



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO
DOUTORADO EM DESENVOLVIMENTO SOCIOAMBIENTAL

STEPHANNI GABRIELLA SILVA SUDRÉ

TURISMO DAS ORIGENS:

Resistências nas práticas festivas e turísticas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina na região norte do Tocantins, Brasil

BELÉM-PA
2024

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 apresentada ao Programa de Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental.

Orientador: Prof. Dr. Silvio José Lima Figueiredo

BELÉM-PA
2024

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 apresentada ao Programa de Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental.

Orientador: Prof. Dr. Silvio José de Lima Figueiredo

Aprovado em 18 de dezembro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Silvio José de Lima Figueiredo
Orientador | NAEA | PPGDSTU | UFPA

Profa. Dra. Mirleide Chaar Bahia
Examinadora interna | NAEA | PPGDSTU | UFPA

Prof. Dra. Edna Maria Ramos Castro
Examinadora interna | PPGDSTU | UFPA

Prof. Dra. Larissa Latif Plácido Saré
Examinadora externa | PPGARTES | UFPA

Prof. Dr. Amarildo Ferreira Júnior
Examinador externo | PPGSOF | IFRR

Me. Griô. Manoel Borges Filho
Examinador externo | Presidente da Associação Quilombola Dona Juscelina

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

- S943t Sudré, Stephanni Gabriella Silva.
Turismo das origens: : Resistências nas práticas festivas e turísticas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina na região norte do Tocantins, Brasil / Stephanni Gabriella Silva Sudré. — 2024.
213 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof. Dr. Silvio José de Lima Figueiredo
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2024.
1. Turismo. 2. Festa. 3. Ancestralidade. 4. Resistência. 5. Quilombola. I. Título.

CDD 306.4819

Dedico este trabalho à Comunidade Quilombola Dona Juscelina.



***Dona Juscelina, presente!
Dona Juscelina, Semente!***

AGRADECIMENTOS

Desafio tão grande quanto escrever este trabalho, foi utilizar este espaço para agradecer a todos que fizeram parte desta trajetória.

Começo agradecendo a Deus, a inteligência suprema, criadora do Universo, e aos seus espíritos benfeitores.

Aos meus ancestrais na espiritualidade.

Agradeço aos meus avós Raimundo Sudré (*in memoriam*) e Odete Dias, aos quais nutro conexões profundas de amor.

Aos meus pais, Sueli Silva Sudré Dias, Weiman Silva Santos e Ilza Aparecida da Silva, e meus irmãos Weiman Silva Santos Júnior (*in memoriam*) e Antônio Duarte Morais Sudré, por todo amor.

Ao meu amor de todas as vidas, Jefferson Garcia Silva, e toda sua família, Luzdalva Garcia Moraes, Valéria Cristina Garcia, Maria Eduarda Garcia, Pietro Henrique Campos, Wendy Cibila Campos, Matheus Pina Cabral, Marina Pina Cabral e Fausto Pina Cabral.

Agradeço ao Prof. Dr. Silvio José Lima Figueiredo, pela orientação e dedicação. Sutil orientador e paciente amigo, presente em cada momento do longo período de estudo que aqui se transforma em parceria profissional consolidada.

Meus sinceros agradecimentos a todos que compõem o Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará, em particular aos Professores, Dr. Amarildo Ferreira Júnior (IFRR) e a Profa. Dra. Mirleide Char Bahia (UFPA) pela disponibilidade e apoio em todas as etapas deste trabalho. E ao meu querido amigo e parceiro de jornada, Fernando Campelo Pãozinho, com quem compartilhei alegrias e desafios. Esse capítulo é nosso, como todos os que ainda estão por vir.

Agradeço a todos os servidores e colaboradores da Universidade Federal do Norte do Tocantins, especialmente aos professores e alunos do Curso Tecnologia em Gestão de Turismo. Aos bolsistas e voluntários deste projeto, Bel. Fernanda Pereira de Farias, Bel. Raimundo Welisson, Bel. Suzana Silva Almeida, Bel. Jéssica Rodrigues, Adriele Adriele Pereira, Brenna Raynara, Camila Herculano, Ana Carolina, Hortência Alves de Sousa, Camilo Azevedo, Naiane Campos e Carlos Henrique.

Meu sincero agradecimento a você, Andressa Ferreira Ramalho Leite, amiga e companheira de trabalho, por me incentivar nos momentos mais desafiadores e por me oferecer

apoio com tanta generosidade. Sua presença fez toda a diferença, e sua ajuda foi fundamental para eu seguir em frente.

Ao GTAB, grupo de estudo e amizade, agradeço a cada um de vocês, Profa. Dra. Regiane Caldeira (UNEMAT), Prof. Esp. Tiago Diniz Siares (UNEMAT) e a Profa. Esp. Raffaella Garcia (UNEMAT), com carinho e amizade tornaram esse período de estudos possível e infinitamente feliz.

Agradeço aos (às) professores (as) que participaram da minha caminhada até aqui e me inspiraram: Prof. Dr. Wesley Barbosa Thereza (UNEMAT), Profa. Dra. Carolina Joana da Silva (UFMT/UNEMAT), Profa. Dra. Patrícia Nápoles (UFPI), Profa. Dra. Roberta Raye (UNEMAT) e Prof. Dr. Carlos Costa (UA).

Meu agradecimento mais profundo à Dona Juscelina (*in memoriam*) e sua Comunidade Quilombola Dona Juscelina.

Por fim, a todos(as) que contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

O presente estudo destaca o papel das festas na Comunidade Quilombola Dona Juscelina como expressões fundamentais da identidade e memória quilombola, que embora atraíam visitantes, transcendem o caráter recreativo do encontro. Essas festividades se configuram como espaços de construção política e social e, por meio da ancestralidade, promovem a consciência coletiva e o fortalecimento dos laços comunitários. Nesse contexto, levanta-se as seguintes questões: quais elementos e práticas sociais estão presentes em festas quilombolas? Como as práticas sociais podem contribuir para uma visão múltipla do turismo e na noção de Turismo das Origens? Em vista disso, o presente estudo tem como objetivo principal: analisar as práticas originais-ancestrais em festas quilombolas no norte do Tocantins e identificar sua interface no Turismo. Assim, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: caracterizar as festas quilombolas, a comunidade e seus agentes; identificar as práticas originais-ancestrais das festas quilombolas; e investigar os elementos e estratégias da comunidade em festas no turismo. Nesse sentido, foram empregados métodos qualitativos e interdisciplinares, incluindo entrevistas e grupo focal, com base na pesquisa social, na Comunidade Quilombola Dona Juscelina, no norte do estado de Tocantins. Utilizou-se para a geração de dados, a análise multidimensional das práticas festivas e turísticas, as quais revelaram a profundidade desses encontros, que incorporam elementos simbólicos, rituais e interações sociais, proporcionando uma experiência turística imersiva na cultura quilombola. Além disso, as festas atuam como ferramentas educacionais, antirracistas e de conscientização social, desencadeando debates sobre temas amplos, como autogestão, reconhecimento cultural e justiça social. Observou-se que as festas quilombolas podem ser compreendidas como redes dinâmicas de reafirmação da autonomia e da organização comunitária, essenciais para as experiências turísticas na comunidade. Surge, portanto, a noção de Turismo das Origens que enfatiza o valor dos saberes e práticas quilombolas, em uma ruptura paradigmática com os modelos turísticos tradicionais ao valorizar os conhecimentos ancestrais questionando as estruturas de poder impostas pelo mercado turístico. O turismo das origens promove uma perspectiva nas múltiplas oportunidades de entender o Turismo, voltado às práticas das comunidades quilombolas, as quais são determinadas pelo protagonismo e pelos valores étnicos quilombolas. Destaca-se, por fim, a resistência das comunidades quilombolas frente a pressões econômicas, sociais e ambientais enfrentadas, onde o turismo seja capaz de se tornar uma ferramenta de fortalecimento social e coesão comunitária, consolidando uma abordagem que respeita e fortalece a identidade ancestral quilombola.

