

O quilombo como práxis: sentidos e discursos da territorialidade Manga Iús no Cerrado Piauiense

The quilombo as praxis: meanings and discourses of the Manga Iús territoriality in the Cerrado of Piauí

El quilombo como praxis: sentidos y discursos de la territorialidad Manga Iús en el Cerrado Piauiense

Paulo Gilson Carvalho Júnior  

Universidade Federal do Piauí - UFPI, Teresina (PI), Brasil

juniorcrvmdma@gmail.com

Kary Emanuelle Reis Coimbra  

Universidade Federal do Piauí - UFPI, Teresina (PI), Brasil

karycoimbra@ufpi.edu.br

José Machado Moita Neto  

Universidade Federal do Piauí - UFPI, Teresina (PI), Brasil

jose.machado.moita.neto@gmail.com

Resumo

O artigo analisa a territorialidade da Comunidade Quilombola Manga Iús, localizada no município de Batalha (PI), a partir da noção de território como práxis, entendida como processo histórico, relacional e discursivo, produzido por práticas materiais, simbólicas e políticas. Reconhecida pela Fundação Cultural Palmares em 2005, a comunidade permanece sem titulação fundiária, inserida em um regime prolongado de espera institucional. Nesse sentido, o presente estudo tem por objetivo compreender de que modo as práticas simbólicas, discursivas e cotidianas da comunidade Manga Iús sustentam e atualizam sua territorialidade em meio à indefinição jurídica do território. A pesquisa adota abordagem qualitativa, articulando História Oral e Análise Crítica do Discurso, com ênfase na categoria de prática social, a partir de entrevistas, observações de campo e análise de documentos técnico-institucionais. Os resultados demonstram que a territorialidade se ancora na ancestralidade, na oralidade, nos lugares de memória e em práticas agroecológicas, constituindo uma identidade coletiva em tensão com discursos jurídico-administrativos marcados por epistemologias excludentes. Conclui-se que as disputas territoriais configuram embates entre regimes discursivos antagônicos, exigindo inflexão epistemológica nos protocolos de regularização fundiária.



Palavras-chave: Comunidade Quilombola Manga Iús. Território como práxis. Territorialidade quilombola.

Abstract

The article analyzes the territoriality of the Quilombola Community of Manga Iús, located in the municipality of Batalha (Piauí, Brazil), based on the concept of territory as praxis, understood as a historical, relational, and discursive process produced through material, symbolic, and political practices. Although recognized by the Palmares Cultural Foundation in 2005, the community remains without land titling and is subjected to a prolonged condition of institutional waiting. In this sense, the present study aims to understand how the symbolic, discursive, and everyday practices of the Manga Iús community sustain and update its territoriality amid the legal indefiniteness of the territory. The research adopts a qualitative approach, combining Oral History and Critical Discourse Analysis, with emphasis on social practice, based on interviews, field observations, and the analysis of technical-institutional documents. The findings show that territoriality is grounded in ancestry, orality, places of memory, and agroecological practices, constituting a collective identity in tension with juridical-administrative discourses marked by exclusionary epistemologies. The study concludes that territorial disputes represent confrontations between antagonistic discursive regimes, demanding an epistemological shift in land regularization protocols.

Keywords: Quilombola Community of Manga Iús. Territory as Praxis. Quilombola Territoriality.

Resumen

El artículo analiza la territorialidad de la Comunidad Quilombola Manga Iús, ubicada en el municipio de Batalha (Piauí, Brasil), a partir de la noción de territorio como praxis, entendida como un proceso histórico, relacional y discursivo, producido por prácticas materiales, simbólicas y políticas. Aunque fue reconocida por la Fundación Cultural Palmares en 2005, la comunidad permanece sin titulación de tierras y sometida a una prolongada espera institucional. En este sentido, el presente estudio tiene como objetivo comprender de qué modo las prácticas simbólicas, discursivas y cotidianas de la comunidad Manga Iús sostienen y actualizan su territorialidad en medio de la indefinición jurídica del territorio. La investigación adopta un enfoque cualitativo, articulando la Historia Oral y el Análisis Crítico del Discurso, con énfasis en la práctica social, a partir de entrevistas, observaciones de campo y el análisis de documentos técnico-institucionales. Los resultados evidencian que la territorialidad se sustenta en la ancestralidad, la oralidad, los lugares de memoria y las prácticas agroecológicas, configurando una identidad colectiva en tensión con discursos jurídico-administrativos marcados por epistemologías excluyentes. Se concluye que las disputas territoriales expresan enfrentamientos entre regímenes discursivos antagónicos, lo que exige una inflexión epistemológica en los protocolos de regularización fundiaria.

Palabras-clave: Comunidad Quilombola Manga Iús. Territorio como práxis. Territorialidad quilombola.

Introdução

A territorialidade, enquanto construção simbólica, política e histórica da relação entre grupos humanos e o espaço, constitui uma categoria analítica central para a compreensão das lutas por reconhecimento e reprodução cultural em comunidades tradicionais. Entre as populações quilombolas, essa territorialidade extrapola a mera

posse fundiária e assume dimensões existenciais e relacionais, vinculadas à ancestralidade, à memória coletiva e às práticas cotidianas de habitar e significar o território.

No Brasil, embora a Constituição Federal de 1988 assegure o direito à terra às comunidades remanescentes de quilombo, o processo de regularização fundiária tem se caracterizado por morosidade estrutural e assimetrias institucionais (Brasil, 1988). Essa dissociação entre o reconhecimento jurídico-formal e a efetivação material do direito evidencia a limitação de abordagens técnicas centradas na propriedade legal, exigindo, portanto, uma compreensão ampliada do território enquanto práxis. Segundo Haesbaert (2014), compreender a territorialidade como práxis significa reconhecê-la enquanto um conjunto de práticas e simbolizações que estruturam o pertencimento coletivo, indo além da materialidade do espaço para abarcar as formas locais de narrar e reivindicar o território.

Nesse entendimento, a análise aqui desenvolvida é fruto de pesquisa de mestrado voltada para a caracterização da territorialidade da Comunidade Quilombola Manga Iús, situada na zona rural do município de Batalha, no Estado do Piauí, que, apesar de ter sido reconhecida oficialmente pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 2005, a comunidade ainda não obteve a titulação de suas terras, permanecendo submetida a uma espera indefinida, marcada pela invisibilidade institucional e por frequentes conflitos fundiários.

