Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS
Vol. 17 Nº 34, Jan - Jun de 2025
Universidade Federal do Rio Grande – FURG

Práticas festivas e turísticas na Comunidade Quilombola Dona Juscelina Tocantins, Brasil

Festive and tourist practices in the Quilombola Community Dona Juscelina Tocantins, Brazil

Stephanni Gabriella Silva Sudré[*]
Silvio José de Lima Figueiredo[**]

Resumo: As festas quilombolas configuram-se como práticas sociais fundamentais para a preservação da memória coletiva e para a atualização dos saberes-fazeres ancestrais, constituindo-se em experiências simbólicas que mobilizam valores, afetos, cosmologias e estratégias de resistência. No contexto da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, no norte do Tocantins, essas festas transcendem a função meramente celebrativa para se tornar dispositivos de agência social e mediação política, articulando modos de ser, agir e existir que desafiam as lógicas do turismo hegemônico. Neste estudo, analisam-se as práticas culturais-ancestrais associadas às festas quilombolas e seus desdobramentos no campo turístico, à luz da Teoria dos Campos de Pierre Bourdieu, mobilizando os conceitos de *habitus*, campo e capital. A pesquisa adota abordagem qualitativa e interdisciplinar, com base em entrevistas adaptadas da história oral com três Griôs e três membros da Associação da Comunidade, buscando compreender os sentidos atribuídos às festas e suas implicações na reconfiguração do turismo. Os resultados demonstram que as festas são expressões de um *habitus* festivo-turístico próprio, forjado a partir da circularidade de ritos, da sincronicidade comunitária e da diacronia da memória ancestral. Elas não apenas ativam a memória coletiva e promovem a sociabilidade, mas também inserem a comunidade em disputas simbólicas dentro do campo turístico, ressignificando sua inserção em processos econômicos e culturais mais

[*] Professora-Pesquisadora do Curso de Tecnologia em Gestão de Turismo da Universidade Federal do Norte do Tocantins. Doutora em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental pela Universidade Federal do Pará através do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (2024). Possui mestrado em Ciências Ambientais pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2012). Especialização em Gestão de Turismo em Áreas Naturais (2009). Graduação em Bacharelado em Turismo pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2006).
[**] Professor Titular da Universidade Federal do Pará. Graduação em Administração pela Universidade da Amazônia, Graduação em Turismo pela UFPA, Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento pela UFPA e Doutorado em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo. Pós-doutorado em Sociologia na Université Rene Descartes (Université Paris Cité). Consultor do Ministério da Educação, Professor/pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, e do Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública, no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – UFPA. Coordena o laboratório de pesquisa Turismo, Cultura e Meio Ambiente – LABCULTUR. Atualmente é pesquisador do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro - CLLC.

amplos. O turismo, nesse contexto, é compreendido como campo social em disputa, no qual se confrontam diferentes agentes, capitais e interesses, que ao se apropriar das festas como forma de mediação, a comunidade reconfigura as relações entre território, identidade e economia simbólica, posicionando-se de forma ativa frente aos desafios da autodeterminação, da justiça social e do reconhecimento cultural. As festas tornam-se, assim, plataformas de reivindicação política da autonomia comunitária e da reinvenção de vínculos como o sagrado, o território e a ancestralidade. A presença dos turistas e visitantes, mediada por relações de hospitalidade e afetividade, desestabiliza os padrões tradicionais de consumo turístico e provoca deslocamentos epistêmicos, gerando nas visitas experiências de alteridade e autoconhecimento. Ao invés de mercadoria, o turismo passa a ser vivenciado como prática social, enraizada nas cosmopolíticas quilombolas e ancorada na ética do cuidado, da partilha e da reciprocidade. Conclui-se que as festas da comunidade, enquanto estruturas de significação e de sociabilidade, abrem caminho para um turismo contra-hegemônico, que valoriza a diversidade ontológica e epistemológica dos povos quilombolas. Ao evidenciar a potência das festas como práticas de mundo, este estudo contribui para a construção de uma crítica ao turismo convencional e propõe novos marcos interpretativos orientados pela ancestralidade, pela memória e pela territorialidade.
Palavras-chave: Turismo. Quilombola. Amazônia.

Abstract: Quilombola festivals are fundamental social practices for preserving collective memory and updating ancestral know-how. They are symbolic experiences that mobilize values, affections, cosmologies and resistance strategies. In the context of the Dona Juscelina Quilombola Community, in the north of Tocantins, these festivals transcend the merely celebratory function to become devices of social agency and political mediation, articulating ways of being, acting and existing that challenge the logics of hegemonic tourism. This study analyzes the cultural-ancestral practices associated with quilombola festivals and their developments in the tourism field, in the light of Pierre Bourdieu's Field Theory, mobilizing the concepts of habitus, field and capital. The research adopts a qualitative and interdisciplinary approach, based on interviews adapted from oral history with three Griôs and three members of the Community Association, seeking to understand the meanings attributed to the festivals and their implications for the reconfiguration of tourism. The results show

that the festivals are expressions of a festive-tourist habitus of their own, forged from the circularity of rites, community synchronicity and the diachrony of ancestral memory. They not only activate collective memory and promote sociability, but also insert the community into symbolic disputes within the tourism field, re-signifying its insertion into broader economic and cultural processes. Tourism, in this context, is understood as a social field in dispute, in which different agents, capitals and interests clash. By appropriating the festivals as a form of mediation, the community reconfigures the relationships between territory, identity and the symbolic economy, positioning itself actively in the face of the challenges of self-determination, social justice and cultural recognition. The festivals thus become platforms for political vindication of community autonomy and the reinvention of bonds such as the sacred, territory and ancestry. The presence of tourists and visitors, mediated by relationships of hospitality and affection, destabilizes traditional patterns of tourist consumption and causes epistemic shifts, generating experiences of otherness and self-knowledge in visitors. Instead of being a commodity, tourism is now experienced as a social practice, rooted in quilombola cosmopolitics and anchored in the ethics of care, sharing and reciprocity. The conclusion is that the community's festivals, as structures of meaning and sociability, open the way for a counter-hegemonic tourism that values the ontological and epistemological diversity of the quilombola peoples. By highlighting the power of festivals as practices of the world, this study contributes to the construction of a critique of conventional tourism and proposes new interpretative frameworks guided by ancestry, memory and territoriality.
keyword: Tourism. Quilombola. Amazon.

Introdução

A Comunidade Quilombola Dona Juscelina, situada no norte do estado do Tocantins, se consolidou como território étnico autônomo desde 2007, fundado na autodeterminação e na reafirmação de sua identidade coletiva. A institucionalização do reconhecimento territorial foi resultado de um processo multifatorial, no qual as práticas festivas exerceram importante papel como mecanismo de coesão social, ressignificação simbólica e afirmação política. Nesse contexto, as festas configuraram-se como como dispositivos estratégicos de visibilidade das reivindicações territoriais e de mobilização dos valores ancestrais, promovendo

dinâmicas sociais assentadas na identidade quilombola, na interlocução com as políticas públicas e em novas práticas sociais, como o turismo das origens.