Palavras-chave: Turismo. Festas. Ancestralidade. Resistencia. Quilombola.

ABSTRACT

This study highlights the role of festivals in the Dona Juscelina Quilombola Community as fundamental expressions of quilombola identity and memory, which, although they attract visitors, transcend the recreational nature of the gathering. These festivities are configured as spaces for political and social construction and, through ancestry, promote collective consciousness and the strengthening of community ties. In this context, the following questions arise: what elements and social practices are present in quilombola festivals? How can social practices contribute to a multiple vision of tourism and the notion of Tourism of Origins? In view of this, the main objective of this study is to analyze the original-ancestral practices in quilombola festivals in northern Tocantins and identify their interface with tourism. Thus, the following specific objectives were established: to characterize quilombola festivals, the community and its agents; to identify the original-ancestral practices of quilombola festivals; and to investigate the elements and strategies of the community in festivals in tourism. In this sense, qualitative and interdisciplinary methods were used, including interviews and focus groups, based on social research, in the Dona Juscelina Quilombola Community, in the north of the state of Tocantins. Multidimensional analysis of festive and tourist practices was used to generate data, which revealed the depth of these encounters, which incorporate symbolic elements, rituals and social interactions, providing an immersive tourist experience in the quilombola culture. In addition, the festivals act as educational, anti-racist and social awareness tools, triggering debates on broad themes, such as self-management, cultural recognition and social justice. It was observed that quilombola festivals can be understood as dynamic networks of reaffirmation of autonomy and community organization, essential for tourist experiences in the community. Therefore, the notion of Tourism of Origins emerges, which emphasizes the value of quilombola knowledge and practices, breaking a paradigmatic rupture with traditional tourism models by valuing ancestral knowledge and questioning the power structures imposed by the tourist market. Origin tourism promotes a perspective on multiple opportunities to understand tourism, focused on the practices of quilombola communities, which are determined by the protagonism and ethnic values of quilombolas. Finally, it highlights the resistance of quilombola communities in the face of economic, social and environmental pressures, where tourism is capable of becoming a tool for social strengthening and community cohesion, consolidating an approach that respects and strengthens the ancestral quilombola identity.

Keywords: Tourism. Parties. Ancestry. Resistance. Quilombola.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Encontro inicial da comunidade pesquisada.....	28
Figura 2 - Campanha de vacina contra covid-19.....	29
Figura 3 - Participação no VI Fórum da Consciência Negra na Comunidade Quilombola Dona Juscelina	30
Figura 4 - Roda de conversa com a Comunidade.....	31
Figura 5 - Grupo Focal durante o VI Fórum da Consciência Negra na Comunidade Quilombola Dona Juscelina.....	32
Figura 6 - Grupo Focal após o festejo	32
Figura 7 - Comunidade Dona Juscelina no Grupo focal.	33
Figura 8 - Abertura do Grupo Focal realizada pelo Mestre Griô Dada.....	34
Figura 9 - Participação da comunidade local na Roda de Conversa	35
Figura 10 - Roda de Conversa com a participação dos Griôs	36
Figura 11 - Grupo Focal da Juventude Quilombola	37
Figura 12 - Grupo Focal com os Griôs	37
Figura 13 - Grupo Focal com os Griôs	38
Figura 14 - CQDJ em participação do Festejo na CQC	39
Figura 15 - Participação dos Griôs no trabalho de conclusão de curso de Gestão de Turismo da UFNT.....	39
Figura 16 - Mestre Griô Manoel Filho e Jovem Quilombola Amalia em evento da UFNT	40
Figura 17 - Mapa de localização da área de estudo.....	72
Figura 18 - Rio Muricizal	74
Figura 19 - Mapa do território da Comunidade Quilombola Dona Juscelina	75
Figura 20 - Certidão de Autodefinição da Comunidade Quilombola.....	77
Figura 21 - Conselho de Griôs da Comunidade Quilombola Dona Juscelina em 2021.....	79
Figura 22 - Mestre Griô Dona Juscelina.....	83
Figura 23 - Mestre Griô Dona Juscelina na abertura do Fórum da Consciência Negra 2020..	89
Figura 24 - Procissão do Festejo do Dia de Finados no Morro da Velha em 2023.....	100
Figura 25 - Celebração da Missa do Festejo do Dia de Finados 2023	101
Figura 26 - Festejo da Consciência Negra de 2023 da Comunidade Quilombola Cocalinho	101
Figura 27 - Grupo de Dança do Lindô.....	102
Figura 28 - Culto inter-religioso no Festejo da Abolição.....	104

Figura 29 – Interação durante a celebração inter-religiosa no Festejo da Abolição.....	105
Figura 30 - Mestres Griô Dada apresentando o Tambor do Divino no Festejo da Nossa Senhora das Graças.....	107
Figura 31 - Grupo de Mulheres Quilombolas, Negras Mariamas, com a Mestre Griô Lena .	108
Figura 32 - Mestre Griô Geraldo entrando com a Certidão de Autoconhecimento da CQDJ no Festejo da Nossa Senhora das Graças.....	108
Figura 33 - Roda de Conversa com as escolas e universidade no VII Fórum da Consciência Negra	109
Figura 34 - Aluna do curso de Turismo/UFNT no VII Fórum da Consciência Negra.....	110
Figura 35 - Participação das lideranças da Comunidade Quilombola Pé do Morro no Fórum da Consciência Negra.....	110
Figura 36 – Encontro de Griôs e a juventude. Filho e o Jovem Quilombola Willian, pisando o arroz e Luiz Gonzaga preparando o Mungunzá.....	111
Figura 37 - Griô Rosa e a Jovem Quilombola abanando o milho	112
Figura 38 - Mestre Griô Dona Juscelina na transmissão virtual do Festejo da Abolição.....	112
Figura 39 - Mapa do Territórios Quilombolas da CQDJ.....	121
Figura 40 - Mapa do Território Festivo da Comunidade Dona Juscelina	122
Figura 41 - Conselho de Griôs na mesa de honra do Festejo da Abolição 2022.....	125
Figura 42 - Participação feminina no Festejo da Abolição	125
Figura 43 - Aprendiz de Griôs e presidente da Associação Quilombola Dona Juscelina Manoel Filho Borges	126
Figura 44 - Turistas e Visitantes no Festejo da Abolição.....	127
Figura 45 - Participação de escolas e universidades no Festejo da Abolição	129
Figura 46 - Prefeito Municipal de Muricilândia-TO e Defensor Público do Tocantins no Festejo da Abolição recebido pela Griô Consola.....	129
Figura 47 - Secretária de Estado dos Povos Originários e Tradicionais, liderança indígena Narubia Silva Werreria Karajá no Festejo da Abolição [2023].....	130
Figura 48 - Grupo Negras Mariamas na Dança com as Lamparinas.....	134
Figura 49 - Vestimentas de Festejo da Abolição.....	136
Figura 50 - Griôs Quilombola e Herdeira do Santo Consolação.....	137
Figura 51 - Reunião da Associação Quilombola Dona Juscelina diante do altar.....	138
Figura 52 - Visitante em oração no Altar no Festejo da Abolição	139
Figura 53 - Abertura do Festejo da abolição	140
Figura 54 - Grupo Afro-religioso “Negras Mariamas”	141

