedra uma desses tamanhos. Os nego carregava para cercar o terreno do rico, os muros, os pobres dos pretos penava. A gente tinha aquela história que eu escutava dos mais velhos, né? [...] Então meus meus avós, os pai do papai é que diziam que ali tinha sido os reis que tinham botado os negos para fazer. [...] Aquelas cercas são tão feitinha. As pedras tudo bem cachotado e não é com cimento não. Não tem cimento, não tem areia, não tem nada não. Tudo cachotadinha.” (Entrevistada 5, 10/01/2025).

Esta narrativa transforma as cercas de pedra em lugares de memória (*lieux de mémoire*), nos termos de Nora (1993). A descrição do “*cachotamento*” das pedras não é apenas um detalhe técnico; é o testemunho da presença dos antepassados que, embora escravizados, deixaram sua marca indelével na paisagem piauiense.

A vida dos antepassados é também uma construção intersubjetiva, onde o “*me disseram*” atua como validação do pertencimento. O Entrevistado 8 demonstra como a memória circula entre as localidades (Buriti, Estreito, Mocó), todas no Piauí, traçando uma cartografia de deslocamentos:

Meus pais não, eles não moravam aqui. Meus pais moravam no Buriti. Buriti, em Esperantina. [...] meu avô veio para cá aqui pro Mocó, aqui no no Morro da Raia assim chamado Mocó. [...] Meu avô trabalhava, trabalha de roça. De roça. Trabalhava de roça. [...] Ah, a vida de meus pais, a vida de meu pai era,

quer dizer, meu pai quando nasci pouco ele faleceu. Aí quando foi crescer, foi meus velhos, meus avós me disseram”. (Entrevistado 8, 11/01/2025).

A vida dos antepassados em Manga Iús e nas regiões vizinhas, como Barras e Batalha, ambos municípios do Piauí, não era apenas marcada pelo labor exaustivo, mas por uma rigorosa hierarquização racial que ditava a ocupação dos espaços de sociabilidade. A memória da Entrevistada 5 resgata a praxe da segregação nas festas dançantes, revelando como a pele determinava o direito ao movimento:

Antigamente não existia esse negócio de comunidade... mas tudo era lá assim, vamos supor, como se fosse encantado. [...] Porque eu acho que você bem sabe que antigamente os pobres negro era muito discriminado o negro, principalmente até em evento, festa dançante, o negro não dançava na sala do branco. O negro era separado, tinha uma sala do negro e tinha sala dos brancos. Então, como eu me considerava, fazia parte da classe morena, eu não ficava na sala do branco, eu ficava aqui. Aí a dona da festa vinha me pegar me puxar dizer assim: Você não é para ficar aqui, você fica na sala de primeira, não é na segunda. E se eu me considero na segunda, dona ..., por isso aqui eu fico, sempre eu me considere no lugar da do moreno”. (Entrevistada 5, 10/01/2025).

Sob a ótica da ACD, este relato evidencia a interiorização do racismo estrutural e a resistência silenciosa. A recusa em ocupar a “*sala de primeira*” não deve ser lida como submissão, mas como uma consciência política de pertencimento ao grupo dos “*morenos*”, uma estratégia de preservação da identidade coletiva frente à tentativa de cooptação por uma branquitude seletiva. A memória dos antepassados é, portanto, a memória de corpos que aprenderam a navegar em fronteiras intransponíveis historicamente.

A vida dos antepassados de Manga Iús também não se restringia à submissão, ela era também atravessada por uma cultura lúdica que hoje corre o risco de desaparecimento. A Entrevistada 3 evoca manifestações folclóricas que sintetizavam a essência da comunidade e expressavam o desejo de um resgate cultural:

Aqui tinha muito antigamente era aquela que chama brincadeira de boi de pano, né? Tinha muito que a gente tinha vontade de resgatar, mas só que os mais novos não querem, né, essas coisas. [...] É, é, faz um boi com pano. Você ainda não viu não? Passa na televisão. Aí tem aquele as pessoas cantando e tudo. [...] Eu achava gostava demais, só que eu não sei, esses jovem não quer nada”. (Entrevistada 3, 10/01/2025).

O “*Boi de Pano*” (Reisado) surgem nas entrevistas como elos com uma vida comunitária mais integrada, onde a produção da alegria era um ato coletivo. A perda dessas práticas é sentida como uma segunda morte dos antepassados, o apagamento de sua alma

criativa. A nostalgia expressa pela entrevistada denuncia a ruptura da transmissão cultural, onde o tempo passado cede lugar a um presente de isolamento tecnológico.

As memórias de antepassados e suas vidas na Comunidade Manga Iús compõem um mosaico de resistência laboriosa, espiritualidade vinculada à terra e enfrentamento ao racismo espacial. O que as entrevistas revelam não é um passado idílico, mas uma vida de *“luta”*, como define a Entrevistada 5: *“Toda vida eu gostei da luta. Eu gostei do gado, eu gostei do animal, gostei da criação. Eu gostava de tudo”*.

6.4 Antigas formas de vida e trabalho

As práticas tradicionais de trabalho e cultura emergem nas narrativas dos interlocutores da comunidade Manga Iús como elementos centrais da memória social e da identidade coletiva quilombola. Essas práticas são rememoradas com uma tonalidade ambígua, que oscila entre o saudosismo e a crítica às transformações promovidas pela modernidade rural capitalista. O Entrevistado 1 afirma: *“Antes de aparecer esse tal de veneno, todo mundo era na enxada capinando”*. A expressão *“tal de veneno”*, frequentemente utilizada pelos membros da comunidade, não se refere apenas aos agrotóxicos ou insumos químicos em si, mas opera como uma metáfora da ruptura com formas tradicionais de cultivo, manejo da terra e organização comunitária do trabalho. Trata-se, assim, de um marcador discursivo de resistência, que denuncia as perdas simbólicas, ecológicas e sociopolíticas decorrentes da introdução de modelos exógenos de desenvolvimento agrícola.

Essa ruptura é percebida como uma descontinuidade que afeta dimensões fundamentais da vida quilombola, especialmente no que diz respeito ao uso comum da terra, à reciprocidade no trabalho, à autonomia produtiva e ao saber agroecológico transmitido intergeracionalmente. Como observa Arruti (2006, p. 123), o pertencimento étnico-quilombola não se apoia apenas em marcadores identitários fixos ou essencialistas, mas é continuamente reatualizado por meio de práticas sociais concretas que articulam memória, território e trabalho. A substituição das práticas tradicionais por tecnologias de matriz industrial, promovidas por agentes externos, compromete esse circuito de reprodução cultural, gerando sentimentos de descontinuidade e deslegitimação de saberes ancestrais.