Este estudo tem como objeto de análise as festas quilombolas e suas interações com a prática turística, partindo do pressuposto de que as festas operam como expressões culturalmente densas, em que se entrelaçam o sagrado e o profano, a religiosidade e a secularidade, o cotidiano e o extraordinário. A investigação busca compreender a tessitura das relações entre as práticas festivo-turísticas e os principais agentes sociais envolvidos, com especial atenção à mediação simbólica dessas práticas no campo ampliado das relações sociais e políticas.

A interseção entre os campos da festa e do turismo revela a necessidade de uma abordagem que integre múltiplas dimensões - sociais, culturais, políticas, estéticas e comunicacionais - articuladas pela experiência comunitária e pela agência coletiva em contextos de disputa territorial e reconhecimento identitário. A partir dessa perspectiva, o turismo é problematizado não apenas como atividade econômica ou prática institucionalizada, mas como campo relacional que incorpora estruturas de poder, narrativas de pertencimento, cosmologias locais, regimes de convívio social e até mesmo estratégia de resistência.

Criticando as perspectivas hegemônicas do turismo centradas em métricas econômicas e lógicas de mercado, a pesquisa defende um reposicionamento epistêmico que privilegie as práticas sociais territorializadas e os saberes situados das comunidades quilombolas da Amazônia. Sustenta-se, assim, a ampliação do conceito de turismo para além de sua dimensão instrumental, considerando suas expressões simbólicas, subjetivas e afetivas, tal como experiênciadas e recriadas nas festas quilombolas. Essa abordagem propõe uma leitura contra-hegemônica que valoriza a cosmovisão afro-brasileira, a diversidade de modos de vida e o protagonismo comunitário, articulando a hospitalidade como prática política e epistemológica. E sustenta-se na importância de considerar a integralidade da sociedade, diversidades de existências e pluralidade de visões de mundo e privilegia a hospitalidade comunitária e sua capacidade de interações e percepções entre disciplinas, áreas de conhecimentos, campo e agentes.

As festas quilombolas constituem o ápice do entrelaçamento entre cotidiano e exceção, configurando-se como momentos de intensificação das expressões culturais e de celebração coletiva da ancestralidade. Elas agregam variadas formas de expressão - debates, apresentações, conversas, vivências, danças, músicas,

performances e rituais - e são marcadas pela presença dos Griôs[1], guardiões dos saberes tradicionais, cuja atuação reforça a continuidade intergeracional dos conhecimentos e práticas culturais. A presença turística, por sua vez, é entendida a partir das interações interculturais, das cosmopolíticas emergentes e da construção de sentidos compartilhados, em que a comunidade se projeta como sujeito político e reinterpreta suas relações com o mundo. E através da memória, da resistência e da ancestralidade, reafirma o que é a comunidade e o que ela quer falar sobre si, com o jeito próprio de existir, resistir e apresentar-se ao mundo, protagonizando no território, ajustando os laços sociais e compartilhando os interesses individuais e coletivos.

À luz dessas premissas, a pesquisa objetiva identificar e interpretar as práticas culturais e ancestrais mobilizadas nas festas quilombolas, compreendendo como estas engendram novas formas de experiências turísticas enraizadas em contextos socioterritoriais específicos. Interroga-se, assim, quais elementos e práticas sociais emergem nas festas quilombolas que contribuem para uma compreensão múltipla e situada do turismo, superando seus paradigmas dominantes e propondo uma cosmologia de saberes para o turismo. A análise se debruça sobre as práticas festivas-turísticas na Comunidade Quilombola Dona Juscelina, com especial atenção às estratégias de visitação, mediação simbólica e negociação com o turismo

Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa e interdisciplinar de cunho crítico-interpretativo, ancorada em paradigma construtivista e em uma epistemologia situada e decolonial, partindo da premissa de que os saberes locais da comunidade Dona Juscelina não apenas informam a realidade, mas constituem formas legítimas e autônomas de produção de conhecimento (SANTOS, 2006; RIBEIRO, 2019).

O desenho metodológico articula diferentes técnicas de produção de dados, incluindo observação (ALVES-MAZZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 1998) e pela entrevista adaptada da História Oral (POLLACK, 1992, HALBWACHS, 2013; FIGUEIREDO; OLIVEIRA, 2019), visando captar as diversas camadas de significação atribuídas às festas e suas interfaces com o turismo. A adaptação a história oral foi escolhida por permitir que os Griôs e os demais sujeitos comunitários expressassem suas narrativas com base na temporalidade não-linear da memória ancestral, em

[1] Griô são os mestres dos saberes-fazeres de uma comunidade, considerado símbolo dos conhecimentos tradicionais brasileiros garantidos pela Lei nº 1.176, de 2011. Esse termo é utilizado amplamente na Comunidade Quilombola Dona Juscelina.

contraste com métodos que tendem a padronizar os relatos em formatos ocidentais de cronologia (POLLACK, 1992; HALBWACHS, 2013).

A coleta de dados envolveu a participação em festas ou eventos seguindo critérios de densidade simbólica e centralidade política na comunidade, com destaque para o Festejo da Abolição. Os interlocutores, por sua vez, foram identificados a partir de sua atuação reconhecida nas práticas, conforme indicado pela própria Associação Quilombola Dona Juscelina nos seguintes momentos: Fórum da Consciência Negra (novembro de 2022 e 2023), Encontro de Vivências dos Griôs (abril de 2023) e o Festejo da Abolição (maio de 2022, 2023 e 2024). Adicionalmente, foram realizadas entrevistas em profundidade com Griôs e três membros da Associação Quilombola Dona Juscelina (dezembro de 2023), cujos relatos constituem material essencial para a análise hermenêutica das práticas.

A posição do pesquisador foi mediada pela figura dos Griôs, que atuaram como anfitriões e intermediadores da inserção etnográfica. A postura adotada foi de escuta ativa e partilha horizontal, reconhecendo os limites éticos e políticos da representação de saberes quilombolas.

O aporte teórico do estudo combina contribuições fundamentais para o entendimento das categorias de ancestralidade, festa e turismo, com ênfase nas práticas sociais (BOURDIEU, 1980, 1989), na construção das identidades coletivas (HALL, 2006), na relação com território (TUAN, 1983) e na dimensão epistemopolítica do protagonismo quilombola (LEITE, 2000; MUNANGA, 2002; O'DWYER, 2005; LOPES, 2019). Para a compreensão das festas são mobilizados autores clássicos que tratam da religiosidade (DURKHEIM, 1989), da performance cultural (BAUMAN, 1992) e do fortalecimento das relações rituais e simbólicas (VAN GENNEP, 1978; TURNER, 1995).