Figura 55 - Lavagem das calçadas antes do Festejo.....	142
Figura 56 - Teatro da Abolição - a Mesa da realeza.....	144
Figura 57 - Pelourinho especialmente criado para o Teatro da Abolição	145
Figura 58 - Teatro da Abolição - Meninos Pintados	146
Figura 59 - Teatro da Abolição em 2017 e 2018.....	147
Figura 60 - Teatro da Abolição - Escravizado castigado pelo Capitão do Mato.....	148
Figura 61 - Teatro da Abolição - Sofrimento pela violência da escravidão	148
Figura 62 - Teatro da Abolição - Princesa Isabel recebe as súplicas pelo “fim” da escravidã	149
Figura 63 - Teatro da Abolição - Princesa Isabel anuncia a Lei Áurea.....	149
Figura 64 - Teatro da Abolição - Liberdade dos escravizados após a Lei Áurea.....	150
Figura 65 - Cortejo da Abolição	151
Figura 66 - Descida do Cortejo da Abolição	151
Figura 67 - Participação de estudantes da rede pública de ensino no Festejo da Abolição....	153
Figura 68 - Participação de estudantes universitários nos debates antirracistas do Festejo da Abolição	154
Figura 69 - Roda de Conversa com o Griô Dada e estudantes da rede pública de ensino no Festejo da Abolição	155
Figura 70 - Apresentação teatral de alunos da rede pública municipal de ensino.....	155
Figura 71 - Início do circuito pedagógico quilombola	156
Figura 72 - Circuito Pedagógico - Casa de Dona Juscelina	157
Figura 73 - Circuito Pedagógico - Cemitério municipal de Muricilândia-TO	158
Figura 74 - Circuito Pedagógico - Margem direita do rio Muricizal	159
Figura 75 - Circuito Pedagógico - Igreja Matriz de Nossa Senhora das Graças, Muricilândia- TO.....	159
Figura 76 - Circuito Pedagógico - Casa do Mestre Griô Dadá.....	160
Figura 77 - Mestres Griôs na recepção dos visitantes no Festejo da Abolição ao redor do Pilão	162
Figura 78 - Forno a lenha da comunidade	163
Figura 79 - Representação gráfica das Práticas festivas-turísticas quilombola.....	175
Figura 80 - Representação gráfica do Campo Social festivo-turístico do “Turismo das origens”	176
Figura 81 - Campo relacional do Turismo das origens	177

LISTA DE QUADROS E TABELA

Quadro 1. Quadro 1 - Roteiro de entrevista.....	34
Quadro 2 - Participantes da Pesquisa	38
Quadro 3 - Estudos sobre a prática turística em Comunidades Quilombolas	55
Quadro 4 - Festas quilombolas do Tocantins	98
Quadro 5 - Festas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina	103
Quadro 6 - Práticas festivas quilombolas	105
Quadro 7- Estrutura organizacional da festa	123
Quadro 8 - Culinária festiva	161
Quadro 9 - Agentes festivos e turísticos quilombolas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina/TO	170
Quadro 10 - Práticas festivas-turísticas quilombola da Comunidade Quilombola Dona Juscelina/TO	172
Tabela 1 – Informações gerais sobre as Comunidades Quilombolas da região norte do Tocantins	71

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CF	Constituição Federal
Conaq	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CQDJ	Comunidade Quilombola Dona Juscelina
FCP	Fundação Cultural Palmares
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MS	Ministério da Saúde
NAEA	Núcleo de Altos Estudos Amazônicos
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organizações não governamentais
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
PPGDSTU	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido
TTP Pan-Amazônia	Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas da Pan-Amazônia
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFNT	Universidade Federal do Norte do Tocantins

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
LISTA DE FIGURAS	9
LISTA DE QUADROS E TABELA	12
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS	13
SEÇÃO I.....	17
EU SOU O SONHO DOS MEUS ANCESTRAIS	17
1 PRÁTICAS SOCIAIS E TURÍSTICAS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS	20
SEÇÃO II	43
“O TURISMO É UM ASSUNTO NOVO”	43
2 PERSPECTIVAS SIMBÓLICAS E AS RELAÇÕES SOCIAIS NO TURISMO.....	43
2.1 Epistemologias e o campo do turismo.....	43
2.2 Ruptura Epistemológica do turismo	48
2.3 As práticas turísticas	51
2.4 Turismo em comunidade quilombola.....	55
2.5 Turismo e festa quilombola	58
SEÇÃO III	64
“PORQUE ANTES DE NÓS VIERAM ELES”	64
3. TERRITÓRIO ANCESTRAL QUILOMBOLA	64
3.1 Amazônia Diaspórica: Trajetos e trajetórias Quilombola	64
3.2 Bandeiras verdes: a romaria preta	69
3.3 Comunidade Quilombola Dona Juscelina	73
3.4 Griôs: memória dos saberes-fazeres quilombola.....	79
3.5 Dona Juscelina: ancestralidade e encantamento	83
SEÇÃO IV	90
“NOSSA BRINCADEIRA”	90

4. QUILOMBO EM FESTA	90
4.1 Aspectos conceituais da Festa	90
4.2 Festejo quilombola	94
4.3 Festa quilombola no norte do Tocantins	98
4.3.1 Festejo no Pé do Morro: Dia de Finados	100
4.3.2 Festejo no Cocalinho: Consciência Negra.....	101
4.3.3 Dona Juscelina em Festa.....	103
SEÇÃO V	114
“UM REFORÇO PARA AS NOSSAS LUTAS”.....	114
5. FESTEJO DA ABOLIÇÃO	114
5.1 A Renovação da luta quilombola	114
5.2 O tempo festivo como reafirmação da identidade.....	119
5.3 Ressignificação e integração do espaço social	120
5.4 estrutura organizacional da festa	122
5.5 Os alegrões e a integração social.....	127
5.4 Símbolos, rituais e representações.....	131
5.4.1 O despertar e O resistir	131
5.4.2 As Lamparinas.....	133
5.4.3 Vestimentas e acessórios	135
5.4.4 O Altar.....	137
5.5 Inter-religiosidade.....	139
5.6 Teatro ritual da Abolição: existência por resistência.....	143
5.7 Cortejo: o reforço à luta quilombola	150
5.8 Educação Antirracista e os debates em festa.....	153
5.9 Circuito pedagógico.....	156
5.10 Comida de festa quilombola.....	160
5.10 A comunidade quilombola e a natureza	164
SEÇÃO VI.....	166
“AS PESSOAS VÊM VER E CONHECER SUAS ORIGENS E NÓS REVIVEMOS AS NOSSAS”	166
6. TURISMO DAS ORIGENS	166
6.1 Festas quilombolas: elementos e estratégias para o turismo	166

6.2 Campo e rede social no turismo quilombola	169
SEÇÃO VI.....	179
“NÓS NOS ORGANIZAMOS AO NOSSO MODO”	179
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS: práticas turísticas em festas quilombolas, saberes ancestrais e resistência	179
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	188

SEÇÃO I

EU SOU O SONHO DOS MEUS ANCESTRAIS

O presente estudo teve seu início primordialmente na minha ancestralidade, cuja descoberta de ascendência negra remonta ao entendimento da história dos meus avôs. A partir deste ponto, pude discernir as influências das lutas e da gênese do território simbólico que estruturou minha caminhada. Os processos migratórios dos povos negros do interior baiano, se tornaram familiares, especialmente quando meu avô compartilhou sua trajetória em meio a diversos encontros festivos e contações de história. Essa experiência reverberou em minha jornada profissional como educadora e pesquisadora, com especial ênfase no turismo, adquirindo pleno significado quando comecei a investigar as práticas turísticas nas vivências das comunidades quilombolas.