Em outro momento da entrevista, a Entrevistada 5 rememora: *“Trabalhava de sol a sol. [...] Nós tudo somos analfabeto, praticamente”*. Sua fala articula o trabalho árduo e a ausência de escolarização formal como elementos de uma trajetória histórica marcada por exclusão e resistência. A longa jornada de trabalho é evocada não apenas como sinal de sofrimento, mas também como emblema de força coletiva e de saber prático. Já o analfabetismo, longe de ser

uma falha individual, aparece como sintoma de uma negligência estatal estrutural, que privou gerações do acesso a direitos básicos. Como ressalta Arruti (2006, p. 45), a experiência compartilhada da marginalização educacional frequentemente se torna fundamento para a construção de uma identidade coletiva e para a reivindicação de políticas de reparação e reconhecimento.

No plano discursivo, os enunciados analisados atualizam o passado como um tempo de resiliência, autonomia e saber empírico, contrapondo-se à lógica da modernidade produtivista que impõe valores, tecnologias e modos de vida muitas vezes descolados das realidades locais. A interdiscursividade das falas evidencia a confluência entre discursos da agroecologia, da resistência camponesa, dos saberes tradicionais e da crítica ao agronegócio, que configuram uma narrativa contra-hegemônica sobre o desenvolvimento rural. Como aponta Fairclough (2001), os discursos cotidianos carregam em si tensões entre diferentes vozes sociais e ideológicas, funcionando como arenas de disputa simbólica e política.

Por sua vez, a intertextualidade aproxima essas narrativas das formulações contemporâneas sobre soberania alimentar, agroecologia e justiça territorial. Ao problematizarem a introdução de agrotóxicos, a perda de manifestações culturais e a exclusão educacional, os(as) interlocutores(as) de Manga Iús inscrevem suas experiências em um campo mais amplo de resistência dos povos do campo, em defesa de suas epistemologias, modos de vida e territórios. A oralidade, nesse contexto, não apenas preserva o passado: ela o reconfigura em função das urgências do presente. Adicionalmente, a crítica à modernização agrícola é atravessada por uma visão ecológica implícita, que reconhece a degradação ambiental, o empobrecimento dos solos e a contaminação da água como efeitos colaterais do “veneno” moderno. A sabedoria empírica dos mais velhos, forjada pela convivência prolongada com os ciclos da natureza, é reivindicada como um saber legítimo e necessário à construção de alternativas sustentáveis.

6.5 Conexão territorial e unidade comunitária

As práticas tradicionais de trabalho e cultura evocadas pelos interlocutores da comunidade quilombola de Manga Iús revelam uma memória coletiva marcada por tensões entre permanência e transformação. Os relatos expressam uma ambivalência fundamental, por um lado, valorizam saberes e experiências vinculados a formas tradicionais de organização do trabalho e da vida comunitária; por outro, apontam para os desafios impostos por transformações sociais, econômicas e tecnológicas que alteram os modos de produção e os valores culturais do grupo. A crítica à modernização agrícola, expressa na oposição entre

enxada e insumos químicos, articula-se à percepção de enfraquecimento da unidade comunitária.

As perdas culturais mencionadas anteriormente reforçam a percepção de ruptura geracional. Como aponta Silva (2014, p. 95), o risco de apagamento de manifestações culturais locais é intensificado por processos de escolarização descontextualizada, por mídias de massa e por projetos de desenvolvimento que não reconhecem as dinâmicas culturais específicas das comunidades. Do ponto de vista analítico, a menção ao boi de pano não é apenas um lamento pela perda de uma tradição; ela mobiliza um discurso de resistência cultural e de reivindicação de valor simbólico para práticas desvalorizadas por padrões hegemônicos. Nesse sentido, os enunciados operam como “discursos da memória”, nos termos de Ricoeur (2007), pois atualizam o passado como repertório de sentido para o presente, inscrevendo os sujeitos em uma genealogia de saberes e experiências. A memória cultural torna-se aqui dispositivo de mediação entre a história coletiva e a vida contemporânea, possibilitando a reelaboração das identidades em contextos de mudança.

Retomando a fala emblemática da Entrevistada 5: “*Trabalhava de sol a sol. [...] Nós tudo somos analfabeto, praticamente*”. Ela explicita a relação entre o trabalho exaustivo no campo e a exclusão histórica do acesso à escolarização. A ausência de letramento é apresentada como consequência da necessidade de contribuir com a subsistência familiar desde cedo, o que reforça a condição de desigualdade estrutural vivida por populações negras rurais. Segundo Gomes (2017, p. 48), o racismo estrutural no Brasil operou historicamente por meio de políticas públicas excludentes e de uma lógica de invisibilização dos sujeitos negros no campo, especialmente no que diz respeito ao direito à educação formal de qualidade.

É relevante observar que essas falas não se configuram como denúncia retórica ou como mera nostalgia. Elas constroem uma narrativa sobre o passado como campo de valores, em que o trabalho árduo, a coletividade e a solidariedade são contrapostos à fragmentação contemporânea. No plano discursivo, as entrevistas revelam um uso frequente do pretérito imperfeito (trabalhava, era), que confere um tom de continuidade passada, reforçando a imagem de um tempo anterior mais coeso e estruturado. Esse tipo de recurso linguístico pode ser lido, à luz de Fairclough (2001, p. 41), como uma estratégia de representação discursiva que mobiliza a memória para legitimar posicionamentos identitários e políticos no presente.

Outro ponto recorrente nos relatos é a mudança na organização comunitária do trabalho. Em tempos anteriores, predominavam mutirões, ajudas recíprocas e formas coletivas de manejo da terra. Tais práticas são hoje menos frequentes, substituídas por relações de trabalho mais individualizadas e, muitas vezes, mediadas por relações de mercado. O Entrevistado 6 relata:

“Antigamente, a gente chamava os parentes pra fazer roça, hoje é cada um por si”. A fala sugere uma transformação nas formas de sociabilidade agrária, que pode ser interpretada como resultado de múltiplas pressões: a reconfiguração das políticas agrárias, o enfraquecimento dos vínculos comunitários e a influência de valores urbanos e individualistas. Essa mudança é observada também por autores como Wanderley (2009, p. 212), que analisa a “desestruturação dos sistemas camponeses” como efeito colateral da inserção das populações rurais em dinâmicas de mercado e consumo. Mas o mesmo tempo, essa mudança não é totalizante, o reconhecimento da perda de certas práticas não significa passividade. Em muitos casos, como o dos(as) interlocutores(as) de Manga Iús, a memória dessas formas de vida serve como base para a crítica social e a rearticulação de identidades coletivas.