A partir da noção bourdieusiana de campo (BOURDIEU, 1983), as práticas festivo-turísticas são operacionalizadas como unidade de disputas simbólicas que se expressam nas estratégias performativas e nas formas de legitimação dos agentes envolvidos. A observação, nesse sentido, buscou mapear as posições ocupadas pelos sujeitos no interior desse campo em transformação. A pesquisa, portanto, atua como exercício analítico e político de restituição da centralidade das festas quilombolas enquanto formas complexas de agência cultural, mediação simbólica e produção territorial, ressignificando o turismo como campo em disputa e como possibilidade de afirmação de outros modos de existência.

Os dados foram tratados por meio de análise temática (MINAYO, 2013), a partir de categorias emergentes dos relatos orais e observações, como: elementos simbólicos, rituais e interações sociais, que proporcionam uma experiência turística. Essa escolha se justifica pela natureza densa e simbólica dos relatos e práticas analisadas. A triangulação metodológica se deu entre: (i) registros etnográficos das festas, (ii) entrevistas adaptadas a história oral, com Griôs e lideranças comunitárias, e (iii) observação, permitindo uma leitura integrada entre prática, discursos e estruturas.

A investigação integra o laboratório de pesquisa Turismo, Cultura e Meio Ambiente (Labcultur) e dialoga com os aportes das pesquisas no âmbito do Curso de Turismo da Universidade Federal do Norte do Tocantins, ampliando as conexões analíticas e empíricas com outros contextos amazônicos.

Festa no quilombo

Compreender o ambiente no qual o turismo se entrelaça às festas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina exige ultrapassar leituras ligeiras sobre os dois fenômenos. As festas quilombolas não são apenas expressões culturais e religiosas - embora sejam em grau elevado - mas constituem instâncias de condensação simbólica, articulando memória, territorialidade, política e espiritualidade de forma indissociável. Elas operam dispositivos performativos (BAUMAN, 1992), espaços ritualizados de resistência e criação estética, nos quais a dimensão simbólica não se dissocia da materialidade da luta (MOURA 2012). Ao ativarem um repertório de signos e rituais (VAN GENNEP, 1978; TURNER, 1995; CASTILHO, 2006), essas festas se revelam como arenas privilegiadas de inscrição da cosmovisão quilombola, e de atualização contínua de suas gramáticas ancestrais. Baseadas na confluência dos saberes, envolvendo cosmovisão ancestral em direção uma contra-colonialidade, dentro do que Nego Bispo (SANTOS, 2015) observa sobre as interações quilombolas.

Em um entendimento clássico, as festas se tornam dinâmicas sociais comunitárias de "força vital coletiva" (DURKHEIM, 1989), capazes de engendrar estados de comunhão e efervescência que reconfiguram os vínculos entre os participantes. Nas palavras de Durkheim (1989), mesmo as festas seculares carregam uma energia quase litúrgica, pois promovem a suspensão momentânea das rotinas

cotidianas, instaurando uma atmosfera de intensidade afetiva e sensorial. Gritos, danças, cânticos, gestos exuberantes e o consumo de estimulantes compõem esse cenário de transgressão simbólica, no qual os limites entre o sagrado e o profano se flexibilizam, dando lugar a uma fusão coletiva dos sujeitos em um corpo social ampliado.

O rito se converte em uma forma de intermediação entre estados de consciências e inconsciência (DURKHEIM, 2010), entre a memória coletiva e os delírios possíveis da comunidade. Há, portanto, uma dimensão profundamente pedagógica e política na festa: ela cria espaços-tempos paralelos, em que os sentidos da vida comunitária são reavaliados, atualizados e disputados (CAILLOIS, 1988; GIRARD, 1990; AMARAL, 1998). Na comunidade, festejar é mais que celebrar: seria instaurar uma ontologia própria, que tensiona e desloca os regimes coloniais do tempo, do corpo e da razão.

Trata-se também de um ambiente onde códigos sociais são temporariamente suspensos, ressignificados ou reafirmados. A festa, enquanto performance social, catalisa tensões latentes, redimensiona os dilemas comunitários e opera como ensaio dramatúrgico da coletividade (TURNER, 1974). Como sugere Guarinello (2001), ela é simultaneamente meio e fim, um processo auto-organizado cujo objetivo primeiro é a própria ativação do vínculo social. Os participantes tornam-se coautores de uma narrativa simbólica encenada, na qual se dá a ver - e se dá a ver ao outro - um pertencimento que não é meramente descritivo, mas construtivo (GOFFMAN, 1985).

A festa na Amazônia se apresenta com tais características, embora tenha se construído totalmente na margem entre estrutura e comunidade (TURNER, 1974), desde as tentativas de controle colonial da igreja católica, às posições sincréticas das práticas católicas, afrobrasileiras e indígenas posicionada nas margens, liminares e disputas de poder. Em diversos casos, flertam com a prática turística (FIGUEIREDO, 1999, 2000, 2009), tendo como elemento de distinção as formas políticas e autonômicas das comunidades que as produzem.

No universo quilombola em questão, a festa condensaria uma epistemologia da coletividade. Ela expressa uma "consciência coletiva" moldada pela complexidade interna da comunidade e impulsionada por uma força normativa e criativa que redefine condutas, atualiza pactos e reinventa pertencimentos. Essa força está profundamente enraizada na ideia de ancestralidade, mobilizando um ciclo intergeracional de saberes que entrelaça passado e futuro por meio de práticas

pedagógicas da oralidade e da vivência cotidiana (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009). Nesse fluxo, os diálogos entre avós, pais, filhos e netos não apenas transmitem conhecimento - eles forjam o tecido ontológico da comunidade, em íntima articulação com a natureza e o território.

Portanto, festejar, nos múltiplos verbos que a língua consagra - celebrar, comemorar, festejar, festar, brincar, solenizar, memorar - é também um gesto de afirmação epistêmica. A festa na Comunidade Dona Juscelina funciona como um *locus* de elaboração e exaltação da sabedoria coletiva, conservando, atualizando e transmitindo um saber ancestral que é simultaneamente político, existencial e tecnológico. Ao mesmo tempo em que reafirma valores e normas, ela se abre à invenção, à experimentação e à incorporação de novas práticas, operando uma reelaboração cultural (SUDRÉ, 2024). Como uma escola (PESSOA, 2008), a festa na comunidade não apenas educa; ela transforma - e ao transformar, sobrevive.

Festejos e as práticas de resistência

As práticas festivas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina configuram-se como dispositivos fundamentais de afirmação identitária, atualização da memória coletiva e elaboração da política de resistência. Elas não apenas compõem o repertório cultural da comunidade, mas se constituem como eixos estruturantes de sua própria institucionalização enquanto território quilombola. A centralidade dessas festas ultrapassa a dimensão da celebração episódica; elas possuem uma temporalidade própria, vinculada à ancestralidade e à perpetuação de saberes-fazeres que operam tanto na dimensão simbólica quanto material da vida coletiva (SUDRÉ, 2024).