Iniciei a atividade acadêmica como estudante na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), onde obtive o Bacharelado em Turismo entre os anos de 2002 e 2006. Durante este período, dediquei-me a projetos de pesquisa e extensão voltados para comunidades tradicionais do Cerrado, situadas na região do médio Araguaia, com foco especial nas comunidades ribeirinhas e pequenas comunidades rurais.

Após concluir essa formação, ingressei como docente no mesmo curso em que me graduei e permaneci entre os anos de 2009 e 2017. Durante este período, ampliou o escopo das minhas pesquisas e incluí as comunidades do entorno da unidade de conservação do Parque Estadual da Serra Azul (MT). Paralelamente, durante o mestrado, realizado entre 2010 e 2012, ingressei no curso de Pós-graduação em Ciência Ambientais, também na UNEMAT, onde dediquei-me à dissertação direcionando os estudos para as Comunidades Tradicionais do Pantanal Mato-grossense, com foco na análise das redes sociais geradas pelo turismo nos barcos-hotéis que operam no rio Paraguai.

Atualmente atuo na Universidade Federal do Norte do Tocantins, desde 2017, onde desempenho as funções de professora e pesquisadora. Dediquei-me ao estudo das Comunidades Tradicionais da Amazônia, com foco particular nos Quilombolas. Esta motivação surgiu a partir da identificação pessoal e análise profissional sobre os desafios socioambientais e políticos presentes no turismo do estado do Tocantins, que tem se consolidado no mercado do turismo por meio de atividades de turismo em áreas naturais, lazer e festas populares.

Tal aspecto pode ser observado pelo mapeamento turístico de sete regiões turísticas no estado, cada uma apresentando uma gama diversificada de atividades, cujos atrativos naturais e culturais derivam da interação presente na zona de transição (ecótono) entre os biomas

Floresta Amazônica e Cerrado, resultando em um ecossistema sócio biodiverso em recursos hídricos e aspectos socioculturais. As observações dão conta que o turismo de sol e praia desempenha forte influência na atratividade da região, com serviços e produtos derivados dos rios Tocantins e Araguaia, além de outros elementos naturais como cachoeiras, grutas, cavernas, dunas, fervedouros e o Monumento Natural das Árvores Fossilizadas.

O município de Araguaína, considerado um centro urbano de médio porte na região, emergiu como polo regional significativo para atividades de hospedagem e lazer. No entanto, observa-se que as iniciativas em políticas públicas voltadas para o turismo são relativamente incipientes e carecem de um planejamento estratégico robusto que possa incluir seus mais diversos agentes e práticas.

Em iniciativas preliminares, a região recebeu investimentos em infraestrutura e planejamento por parte do governo do estado, como o Plano de Desenvolvimento Integrado do Turismo Sustentável - PDITS (Tocantins, 2019), que identificou os potenciais naturais e culturais, promovendo indicações para o ecoturismo e o turismo de base comunitária. O PDITS destacou que o turismo acontece no âmbito regional e a estrutura turística depende principalmente da economia gerada por outros setores, como o agronegócio e o comércio, que promovem feiras e eventos e apoiam a divulgação do destino, incluindo eventos como Festival de Praia, Exposição Agropecuária e Feira de Negócios.

Apesar da capacidade política e institucional limitada para desenvolver plenamente as potencialidades turísticas da região, uma variedade de práticas turísticas está presente e merece consideração. Minhas próprias pesquisas científicas abordam as comunidades tradicionais da região, demonstrando as práticas turísticas e diferentes possibilidades de visitação turística em diversas dimensões comunicacionais, políticas, educativas, étnicas etc.

A inconsistência no planejamento turístico, aliada à limitação organizacional e à baixa qualificação técnica, favorece um ambiente de disputa no campo do turismo, que é predominantemente dominado por empresas privadas e governos locais. Essa dinâmica resulta na exclusão sistemática de outros agentes relevantes, como as Comunidades Tradicionais.

Não obstante, no percurso dos meus estudos, as pesquisas identificaram práticas turísticas que surgem das Comunidades Tradicionais, como as quebradeiras de coco babaçu em Babaçulândia - TO (Sudré, S. G. S., Costa, F. F., Gomes, A. D., Brito, E. P., 2020), dos territórios indígenas Karajá (Sudré, S. G. S., Caldeira, R., Garcia, R. A. Q., Siores, T. D., Sousa, P. L. K., 2022), e das festas quilombolas das Comunidades Quilombolas do Pé do Morro, Cocalinho e Dona Juscelina (Sudré; Figueiredo, 2023, 2022; Sudré *et al.*, 2021, 2020, 2019).

Foi observando as incursões turísticas em Comunidades Quilombolas na região que percebi a relevância de pesquisar as práticas turísticas destes grupos, que são impulsionadas pelo fluxo espontaneamente formado e organizado pelas próprias comunidades, por meio de ações coletivas e redes comunitárias que proporcionam ao visitante o conhecimento da história, saberes e fazeres locais. Gerando uma variedade de vivências e experiências que não se elevam do sistema turístico estabelecido e independem do mercado, representando práticas turísticas autônomas moldadas pelos valores étnicos e da ancestralidade.

Neste contexto a presente tese surgiu visando investigar as práticas festivas e turísticas da CQDJ, cujos os esforços iniciais ficaram evidentes que os participantes não apenas identificavam os visitantes e entendiam as conexões e reconexões promovidas nesta prática, mas também atribuíam a essa prática uma dimensão de pertencimento simbólico, que transcende o deslocamento físico. Nas conversas e relatos, expressões como “volta para casa”, “reencontrar nossas raízes e “buscar nossas origens” foram recorrentes, sugerindo uma vivência profundamente afetiva e ancestral.

Esses elementos fornecem a base conceitual para a criação do termo “Turismo das Origens”, termo que emergiu como fruto de um processo coletivo, construído a partir de interações realizadas em conversas, entrevistas e encontros com membros da comunidade. Longe de ser uma nomenclatura imposta pela pesquisa ou por teorias como de segmentação, essa designação reflete as percepções, emoções e narrativas da própria comunidade envolvida, que buscam operacionalizar uma prática carregada de significados identitário.

Por meio de grupos focais ocorreu a aproximação com a comunidade e foram importantes nesse processo, especialmente com a participação dos Mestres Griôs, possibilitaram o compartilhamento dessa perspectiva sobre o turismo. A partir dessas trocas, foi possível compreender que o “Turismo das Origens” extrai não apenas a ação de festejar, mas também um conjunto de práticas e significados que envolvem a visita com a busca por pertencimento, reafirmação e fortalecimento de laços históricos da identidade de origem.

1 PRÁTICAS SOCIAIS E TURÍSTICAS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

O estudo que ora apresentamos é atravessa por uma narrativa que busca a memória de da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, cuja história ecoa as questões centrais da pesquisa, presente não é apenas como sujeitos da observação; é também mediadores, como catalisador que permite revelar as intersecções entre indivíduo e o coletivo, o passado e o presente, o empírico e o teórico.