Embora a comunidade ainda careça de titulação formal, a sua territorialidade não se reduz à ausência desse instrumento jurídico. Pelo contrário, ela se atualiza cotidianamente na ancestralidade transmitida pela oralidade, nos lugares de memória que condensam sentidos de pertencimento, nas práticas agroecológicas que sustentam a reprodução da vida e nos rituais coletivos que reafirmam laços identitários. Nesse contexto, e mesmo que a literatura especializada tenha avançado na compreensão dos marcos jurídicos da regularização fundiária quilombola, bem como nas dinâmicas de resistência e organização política dessas comunidades, observamos que persiste uma lacuna científica que justamente orienta a contribuição deste estudo.

Desse modo, uma notável escassez de pesquisas que examinem como comunidades quilombolas sustentam e reelaboram sua territorialidade em contextos de espera prolongada, frequentemente superiores a uma ou até duas décadas, pelo

reconhecimento e titulação de suas terras. Essa ausência é ainda mais evidente no bioma Cerrado piauiense, região historicamente marginalizada nos estudos quilombolas, os quais tendem a privilegiar o litoral nordestino e o sudeste minerador. É precisamente nesse hiato analítico que se inscreve a relevância deste trabalho.

Nesse sentido, o presente estudo tem por objetivo compreender de que modo as práticas simbólicas, discursivas e cotidianas da comunidade Manga Iús sustentam e atualizam sua territorialidade em meio à indefinição jurídica do território. Especificamente, busca-se: discutir os fundamentos teóricos da noção de território enquanto práxis; analisar as práticas e representações territoriais da comunidade; e refletir sobre os efeitos sociopolíticos e identitários decorrentes da morosidade institucional nos processos de regularização fundiária.

Com base em entrevistas, observações e documentos institucionais, esta pesquisa adotou uma abordagem que articula a História Oral e a Análise Crítica do Discurso, permitindo compreender a territorialidade quilombola como prática social tanto a partir das narrativas comunitárias quanto das produções técnico-institucionais. A contribuição desta pesquisa para o campo dos estudos territoriais quilombolas reside em demonstrar, a partir de evidências empíricas, que a condição de não titulação não interrompe a produção territorial, mas incide sobre suas formas de organização e legitimação. Ao analisar a territorialidade como resultado de práticas discursivas e cotidianas em interação com rationalidades administrativas, o trabalho amplia o entendimento dos processos territoriais quilombolas e oferece elementos analíticos para a avaliação crítica dos procedimentos institucionais de reconhecimento.

Após esta Introdução, a organização deste artigo estrutura-se em quatro seções. A primeira delimita o referencial teórico, enfatizando a noção de território como práxis, cosmopercepções e saberes situados na constituição da territorialidade quilombola. A segunda reconstrói o percurso histórico e jurídico das lutas por reconhecimento, destacando o reconhecimento administrativo da Comunidade Manga Iús e a morosidade estrutural da política da espera. A terceira apresenta o desenho metodológico. E a quarta examina as práticas materiais e simbólicas em tensão com conflitos fundiários e disputas de legitimidade.

Breve panorama sobre a territorialidade

As abordagens tradicionais sobre território, desenvolvidas majoritariamente a partir da geografia política clássica e das ciências jurídicas, pautaram-se por uma concepção essencialmente estatal, jurídica e funcional do termo, à luz da racionalidade econômica capitalista. Nessa perspectiva, território é concebido como uma porção delimitada do espaço, juridicamente regulada, sobre a qual um agente detém controle, que geralmente é o Estado. Tal formulação enfatiza elementos como soberania, legalidade, domínio e uso produtivo, conferindo centralidade à propriedade e à delimitação física formalizada por instrumentos cartográficos e normativos. Essa abordagem tradicional, embora metodologicamente estável e operacionalizável para fins administrativos, apresenta limitações analíticas relevantes quando aplicada a contextos de pluralismo cultural.

Ao privilegiar esta legalidade formal, tende-se a invisibilizar formas consuetudinárias de uso da terra, redes de pertencimento histórico-cultural e territorialidades não codificadas em registros oficiais. Além disso, este arcabouço baseia-se em epistemologias universalizantes que operam com categorias exógenas aos contextos empíricos específicos, o que compromete sua capacidade descritiva e explicativa diante da complexidade socioterritorial de comunidades tradicionais (Smith, 2021).

Diante desses universalismos, abordagens críticas desenvolvidas a partir da década de 1990 deslocam o foco da espacialidade física para a territorialidade, compreendida como um fenômeno relacional, simbólico e político. Conceitos como multiterritorialidade (Haesbaert, 2014), territorialidade insurgente (Walsh, 2019) e práxis territorial (Santos, 2006) revelam-se produtivos para analisar comunidades quilombolas, cujos vínculos territoriais integram dimensões históricas, espirituais, identitárias e políticas (D'adesky, 2001). Contudo, essas abordagens ainda enfrentam o desafio de dialogar com saberes situados sem reproduzir lógicas interpretativas eurocêntricas.

Dentro dessa perspectiva, Santos (2006, p. 63) concebe o espaço geográfico como “um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações”, e propõe uma visão ontológica do território que integra materialidade, técnica, temporalidade e afetividade. Essa abordagem permite apreender o território não como

superfície neutra ou meramente cartográfica, mas como campo vivido, historicizado e densamente atravessado por relações sociais. Nessa perspectiva, pensar o território como práxis implica superar reducionismos que o concebem apenas como delimitação espacial ou categoria cartográfica. O território é, antes, um constructo histórico-social que resulta da articulação entre memória, práticas cotidianas e fronteiras simbólicas, dimensões que se traduzem tanto em espacialidades concretas quanto em valores imateriais.

Santos, Pereira e Paula (2018, p. 248) argumentam que “a memória de luta e resistência, as práticas envolvendo a terra, em seu valor de uso para o trabalho e manutenção da cultura, a reciprocidade e as fronteiras simbólicas engendram a territorialidade das comunidades remanescentes de quilombo”. A realidade, para os quilombolas, é que a terra não é mercadoria, mas entidade viva, alicerce da existência coletiva e matriz da reprodução cultural.

Ao adotarmos o conceito de territorialidade como um modelo de práxis, buscamos evidenciar que o vínculo entre grupo e território não é estático, mas processual, fundado em ações concretas que expressam pertencimento, resistência e identidade. A noção deste modelo é aprofundada por Haesbaert (2014), que propõe o conceito de multiterritorialidade para descrever a coexistência de diferentes formas de apropriação e significação do espaço. Segundo o autor, os territórios não são instâncias fixas nem exclusivas, mas espaços em disputa, atravessados por dimensões materiais, simbólicas e políticas que se sobrepõem e se confrontam.