A emergência das festas antecede a própria fundação formal da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, reconhecida oficialmente pela Fundação Palmares em 2007. Sua origem remonta às práticas festivas conduzidas pela Griô Dona Juscelina - figura matriarcal, Griô e catalisadora das tradições - cuja trajetória teve início em Nova Iorque (MA), e acompanhou a migração desses grupos ao território do atual estado do Tocantins. Desde a infância, participava de rezas, ladainhas e festas católicas de matriz popular, com forte entrelaçamento à resistência negra, o que ocorreu até sua morte. Um marco nesse processo é o Festejo de 13 de maio, rememorativo da 'Abolição' da Escravatura, transmitido oralmente e ritualizado por

seu tio Claro Preto do Saco. Essa prática foi transladada e ressignificada em solo tocantinense, onde a ancestralidade ganhou novos contornos e a fé compartida assegurou a persistência dos rituais.

Ao se estabelecer no Tocantins em 1963, Dona Juscelina introduziu práticas festivas recebidas de seus antepassados cativos (escravizados), formando atualmente um Calendário Festivo (Quadro 1).

Quadro 1: Calendário festivo da Comunidade Dona Juscelina/TO

Quilombo folia	Fevereiro
Encontro das Mulheres Plantas Medicinais	Março
Encontro de Vivências do Conselho de Griôs com a Juventude	Abril
Festejo da Abolição	Maio
Noite das Lamparinas	Maio e novembro
Festa do Divino Pai Eterno	Junho
Festejo da Nossa Senhora das Graças	Setembro
Fórum da Consciência Negra	Novembro

Fonte: Dados da pesquisa (2025).

As festas na Comunidade Quilombola Dona Juscelina apresentam a centralidade da religiosidade como elemento constitutivo. Manifestações como músicas, danças, vestimentas, comidas, rezas, falas e encenações, compõem uma gramática simbólica que estrutura o tempo festivo e mobiliza os corpos e afetos dos participantes.

Este estudo enfoca o Festejo da Abolição, cuja origem remonta à chegada de Dona Juscelina ao território e que, em 2025, celebrou sua 52ª edição. A escolha do 13 de maio, data oficial da abolição, assume um caráter de que reinscrição política. A encenação do Auto da Abolição, com a Princesa Isabel interpretada por uma atriz negra, propõe o tensionamento histórico e o reposicionamento simbólico dos sujeitos quilombolas. A festa subverte a narrativa hegemônica ao dramatizar os instrumentos de opressão e valorizar as trajetórias de resistência negra, transformando memória em agência.

Celebrando anualmente, o festejo se desenrola ao longo de quatro ou cinco dias, reunindo múltiplas expressões artísticas e religiosas: alvorada dos tambores, danças, rezas, comidas, cantos, encenações e debates.

A figura de Dona Juscelina é ritualisticamente atualizada nos momentos iniciais da festa, com a exibição das bandeiras do Divino Pai Eterno, dos Griôs e da própria comunidade, conduzida pelo Grupo das Negras Mariamas. As mulheres

ocupam papéis centrais em todas fases do festejo - da organização das barracas à produção das vestimentas, da curadoria estética à condução dos ritos – configurando um protagonismo feminino que expressa a natureza matriarcal da comunidade.

O Festejo da Abolição incorpora elementos de festas tradicionais brasileiras como o Divino, a Congada, as Festas Juninas e o Carnaval, e agrega apresentações como o Auto da Abolição, os Grupos de Dança, Bandas de Percussão e apresentações infantis.

As práticas festivas articulam dimensões sagradas e profanas, pessoais e coletivas, temporais e atemporais. A partilha dos alimentos, as performances corporais e os cânticos conectam as raízes rurais da comunidade com a cosmovisão afro-brasileira, operacionaliza uma estética da convivência e um exercício cotidiano de pertença.

Essa atuação política da festa se amplia com a presença de artistas, pesquisadores e instituições de ensino, que colaboram para a construção de um campo epistêmico enraizado nos saberes da comunidade. Estudos como os de Borges (2018), Tupinambá e Sousa (2021), Sudré e Figueiredo (2023), Sousa e Bispo (2020) e Sousa (2021) evidenciam como o festejo contribui para debates sobre a história, turismo, território e liderança comunitária. Criando espaços de debate com escolas e universidades, evidenciam a densidade política e epistêmica da festa, se tornando mais que memória, trata-se de agência histórica.

A linguagem da festa se constitui, portanto, como um sistema complexo de signos e práticas sociais que comunicam, ensinam, transformam. Cada edição do festejo implica uma disputa pela memória, pelo reconhecimento e pela dignidade quilombola. Os encontros festivos tornam-se mecanismo de reforço da consciência coletiva, moldada pelas práticas ancestrais, que organiza formas de pensar, agir, criar e resistir. Os Griôs, anfitriões do festejo, protagonizam uma pedagogia da escuta e do cuidado, fortalecendo vínculos e projetando uma ética da continuidade história, projetando o futuro ao mesmo tempo que vivendo o presente compartilhado. Neste cenário, a comunidade se refaz a cada festa, reconstruindo a si mesma enquanto sujeito político e coletivo, em permanente reconstrução por meio da celebração, da memória e da luta.

Turismo e as festa quilombolas

No campo das dinâmicas sociais contemporâneas, o turismo emerge não apenas como prática econômica ou atividade de lazer, mas como um espelho da mentalidade (consciência) coletiva, atravessando os sistemas culturais, simbólicos e tecnológicos que estruturam a vida em sociedade. Ao tornar-se fenômeno global, ele incorpora uma racionalidade mercadológica que transforma desejos, identidades e lugares em objetos de consumo. Tal racionalidade se ancora em lógicas individualistas e em performances sociais muitas vezes fetichizadas, constituindo-se como um aparato ideológico de diferenciação e prestígio, como advertiu Turmin (1970) e, de forma mais crítica, Maccannell (2003), ao refletir sobre o turismo como expressão de um desejo socialmente induzido, que ultrapassa as necessidades materiais e se converte em busca de autenticidade simbólica.

Nesse cenário, o turismo opera como "indústria" da experiência, vivências são mercantilizadas e embaladas sob a lógica do espetáculo. O que Figueiredo (2014) denomina de 'mercadoria do turismo' corresponde à conversão de roteiros afetivos e culturais em produtos serializados e comercializáveis, promovidos por plataformas digitais, agências especializadas e dispositivos audiovisuais. A experiência é, assim, instrumentalizada por interesses corporativos que unem os sujeitos - turistas, viajantes, visitantes, moradores ou trabalhadores - e subordinam seus protagonismos aos imperativos do mercado. Tal estrutura contribui, na maioria das vezes, para inviabilizar a diversidade dos agentes sociais e suas práticas, reiterando uma lógica verticalizada de produção e consumo que privilegia um olhar generalista, universalizante e excludente (MURDOCK *et al.* 1982).