No plano discursivo, observam-se elementos de interdiscursividade com os discursos da agroecologia, da soberania alimentar e dos direitos dos povos tradicionais. As referências ao uso de veneno, à perda de práticas culturais e à exclusão educacional situam os interlocutores em um campo mais amplo de disputas simbólicas e políticas. Como afirma Santos (2007, p. 45), as epistemologias do Sul se manifestam na capacidade dos sujeitos subalternizados de produzir narrativas alternativas às formas hegemônicas de conhecimento, reconhecendo a legitimidade dos saberes locais e comunitários. Por fim, é importante observar que os relatos não se encerram em uma oposição binária entre “tradição” e “modernidade”. O que se manifesta é um esforço contínuo de negociação, reelaboração e resistência simbólica. As práticas tradicionais de trabalho e cultura não desaparecem simplesmente diante das mudanças: elas são reinterpretadas, ressignificadas e, em muitos casos, mobilizadas como recursos para a afirmação étnica e a luta por direitos. Em contextos como o da comunidade de Manga Iús, as práticas culturais e os modos de trabalho constituem não apenas formas de reprodução material, mas também estratégias de construção de pertencimento, de valorização da diferença e de resistência frente às lógicas uniformizadoras do desenvolvimento.

6.6 Síntese Analítica das Práticas Discursivas sobre Identidade, Memória e Território

As análises desenvolvidas ao longo deste capítulo evidenciam que os discursos da comunidade Manga Iús configuram uma contra-narrativa ativa diante de processos históricos de silenciamento, invisibilização e exclusão de sua identidade e pertencimento. A partir da mobilização de dispositivos discursivos que articulam resistência simbólica, reconhecimento e revalorização da memória, os membros da comunidade constroem sentidos identitários enraizados em experiências compartilhadas, práticas culturais e relações com o território. As histórias de vida, as memórias genealógicas, os relatos sobre modos de vida e trabalho

tradicionais, bem como as expressões culturais, como a “brincadeira de boi de pano”, constituem um corpus discursivo que ultrapassa a função meramente informativa, trata-se de enunciados performativos que produzem identidade, reforçam vínculos comunitários e acionam saberes intergeracionais.

Ao adotar a ACD de Fairclough como arcabouço teórico-metodológico, buscamos compreender como as práticas discursivas da comunidade operam na articulação entre linguagem, poder e ideologia. Nesse sentido, a investigação não se pautou pela identificação de desvios linguísticos ou supostas inconsistências estruturais, mas pela análise das escolhas lexicais, gramaticais e discursivas como mecanismos de construção de significados. Expressões como *“ligado essas coisas”*, utilizadas pela Entrevistada 7 ao referir-se à história local e a eventos familiares, funcionam como estratégias de referenciação que evocam um conhecimento compartilhado, indexando pertencimento e coesão identitária. De modo análogo, os relatos migratórios da Entrevistada 5, ao enfatizarem o tempo de residência e a participação comunitária, operam como dispositivos legitimadores da identidade territorial.

As práticas discursivas analisadas revelam-se contextualizadas, sendo moldadas pelas condições sociais e históricas que permeiam as interações. A intertextualidade e a interdiscursividade observadas nas entrevistas ilustram o entrelaçamento de diferentes vozes e registros, indicando que os discursos produzidos pela comunidade não se dão em isolamento, mas em constante diálogo com narrativas externas e com tradições locais. A contraposição recorrente entre os tempos do antigamente e o presente, por exemplo, não apenas denota mudanças sociotécnicas, mas elabora uma memória social que confere inteligibilidade às transformações vivenciadas e legitima a continuidade cultural.

A partir da perspectiva sociocultural da ACD, foi possível situar essas práticas discursivas dentro de um campo de disputas simbólicas mais amplo, marcado por tensões em torno da terra, da identidade e do reconhecimento estatal. O pertencimento é reiteradamente construído pelos interlocutores mediante referências ao território, à ancestralidade e à continuidade histórica. E embora documentos registrem a ausência de evidências documentais que atestem a presença de populações escravizadas na localidade, os depoimentos orais dos integrantes da comunidade Manga Iús demonstram uma ancestralidade ancorada na experiência da exclusão, da resistência e da luta pela permanência no território. Nesse contexto, a oralidade emerge como um meio de transmissão de saberes históricos e de sustentação identitária, funcionando como ferramenta de preservação da memória coletiva.

O vínculo com o território, recorrentemente destacado pelos entrevistados, aparece como elemento estruturante da identidade quilombola local. A terra não é compreendida

unicamente como meio de produção ou recurso material, mas como *locus* simbólico de pertencimento, memória e ancestralidade. A evocação da “*ponta ali do mato*”, por parte do Entrevistado 1, ilustra a ativação de um conhecimento geográfico situado, que reforça a ancoragem territorial como critério de legitimação identitária. Simultaneamente, práticas culturais como a “*brincadeira de boi de pano*”, hoje em declínio, são apontadas como expressões da herança simbólica da comunidade, cujas transformações refletem as tensões entre tradição e modernidade. A introdução de tecnologias agrícolas, sintetizada na metáfora do “*talo de veneno*”, expressa uma avaliação crítica das consequências da modernização sobre os modos de vida tradicionais.

A materialidade discursiva das entrevistas revela a centralidade da coletividade na construção identitária, evidenciada pelo uso recorrente da expressão “*a gente*”, que desloca o foco do indivíduo para o grupo e inscreve a experiência no âmbito compartilhado. Esse recurso linguístico, articulado à repetição de enunciados como “*só a roça*” e “*só daquele jeito*”, delimita um horizonte de vida estruturado pelas práticas produtivas tradicionais, profundamente vinculadas às condições ecológicas do bioma Cerrado. Nesse contexto, o território não se apresenta como mero suporte físico, mas como instância constitutiva da existência social, onde trabalho, memória e pertencimento se entrelaçam de forma indissociável.