A tensão entre diferentes formas de conhecer e conceber o território se encontra também no contexto das disputas fundiárias, envolvendo o Estado e seus órgãos técnicos, que operam com base em categorias normativas, evidências cartográficas e laudos antropológicos padronizados, enquanto as comunidades mobilizam saberes orais, memórias compartilhadas e vínculos afetivos como fundamentos basilares de sua relação com o espaço.

Essa divergência epistemológica, sedimentada na racionalidade econômica capitalista, revela uma assimetria estrutural no campo da regularização fundiária, onde o saber técnico-institucional goza de legitimidade formal, enquanto o saber tradicional permanece marginalizado. Como destaca Smith (2021, p. 39), “a epistemologia colonial desqualifica os saberes dos povos originários e tradicionais ao impor uma hierarquia de

conhecimento em que apenas o saber acadêmico-científico é considerado válido”. No caso das comunidades quilombolas, essa hierarquia se expressa na exigência de documentos que muitas vezes desconhecem ou desconsideram as formas próprias de narrar, mapear e habitar o território.

A esse respeito, Antônio Bispo dos Santos propõe o conceito de “cosmopercepção afro-pindorâmica”, que remete a uma forma de compreender e viver o território pautada pela circularidade, pela interação com a natureza e pela centralidade da ancestralidade. Como afirma o autor, “as religiões de matriz afro-pindorâmica não amaldiçoam a terra; elas a reconhecem como deusa, como princípio de vida e continuidade” (Santos, 2015, p. 40).

Essa visão implica pensar uma ética do território que se distancie radicalmente da racionalidade ocidental, instrumental e linear. Podemos entender, então, que não se trata apenas de um vínculo instrumental com a terra, mas de um pertencimento existencial, no qual o território se configura como lugar de memória, de socialização e de produção de sentidos. Ou, nas palavras de D’Adesky (2001, p. 48), “o território é um dos principais marcadores da identidade étnica, pois é nele que se inscrevem as práticas culturais e os traços distintivos do grupo”.

Percorso Metodológico

Seguindo uma abordagem qualitativa, a pesquisa foi conduzida a partir do método de História Oral, a partir das contribuições de Thompson (2002) e Portelli (2010), para quem o relato oral não é uma simples fonte de dados factuais, mas um campo simbólico em que memória, emoção, subjetividade e conflito se entrelaçam. A escolha por essa abordagem se justificou, sobretudo, pela centralidade da oralidade nas comunidades quilombolas, cujos modos de transmissão do saber histórico não se baseiam em arquivos escritos, mas em práticas narrativas e performativas.

Já para a interpretação das narrativas orais, utilizamos o método de Análise Crítica do Discurso (Fairclough, 2016), fundamentando-se na compreensão de que o discurso não constitui mero reflexo da realidade, mas uma instância constitutiva do social, que atua na (re)produção de relações de poder, exclusão e resistência. Baseamo-nos especificadamente no seu conceito de prática social, entendido como a articulação

dialética entre discurso, ação e estruturas sociais, constituindo o lugar em que sentidos são produzidos, disputados e transformados historicamente.

Neste estudo, a prática social foi mobilizada como categoria central para examinar os embates discursivos que atravessam o processo de reconhecimento territorial da Comunidade Quilombola Manga Iús, evidenciando a disputa entre regimes de verdade antagônicos; no qual se confrontam diferentes concepções de território, de conhecimento e de legitimidade. Ao operar nessa dimensão, a Análise Crítica do Discurso permite revelar como a hegemonia se sustenta por meio da exclusão epistêmica e como as práticas discursivas comunitárias funcionam como estratégias de resistência, reexistência e produção de novos horizontes de justiça territorial.

Construção do *corpus* da pesquisa

A pesquisa foi desenvolvida na comunidade quilombola Manga Iús, com nove incursões, entre os anos de 2023 e 2025. Foram realizadas observações sistemáticas contemplando diferentes momentos do cotidiano e ocasiões coletivas, como celebrações, assembleias e encontros comunitários. O registro atento das interações sociais, gestos, usos do espaço e modos de organização possibilitou construir um *corpus* empírico capaz de evidenciar como práticas de territorialização se manifestam enquanto vivências coletivas reiteradas ao longo do tempo.

As entrevistas foram realizadas com oito membros da comunidade, entre os quais se incluíam lideranças e anciões com papel central nas práticas culturais e produtivas locais. Os critérios de seleção priorizaram os mais idosos pelo conhecimento histórico ancestral da comunidade e suas representatividades nos processos de organização comunitária, em uma lógica de amostragem intencional. A definição do número de participantes considerou o princípio de saturação teórica (Fontanella *et al.*, 2008), segundo o qual novas entrevistas foram encerradas quando os relatos passaram a apresentar recorrências significativas e nenhum elemento substancialmente novo emergiu em relação aos eixos analíticos estabelecidos.

As entrevistas seguiram um roteiro semiestruturado, organizado em torno de eixos temáticos relacionados à territorialidade, memória, ancestralidade e conflito fundiário, permitindo tanto a abordagem sistemática de questões centrais quanto a

emergência de narrativas singulares. Todas as entrevistas foram gravadas em áudio, mediante autorização prévia dos participantes, transcritas integralmente e posteriormente interpretadas à luz dos referenciais teóricos adotados. Além das entrevistas, foram coletados documentos institucionais relacionados ao processo de regularização fundiária de Manga Iús, incluindo pareceres técnicos, relatórios antropológicos e peças jurídicas, os quais compuseram o *corpus* documental submetido à Análise Crítica do Discurso.

A pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética da Universidade Federal do Piauí, sob o parecer nº 7.113.831, cumprindo integralmente as normativas estabelecidas pela Resolução CNS nº 466/2012 e pela Resolução CNS nº 510/2016, que regulamentam a pesquisa com seres humanos nas ciências humanas e sociais. Os participantes tiveram sua identidade preservada e puderam acessar as transcrições e os resultados preliminares, que foram apresentados para o líder da comunidade Manga Iús e validados por ele.

Procedimentos de análise dos dados

A análise do *corpus* seguiu uma lógica de codificação temática e categorial (Gibbs, 2009), com base em eixos previamente definidos (territorialidade, memória, ancestralidade, conflito fundiário, discurso técnico, resistência simbólica), mas abertos à emergência de sentidos não previstos. O processo de codificação envolveu: (a) a leitura e familiarização com o material empírico, e (b) a codificação com identificação de unidades de sentido e segmentação temática e hierarquização das categorias em torno de eixos interpretativos centrais.