Contudo, contrapondo-se a esse paradigma hegemônico, emergem abordagens que reposicionam o turismo como prática social situada, atravessada por processos históricos, relações de poder, identidades coletivas e saberes plurais. Em contextos quilombolas, por exemplo, o turismo não se reduz à circulação de pessoas ou ao entretenimento descompromissado, mas torna-se uma tecnologia social de resistência, vinculada à ancestralidade, à economia da reciprocidade e à afirmação territorial. Como ressalta Figueiredo (2014), essas práticas evidenciam outras epistemologias, que problematizam o consumo enquanto fim e reconduz o turismo como meio de reconstrução simbólica e política. O turismo, dentro da chave da sociologia do turismo, significaria o encontro da diferencia em momentos

performativos para lazer. Muitas vezes debatido a partir do conceito de viagem (URBAIN, 1986, 2003, 2011, FIGUEIREDO, 2004, 2010), o turismo pode representar o avesso da viagem de conhecimento, mas pode também incorporá-la.

Nesse sentido, a relação entre festas e o turismo na Comunidade Quilombola Dona Juscelina revela uma complexa tessitura de interações sociais, formadas de sociabilidade e estratégia de viabilidade. O turismo nas festas, longe de ser apenas um evento, constitui-se como campo de disputa, onde se confrontam diferentes regimes de sentido. É nesse espaço - liminar - que se delineiam processos de autoafirmação cultural e negociação de sentidos. Conforme aponta Harvey (2004), essas manifestações expressam comportamentos ora colaborativos, ora competitivos ou adaptativos, indicando que os sujeitos quilombolas não apenas respondem aos contextos, mas os moldam ativamente.

A literatura sobre festas e turismo em territórios quilombolas, todavia, tende a privilegiar enfoques técnico-operacionais voltados à gestão e promoção turística (MELÉNDEZ, 2001), relegando a segundo plano os aspectos simbólicos e políticos desses encontros enquanto práticas sociais comunitárias de protagonismo e transformação social, como exemplo de práticas sociais de base comunitária (FIGUEIREDO, 1999; 2014; MOURA, 2012; TAVARES *et al.*, 2019). Nessa lacuna epistemológica, inscrevem-se leituras que compreendem as festas como dispositivos de autodeterminação, territorialização e criação de futuros desejáveis - e não apenas como bens de consumo cultural (ALBUQUERQUE; ROCHA, 2008; SANTOS, 2015).

Na Comunidade Quilombola Dona Juscelina, durante os dias de realização do Festejo da Abolição, o território transforma-se em um espaço de convergência de experiências turísticas que se estruturam a partir da lógica da convivência, da ancestralidade e da hospitalidade comunitária. O turismo que se configura no contexto da festa apresenta características próprias, fortemente marcadas pela circularidade das práticas sociais e pela centralidade da cultura local, sendo estruturado a partir de redes de sociabilidade que mobilizam moradores, familiares, visitantes e turistas.

As práticas turísticas desenvolvidas durante o festejo envolvem a participação ativa dos visitantes nas dinâmicas culturais, religiosas e sociais. Ao longo da programação festiva, os turistas presenciam apresentações culturais como o Tambor do Divino, a dança do Lindô, as rezas cantadas, os desfiles e cortejos temáticos (como o das Mariamas e das Baianas), além de participar de rodas de conversa, oficinas,

seminários e apresentações teatrais que retratam a memória da comunidade. Essas atividades ocorrem tanto em espaços abertos da comunidade quanto em espaços simbólicos como a capela, a escola, e a praça, organizados e decorados pelos próprios membros da comunidade.

A alimentação dos visitantes é garantida por diferentes arranjos que refletem a diversidade e a generosidade da comunidade anfitriã. Em primeiro lugar, há as barracas de comidas típicas, montadas por famílias e coletivos locais, que oferecem preparações tradicionais à base de alimentos das roças e quintais, como arroz com carne de sol, vatapá, galinha caipira, baião de dois, etc. Além disso, a organização da festa frequentemente oferece refeições coletivas, em formato de partilha comunitária. Alguns visitantes também optam por consumir em lanchonetes e pequenos restaurantes da região, situados a beira-rio.

Quanto à hospedagem, o modelo predominante é o da acolhida familiar: muitos visitantes são recebidos nas casas de amigos, parentes ou conhecidos da comunidade. Há muitos turistas, principalmente aqueles representantes institucionais, que se hospedam em um pequeno hotel local, de estrutura simples, situado na proximidade da sede da comunidade, o que demonstra uma interação com o setor de hospedagem.

Em relação ao transporte utilizado pelos visitantes, observa-se uma variedade de meios: grande parte chega em carro próprio, em grupos familiares ou de amigos; outros utilizam ônibus fretados, geralmente organizados por escolas, universidades, associações ou movimentos sociais; e há também os que se deslocam por ônibus de linha intermunicipal, especialmente nos trajetos entre as outras comunidades quilombolas da região.

O turismo que se realiza na Comunidade durante o festejo não é orientado pelo mercado tradicional do turismo, por pacotes comerciais ou agências, mas pela convivência direta e pelo engajamento com os modos de vida locais. Trata-se de uma experiência sensível, educativa e relacional, em que os visitantes participam não apenas como observadores, mas como sujeitos afetados pelo território, pelo tempo ritual e pelas práticas de memória. Tal configuração demonstra que a festa, ao incorporar dimensões simbólicas, práticas sociais e vivencias compartilhadas, poderia assumir a forma de um campo de intensas trocas culturais. Esse espaço tenciona fronteiras entre o público interno e o externo, entre familiar e o visitante,

abrindo possibilidades para a construção de sentido mais amplos de pertencimento, hospitalidade e resistência.

A apropriação das práticas festivas e turísticas pela própria comunidade como estratégia de comunicacional e política permite que elas atuem como contradiscurso. Operam, assim rituais de pertencimento, recriando territórios simbólicos e reatualizando cosmologias afro-brasileiras de resistência. Tal dinâmica remete a compreensão simmeliana da sociedade como um processo de "estar com um outro, para um outro, contra um outro" (SIMMEL, 1983, p. 168), no qual a interação constitui o vínculo social e o campo de disputa por reconhecimento. Nesse caso, o processo não é fácil, e entendido como campo de disputa e campo relacional, apresenta tensões características de processos semelhantes.

O campo festivo-turístico na Comunidade Dona Juscelina

Conforme apresentado, nas festas quilombolas configuram-se estratégias de mediação social que articulam, de modo singular, os diferentes tipos de capitais[2] - econômico, social, cultural e simbólico - conforme delineado por Bourdieu (1989). No caso da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, assume um papel estruturante no campo social, entendido aqui como espaço de lutas simbólicas, conforme a teoria boudieusiana dos campos. Nesse espaço relacional, os agentes festivos-turísticos, constantemente, disputam posições e legitimidades, e a festa torna-se um dispositivo de atualização contínua dos *habitus* e das práticas turísticas, ressignificando a própria ideia de turismo (Quadro 2).