A história da Comunidade é profundamente marcada pela trajetória da matriarca Lucelina Gomes dos Santos, conhecida como Dona Juscelina, cujo percurso pessoal se confunde com a história de resistência, ressignificação e ancestralidade vivida por sua comunidade. Nascida em um contexto de desigualdade histórica, Dona Juscelina, constrói sua legitimidade como líder comunitária, atuando como articuladora política e guardiã dos saberes ancestrais.

Dona Juscelina passou pelo processo de ancestralização, consolidando-se como uma figura de referência dentre e fora de sua comunidade, por meio do reconhecimento de sua sabedoria e contribuição refletida na transformação pessoal em um elo da coletividade quilombola, que conecta a ancestralidade, temporalidade e no espaço simbólico e o território.

Estes são elementos que tem sido objeto de intensa investigação e debate, emergindo como uma terminologia disputada ente os movimentos negros organizados, a academia e, até mesmo, na política. Em muitos momentos, a ancestralidade tem sido associada aos aspectos genéticos ou biológicos dos afro-brasileiros, embora alguns autores tenham adotado uma abordagem mais ampla e polivalente, desvinculada de suas conotações epistemológicas. E é concebida como a origem primordial, o ponto de referência a partir do qual todas as coisas se desdobram (Oliveira, 2007).

Inicialmente percebida como uma categoria intrínseca ao povo, refletindo suas crenças espirituais e manifestações rituais, ela se materializa por meio de símbolos como os santos, orixá, guia espiritual, anjo da guarda, entre outras influências da identidade individual e coletiva. Representa a essência cultural africana, uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes, engendrada na multiplicidade de vivências, desbordada não como uma teoria do conhecimento, transversal a política, estética artística, religião etc. (Oliveira, 2007).

A ancestralidade não é entendida como algo que pertence ao passado, mas como um processo contínuo de ressignificação desse passado no presente. Ela é a conexão dinâmica entre as experiências, conhecimentos e valores das gerações e a forma como são acumuladas,

interpretadas e reinterpretadas pela comunidade, ganhando novos sentidos e relevâncias no cotidiano, enriquecendo a identidade e fortalecendo os vínculos.

Dona Juscelina, conecta não apenas a comunidade com seu ambiente de origem, mas também projeta a ancestralidade como uma ferramenta de resistência, que sustenta e renova as bases culturais e simbólicas da comunidade. No espaço simbólico, ela atua como guardiã de conhecimentos e práticas que estruturam a identidade da comunidade. Sua existência é a materialização de um *habitus*, no sentido bourdiesiano, que opera como memória social incorporada, moldando significados que perpetuam no grupo.

No contexto específico, a ancestralidade assume uma importância singular na CQDJ, e se manifesta como uma espécie de lente perceptiva, que permite aos habitantes do território ver-sentir o visível e o invisível. É por meio dessa lente que se compreende a história de luta e resistência personificada por Dona Juscelina, cujo legado se entrelaça de forma indissociável com o destino da comunidade. Assim, este estudo não apenas descreve, mas também dialoga com a história de Dona Juscelina, comunidade e pessoa, reconhecendo-as como coautores deste trabalho, cuja presença confere à pesquisa um espaço que desafia as dicotomias entre sujeito e objeto, investigador e investigado.

Nesse sentido, os estudos se dedicaram às práticas turísticas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ) encontradas nos festejos, cuja memória dos saberes e fazeres ancestrais despertam interesses da visitação turística, impulsionados pela atuação de seus agentes sociais. Essas festividades marcam um momento de ruptura com o cotidiano, representando a culminância das expressões culturais, reunindo debates, apresentações, conversas, danças, músicas e rituais religiosos, destacando-se, ainda, pela presença dos Mestres Griôs,¹ anciãos guardiões dos saberes-fazeres quilombolas.

No contexto da pesquisa, observou os festejos da CQDJ como representação de espaços socioculturais que incorporam e disseminam um conjunto de valores, expectativas e práticas que refletem a proposta política das comunidades. Esses encontros funcionam como arenas simbólicas nas quais a resistência emerge, não apenas como oposição às disposições de poder social (*status quo*), mas como reafirmação da identidade e dos desejos da comunidade. Ao se manifestarem como formas de existência e resistência, as comunidades quilombolas se

¹ Griô são os mestres dos saberes-fazeres de uma comunidade, considerado símbolo dos conhecimentos tradicionais brasileiros garantidos pela Lei Griô de Nº 1.176 de 2011, que institui a Política Nacional Griô, para proteção e fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral (Nota da pesquisadora)

posicionam dentro do “território simbólico”, promovendo redes de sociabilidade e estratégias de autogestão que refletem sua autodeterminação.

A comunidade quilombola concebe os festejos como um instrumento essencial de fortalecimento dos laços sociais, o que permite o surgimento de várias camadas de significados que transcendem o mero encontro social. Essas festividades promovem, de forma contínua, um alinhamento das práticas sociais comunitárias e reconfigurações políticas e territoriais. Tais ocasiões, frequentemente permeadas por danças, músicas, culinária tradicional e práticas religiosas, tornam-se ambientes propícios à reflexão e reafirmação da identidade cultural e social quilombola.

Durante os festejos, práticas sociais são revividas e atualizadas, incorporando elementos que dialogam com as especificidades temporais e socioespaciais da comunidade. Esse processo de ressignificação cultural permite que os participantes conheçam, reconheçam ou reforcem os vínculos com o território, reiterando as suas características de origem na cultura afro-brasileira.

Esse reencontro atua como um movimento de aproximação entre os membros da comunidade, internamente, assim como membros externos, criando uma ligação simbólica e emocional. Esse vínculo também desperta o interesse por visitas turísticas à comunidade, promovendo interações e estabelecendo novas conexões sociais baseadas na religiosidade, afetividade e familiaridade. Tal dinâmica contribui para a consolidação da identidade coletiva da comunidade, a qual se fortalece por meio de novas estratégias de coesão social, conforme destacado por Irving (2009).

O turismo promovido pelas festas quilombolas articula objetivos que vão além da visão economicista tradicionalmente associada ao turismo, relacionada fortemente ao acúmulo de capital financeiro. Em vez disso, os festejos quilombolas promovem a possibilidade de reavaliação do turismo, valorizando suas potencialidades socioculturais e abrindo espaço para uma atualização do campo do turismo, que incorpora tecnologias, práticas e agentes sociais com variadas aspirações. Nesse contexto, o turismo nas comunidades quilombolas reflete uma epistemologia social dessa prática (Moesch, 2004). Esse enfoque sublinha a importância de se investigar as práticas turísticas que consideram as múltiplas existências, experiências e vivências quilombolas, contribuindo para uma compreensão mais abrangente do turismo.

Entretanto, poucos estudos se dedicam a expandir o conceito tradicional de turismo, ignorando a relevância de se incluir as práticas e estruturas sociais produzidas por agentes sociais divergentes. Existe, portanto, uma limitação acadêmica (Tribe, 2010) nos conhecimentos do turismo, significativa de tal modo, que pode ser percebida quanto à abordagem do turismo sob a ótica quilombola, que demanda atenção à inclusão de dimensões

simbólicas, subjetivas e fenomenológicas. Essa lacuna indica a necessidade de um aprofundamento teórico que considere, de forma abrangente, a interação entre o turismo e as complexidades culturais e identitárias das comunidades quilombolas.