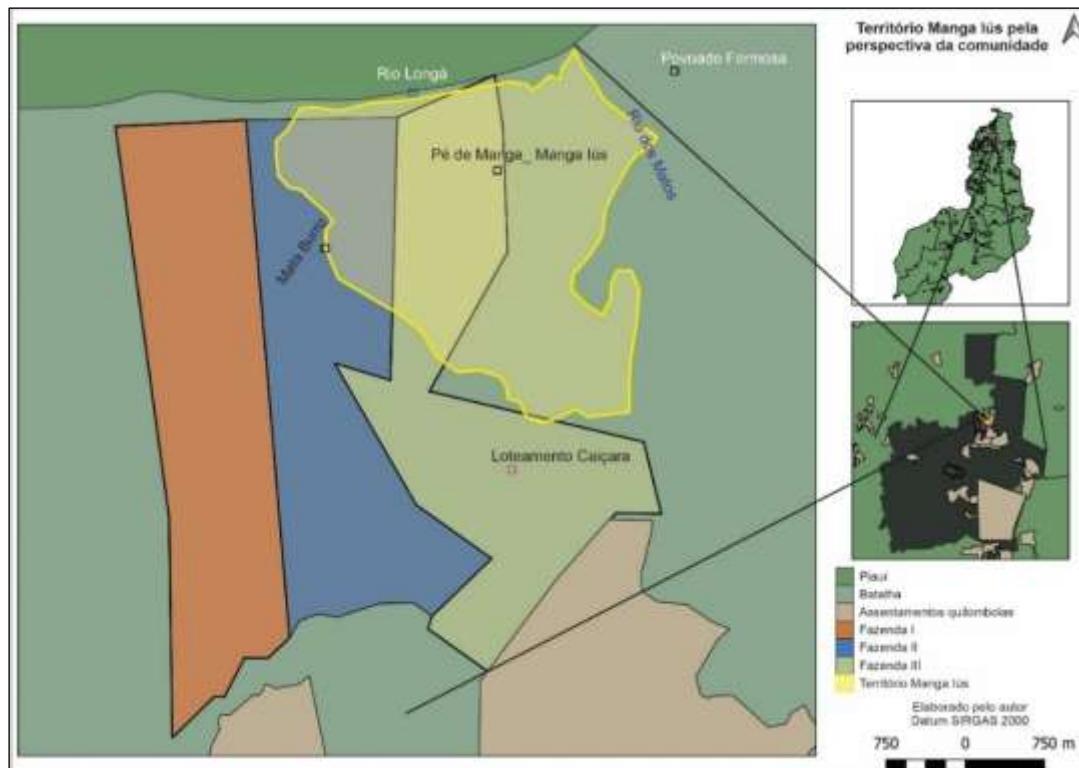
A Análise Crítica do Discurso das narrativas foi operacionalizada a partir do enfoque proposto por Fairclough (2016), compreendendo o discurso como prática social. A análise concentrou-se: (a) na identificação de aspectos ideológicos presentes nos discursos técnico-institucionais e comunitários; (b) na análise das relações de poder e hegemonia que estruturam a produção e a legitimação dos discursos sobre o território; e (c) na articulação entre texto, prática discursiva e prática social, evidenciando como a morosidade institucional e os critérios técnico-periciais operam como mecanismos de exclusão e dominação simbólica.

Na seção de resultados, as narrativas dos entrevistados aparecem entre aspas, grafadas em itálico, de modo a diferenciar a fala dos moradores do texto narrativo-interpretativo, além de explicitar os temas abordados pela oralidade dos próprios sujeitos. Nesse sentido, tais trechos já representam as seleções lexicais selecionadas para análise discursiva dos critérios acima definidos. Ressaltamos, ainda, que a não disposição de falas longas dos sujeitos se deu de modo a apresentar as temáticas de modo mais objetivo e analítico.

A construção simbólica do território em Manga Iús

A Comunidade Quilombola Manga Iús (Figura 1) localiza-se na zona rural do município de Batalha, no norte do Estado do Piauí, inserida no contexto geoambiental do Cerrado piauiense. O território comunitário situa-se a aproximadamente 24 km da sede urbana municipal, com acesso realizado predominantemente por estrada vicinal não pavimentada, o que condiciona a mobilidade dos moradores, especialmente nos períodos chuvosos.

Figura 1: Mapa territorial 1 Manga Iús



Fonte: dos autores, esboçado a partir das informações dos entrevistados (2025).

Do ponto de vista físico-natural, a área caracteriza-se por relevo suavemente ondulado, solos típicos do Cerrado e cobertura vegetal composta por formações savânicas, com presença de áreas de mata ciliar associadas aos cursos d'água que atravessam o território. Dois rios, rio Longá e rio dos Matos, cortam a área ocupada pela comunidade, desempenhando papel central na organização espacial, nas práticas produtivas, no abastecimento hídrico e na memória coletiva local. Esses corpos d'água constituem referências territoriais fundamentais, sendo recorrentes nas narrativas dos moradores como marcos de pertencimento, uso tradicional e continuidade histórica.

A ocupação do território distribui-se de forma dispersa, com moradias predominantemente térreas, algumas ainda construídas com materiais tradicionais, articuladas a áreas de cultivo, quintais produtivos e espaços coletivos. Destacam-se, na paisagem comunitária, equipamentos de uso comum como a escola, a igreja, o posto de saúde de referência próxima e a Casa da Semente, além de lugares simbólicos, como o pé de manga centenário e o cemitério local, que operam como marcos territoriais, afetivos e históricos da comunidade.

A ocupação de Manga Iús remonta, pelo menos, ao século XIX, conforme atestam relatos orais de anciões na pesquisa de campo. Ainda que não haja título formal de propriedade, a presença contínua da comunidade sobre o território por várias gerações configura o que autores, como Santos (2006, p. 79), denominam “enraizamento territorial”, entendido como uma relação densa com o espaço, marcada pela permanência, pela transmissão intergeracional da memória e pela significação coletiva da paisagem. Nesse horizonte, a terra não emerge como mercadoria ou simples recurso produtivo, mas se inscreve como extensão ontológica da coletividade, constituindo-se em matriz de vida, de sociabilidade e de reprodução histórico-cultural.