Quadro 2: Agentes festivos-turísticos quilombolas da Comunidade Dona Juscelina/TO

Agentes	**Capitais que representam**
Dona Juscelina (Figura de)	Capital social (simbólico)
Griôs	Capital social (simbólico)
Associação Quilombola	Capital social
Igrejas (católica, evangélica)	Capital social
Escolas Municipais	Capital cultural e econômico
Comunidade Quilombola Pé do Morro	Capital cultural
Prefeitura Municipal de Muricilândia	Capital econômico
Universidade Federal do Norte do Tocantins	Capital cultural
Juventude quilombola	Capital social
Governo do Estado (Secretaria dos Povos Originários)	Capital econômico

[2] Segundo Bourdieu (1986), capital econômico são os recursos econômicos, o capital cultural é o conhecimento e habilidades acumuladas (*status*) e o capital social são os grupos formados pelas redes e conexões sociais institucionalizadas.

Fonte: Dados da pesquisa (2025).

Dessa forma, o quilombo Dona Juscelina, ao articular a festa e o turismo, extrapola os limites da comunidade. As interações entre comunidade e visitante, bem como os processos de negociação simbólica conduzidos por agentes festivo-turísticos, conformam um campo híbrido, onde práticas ancestrais e tecnologias contemporâneas se interpenetram. Nesse campo em disputa, as festas produzem reconfigurações no *habitus* coletivo, ao mesmo tempo que permite a emergência de novas práticas de resistência, solidariedade e pertencimento.

O aporte teórico de Bourdieu (2004) facilita a análise das dinâmicas que perpassam no campo turístico em contextos quilombolas. Ao considerar o turismo como campo autônomo, interdependente de outros campos sociais, como o religioso, o cultural, e o político, torna-se possível evidenciar que as práticas turísticas não emergem de forma neutra, mas são resultados de disputas simbólicas em torno de capitais específicos e *habitus* historicamente constituídos (FIGUEIREDO; NÓBREGA, 2015). Assim, a aproximação entre festa e turismo, nas comunidades quilombolas, revela-se como uma epistemologia social da prática (MOESCH, 2004), enfoque alternativo ao modelo hegemônico de turismo, orientado pelo consumo e pela mercantilização de experiências.

As práticas festivo-turísticas da comunidade Dona Juscelina evidenciam a ampliação do campo teórico-práticas do turismo, pois nessa comunidade os agentes e os *habitus*[3] sociais por meio da incorporação de elementos simbólicos vinculados à ancestralidade, territorialidade e à resistência. Esses elementos se formam como estruturas estruturantes com maior ou menor poder de intervenção o campo festivo-turístico (Quadro 3) é criado pelos agentes que operam os *habitus* (BOURDIEU, 1989) festivo e turístico, os quais compreendem práticas sociais particulares que surgem da ancestralidade, da sociabilidade, da territorialidade e, como sugere Moura (2012), da circularidade, da sincronicidade, da memória, da diacronia, da identidade e da resistência quilombola.

[3] *Habitus* é o comportamento incorporado e um princípio gerador de práticas (Bourdieu, 2011).

Quadro 3: Campo festivo-turístico quilombola da Comunidade Dona Juscelina/TO

Práticas festivo-turísticas	***Habitus***	**Símbolos**
Sincronicidade	Organização social coletiva	Comunidade quilombola, conselhos comunitários (Griô, Cultura, Educação, Juventude) e festas.
Circularidade	Corporalidade e expectância (valor esperado)	Tempo festivo
Diacronia	Memória (quilombola, rural, nordestino)	Enredo festivo (escravização, migração, exclusão e racismo).
Identidade	Etnicidade, matriarcado e saberes-fazeres.	Dona Juscelina, Aprendiz de Griô, Griôs, Bandeiras Verdes e Escravizados (cativos)
Territorialidade	Espaço simbólico festivo	Território simbólico e ancestral
Resistência	Ruptura, debates, educação patrimonial e letramento racial.	Procissões, rezas, músicas, educação patrimonial e letramento racial.
Afetividade	Acolhimento. Amenidades. Familiaridade. Parentesco. Agregação.	Fé (religiosidade). Comida. Crença. Danças. Vestimentas.
Sociabilidade	Integração, Compartilhamento, Mediação e Hospitalidade.	Redes sociais

Fonte: Dados da pesquisa (2025).

Como podemos observar, a **sincronicidade**, como prática turístico-festiva exprime a organização social coletiva como *habitus* e tem como símbolos a comunidade quilombola, conselhos comunitários (Griô, Cultura, Educação, Juventude) e as festas. No quadro 3 as correlações podem ser acompanhadas e demonstram a dimensão do campo relacional Festa-Turismo.

As práticas festivas-turísticas produzem ainda a **circularidade**, geradas pela circularidade e a expectância formando o tempo festivo; a diacronia são criadas pela memória territorial e espacial em que formou o grupo, sendo expresso como enredo das festas; a **identidade** quilombola é constituída pela etnicidade, o matriarcado e os saberes-fazeres dos agentes ancestrais; a **territorialidade** faz com que a comunidade protagonize no espaço simbólico por meio de seu território simbólico e ancestral; a **resistência** como prática festiva-turística surge dos objetivos da festa em que se propõe a ruptura com o estado de violência étnico-racial munindo de conhecimento legal, técnico e social; a **afetividade** é elemento essencial do encontro festivo desenvolvido no interação religiosa e familiar e a **sociabilidade** forma a hospitalidade festiva-turística formando redes e conexões sociais.

O corpo das festas no turismo, que tradicionalmente é constituído, por um lado, pelas empresas e governos; na festa quilombola passa a ser determinado pelas pessoas da comunidade, sejam elas Griôs, jovens, familiares e outros. E produzem para o turismo um modo de agir que forma valores e ligações entre os sujeitos no ambiente intensificando nas relações sociais.

Como um importante mediador social, as festas quilombolas, aos poucos, foram reorganizando as visitações na comunidade, divergindo da universalização que o turismo tradicionalmente promove nas experiências de viagem e lazer, reforçando e potencializando os valores étnicos quilombolas relacionados às práticas ancestrais e originais.

O turismo, que se aproxima àquele verificado nas festas em comunidades quilombolas, passa a se aproximar da ideia de um conjunto formado com base nas redes socioculturais, com a memória histórica, em um meio diverso das relações sociais de hospitalidade e da troca de informações interculturais (MOESCH, 2000). Alicerçando conhecimentos sobre o turismo e o poder simbólico, cooperação comunitária, lutas e resistências, Figueiredo (2022) demonstra em sua obra a possibilidade de inversão da lógica e institui novas categorias de análises do turismo, como o encontro, a viagem e a sociabilidade.

Nesse contexto, os turistas que buscam festas nas comunidades quilombolas são impactados pelo contato com as pessoas, os saberes e as histórias (DIAS; AGUIAR, 2002), que, costumeiramente, produzem nos visitantes o autoconhecimento de suas próprias origens. A participação de agentes turísticos locais nas festas comunitárias produz redes sociais de parcerias diretas ou indiretas. Tal prática estimula outros entendimentos sobre turismo, embora não descarte conflitos na comunidade sobre o que é ou o que não é atração.