O principal desafio enfrentado está na necessidade de encarar a tendência hegemônica do pensamento científico no turismo, e dimensionar uma abordagem que valorize a cosmovisão² afro-brasileira das comunidades quilombolas. Além disso, enfatizar a importância de abordar a integralidade da sociedade e a pluralidade de visões do mundo, privilegiando o encontro das pessoas e as relações sociais presentes na hospitalidade comunitária, apresentando assim, uma capacidade de interação entre disciplinas, áreas de conhecimento, campo e agentes (Bourdieu, 1990).

O presente estudo visou desenvolver um conhecimento teórico-científico abrangente acerca das práticas turísticas em comunidades quilombolas, com ênfase nas festividades. Adotando uma abordagem interdisciplinar, a pesquisa se propôs a analisar de que maneira as festas quilombolas moldam novas noções de turismo, ao integrar símbolos, rituais e estratégias comunitárias, a partir de suas práticas.

A complexidade inerente a esta temática, juntamente com as múltiplas interconexões, norteia as seguintes **questões de pesquisa**: Quais elementos e práticas sociais existem nas festas quilombolas e como são compreendidas por seus agentes? Como as práticas sociais podem contribuir para uma visão múltipla do turismo e na noção de Turismo da Origem?

Para atingir esses **objetivos**, a pesquisa se concentrou em analisar as práticas ancestrais-originais em festas quilombolas no norte do Tocantins e identificar sua interface com o turismo. Para orientar este objetivo geral, ensejou-se o alcance de três objetivos específicos: a). Caracterizar as festas quilombolas, a comunidade e os agentes na Comunidade Quilombola Dona Juscelina; b) identificar as práticas ancestrais-originais das festas na Comunidade Quilombola pesquisada; c) Analisar os elementos e as estratégias da comunidade nas festas para o turismo.

A pesquisa propôs duas **hipóteses** iniciais para responder essas questões:

1. As festas quilombolas criam redes dinâmicas de compartilhamento dos saberes e fazeres tradicionais, promovendo relações sociais e utilizando elementos políticos, comunicacionais, recreativos e estéticos, que conformam as práticas ancestrais-originais;

² Maneira como os grupos sociais percebem e interpretam o mundo e a realidade ao seu redor.

2. As práticas ancestrais-originais possibilitam que as Comunidades Quilombolas do norte do Tocantins estabeleçam vivências turísticas e, promovendo o protagonismo comunitário e valores étnicos, concebem a ideia de Turismo das origens, que se apresenta como uma forma diferenciada de fazer e entender o turismo.

Esta pesquisa revestiu-se de significativa relevância na medida em que investigou as dinâmicas do turismo na Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ), observando aspectos como ancestralidade, identidade e o protagonismo no turismo em festas quilombolas. Buscando expandir a compreensão do turismo, adotando conceitos mais inclusivos que incorporam as perspectivas e valores das comunidades quilombolas. Além disso, o estudo propôs uma abordagem alternativa ao turismo tradicional, enfatizando a valorização das expressões e manifestações culturais e sociais das comunidades locais, reconhecendo seu papel crucial na configuração de práticas turísticas como mecanismo de protagonismo quilombola. Para alcançar os objetivos propostos, adotou-se o enfoque nos conceitos e categorias analíticas relacionados a campo e prática turística, festa quilombola, ancestralidade e decolonialidade.

A metodologia adotada integra diversas fontes de informação e pesquisa, no âmbito do Laboratório de Pesquisa em Turismo, Cultura e Meio Ambiente e da Rede de Pesquisadores de Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas da Pan-Amazônia (TPP PAN-AMAZÔNIA). O estudo faz parte do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU) da UFPA, que analisa a dinâmica social, econômica e ambiental da Amazônia, e por intermédio do Doutorado em Ciências – Desenvolvimento Socioambiental, concentra o debate crítico de ponta, na época, conforme os temas relacionados ao desenvolvimento, ao planejamento e às questões ambientais da região.

A interdisciplinaridade neste estudo é caracterizada pela utilização de uma ampla variedade de procedimentos e instrumentos de coleta de dados (Alves-Mazzotti; Gewandsznajder, 1998). Neste contexto, Abramo (1979) destaca que a pesquisa se situa na fronteira de dois ou mais domínios do conhecimento, e assim, este estudo se insere inicialmente nos campos do turismo e da festa.

O enfoque central recai sobre os processos sociais subjacentes, investigados por meio da análise das práticas sociais e turísticas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ). A complexidade das relações interconectadas e a amplitude das questões sociais envolvidas destacam a necessidade de abordagens teóricas e científicas captadas em suas múltiplas dimensões (Sachs, 2000).

Este estudo opera de maneira interativa e interpretativa, abrangendo desde a coleta até a análise dos dados, sob uma perspectiva holística (Creswell, 2007). Considera-se, assim, uma variedade de ângulos dentro do campo de estudo, configurando-se como uma pesquisa social que examina as práticas sociais presentes nas festas da Comunidade estudada, com o intuito de desvelar os significados e os sentidos das práticas turísticas.

Observou-se como objeto de pesquisa social de forma a “evitar as aparências da cientificidade, (...) e desafiar os critérios correntes do rigor científico” (Bourdieu, 2002, p. 42), permitindo a compreensão do fenômeno por meio da construção coletiva da realidade social. Isso se dá como forma de identificar o conjunto de relações presentes no objeto de estudo e seus respectivos efeitos.

Os métodos científicos constituem os resultados estruturados pelas técnicas de coleta e análise de dados empregados ao longo das questões e descobertas da pesquisa, relacionando esses dados às generalizações teóricas paradigmáticas (Kuhn, 2006). Nesse contexto, a pesquisa adota um método científico que engloba um estudo teórico-empírico, de natureza qualitativa, nível descritivo e fonte primária.

Trata-se, assim, de um estudo qualitativo destinado a investigar a complexidade do fenômeno central e apresentar perspectivas simbólicas do objeto de estudo (Creswell, 2007). Desse modo, busca contribuir para a extração, descrição e compreensão das inter-relações entre os agentes e ambientes das práticas sociais da comunidade pesquisada, com o desafio de investigar o fenômeno social sem reduzi-lo à objetivação do que é subjetivo (Bruyne; Herman; Schoutheete, 1977).

Nesta análise, é relevante destacar a influência da perspectiva teórica de Bourdieu, que enfatiza a importância das relações sociais e dos sistemas simbólicos na configuração das práticas sociais. A abordagem qualitativa adotada permite uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais em jogo, permitindo a identificação e análise das estratégias de reprodução e atualização cultural e social presentes nas festas quilombolas.

O método científico deste estudo compreendeu a necessidade de reflexividade e crítica constante por parte dos pesquisadores, pois os cientistas devem estar constantemente conscientes das condições sociais e históricas que influenciam a sua pesquisa. Isso inclui uma reflexão crítica sobre suas próprias posições dentro do campo científico e como essas posições podem afetar o conhecimento que produzem (Bourdieu, 1976; 2001).

O autor ainda revela a parcialidade ou não neutralidade do conhecimento científico, pois o campo científico desenvolve e opera dentro de contextos sociais específicos sendo influenciado por fatores sociais, históricos e culturais. Ao criar este ambiente específico, os

cientistas criam o que Bourdieu chama de *habitus*, que orienta a prática da produção científica, permitindo-lhes de modo inconsciente, que reproduzam as normas e valores do campo científico (Bourdieu, 1990).

O presente estudo buscou fortalecer a compreensão das dinâmicas sociais, culturais e de poder que moldam a produção de conhecimento das comunidades quilombolas, desenvolvendo uma abordagem consciente, não reducionista e livre de preconceitos que possam distorcer a realidade pesquisada.