A rememoração do passado é construída como um tempo de relativa estabilidade e autossuficiência, ancorado em um sistema produtivo diversificado que se articula diretamente às especificidades ecológicas do bioma Cerrado. Caracterizado por solos ácidos, regime climático marcado pela alternância entre estação seca e chuvosa e elevada biodiversidade, o Cerrado exige práticas adaptativas que são historicamente incorporadas pelos sujeitos locais. Nesse sentido, a produção de alimentos e a criação de animais não se configuram apenas como atividades econômicas, mas como expressões de um saber ecológico tradicional que orienta o manejo da terra, o aproveitamento dos ciclos naturais e a conservação de recursos. A organização produtiva, baseada na policultura e no uso equilibrado do ambiente, evidencia uma racionalidade própria, ajustada às limitações e potencialidades do bioma, assegurando a reprodução social do grupo em estreita relação com o território.

Essa construção discursiva dialoga com a valorização do território enquanto espaço vivido, no qual os marcadores espaciais não apenas localizam, mas também significam a experiência coletiva, revelando um conhecimento geográfico profundamente situado. Ao mesmo tempo, a menção a práticas culturais em declínio e à incorporação de novos elementos técnicos aponta para um cenário de transição, no qual as formas tradicionais de interação com o Cerrado passam a conviver com intervenções externas que alteram tanto o uso da terra quanto

os modos de vida. A introdução de insumos químicos e tecnologias agrícolas, muitas vezes incompatíveis com a lógica ecológica do bioma, evidencia tensões entre diferentes racionalidades produtivas, colocando em risco práticas sustentadas por gerações.

Entretanto, tais transformações, associadas também à restrição do acesso à terra, não implicam uma ruptura absoluta, mas desencadeiam processos de reconfiguração interna, nos quais a comunidade busca equilibrar adaptação e continuidade. O Cerrado, nesse contexto, não se reduz a um cenário passivo dessas mudanças, mas permanece como elemento estruturante das práticas sociais e discursivas, condicionando e, ao mesmo tempo, sendo ressignificado pelas ações humanas. Assim, afirma-se como espaço de produção material, de elaboração simbólica e de afirmação identitária, no qual se inscrevem tanto as permanências quanto as disputas que atravessam a experiência quilombola contemporânea.

No âmbito econômico e cultural, os relatos destacam práticas ancestrais como a agricultura de subsistência, a criação de animais e o extrativismo vegetal como componentes centrais da organização comunitária. Tais práticas são evocadas não apenas como atividades produtivas, mas como formas de saber que promovem interdependência com o meio ambiente e sustentam relações sociais historicamente construídas. Entretanto, transformações socioeconômicas recentes, aliadas à restrição do acesso à terra, impuseram obstáculos à reprodução dessas práticas, sinalizando a necessidade de adaptação diante das mudanças sem a ruptura com a memória cultural e o pertencimento identitário.

A heterogeneidade das trajetórias narradas pelas pessoas entrevistadas desafia visões homogeneizadoras sobre o que significa ser quilombola. Os discursos revelam um espectro de experiências que inclui tanto indivíduos que nasceram e foram criados na comunidade quanto migrantes que estabeleceram vínculos sociais e afetivos ao longo dos anos. Essa diversidade de percursos evidencia o caráter processual, relacional e não essencialista da identidade quilombola, reafirmando o princípio da autoatribuição, conforme reconhecido pela FCP, como fundamento legítimo para a reivindicação de direitos.

O testemunho da entrevistada 4, ao rememorar a trajetória de seus pais como vaqueiros e trabalhadores rurais submetidos à dependência de grandes proprietários, explicita o histórico de exclusão fundiária. A memória, neste caso, opera simultaneamente como denúncia das injustiças históricas e como fundamento ético-político para a ação coletiva. Assim, o discurso quilombola articulado pela comunidade Manga Iús apresenta-se não apenas como um registro do passado, mas como prática social engajada na construção de alternativas emancipatórias.

Dessa forma, a análise aqui desenvolvida problematiza representações essencializadas das comunidades quilombolas, propondo uma abordagem analítica centrada na escuta

qualificada dos sujeitos e na valorização das suas narrativas enquanto formas legítimas de produção de conhecimento. A identidade quilombola, conforme delineada nas entrevistas, não é uma entidade fixa e estática, mas um processo contínuo de negociação entre memória, experiência, território e luta por reconhecimento. Trata-se de um campo discursivo tensionado entre tradição e mudança, entre marginalização histórica e agência política, cuja complexidade demanda abordagens interdisciplinares, sensíveis às especificidades contextuais e aos modos de vida das comunidades tradicionais em seus locais específicos.

A análise das práticas econômicas, culturais e identitárias da comunidade quilombola Manga Iús estabelece um diálogo direto com os princípios das ONU, especialmente no que se refere aos ODS. As atividades tradicionais, como a agricultura de subsistência, o extrativismo vegetal e a criação de animais, articulam-se com o ODS 2 (Fome Zero e Agricultura Sustentável) e o ODS 12 (Consumo e Produção Responsáveis), ao evidenciarem formas de manejo ambiental baseadas em saberes ancestrais e em relações sustentáveis com o território.

Simultaneamente, os relatos que denunciam a exclusão fundiária e as desigualdades históricas dialogam com o ODS 10 (Redução das Desigualdades) e o ODS 16 (Paz, Justiça e Instituições Eficazes), ao apontarem para a necessidade de reconhecimento de direitos territoriais e justiça social. Ademais, a valorização da diversidade de trajetórias e da autoatribuição identitária converge com o ODS 11 (Cidades e Comunidades Sustentáveis), ao reforçar a importância da inclusão social, do respeito às identidades culturais e da preservação do patrimônio imaterial. Nesse sentido, as narrativas analisadas não apenas revelam dinâmicas locais, mas também evidenciam como os modos de vida quilombolas constituem práticas concretas de sustentabilidade e resistência, alinhadas a uma agenda global que busca conciliar desenvolvimento, equidade e respeito à diversidade sociocultural.

7 CONCLUSÕES

Esta dissertação teve como ponto de partida uma provocação originada na leitura de documentos que, ao negar vínculos de ancestralidade e pertencimento quilombola à Comunidade Manga Iús, suscitou uma interrogação: quem tem o direito de enunciar a identidade de uma comunidade tradicional? A partir dessa questão, delineou-se um problema de pesquisa centrado na análise das formas discursivas por meio das quais os moradores da comunidade constroem, sustentam e reivindicam sua identidade étnica e territorial frente a narrativas externas que a desautorizam. A investigação foi estruturada a partir do objetivo geral que trata de identificar e analisar os sentidos e as práticas sociais de pertencimento da identidade quilombola atribuídos pela comunidade Manga Iús, no Cerrado piauiense. Tal objetivo foi desdobrado em propósitos específicos que orientaram a escolha metodológica e o recorte teórico: representar elementos da memória coletiva por meio da História Oral, interpretar os discursos da comunidade à luz da Análise Crítica do Discurso (ACD) e refletir sobre a relação entre linguagem, identidade e território.