Essa concepção se manifesta de modo particularmente eloquente nas narrativas dos entrevistados, que evitam referir-se à terra em termos de propriedade privada, recusando, ainda que de modo implícito, a lógica da colonialidade do poder (Quijano, 2005). Tal lógica, fundada em hierarquias epistêmicas persistentes, sustenta a primazia da terra documentada sobre a terra vivida, da escritura jurídica sobre a memória ancestral, do título de propriedade sobre o direito comunitário de origem. Em contraste, como sintetiza um morador de mais de 70 anos, “*Aqui é onde nasceu meu avô, onde estão enterrados os nossos*”, evidenciando que o pertencimento territorial é menos uma

categoria legal do que um direito de nascença, legitimado pela ancestralidade e pela permanência coletiva.

A construção simbólica desse território se realiza, em grande medida, pela constituição de lugares de memória, entendidos como espaços socialmente investidos de significados que estabilizam a identidade coletiva. Como observa Nora (1993, p. 7), são pontos nos quais “a memória se cristaliza e se refugia”, diferenciando-se da memória viva, dispersa e incorporada no cotidiano. Nesse entendimento, os lugares de memória operam como dispositivos contracoloniais de inscrição territorial, capazes de tensionar os critérios estatais e mercantis que pretendem definir a legitimidade da posse e do uso da terra.

Em Manga Iús, destaca-se o pé de manga centenário (Figura 2), espaço simbólico e político de tomada de decisões coletivas, o local é recorrentemente utilizado para assembleias, encontros comunitários e transmissão intergeracional de memórias, configurando-se como marco territorial, histórico e afetivo da comunidade.

Figura 2: Reunião comunitária sob o pé de manga centenário em Manga Iús



Fonte: dados da pesquisa (2024).

Segundo os moradores, a árvore é testemunha do nascimento da comunidade, ponto de encontro, abrigo de festas religiosas e referência geográfica. Sua imagem aparece reiteradamente nas narrativas orais como marcador da identidade coletiva:

“Esse pé de manga é mais velho que nós todos. Ele viu tudo. É nossa proteção, é nosso guia”, afirma uma outra moradora. Na fala percebemos que a ancestralidade não é uma ideia abstrata, mas presença concreta que organiza o espaço, seja por meio de marcos simbólicos, como o pé de manga centenário que nomeia a comunidade, seja pela memória dos que vieram antes, inscritos no solo, nas veredas, nas trilhas e nas roças. Como observa Bosi (1994, p. 33), “a memória coletiva reconstrói o passado a partir da vivência do presente, investindo o espaço de significados e afetos que o tornam habitável”.

Além da árvore há locais de culto, fontes d’água, cemitérios e trilhas que compõem a paisagem como um verdadeiro arquivo memorial, no qual a história da comunidade está codificada em formas não escritas, mas plenamente reconhecidas por seus membros. Trata-se de uma geografia da memória, que resiste ao apagamento promovido pelo Estado e pelo mercado fundiário. Como afirma Halbwachs (2006, p. 81), “a memória coletiva tem necessidade de um quadro material e espacial para se conservar; o espaço vivido é suporte da continuidade da identidade”. A transmissão de narrativas, genealogias, acontecimentos e saberes tradicionais funciona como artifício de territorialização, ao permitir que os mais jovens se reconheçam como parte de uma história comum, situada no espaço e no tempo.

As narrativas dos entrevistados, centradas no pertencimento territorial, constroem-se de forma reiterada em oposição à memória oficial que nega ou deslegitima a identidade quilombola da comunidade. Essa negação é sustentada, sobretudo, por fazendeiros locais que reivindicam a posse da terra com base em documentos formais de titularidade. Nesse embate, evidencia-se um conflito de memórias e de legitimidades que expressa, em última instância, a disputa entre regimes discursivos coloniais e práticas discursivas de resistência. Como demonstra Fairclough (2016), o discurso não apenas representa relações de poder, mas as constitui ativamente. No contexto fundiário brasileiro, o discurso jurídico-cartorial opera como tecnologia colonial de legitimação da propriedade privada, historicamente construída sobre o despojo das populações originárias e afrodiáspóricas.

Esse discurso hegemônico invisibiliza a violência fundacional da concentração fundiária, naturalizando-a como ordem legal. Em contrapartida, o discurso comunitário, ao afirmar a ancestralidade como fonte de direito, desnaturaliza essa ordem e revela seu

caráter colonial. Trata-se, portanto, de uma luta discursiva pelo poder de nomear o território, de definir quem tem legitimidade para ocupá-lo e sob quais critérios essa legitimidade se estabelece.

A afirmação da identidade se dá, portanto, por meio de um discurso que articula memória ancestral, denúncia da exclusão e reivindicação do território como direito inalienável. Trata-se de um uso estratégico da linguagem, que opera não só como registro da experiência, mas como ferramenta de luta e legitimação. Nesse processo, o território é constantemente dito e, ao ser dito, é performado. O discurso constitui a realidade social ao mesmo tempo que a representa (Fairclough, 2016). Ou seja, a prática discursiva da comunidade, ao narrar sua origem, ao nomear seus lugares, ao evocar seus ancestrais e ao denunciar a negligência institucional, está constantemente produzindo e reproduzindo a territorialidade, e a linguagem se torna ferramenta de enraizamento e resistência.

A dimensão espiritual é outro componente essencial na construção simbólica do território em Manga Iús. A presença de terreiros, festas de santos e práticas ritualísticas configura um campo de relações espirituais que atravessa o espaço e o carrega de significações transcendentais. Conforme indica Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 42), nas cosmopercepções afro-pindorâmicas, “o território não é um objeto de apropriação, mas uma entidade com a qual se estabelece uma relação de reciprocidade, respeito e cuidado”.

Em diversas entrevistas realizadas, os moradores expressam essa percepção, de que o território está protegido por forças espirituais e que a presença dos ancestrais é sentida no cotidiano da comunidade. O território, nesse sentido, não se torna apenas cenário, mas ator, sujeito de relação. A expulsão da comunidade significaria, portanto, não só a perda de um bem material, mas a ruptura de uma conexão existencial com os seus mortos, com os seus deuses, com a própria história e com a sua terra.

Confrontos discursivos sobre o território

Para os moradores de Manga Iús, o Cerrado não é apenas uma paisagem ou recurso passível de exploração econômica. Ele é matriz de vida, espaço de saber e extensão simbólica de uma memória coletiva que se anora na relação com plantas,

fontes, trilhas e ciclos naturais. De acordo com Almeida (2008, p. 42), “para as populações tradicionais, o ambiente não é externo à cultura, ele é constituinte de seus modos de vida e de suas cosmologias”. Essa perspectiva dialoga diretamente com o conceito de cosmopercepção afro-pindorâmica, proposto por Antônio Bispo dos Santos (2015), que enfatiza a circularidade, a reciprocidade e a sacralização da terra como dimensões estruturantes da relação territorial quilombola.