Considerações finais

A presente pesquisa demonstrou que as festas quilombolas da Comunidade Dona Juscelina constituem mais do que encontros culturais periódicos. Funcionam como tecnologias sociais produtoras de dimensões resistentes, reatualização da memória ancestral e reconfiguração simbólica do território. Esses festejos representam dispositivos rituais e políticos nos quais se condensam sentidos profundos de identidade, pertencimento e autodeterminação. No interior dessas práticas, na confluência da festa com o turismo, emerge um complexo sistema de produção de saberes que, ao mesmo tempo em que resiste às lógicas homogeneizantes do turismo convencional, inaugura novas possibilidades epistemológicas para a própria compreensão da comunidade e da prática turística.

Sob a égide de um *habitus* ancestral, elaborado por meio da circularidade dos ritos, da sincronicidade do tempo mítico e da diacronia da memória, as festas produzem um campo de experiências que escapa às racionalidades mercadológicas do turismo de massa. Nelas, símbolos, lugares, objetos e performances articulam-se em um sistema de significados no qual a afetividade, a espiritualidade e a coletividade são centrais. Assim, o turismo expressa essa ruptura paradigmática ao deslocar o foco do consumo para a convivência, da mercadoria para o vínculo, do entretenimento para a partilha de mundos.

A festa torna-se então um espaço-tempo de reinscrição ontológica, em que a presença da ancestralidade - particularmente evocada pela figura mítica de Dona Juscelina (in memoriam) e dos Mestres Griôs - atua como princípio estruturante das ações comunitárias e das relações com os visitantes. Este não é um turismo produzido por roteiros ou guias, mas por memórias, gestos e afetos transmitidos oralmente, performaticamente e espiritualmente. O visitante, aqui é convocado à escuta e à transformação: não como consumidor, mas como sujeito relacional, implicado nos laços de solidariedade, reciprocidade e de reconhecimento.

Neste sentido, as festas atuam como ferramentas de educação política, antirracista e decolonial, ao provocar rupturas nas visões cristalizadas sobre os povos quilombolas e ao posicionar o turismo como campo de disputa, tensionado entre os valores do mercado e os saberes dos territórios tradicionais. Trata-se de um turismo que não se acomoda às categorias convencionais - turismo ético, de base comunitária ou quilombola -, mas que se enraíza nos valores da ancestralidade, da hospitalidade sagrada e da reexistência coletiva. Um turismo decolonial.

A Comunidade Quilombola Dona Juscelina, ao se articular por meio de suas festas, instaura um projeto de mundo que subverte as formas históricas de apagamento promovidas pela colonialidade e atualizadas pelo neoliberalismo. Por meio da evocação e suas raízes afro-brasileiras, dos rituais compartilhados e da reconstrução da memória coletiva, a comunidade reescreve sua história, reafirma sua dignidade e propõem outra ontologia de turismo: uma que nasce da luta, da alegria e da sabedoria transmitida entre gerações.

Conclui-se, portanto, que as festas quilombolas são práticas que reencantam o turismo ao reinscrevê-lo no campo da ancestralidade, da justiça social e da pluralidade epistêmica. Elas não apenas configuram um modo de ser quilombola, mas também iluminam os caminhos para a construção de futuras possíveis, nos quais

a dignidade dos povos tradicionais e o reconhecimento de suas cosmologias ocupe lugar central na produção do comum.

Nessa perspectiva, as festas da Comunidade Dona Juscelina, articuladas ao turismo, podem ser interpretadas não apenas como celebrações culturais ou produtos de consumo simbólico, mas como dispositivos de elaboração política, em que tempo, território e memória se entrelaçam. Ao encenar identidades coletivas e comunicar cosmovisões particulares, esses rituais podem vir a assumir funções de reprodução social, fortalecimento comunitário e resiliência simbólica frente às lógicas de apagamento e silenciamento histórico.

No interior desse processo, o turismo emerge na comunidade não como uma prática consolidada, mas como um campo em construção. Ainda que recente, sua presença se intensifica organicamente, sobre nos momentos festivos, quando os visitantes – motivados por fatores diversos como religiosidade, reencontros familiares, lazer ou interesses por questões culturais e antirracistas – se aproximam das práticas da comunidade. As festas, por sua própria natureza tornam-se ocasiões privilegiadas de visibilidade e protagonismo para os agentes sociais quilombolas, o que suscita um interesse crescente por parte dos visitantes e reforça a centralidade dos festejos como arenas de negociação identitária. Turner (1974) propõe que a festa e o ritual sublinham a vida comunitária e fortalecem os indivíduos e o grupo, mutuamente, num sentido comum de existir. Em virtude disso, festejar e receber os visitantes faz com que evidenciem as crenças e os interesses da comunidade, de forma a colaborar com a construção da identidade e da memória (GUARINELLO, 2001; MOURA, 2012).

Referências

ALBUQUERQUE, Renan; ROCHA, João Marinho da. Memória étnica e territorial em processos de emergência de quilombolas do Andirá/Amazônia. **Política & Trabalho: Revista De Ciências Sociais**, v. 1, n. 48, p. 129-144. 2018.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa.** São Paulo: Thomson. 1998.

AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à Brasileira: Significado do festejar, no país que "não é sério"**. 1998. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

BAUMAN, Richard. Performance. In: BAUMAN, Richard. (Ed.). **Folklore, cultural performances and popular entertainments.** New York: Oxford University Press, 1992. p. 41-49.

BORGES, Aristóteles. Franklyn Chaves. **O festejo da abolição na Comunidade Quilombola Dona Juscelina, Muricilândia-TO***:* O turismo cultural e patrimônio imaterial. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso - Universidade Federal do Tocantins, Araguaína.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático.** Petrópolis, RJ: Vozes. 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-pesquisar. In: Brandão, Carlos Rodrigues. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1974.

CAILLOIS, Roger. **L'homme et le sacré.** Paris: Gallimard, 1988.

CASTILHO, Maria Augusta. O místico da fé católica em Campo Grande: devoções populares. In: CASTILHO, Maria Augusta. (Org.). **O sagrado e o místico da fé católica no contexto da territorialidade urbana em Campo Grande - MS.** Campo Grande: UCDB. 2010.

CRUZ, Mércia Socorro Ribeiro; Menezes, Juliana Santos; Pinto, Odilon. Festas culturais: tradição, comidas e celebrações. In: **Anais.** I Encontro Baiano de Cultura - I EBECULT (FACOM/UFBA). Salvador, 2008.

DURKHEIM, Emile**. As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulinas, 1989.

DURKHEIM, Emile. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Religião e Sociedade.** v. 1, n. 2, 2010.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. **Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia**. Belém, PA: NAEA/UFPA. 1999.