A base teórica que sustentou a análise articula os pressupostos da ACD, conforme a perspectiva tridimensional de Norman Fairclough, com autores que abordam as dinâmicas identitárias em contextos quilombolas contemporâneos, com destaque para José Maurício Arruti. Em conjunto, tais referenciais permitiram compreender o discurso como prática social situada, capaz de produzir significações sobre o mundo, consolidar identidades e refletir disputas de poder. Da mesma forma, o uso da História Oral foi instrumental para acessar narrativas desconsideradas pelos registros oficiais, permitindo que as vozes da comunidade emergissem como produtoras legítimas de conhecimento sobre si.

A coleta de dados teve como *corpus* oito entrevistas com moradores mais idosos da comunidade. A escolha se deu não apenas por critérios de acessibilidade, mas também pelo reconhecimento da centralidade que a memória e a experiência acumulada exercem na reconstrução dos laços históricos e afetivos com o território. As entrevistas, conduzidas com roteiro semiestruturado, revelaram um conjunto denso de significações sobre o modo de vida local, o sentido da terra como espaço simbólico e espiritual, e a herança cultural transmitida entre gerações. A análise parcial do corpus aponta para a construção discursiva de uma identidade quilombola fundamentada não em marcos oficiais ou registros escritos, mas na experiência vivida, na oralidade e na sacralização da relação com o território, convergindo aos preceitos teóricos de autores como D'Adesky (2001), Arruti (2006), Hasbaert (2006) e Fairclough (2001).

A pertença não é apenas afirmada, mas narrada com intensidade afetiva, vinculando-se à trajetória das famílias, à organização comunitária e ao modo tradicional de habitar o espaço. Esses elementos se consolidam como signos de resistência, funcionando como dispositivos de afirmação frente à negação identitária que motivou esta pesquisa. O trabalho de campo permitiu ainda observar que a identidade quilombola é vivida de modo processual e dinâmico, marcada por reconfigurações contínuas. Não há, entre os entrevistados, uma identidade essencializada ou uma memória uniforme. Ao contrário, o pertencimento é plural e atravessado por experiências de deslocamento, trabalho, ancestralidade, religiosidade e enfrentamento de adversidades. A terra, nesse contexto, não é apenas base material de subsistência, mas elemento estruturante da subjetividade coletiva.

Os discursos, portanto, foi analisado não como mero reflexo da realidade, mas como uma prática que produz efeitos sociais. Isso evidencia que os processos de reconhecimento são atravessados por relações desiguais de poder simbólico. Para mostrar melhor, o quadro a seguir sintetiza os principais vetores dessa disputa discursiva, com destaque para os mecanismos de poder e as ideologias em operação:

Quadro 04: Discurso, poder e ideologia na disputa pelo reconhecimento quilombola

Elemento Discursivo	Manifestação Empírica	Expressão de Poder / Ideologia
Discurso técnico-institucional	Documentos negacionistas de ancestralidade quilombola	Poder institucional que impõe critérios técnicos e deslegitima saberes orais da própria comunidade
Racionalidade documentalista	Centralidade de registros escritos e mapas formais	Ideologia que naturaliza o documento como única forma válida de verdade histórica
Burocracia fundiária e jurídica	Entraves no INCRA, resistência cartorial, morosidade nos processos	Estrutura estatal que dificulta o exercício do direito já reconhecido
Contra-discursos da comunidade	Narrativas sobre o Pé de Manga, Casa da Semente, memória dos antepassados	Produção de pertencimento como resistência simbólica à exclusão institucional
Territorialidade simbólica	Relação com os rios, o cemitério, a paisagem cotidiana e a ancestralidade	Prática social que ressignifica o espaço como território vivido e espiritualizado
Autoidentificação quilombola	Reconhecimento oficial desde 2005 pela Fundação Cultural Palmares	Direito legal ignorado ou desconsiderado por discursos estatais contraditórios

Fonte: Dados da Pesquisa (2025)

Ao retomar o conjunto das análises empreendidas, evidencia-se que a relação entre homem e natureza constitui um eixo estruturante dos discursos produzidos pela comunidade

Manga Iús, operando como fundamento do pertencimento existencial e da construção identitária. Tal relação não se configura apenas como dimensão material da subsistência, mas como expressão simbólica, histórica e cultural, na qual memória, ancestralidade e práticas cotidianas se entrelaçam em uma racionalidade ambiental própria.

Nesse sentido, os dados analisados permitem explicitar uma tensão discursiva central entre, de um lado, o discurso hegemônico do desenvolvimento, orientado por uma lógica produtivista, tecnocrática e frequentemente dissociada das especificidades socioculturais e ecológicas locais, e, de outro, o discurso do pertencimento, ancorado na preservação, na continuidade histórica e na integração entre natureza e cultura. À luz da ACD compreende-se que essa tensão não se limita ao plano abstrato, mas se materializa nas práticas sociais e nas disputas simbólicas em torno do território, revelando que os modos de vida quilombolas constituem não apenas formas de resistência, mas também alternativas epistemológicas e ontológicas ao paradigma dominante de desenvolvimento.

Ademais cumpre reconhecer que esta dissertação não conseguiu atingir a totalidade das análises previstas em seu projeto inicial. A densidade do material empírico, associada ao tempo de maturação teórica exigido pela abordagem metodológica adotada, impôs a necessidade de limitar o escopo das interpretações. Esta decisão, embora inevitável, não compromete a coerência dos resultados apresentados até aqui. Ao contrário, reafirma o compromisso com a profundidade analítica, optando-se por um tratamento mais consistente de parte dos dados ao invés de uma abordagem superficial e exaustiva. Apesar de seus limites, esta dissertação cumpre o papel de introduzir uma reflexão crítica sobre as formas discursivas de afirmação identitária em um contexto específico e sensível. Ao reconhecer a potência da linguagem como mediadora entre os sujeitos e suas realidades históricas, o estudo reforça a ideia de que o pertencimento é também uma prática discursiva que produz mundo, memória e direitos. Em outras palavras, o que está em jogo não é apenas o reconhecimento legal de uma comunidade, mas o direito de narrar-se a partir da própria experiência, fora dos filtros e exigências impostos por critérios tecnocráticos de validação.