Apesar de sua reconhecida importância ecológica, o Cerrado tem sido historicamente invisibilizado e desqualificado pelas narrativas dominantes como um espaço vazio, improutivo ou subutilizado. Tal concepção, enraizada em paradigmas desenvolvimentistas e coloniais, constitui o que Quijano (2005) denomina de “colonialidade do poder”, ou seja, uma matriz de dominação que opera não apenas pelo controle territorial direto, mas pela imposição de categorias epistêmicas que naturalizam a hierarquização de espaços, corpos e saberes. No caso do Cerrado, essa hierarquização justificou historicamente a implementação de políticas de ocupação territorial voltadas para a exploração econômica em larga escala, desconsiderando as populações que ali habitavam há séculos.

Como apontam Silva, Monteiro e Barbosa(2017), essa leitura distorcida do território serviu como base ideológica para o avanço do agronegócio, para o desmatamento sistemático e para processos de grilagem e concentração fundiária. Ainda segundo os autores, no Piauí, essas dinâmicas tornaram-se particularmente intensas a partir das décadas de 1980 e 1990, quando grandes empreendimentos agropecuários foram implantados nas regiões de Cerrado, impulsionados por programas federais de desenvolvimento e incentivos fiscais. A expansão dessas frentes econômicas resultou não apenas em graves impactos socioambientais, mas também na violação sistemática dos direitos territoriais de populações tradicionais, configurando o que Almeida (2010) caracteriza como territorialidades específicas subjugadas pela lógica da propriedade privada capitalista.

Essa lógica se intensificou com a implementação de programas governamentais que incentivaram a ocupação dos cerrados por grandes produtores, como o Programa de Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER) e o Plano de Desenvolvimento Agropecuário do MATOPIBA. Tais iniciativas, analisadas por Porto-Gonçalves (2006) como expressões da geopolítica do desenvolvimento, promoveram a concentração

fundiária e a substituição dos sistemas agrícolas tradicionais por monoculturas voltadas para a exportação, como a soja, impactando negativamente as comunidades locais e o meio ambiente (Silva *et al.*, 2017). Nesse contexto, o Estado brasileiro opera como um Estado racializado (Almeida, 2010), que distribui seletivamente direitos territoriais, privilegiando a propriedade formal documentada em detrimento das territorialidades consuetudinárias de povos tradicionais. Esse conflito entre a terra como espaço vivido e como espaço produtivo fica evidente na fala de uma moradora.

Meus pais foram, é, 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, Comunidade Manga Iús).

As comunidades quilombolas, diante desse cenário, têm resistido por meio da valorização de seus saberes tradicionais, da luta pela regularização de seus territórios e da denúncia das violações de direitos promovidas pelo avanço do agronegócio. Essa resistência configura o que Walsh (2019) denomina pedagogias decoloniais, nas quais a luta territorial se articula à afirmação epistêmica de outros modos de conhecer e habitar o mundo.

Nesse sentido, o território do Cerrado é vivido como totalidade ontológica, e sua devastação implica não apenas perda material, mas a dissolução dos fundamentos existenciais e identitários das comunidades que nele habitam. A territorialidade, no contexto de comunidades tradicionais, é mediada por práticas agroextrativistas de baixo impacto ambiental, por formas de cuidado e reciprocidade com a terra e por rituais que mantêm ativa a presença ancestral no espaço. Conforme afirma uma moradora de Manga Iús, “*a riqueza que nós temos é essa terra, é tudo isso aqui*”. Essa expressão revela não apenas um saber empírico, mas uma ética territorial baseada na simbiose entre ser humano, natureza e espiritualidade, que Acosta (2016) conceitua como filosofia do bem viver (*buen vivir*), em contraposição à lógica desenvolvimentista ocidental.

As práticas agrícolas tradicionais em Manga Iús constituem-se como formas de territorialização que reafirmam o vínculo histórico com o território e operam como contra-narrativas frente aos discursos hegemônicos que desqualificam os modos de

produção quilombola. O uso de técnicas de roçado manual, a preservação de sementes na “Casa da Semente” e o respeito ao tempo da natureza operam simultaneamente como práticas produtivas e como formas de inscrição simbólica sobre a terra. Cultivar a terra, nesse sentido, é uma forma de narrar a história da comunidade, de manter vivo o legado dos antepassados e de sustentar as bases da autonomia coletiva.

O trabalho, nesses moldes, não é alienado ou dissociado da vida social. Ao contrário, ele se configura como prática de cuidado, de comunhão e de permanência no território, constituindo o que Haesbaert (2014) denomina de territorialização ativa, na qual o grupo não apenas ocupa o espaço, mas o significa e o transforma continuamente. A coleta de frutos do Cerrado, o uso de plantas medicinais e a manutenção de áreas de reserva para caça e pesca são articulados a uma lógica de equilíbrio ecológico que desafia os modelos produtivistas baseados na monocultura e na mercantilização dos bens naturais. Essas práticas consolidam o que Acosta (2016, p. 167) conceitua como territorialidades do bem viver, em que o espaço é apropriado em conformidade com os valores da solidariedade, da sustentabilidade e da ancestralidade da própria comunidade.

Observamos na comunidade Manga Iús um dos aspectos mais emblemáticos das disputas territoriais, que diz respeito ao conflito em torno da negação do caráter quilombola do território por parte de fazendeiros locais, que mobilizam a ausência de provas documentais de vínculo histórico com o período escravista como estratégia de deslegitimização. Esse discurso revela a operação do que Mbembe (2016) denomina de necropolítica, ou seja, o poder soberano de determinar quem pode viver, quem deve morrer e, crucialmente, quem tem o direito de enterrar seus mortos.

Um exemplo marcante dessa necropolítica territorial é relatado por uma moradora, que descreve a tentativa de um fazendeiro proibir novos enterros no cemitério da comunidade: “*Ele veio dar fé daquele cemitério é que tem bem ali para lado, que é de uns anjin meu agora. Ave Maria, pois ele disse pro cara que não era pra deixar enterrar mais ninguém ali naquele cemitério. Disse que não era para deixar enterrar mais ninguém ali não*”.