Silvio Lima Figueiredo. Alternativas de Turismo de Base Comunitária na Amazônia Legal brasileira. **Confins** [En ligne], 54, 2022. DOI: https://doi.org/10.4000/confins.45154

FIGUEIREDO, Silvio Lima. Turismo en comunidades de la Amazonia: fiestas e rituales en la isla Marajó-Brasil. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, Buenos Aires, v. 9, n.1/2, p. 84-98, 2000.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. Fêtes religieuses et tourisme en Amazonie. In: FOURNIER, L., CROZAT, D.; BERNIÉ-BOISSARD, C.; CHASTAGNER, C. (Org.). **La fête au présent, mutations des fêtes au sein des loisirs.** 1ed.Paris: L'Harmattan, 2009, p. 327-339.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. Cultura e natureza: a viagem e o turismo como necessidades humanas. **Revista de Turismo Contemporâneo,** v. 2, n. 2, p. 283-299. 2014.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. **Viagens e Viajantes.** 1. ed. São Paulo: AnnaBlume, 2010. v. 1. 328p.

FIGUEIREDO, Silvio Lima; NÓBREGA, Wilker. Turismo e desenvolvimento regional: conceitos e políticas em um caso brasileiro. In: FIGUEIREDO, Silvio Lima; AZEVEDO, Fransualdo; NÓBREGA, Wilker. (Org.). **Perspectivas contemporâneas de análise em turismo.** 1ed.Belém: NAEA, 2015. p. 11-37.

FIGUEIREDO, Silvio Lima.; RUSCHMANN, Doris. V. M. Estudo genealógico das viagens, dos viajantes e dos turistas. **Revista Novos Cadernos NAEA,** v. 7, p. 155-188, 2004.

FIGUEIREDO, Camila Silva; OLIVEIRA, Jaqueline Silva. **História oral:** experiências de pesquisas na pós-graduação. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: UNESP, 1990.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

GUARINELLO, Norberto. Festa, Trabalho e Cotidiano. In JANCSÓ, Itzván; KANTOR, Iris. (Org.) **Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** (11ª ed.). Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. (2ª ed.) São Paulo: Centauro, 2013.

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica,** 4(2), 2000, p. 333-354. Acesso em 5 de março de 2024 de http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf

LOPES, Rita de Cássia Domingues. **Identidade e territorialidade na comunidade remanescente de quilombo: Ilha de São Vicente na região do**

Bico do Papagaio - Tocantins. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2019.

MACCANNELL, Dean. **El turista: una nueva teoría de la clase ociosa.** Barcelona: Melusina, 2003.

MACEDO, Roberto Sidnei. Atos de currículo e formação: o príncipe provocado. **Revista Teias,** 13(27), 8, 2012. Acesso em 5 de março de 2024 de https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistateias/article/view/24252

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço:** cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In; MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Edusp, 1974.

MELÉNDEZ URDANETA, Lady Anaida. Revitalización de la cultura a través del turismo: las fiestas tradicionales como recurso del turismo cultural. **Revista Turismo em Análise**, 12(2), 2001. 43-59. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.1984-4867.v12i2p43-59

MESLIN, Michel **Fundamentos de antropologia religiosa:** a experiência humana do divino. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MOESCH, Marutschka. A **Produção do Saber Turístico.** (2ª ed.). São Paulo: Aleph, 2000.

MOURA, Gloria. **Festa dos quilombos**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2012.

MUNANGA, Kabengele. A identidade negra no contexto da globalização. **Revista Ethnos Brasil,** 1(1), 2002. 11-20.

MURDOCK, George; FORD, Clellan; HUDSON, Alfred; KENNEDY, Raymond; SIMMONS, Leo; WHITING, John. **Outline of cultural materials.** New Haven: Human Relations Area Files, 1983.

O'Dwyer, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica,** 19, 2005. 91-111.

OLIVEIRA, Eduardo David. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação,** 18(18), 2009. 28-47.

OLIVEIRA, Izarete da Silva. **Território e territorialidade nos limites do rural e urbano, na comunidade quilombola Dona Juscelina em Muricilândia -**

TO. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, Tocantins, Brasil. 2007.

PEREIRA Neto, Marcos. **Novos Lugares e Olhares: as trajetórias socioespaciais dos/das estudantes quilombolas da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Araguaína nos anos de 2016 e 2017.** Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, Tocantins, Brasil., 2021.

PESSOA, J. de M. Aprender e ensinar nas festas populares. In: SILVA, R. M. C. (org.). **Cultura Popular e Educação**: Salto para o Futuro. (pp. 3-14). Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, 5(10), 1992. 200-212.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros do Vale da Ribeira**: um estudo de antropologia econômica. São Paulo: Edusp, 2006.

SANTOS, Katiane da Silva. **Do passado ao presente: a festa da Comunidade Quilombola Dona Juscelina em Muricilândia-TO.** Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, Tocantins, Brasil, 2018.

SANTOS, Antonio Bispo. **Colonização, quilombos:** modos e significações. Brasília, DF: INCTI/UnB.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia:** indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SIMMEL, Georg. **Sociologia.** (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1983.

SOUSA, Elaine da Silva. **Protagonistas de sua história: territorialidades femininas da comunidade quilombola Dona Juscelina em Muricilândia-TO.** Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, Tocantins, Brasil, 2021.

SOUSA, Elaine da Silva; BISPO, Marcileia Oliveira. Contribuição da mulher quilombola na luta pela terra: narrativas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina – Muricilândia-TO. In: **Anais Encontro Nacional de Pós-graduação e pesquisa em Geografia**. 2020. Acesso em 6 de março de 2024 de https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/77808.

SUDRE, Stephanni Gabriella Silva Sudré. **Turismo das origens**: resistências nas práticas festivas e turísticas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina na região

norte do Tocantins, Brasil. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Pará – UFPA, Belém, PA. 2025.

TAVARES, Fatima; CARDOSO, Carlos; BASSI, Francesca; PENAFORTE, Thais; MORAIS, Fernando. **Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas em Cachoeira, Bahia**. (Coletânea Antropologia Sem Fronteira). Salvador: EDUFBA, 2019.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. Festa e identidade. **Comunicação & cultura**, 10(1), 2010. 17-33. DOI: https://doi.org/10.34632/comunicacaoecultura.2010.541

THOMPSON, Edward Palmer. **The poverty of theory and other essays**. London: Merlin, 1978. DOI: https://doi.org/10.2307/2505154

TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente,** 20(1), 2009. 31-45.

TUAN, Y-F. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

TUMIN, M. M. **Estratificação Social**. São Paulo: Pioneira, 1970.

TUPINAMBÁ, Khalla Ribeiro; SOUSA, Ivanize Borges. A comunidade quilombola Dona Juscelina (Muricilândia, TO): Inventário, turismo e educação patrimonial. **Revista Temporis[ação],** 21(1), 2021. 25-52. Acesso em 6 de março de 2024 de https://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/article/view/10580

TURNER, Victor. **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

URBAIN, Jean Didier. **L'envie du monde**. Paris: Brèal, 2011.

URBAIN, Jean Didier. **L'idiot du Voyage**: histoires de Touristes. Paris: Payot,1993.

URBAIN, Jean-Didier. Sémiotiques Compareés du Touriste et du Voyageur, **Semiótica**, Amsterdam, v.58 n.3-4, 1986, p. 269-279.

VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

WEBER, Max. **Ensaios de sociologia**. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Recebido em Julho de 2025
Aprovado em Agosto de 2025