Acreditamos que esta pesquisa contribui para os debates contemporâneos sobre identidade étnico-racial, território e memória coletiva, especialmente no campo das políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais. Isto é, mais do que buscar comprovações formais de pertencimento, ela propõe uma escuta qualificada, orientada por uma ética do cuidado com a palavra do outro e com os modos diversos de constituir existência, sentido e resistência.

Como encaminhamento futuro, sugere-se a ampliação desta investigação em uma nova etapa de pesquisa, que permita o aprofundamento do corpus discursivo já coletado e a incorporação de novas vozes e dimensões analíticas de outras comunidades em relação aos documentos feitos para desqualificar a comunidade Manga Iús como quilombola. A continuidade do estudo poderá não apenas qualificar o debate acadêmico sobre o tema, mas também contribuir com uma nova perspectiva de ressemantização, instrumentos conceituais e metodológicos para o reconhecimento mais justo e plural das identidades coletivas em contextos de apagamento histórico e negação institucional.

A presente pesquisa contribui para o campo do Desenvolvimento e Meio Ambiente ao propor uma leitura crítica das relações entre território, identidade e racionalidades ambientais a partir da experiência de uma comunidade quilombola no Cerrado piauiense. Ao evidenciar que os modos de vida locais se estruturam em práticas sustentáveis, saberes tradicionais e formas próprias de manejo ambiental, o estudo tensiona concepções hegemônicas de desenvolvimento baseadas na exploração intensiva dos recursos naturais. Nesse sentido, a dissertação amplia o debate ao incorporar perspectivas contra-hegemônicas que compreendem o meio ambiente como dimensão indissociável da cultura, da memória e da reprodução social. Ademais, ao analisar os entraves institucionais e os conflitos fundiários que dificultam a efetivação de direitos territoriais, a pesquisa oferece subsídios teóricos e empíricos para a formulação de políticas públicas mais sensíveis às especificidades das comunidades tradicionais. Assim, ao articular análise discursiva, territorialidade e sustentabilidade, o trabalho fortalece a abordagem interdisciplinar característica do campo do Desenvolvimento e Meio Ambiente, contribuindo para a construção de paradigmas que valorizem a diversidade sociocultural e a justiça socioambiental.

8 REFERÊNCIAS

Acsegrad, Henri. *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

Agência Brasil. *G20 Social: Brasil propõe novo ODS pela igualdade étnico-racial*. Brasília, 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br>. Acessado em 20 mar. 2025 às 08h12.

Almapreta. *IN do Incra é mais um ataque aos direitos quilombolas, denuncia Conaq*. 08 set. 2022. Disponível em: <https://almapreta.com.br>. Acessado em 22 mar. 2025 às 03h50.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de Quilombo*: São Paulo: Brasiliense, 2006.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

Alonso, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Arendt, Hannah. *A condição humana*: 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

Arruti, José Maurício. *Mocambos e quilombos: a produção da diferença étnica no Brasil*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

Arruti, José Maurício. *Muitos quilombos, uma certificação: notas sobre um modelo de etnicidade*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 419–441, 2006.

Batista Jr., Luiz Gonzaga; SATO, Marília Cláudia de Mello; MELO, Caroline Oliveira. *Comunicação e mídias: tecnologias na atualidade – volume 1*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2018.

Bourdieu, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

Brandão, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In: *Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos*. Montes Claros, 2010.

Brasil. Câmara dos Deputados. *Requerimento de Informação nº 791/2021*. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2021. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2025248. Acessado em 05 abr. 2025 às 16h55.

Brasil. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003: regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos*. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 nov. 2003.

Brasil. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução Normativa nº 128, de 30 de agosto de 2022*. Brasília, DF.

Brasil. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução Normativa nº 130, de 11 de maio de 2023*. Brasília, DF.

Brasil. *Relatório Anual de Avaliação do PPA 2016-2019*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/internet/comissao/index/mista/orca/ppa/ppa_2016_2019_avaliacao_2019/Relatorio.pdf. Acessado em 23 mar. 2025 às 23h28.

Carneiro da Cunha, Manuela. *Negros, estrangeiros: os escravos libertados e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Carneiro, Edison. *Religiões negras / Negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

Chalhoub, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CNS. *Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012*: dispõe sobre as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 13 jun. 2013. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br>. Acessado em 25 mar. 2025 às 19h06.

D'adesky, Jacques. *O mundo negro: relações raciais e a constituição da identidade negra no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2001.

D'adesky, Jacques. *O racismo: uma introdução à história do pensamento racial no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

D'adesky, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

Defensoria Pública da União. *Nota Técnica nº 19/2022*. Brasília: DPU, 2022. Disponível em: <https://www.dpu.def.br>. Acessado em 27 mar. 2025 às 14h44.

Duarte, Eduardo de Assis. Maria Firmina dos Reis e os primórdios da ficção afro-brasileira. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2004.

EMBRAPA. *Sistema brasileiro de classificação de solos*. 5. ed. Brasília, DF: Embrapa, 2018. Acessado em 27 fev. 2026 às 11h00.

Escobar, Arturo. *Sentipensar com a terra: novas leituras sobre desenvolvimento, território e diferença*. São Paulo: Elefante, 2016.

Fairclough, Norman. *Discurso e mudança social*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

Fernandes Júnior, Eduardo. *Ancestralidade, memória e identidade nas comunidades quilombolas do Brasil*. São Paulo: Dandara, 2022.

Ferreira, Patrícia Macedo. *Avaliação da política de regularização fundiária de territórios quilombolas no estado do Piauí: o caso da comunidade Contente*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

Freire, William. *Regularização fundiária no âmbito do poder executivo federal*. 2020. Disponível em: <https://williamfreire.com.br>. Acessado em 29 mar. 2025 às 10h22.

Freitas, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

Freyre, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1933.

Gomes, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Haesbaert, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

Haesbaert, Rogério. *Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Centauro, 2006.

IBGE. *Biomas e sistema costeiro-marinho do Brasil: compatível com a escala 1:250 000*. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Acessado em 25 fev. 2026 às 19h00.

IBGE. *Cidades e Estados: Batalha – PI*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Acessado em 25 fev. 2026 às 14h00.

IBGE. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Acessado em 31 mar. 2025 às 06h00.