Esse cemitério é um local de profunda importância ancestral, onde familiares da entrevistada estão sepultados há mais de 40 anos. A entrevistada questiona a lógica por trás dessa proibição, contrastando a propriedade nominal do fazendeiro com o vínculo histórico e espiritual da comunidade: “*Porque realmente a terra é dele [do fazendeiro]*”.

A terra é dele no nome, né? Mas que dele mesmo não é porque ele só vai levar mesmo os sete palmo [dessa terra], se ele levar!” (Moradora de Manga Iús).

Essa narrativa ilustra o cerne do conflito, onde a legalidade formal da posse da terra, detida por fazendeiros com títulos cartoriais, se choca frontalmente com a ancestralidade e o uso tradicional do território pela comunidade. Como argumenta Fairclough (2016), esse embate constitui uma “luta discursiva” pelo poder de definir o que conta como evidência legítima de pertencimento territorial. O discurso jurídico-cartorial opera como tecnologia colonial de legitimação da propriedade privada, historicamente construída sobre o despojo das populações afrodescendentes e indígenas.

A proibição de enterrar os mortos no cemitério comunitário não é apenas uma restrição de uso do espaço, mas um ataque direto à continuidade ontológica da comunidade. Como demonstra Nora (1993), os cemitérios constituem lugares de memória fundamentais para a manutenção da identidade coletiva. Impedir novos enterros é, simbolicamente, negar o futuro da comunidade naquele território, interrompendo a cadeia de transmissão geracional que liga os vivos aos mortos e aos que ainda não nasceram.

Essa situação de conflito fundiário limita severamente a liberdade dos moradores para utilizar a terra para a agricultura ou criação, muitas vezes os obrigando a pagar arrendamento ou a se contentar com uma parte mínima da produção. Um morador relata que, “*depois que começou a fazer esse movimento de comunidade quilombola, aí ele trancou que não deixou mais ninguém entrar*”, indicando que a afirmação pública da identidade quilombola resultou paradoxalmente em maior restrição ao acesso e uso da terra.

Esse fenômeno revela a operação do que Almeida (2010) argumenta sob uma perspectiva de conflitos territoriais de nova geração, nos quais a mobilização por direitos étnicos provoca reações violentas de grupos econômicos que se sentem ameaçados. A criminalização da identidade quilombola por parte de fazendeiros expressa a manutenção de estruturas racializadas de poder que operam pela negação sistemática da alteridade e pela recusa em reconhecer a legitimidade de formas não proprietárias de relação com a terra.

Diante dessa negação, a comunidade tem respondido com a reafirmação pública de sua identidade e de sua profunda relação ancestral com o território. É o caso de dois

anciões que afirmam categoricamente que a comunidade tem “*muito mais de 100 anos*”, com raízes familiares que remontam há mais de um século, e se autodeclaram quilombolas. Eles resgatam a memória de seus antepassados que trabalharam nas roças, enfrentando condições análogas à escravidão, como o trabalho forçado para construir “*cerca de pedra*” para “*cercar o terreno dos reis*”, como relata a anciã com mais idade.

As práticas tradicionais da Comunidade Quilombola Manga Iús evidenciam também uma complexa relação entre saber local, sustentabilidade e resistência aos impactos socioambientais provocados pela modernização agrícola. Os saberes empíricos associados ao uso medicinal das plantas do Cerrado, como o Angico Preto (*Anadenanthera macrocarpa*), a Malva do Reino (*Malva sylvestris*) e o Jucá (*Libidibia ferrea*), articulam-se a um modo de vida que se ancora na reciprocidade com a terra e no respeito aos seus ciclos naturais.

A Casa da Semente (Figura 3) em Manga Iús ocupa papel central neste contexto, pois constitui-se como um espaço comunitário de salvaguarda da agrobiodiversidade, no qual se realizam atividades de seleção, conservação e circulação de sementes crioulas. Mais do que um depósito material, trata-se de uma instância sociocultural onde se articulam práticas de manejo sustentável, transmissão intergeracional de conhecimentos e fortalecimento de estratégias coletivas de autonomia produtiva.

Figura 3: Casa da Semente



Fonte: dados da pesquisa (2025).

Essa racionalidade ecológica manifesta-se também nas práticas comunitárias de manejo de resíduos sólidos. Foi relatado por muitos moradores que o lixo orgânico é reaproveitado para alimentar animais e adubar plantas, enquanto o lixo inorgânico é queimado ou descartado em áreas específicas, evitando a contaminação do solo e dos cursos d’água.

A crítica aos impactos da modernização agrícola emerge de forma recorrente nas entrevistas, sobretudo por meio do uso reiterado do enunciado “*tal do veneno*”, empregado para designar os agrotóxicos e demais insumos químicos introduzidos no território. Ao afirmar que “*antes de aparecer esse tal de veneno, todo mundo era na enxada capinando*”, um dos moradores expressa uma percepção de ruptura com um modo de produção historicamente baseado no trabalho manual, no manejo direto do solo e em práticas agroecológicas transmitidas intergeracionalmente. Essa ruptura evidencia a substituição de uma racionalidade camponesa por uma lógica produtivista e tecnocrática, orientada por parâmetros externos à experiência local.

À luz da concepção de território como práxis proposta por Santos (2006), o enunciado revela que a introdução dos insumos químicos não se restringe a uma mudança técnica, mas reconfigura as relações entre sociedade, trabalho e natureza. O termo “*veneno*”, longe de constituir uma escolha casual, opera como categoria nativa de interpretação crítica, por meio da qual os moradores atribuem sentido aos efeitos da modernização agrícola sobre o solo, os corpos e a autonomia produtiva. Tal leitura dialoga com Haesbaert (2014), ao evidenciar que a imposição de um modelo agrícola homogeneizante produz desterritorializações simbólicas, ao fragilizar práticas, saberes e vínculos historicamente construídos com o espaço.

Nesse sentido, a nomeação dos agrotóxicos como veneno expressa uma forma de resistência discursiva, na qual o saber comunitário tensiona a hegemonia técnico-científica ao denunciar processos de dependência, degradação ambiental e adoecimento, reafirmando uma racionalidade territorial enraizada na experiência vivida e na memória coletiva.

A partir da análise da prática social discursiva oriunda da oralidade dos moradores de Manga Iús, este estudo operacionalizou empiricamente a perspectiva de território como práxis (Haesbaert, 2014; Santos, 2006), evidenciando que disputas fundiárias constituem embates discursivos entre regimes de verdade antagônicos. A

análise identificou eixos ideológicos estruturantes, como a supremacia do registro cartorial sobre vínculos históricos comunitários; a imposição de critérios burocráticos exógenos que condicionam reconhecimento identitário; e a validação exclusiva de conhecimentos técnico-científicos em detrimento de epistemologias orais.