No contexto dos estudos sobre comunidades quilombolas, o campo científico envolve uma série de agentes, em que cada um deles traz diferentes interesses, valores e capitais simbólicos que influenciam o modo como o conhecimento sobre as comunidades é produzido, interpretado e disseminado. Assim, foi possível observar que a comunidade pesquisada luta por reconhecimento e legitimação de suas próprias produções de conhecimentos que refletem nas posições dos pesquisadores e das instituições que pesquisam em seu território.

O estudo proposto está centrado na abordagem participativa (Creswell, 2007) e não estruturada (Nóbrega, 2012). Foram analisadas as festas quilombolas ocorridas na Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ), onde foram identificadas e registradas as práticas dos agentes envolvidos.

Para alcançar os objetivos delineados, o estudo adota as seguintes etapas **metodológicas**: pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo. Essas etapas foram fundamentais para uma compreensão abrangente e aprofundada do fenômeno em estudo, permitindo a triangulação de dados significativos. As análises foram conduzidas por meio de ferramentas de pesquisa participante (Alves-Mazzotti; Gewandsznajder, 1998), incluindo o grupo focal (Gaskell, 2002) e entrevista semiestruturada (Figueiredo; Queiroz, 2013).

A pesquisa bibliográfica é conduzida para mapear o conhecimento existente sobre o tema em questão, oferecendo um embasamento teórico sólido, identificando as lacunas que são exploradas ao longo do estudo. Nesta fase, foram consultadas obras relevantes que abordam tanto os aspectos teóricos quanto empíricos relacionados ao objeto de pesquisa. Destaca-se aqui a importância de teóricos como Bourdieu, cujas obras (1980; 1989) fornecem fundamentos cruciais para compreensão das relações sociais e simbólicas que permeiam as práticas sociais.

A pesquisa bibliográfica foi desenvolvida em quatro (4) fases principais e onze (11) etapas: a Fase 1 serviu à caracterização do campo teórico e do objeto de estudo por meio de: (a) apresentação sob a perspectiva das festas e comunidades quilombolas. Na Fase 2, mostrou-se o (b) instrumento de análise com a (c) sistematização de conceitos utilizados no estudo, (d) elaboração e revisão de uma estrutura de análise e (e) teste e discussão da estrutura de análise.

Na Fase 3, foram realizadas por meio da (f) análise e síntese da literatura mediante e a Fase 4 voltou-se à conclusão do estudo pela (g) síntese e discussão dos resultados, (h) identificação de limitações da metodologia adotada, (i) definição de linhas de desenvolvimento, (j) revisão do redação da tese e, finalmente, (l) edição da redação.

Para fundamentar a pesquisa, foram utilizados autores específicos relacionados a cada elemento contemplado na tríade: ancestralidade, festa e turismo, destacando os principais discursos sobre as práticas sociais (Bourdieu, 1980; 1989; Hall, 2006), a comunidade (Tuan, 1983), a ancestralidade (Santos, 2015) e o protagonismo quilombola (Moura, 2012; Leite, 2000; Munanga, 2002; O'Dwyer, 2005; Lopes, 2019).

As bases de análise de turismo desta pesquisa utilizam a epistemologia social como método para o desenvolvimento da investigação e a postura dos pesquisadores. Estes, ao se despirem de conceitos pré-concebidos sobre o objeto de estudo, abrem-se para a realidade manifestada (Panosso Netto, 2005). Mediante tal aspecto, a pesquisa propõe-se a construir entendimento, afastando-se do positivismo e aproximando-se da corrente epistemológica social (Moesch, 2004).

Para compreender as festas quilombolas, serão inicialmente apresentadas as premissas conceituais, destacando as expressões religiosas (Durkheim, 1968), como mecanismos de comunicação e *performance* cultural (Bauman, 1992) bem como o fortalecimento das relações rituais e simbólicas (Van Gennep, 1978; Turner, 1974).

Ao visar a compreensão das experiências quilombolas no contexto do Turismo, serão consideradas as diversas características da comunidade, sejam elas, étnica, histórica, rural, construção comunitária, entre outras. Além disso, serão identificadas as práticas turísticas (Irving, 2009; Bartholo, 2009; Brandão, 2010; Figueiredo, 2016; 2022) que emergem das vivências nas comunidades quilombolas, apresentando os pensamentos e saberes quilombolas em torno do Turismo e seu potencial para proposição do Turismo das origens e as contribuições das estruturas organizacionais e dos valores étnicos como fundamentos para o turismo quilombola.

Serão analisadas, também, as interconexões entre o turismo e as festas, iniciando-se com uma análise crítica sobre o papel do Turismo como meio de mobilização social e comunitária (Banducci Jr.; Barreto, 2001; Barreto, 2003; Pérez, 2009), considerando os eventos como ferramenta de atração e promoção turística (Meléndez, 2001). Quanto às festas, expressões de práticas sociais (Figueiredo, 1999; 2014), especialmente no contexto das comunidades quilombolas (Moura, 2012; Tavares *et al.*, 2019), destacam sua importância para a autodeterminação (Santos, 2015).

As relações sociais de um grupo podem ser compreendidas a partir dos fatos sociais que as estruturam, enquanto a memória coletiva é construída pelos pertencimentos individuais (Durkheim, 1984). Nesse sentido, o estudo dos fatos sociais surge, tradicionalmente, utilizando entrevistas não-diretivas, baseadas no discurso livre do entrevistado dentro dos limites da pesquisa (Thiollent, 1987).

A pesquisa de campo envolveu a imersão direta no ambiente onde ocorrem as práticas sociais em estudo. Nessa etapa, foram utilizadas ferramentas, tais como pesquisa participante, grupo focal e entrevistas, para coletar dados de forma sistemática e aprofundada. A pesquisa participante permite ao pesquisador vivenciar as práticas sociais em seu contexto natural, proporcionando uma compreensão mais rica e contextualizada do fenômeno.

A pesquisa participante (Figura 1) teve início em outubro de 2021, constituindo-se como semente na comunidade estudada. A mobilização social foi essencialmente articulada nessa etapa, que envolveu atividades integrativas de interação, mediação e registros dos diálogos e materiais produzidos pelos participantes, ocorrendo principalmente durante debates dos grupos.

Figura 1- Encontro inicial da comunidade pesquisada.



Fonte: Dados da pesquisa (2021)

A mobilização na comunidade contou com o apoio de suas estruturas organizacionais já estabelecidas, como a Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ) e a participação de membros do Conselho de Griôs (Figura 01). Este último, composto por membros fundadores da Comunidade, desempenha um papel político, cultural e social na

comunidade e participam ativamente das atividades da comunidade, como festejos, romarias e encontros locais.

É importante destacar que o cenário desta pesquisa permeou momentos de extrema complexidade e repleta de desafios causados pela pandemia do SARS-CoV-2, causador da doença COVID-19 entre 2020 e 2022. Na fase inicial do estudo, em 2021, o mundo enfrentava uma das fases mais severas da pandemia, com alta taxa de contágio e mortalidade. As comunidades quilombolas, ainda que tenham sido os primeiros grupos a se vacinarem, já enfrentavam outras situações de vulnerabilidade e a pandemia exacerbou as condições, tornando mais difícil a vida social e comunitária.

A Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ), por meio de sua matriarca esteve atenta à onda de notícias falsas sobre a pandemia e criou grupos de sensibilização para a vacinação, que teve um papel importante na imunização da comunidade e possibilidade de retomada da pesquisa, presencialmente (Figura 2).