INCRA. *Instrução Normativa nº 95, de 2018*. Brasília, DF: INCRA, 2018. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/centrais-de-conteudos/legislacao/in_95_2018.pdf. Acessado em 02 abr. 2025 às 01h38.

ISA – Instituto Socioambiental. *Relatório sobre Territórios Quilombolas no Brasil*. Brasília: ISA, 2022. Disponível em: <https://www.socioambiental.org>. Acessado em 03 abr. 2025 às 21h16.

Leff, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2001.

Little, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

Martins, José de Souza. *O cativo da terra*. São Paulo: Hucitec, 1981.

MMA – Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima. *Cerrado*. Brasília: MMA, 2023.

Moura Fé, Elisângela Guimarães; Alcobaça Gomes, Jaira Maria; do Nascimento, José Edilson. Multiterritorialidades e espacialidades da comunidade quilombola Vereda dos Anacleto, Esperantina (PI). *Revista Campo-Território*, Uberlândia, v. 16, n. 40 Abr., p. 136–158, 2021. DOI: 10.14393/RCT164006. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/58314>. Acesso em: 08 out. 2025.

Moura, Clóvis Steiger de Assis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora UESPI, 2001.

Nascimento, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 2. ed. Brasília / Rio de Janeiro: Fundação Palmares / OR Editor Produtor, 2002.

Neto, Roberval Amaral. *A luta pela terra no Maranhão contemporâneo: a Lei Sarney de Terras e a resistência camponesa*. *Entropia*, São Luís, v. 5, n. 9, p. 147–164, 2022.

O’connor, Paul. *Home: The Foundations of Belonging*. London: Routledge, 2018.

O’dwyer, Eliane Cantarino. *Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção*. *Ariús*, Campina Grande, v. 14, n. 1/2, p. 9–16, jan./dez. 2008.

Ribeiro, José Felipe; Walter, Bruno Machado Teles. As principais fitofisionomias do bioma Cerrado. In: SANO, Sueli Matiko; ALMEIDA, Semíramis Pedrosa de; RIBEIRO, José Felipe (org.). *Cerrado: ecologia e flora*. Brasília: Embrapa Cerrados, 2008. p. 151–212.

Santos, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: Piseagrama, 2023.

Santos, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

Weber, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA

PERFIL SOCIOECONÔMICO

- Nome
- Idade
- Sexo
- Escolaridade
- Ocupação (em que trabalha; qual a renda da família; se recebem auxílio do governo)
- Situação de moradia (se possui casa própria)
- Acesso a serviços básicos (água, luz, esgoto, internet)

SOBRE AS VIVÊNCIAS, O TERRITÓRIO E O PERTENCIMENTO

- Você se considera um quilombola? Comente sobre o que é ser um quilombola para você.
- Conte sobre sua história nesse lugar (quando chegou, por que veio)
- Que histórias seus antepassados lhe contaram sobre a ocupação deste local pela comunidade quilombola?
- Comente como a sua comunidade cuida da terra e usa os recursos da natureza para sobreviver.
- Você lembra quais eventos importantes você considera fundamentais para a história da comunidade neste local?
- Quais as principais mudanças na relação da comunidade com este lugar nos últimos anos?
- Relate o que este lugar significa para você.
- O que você acha mais importante no dia a dia (cultura) da sua comunidade em relação a este lugar?

ATIVIDADES ECONÔMICAS, SOCIAIS E CULTURAIS

- Quais são as principais atividades econômicas desenvolvidas aqui? (estrutura agrícola da comunidade; os principais produtos cultivados; comércio/troca dos produtos)
- Vocês têm escolas na comunidade? Como funciona a educação por aqui?
- E os serviços de saúde, como vocês costumam tratar a saúde no local ?
- Quais são as principais tradições e práticas culturais preservadas na comunidade?
- Quais são as manifestações culturais, como música, dança e artesanato da comunidade?
- Qual a importância da preservação da cultura quilombola para vocês?
- Quais são as principais tradições e práticas culturais da comunidade? (música, dança e artesanato)
- Qual a importância da preservação da cultura quilombola para vocês?

APÊNDICE B – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP – UFPI

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PIAUÍ - CAMPUS SENADOR
HELVÍDIO NUNES DE BARROS
- UFPI



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Batalha por um legado vivo:
Uma análise do discurso de pertencimento da comunidade quilombola Manga lús em
Batalha-PI

Pesquisador: PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 81573424.2.0000.8057

Instituição Proponente: Universidade Federal do Piauí - UFPI

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.113.831

Apresentação do Projeto:

Trata-se de uma pesquisa de mestrado de caráter qualitativa, que concentra-se na comunidade quilombola Manga lús, situada nas Fazendas IHÚS I, II e III, no município de Batalha, Piauí. Essa comunidade realiza um forte vínculo com o território, desenvolvendo práticas agrícolas, extrativistas e socioculturais que demonstram sua conexão intrínseca com o ambiente natural. Em 2005, a comunidade iniciou o processo de regularização fundiária da área que ocupa historicamente, entrando em disputa com fazendeiros que reivindicam a posse das terras e contestam a identidade quilombola da comunidade, bem como a legitimidade de seus direitos territoriais. A pesquisa propõe uma análise crítica do discurso nos argumentos defendidos pela comunidade quilombola, com o objetivo de compreender as perspectivas de pertencimento territorial no bioma do cerrado piauiense nas fazendas Ihús. Dessa forma, buscamos desvendar os mecanismos que sustentam a disputa discursiva acerca da área, analisando como as relações de poder se manifestam nas estratégias argumentativas que constroem a historicidade e os sentidos de pertencimento da comunidade quilombola Manga lús em relação ao bioma do cerrado piauiense.