Em contraposição, os enunciados quilombolas mobilizam estratégias discursivas que vinculam legitimidade territorial a elementos não capturáveis pela racionalidade estatal, transmissão intergeracional de topônimos, ritualização de espaços coletivos e saberes ecológicos empíricos, configurando uma forma autônoma de produção de verdade que desafia tanto a lógica mercantil da terra quanto os protocolos institucionais de comprovação, inscrevendo o pertencimento como construção performativa irredutível a documentos formais.

Considerações Finais

A análise da Comunidade Manga Iús evidencia o paradoxo fundante das políticas fundiárias quilombolas no Brasil, no qual o reconhecimento jurídico não garante efetivação material dos direitos territoriais. Este estudo avança o debate ao demonstrar que esse hiato não decorre de falhas administrativas, mas expressa a operação estrutural de racionalidades institucionais seletivas e epistemicamente excludentes que perpetuam a despossessão territorial por meio de três dispositivos centrais: a morosidade como tecnologia de exclusão, a violência epistêmica nos laudos técnico-periciais e a desqualificação das formas não ocidentais de relação com o território.

No caso em análise, deparamo-nos com uma multiplicidade de enunciados em torno do território, em que, de um lado, emergem os discursos que traduzem a perspectiva comunitária, marcada pela memória, pela ancestralidade e por modos próprios de construção do espaço; de outro, sobressaem-se enunciados de natureza jurídica e técnico-administrativa, que tendem a deslegitimar a territorialidade local com base em critérios externos à vivência cotidiana.

Acreditamos que as implicações deste estudo para políticas públicas são diretas. Primeiro, é necessário reformular os protocolos periciais, assegurando que autoidentificação e memória oral sejam reconhecidas como provas legítimas, superando

a epistemologia colonial que desqualifica saberes tradicionais. Segundo, é válido implementar metas temporais vinculantes nos processos de titulação, rompendo com a espera como gestão da exclusão. Terceiro, reforçar a institucionalização e a participação comunitária nas decisões que as afetam, deslocando o poder de definição identitária dos técnicos para os próprios quilombolas.

Este trabalho também almeja tentar motivar pesquisas futuras para que explorem estudos comparativos multirregionais para mapear padrões nacionais de (des)territorialização e análises longitudinais pré e pós-titulação para avaliar impactos materiais do reconhecimento formal. Entre as limitações da pesquisa, destacamos a restrição temporal das observações de campo e a disponibilidade parcial de documentos. Tais limites não invalidam os resultados, mas delimitam seu alcance interpretativo e indicam possibilidades para pesquisas futuras.

Por fim, observamos que a luta de Manga Iús transcende a reivindicação fundiária, trata-se de insurgência ontológica pelo direito de narrar a própria história, definir marcos simbólicos e habitar o mundo segundo referenciais próprios. Reconhecer essa luta como legítima exige descolonizar instituições, saberes e relações de poder. O território quilombola não é resíduo do passado, mas horizonte civilizatório, mundo em que a terra seja matriz de vida, não mercadoria; a ancestralidade, fundamento de direito, não folclore; e a diferença, uma riqueza existencial, não ameaça.

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Referências

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas:** procedimentos administrativos e conflitos fundiários. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territorialidades específicas e conflitos fundiários. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). **Terras de quilombo,**

terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto.
Manaus: PGSCA/UFAM, 2010.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988.

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.

D'ADESKY, Jacques. **Os quilombos da Bahia:** da resistência à cidadania. São Paulo: Ática, 2001.

FAIRCLOUGH, Norman. **Linguagem e poder.** São Paulo: Parábola Editorial, 2016.

FONTANELLA, Bruno José Barcellos; RICAS, Janete; TURATO, Egberto Ribeiro. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 17-27, jan. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2008000100003>. Acesso em: 9 ago. 2025.

GIBBS, Graham. **Análise de dados qualitativos.** Porto Alegre: Artmed, 2009.

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

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 2006.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: N-1 Edições, 2016.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-18, dez. 1993.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais.** Genebra: OIT, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios:** formas e significados da história oral. Tradução de Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos:** modos e significados. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente:** contra o desperdício da experiência. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Lilian Maria; PEREIRA, Anete Marília; PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha de. Comunidades remanescentes de quilombos: reflexão sobre territorialidades. **Revista Cerrados**, Montes Claros, v. 16, n. 1, p. 248-265, 2018. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/cerrados/article/view/1298>. Acesso em: 8 set. 2025.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço:** técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 2006.

SILVA, Antonio Joaquim da; MONTEIRO, Maria do Socorro Lira; BARBOSA, Eriosvaldo Lima. A tradicionalidade do agricultor familiar do Cerrado piauiense. **Gaia Scientia**, João Pessoa, v. 11, n. 2, p. 115-131, jul. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/rfdp.v5i1.15002>. Acesso em: 16 set. 2025.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2021.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 6-39, set. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/rfdp.v5i1.15002>. Acesso em: 8 jun. 2025.

Autores

Paulo Gilson Carvalho Júnior – É graduado em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Atualmente cursa mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Endereço: Campus Ministro Petrônio Portella - SG 06, Av. Universitária, 1310, Ininga, Teresina, Piauí, CEP: 64049-550.

Kary Emanuelle Reis Coimbra – É graduada em Gestão de Recursos Humanos pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI), mestra em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e doutora em Políticas Públicas pela Universidade Federal

O quilombo como práxis: sentidos e discursos da territorialidade Manga Iús no Cerrado Piauiense
Paulo Gilson Carvalho Júnior; Kary Emanuelle Reis Coimbra; José Machado Moita Neto

do Piauí (UFPI). Atualmente é Professora do Programa de Pós-Graduação
em Gestão Pública da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Endereço: Campus Ministro Petrônio Portella - SG 06, Av. Universitária, 1310, Ininga,
Teresina, Piauí, CEP: 64049-550.

José Machado Moita Neto – É graduado em Engenharia Civil, Ciências (habilitação em Química), Filosofia e Direito pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), mestre e doutor em Química pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente é Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Endereço: Campus Ministro Petrônio Portella - SG 06, Av. Universitária, 1310, Ininga,
Teresina, Piauí, CEP: 64049-550.

Artigo recebido em: 24 de setembro de 2025.

Artigo aceito em: 07 de dezembro de 2025.

Artigo publicado em: 15 de dezembro de 2025.