Objetivo da Pesquisa:

A pesquisa apresenta o seguinte objetivo primário:

Endereço: Rua Cicero Duarte, N°905, (do lado da biblioteca e da xerox)
Bairro: JUNCO **CEP:** 64.607-670
UF: PI **Município:** PICOS
Telefone: (89)3422-3003 **Fax:** (89)3422-4200 **E-mail:** cep-picos@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PIAUÍ - CAMPUS SENADOR
HELVÍDIO NUNES DE BARROS
- UFPI



Continuação do Parecer: 7.113.831

Analisar e compreender as estratégias de poder discursivas que constroem os sentidos de pertencimento da comunidade quilombola Manga/lús à localidade das fazendas lhús, no município de Batalha (PI), na sua relação com o bioma do cerrado piauiense.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

São apresentados como riscos da pesquisa: "Os principais riscos incluem a possível retração ou recusa dos participantes em continuar a pesquisa devido à sensibilidade do tema e às disputas

territoriais envolvidas, os quilombolas podem se sentir desconfortáveis ou receosos em compartilhar informações, temendo possíveis consequências e que as informações possam ser usadas contra eles na disputa pela terra. Podemos destacar também o risco da exposição da identidade e privacidade dos participantes, pois ao compartilharem suas narrativas e experiências, os integrantes da comunidade podem se sentir vulneráveis, sendo necessário garantir o sigilo e a proteção de suas informações pessoais. Para mitigar os riscos de retração do integrante vai ser essencial construir uma relação de confiança e transparência com a comunidade durante o projeto, realizando reuniões e consultas prévias para explicar detalhadamente os objetivos, metodologia e benefícios da pesquisa, garantindo que a comunidade tenha voz ativa no processo e que suas preocupações sejam devidamente consideradas. Será crucial enfatizar o compromisso de manter a confidencialidade das informações fornecidas pelos participantes, não divulgando nomes ou dados que possam identificá-los, armazenando e processando os dados de forma segura e obtendo o consentimento informado dos participantes antes da coleta de dados. Para mitigar o risco de exposição da identidade e privacidade dos participantes, serão adotadas medidas como a garantia do anonimato, o armazenamento seguro dos dados coletados, a obtenção do consentimento informado, a submissão do projeto a uma revisão ética e a manutenção de uma comunicação transparente com a comunidade sobre os procedimentos de

proteção de dados e privacidade adotados. (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2361763, p. 4)

E como benefícios, são apresentados: "A participação dos entrevistados quilombolas na pesquisa é fundamental, dadas as suas características e seus conhecimento sobre a temática do Pertencimento Histórico Quilombola na área Manga lus. Ao responder às questões colocadas por esta pesquisa, o quilombola terá a oportunidade de compartilhar sua experiência, como as principais características sobre esse tema, as dificuldades já enfrentadas e superadas e aquelas que ainda constituem um desafio para o processo de reconhecimento de sua

Endereço: Rua Cicero Duarte, N°905, (do lado da biblioteca e da xerox)

Bairro: JUNCO

CEP: 64.607-670

UF: PI

Município: PICOS

Telefone: (89)3422-3003

Fax: (89)3422-4200

E-mail: cep-picos@ufpi.edu.br

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PIAUÍ - CAMPUS SENADOR
HELVÍDIO NUNES DE BARROS
- UFPI**



Continuação do Parecer: 7.113.831

comunidade na área. Tais respostas sobre a temática permitirão a compreensão de pesquisadores na análise sobre os elementos necessários para a criação de políticas públicas de inclusão social e análises discursivas para reforma fundiária no Brasil. O relato dessas experiências poderá influenciar outras comunidades em situação similar. Adicionalmente, o integrante da comunidade quilombola estará contribuindo para o avanço nas pesquisas nessa área, além de deixar registrada, a nível sócio-histórico, a atuação de sua comunidade no estado do Piauí." (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2361763, p.4)

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa apresenta relevância social, política e científica, visto poder contribuir para a discussão científica sobre territorialidade, identidade e direitos de povos quilombolas, como também auxiliará na compreensão de tais direitos por parte da própria comunidade.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os termos obrigatórios foram apresentados.

Recomendações:

Sem recomendações;

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não há pendências ou inadequações.

Diante do exposto, o Comitê de Ética em Pesquisa e CEP, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS n.º 466, de 2012, e na Norma Operacional n.º 001, de 2013, do CNS, manifesta-se pela aprovação do protocolo de pesquisa.

Informamos ainda, que é responsabilidade do pesquisador responsável a apresentação dos relatórios parciais e finais, conforme Resolução CNS n.º 466, de 2012, XI, d.

Considerações Finais a critério do CEP:

Por não haver óbices éticos, recomendamos a aprovação do protocolo.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2361763.pdf	28/08/2024 11:13:12		Aceito

Endereço: Rua Cicero Duarte, N.º 905, (do lado da biblioteca e da xerox)

Bairro: JUNCO **CEP:** 64.607-670

UF: PI **Município:** PICOS

Telefone: (89)3422-3003 **Fax:** (89)3422-4200 **E-mail:** cep-picos@ufpi.edu.br

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PIAUÍ - CAMPUS SENADOR
HELVÍDIO NUNES DE BARROS
- UFPI**



Continuação do Parecer: 7.113.831

TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termodeautorizaacomjustificativa.pdf	28/08/2024 11:02:54	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Outros	TermodeConfidencialidadecomCPFretificado.pdf	22/08/2024 16:00:35	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	ProjetoparaoCEP.pdf	22/08/2024 16:00:07	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEfinal.pdf	22/08/2024 15:59:44	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Declaração de Pesquisadores	DecidePesquisadores.pdf	16/07/2024 10:52:50	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Outros	LattesKary.pdf	16/07/2024 10:51:05	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Outros	LattesJoseMachadoMoitaNeto.pdf	16/07/2024 10:48:54	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Cronograma	Cronogramaretificado.pdf	16/07/2024 10:45:19	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Outros	Cartadeencaminhamento.pdf	27/06/2024 15:31:52	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Outros	ROTEIRODEENTREVISTA.pdf	27/06/2024 15:19:07	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Outros	CurriculoLattes.pdf	27/06/2024 15:13:13	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRosto.pdf	27/06/2024 15:00:19	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito
Orçamento	Custos.pdf	26/06/2024 17:08:12	PAULO GILSON CARVALHO JUNIOR	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

PICOS, 01 de Outubro de 2024

Assinado por:
GUSTAVO PICANCO DIAS
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Cicero Duarte, N°905, (do lado da biblioteca e da xerox)

Bairro: JUNCO **CEP:** 64.607-670

UF: PI **Município:** PICOS

Telefone: (89)3422-3003 **Fax:** (89)3422-4200 **E-mail:** cep-picos@ufpi.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PIAUÍ - CAMPUS SENADOR
HELVÍDIO NUNES DE BARROS
- UFPI



Continuação do Parecer: 7.113.831

Endereço: Rua Cícero Duarte, N°905, (do lado da biblioteca e da xerox)

Bairro: JUNCO **CEP:** 64.607-670

UF: PI **Município:** PICOS

Telefone: (89)3422-3003 **Fax:** (89)3422-4200 **E-mail:** cep-picos@ufpi.edu.br