Figura 2 - Campanha de vacina contra covid-19



Fonte: Rede social da Comunidade Quilombola Dona Juscelina (2021)

Este estudo tornou como prioridade a garantia de preservação da saúde dos participantes, envolvendo protocolos rígidos de segurança, como uso de máscaras, distanciamento social, testagem regular dos pesquisadores e a vacinação. E nesta etapa, foram realizados métodos e abordagens remotas (telefonemas, vídeo chamadas e grupo de *whatsapp*), visto que a liderança apresentou as estratégias a serem adotadas para este período.

Assim, entre os meses de março e outubro de 2022, iniciou-se o Planejamento, marcado pela fase preliminar das definições do projeto, conforme discutido por Tripp (2005), que destaca a importância da estruturação do projeto. Durante esse processo, foram estabelecidas as datas de visitação e participação nas atividades da comunidade, com um foco particular no intenso contato e na busca de indicação da liderança local.

Nas etapas de campo foram gerados os dados bibliográficos e de campo, e, em seguida, confrontados com as teorias anteriormente relacionadas aos dados, de modo a apontar a contribuição da investigação. Para tanto, a análise de dados da pesquisa dispõe de um conjunto de técnicas de tratamento dos dados produzidos por meio do uso das informações disponíveis nas observações, a saber: diário de campo; vídeos; fotografias; áudios; entre outros.

A utilização da entrevista demandou um planejamento prévio e manutenção do componente ético, desde a escolha do participante e entrevistas até a escolha do local, modo e momento para sua realização (Bicudo, 2011). Para garantir um processo fluido, foi conduzido um ensaio ou teste preliminar (piloto) da atuação em situações de contato (Manzini, 1990). Além disso, houve contato prévio com a liderança quilombola, Sr. Manoel Filho Borges, para apresentação dos tópicos e direcionamento dos questionamentos, além de definição de locais e outros aspectos pertinentes.

As próximas etapas foram Pesquisa Participante, iniciada no mês de novembro de 2022 e concluídas em maio de 2024, sendo realizada a participação dos encontros festivos da comunidade. Essas etapas incluíram o Fórum da Consciência Negra (novembro de 2022; 2023); o Encontro de Combate ao Trabalho Escravo (janeiro de 2023); o Encontro de Vivência dos Griôs (abril de 2023; 2024) e o Festejo da Abolição (maio de 2022; 2023; 2024) (Figura 03).

Figura 3 - Participação no VI Fórum da Consciência Negra na Comunidade Quilombola Dona Juscelina



Fonte: Dados da pesquisa (2022)

Esta etapa (Figura 03) do estudo foi conduzida durante o VII Fórum da Consciência Negra 2022, cuja participação foi proposta pela comunidade, por meio de um Roda de Conversa ampla com a comunidade e os participantes do evento, abordando as premissas da relação proposta pela comunidade entre as festas e o turismo. Com a participação de 24 membros da comunidade de diversos grupos, como jovens, grãos e membros dos conselhos da comunidade (Figura 04).

Figura 4 - Roda de conversa com a Comunidade



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Nesse encontro (Figura 05), foi possível verificar que a comunidade vivencia a coletividade, sentindo a necessidade de uma abordagem em grupos separados, considerando, assim, o uso do método Grupo Focal. Os grupos focais permitem a interação entre os participantes, estimulando discussões e reflexões que revelam a comunidade.

Figura 5 - Grupo Focal durante o VI Fórum da Consciência Negra na Comunidade Quilombola Dona Juscelina



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Na fase subsequente da pesquisa, foram desenvolvidos encontros adaptados à estratégia de pesquisa denominada Grupo Focal. Com o uso dos dados obtidos nos encontros anteriores, foi definido pela comunidade que os primeiros a serem entrevistados seriam os Griôs e os Aprendizes de Griôs. Em 28 de janeiro de 2023, o Grupo Focal foi realizado na comunidade como meio de aproximar deste grupo e compreender as percepções sobre o turismo nas festas quilombolas (Figura 06, 07 e 08).

Figura 6 - Grupo Focal após o festejo



Figura 7 - Comunidade Dona Juscelina no Grupo focal.



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Nesta fase do estudo, foram empregadas técnicas de entrevistas utilizando a oralidade dos Griôs e de outros membros da comunidade para conhecer a realidade da Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ), bem como sua trajetória. Essas entrevistas, adaptadas da

história oral³, consistem em reconstrução sistemática dos percursos e trajetórias dos entrevistados, revelando sua biografia, escolhas e lembranças relevantes para o conhecimento gerado pela pesquisa. Por meio de sucessão de atividades de campo, busca-se evidenciar os aspectos essenciais do estudo (Abramo, 1979).

As entrevistas ofereceram a oportunidade de aproximar os membros da comunidade, individualmente, dando maior experiência e compreensão dos significados individuais e coletivos às práticas em estudo, complementando, assim, os dados obtidos por outras técnicas. Por meio desses métodos, o estudo buscou captar a complexidade da realidade investigada, considerando os tantos aspectos envolvidos. A história oral, como uma história construída em torno de pessoas, se situa entre a própria história em um campo de ação (Thompson, 2002; Portelli, 1997), representando uma abordagem valiosa para compreender as narrativas e vivências das comunidades quilombolas.

Figura 8 - Abertura do Grupo Focal realizada pelo Mestre Griô Dada



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Durante as entrevistas, seguiu-se o Roteiro de entrevistas (Quadro 01) proposto, com a mediação dos Griôs (Figura 09), que desempenharam um papel crucial nas proposições, tempo e dinâmica do direcionamento do grupo. O tema central foi “Festa e turismo”, que evoluiu de

³ A história oral na pesquisa, enquanto metodologia qualitativa, foi adaptada para registrar e interpretar as narrativas e memórias pessoais e coletivas da comunidade, com foco em suas experiências e perspectivas. Isso incluiu a técnica de entrevista semiestruturada, que exigiu não apenas as habilidades de escuta ativa, mas também uma abordagem reflexiva, confidencialidade e respeito às especificidades culturais dos entrevistados. Além disso, a história oral favoreceu o emprego de outras fontes como fotografias e objetos da cultura quilombola, para aumentar a validade das interpretações e oferecer uma compreensão do contexto histórico e social das narrativas coletadas.

forma orgânica, permitindo a presença de novos tópicos relevantes, como a “Criação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina”. Na continuidade, foram surgindo novos tópicos gerais com “Ser Quilombola”, “Festas Quilombolas” e “Turismo”, com o intuito de desencadear a história relacionada às experiências, saberes e fazeres das festas da comunidade, desde origens até a interação com os visitantes, como demonstrado no Quadro 1. Quadro 1 - Roteiro de entrevista

TEMA: Festas e turismo
Como você chegou à comunidade? Vindo de onde? Com quantos anos? Lembra se tinha festas lá?
Qual sua relação com as festas? É frequentador das festas da comunidade?
Como você participa das Festas?
Por que você participa das Festas?
O que você acha das festas da comunidade?
Qual a primeira festa que você se lembra de ter participado?
Quem participava naquela época? (tinha gente de fora?)
O que tinha na festa?
Você lembra quando/como surgiram as festas na comunidade?
Por que a Comunidade faz festas?
Quais significados das festas?
O que a festa (é) significa para a comunidade?
Quem participa das Festas?
O que acha de pessoas de fora participarem da festa?
Quais os sentimentos ao lembrar-se das festas da comunidade?
De quem você mais lembra nesses momentos festivos?
Houve alguma mudança nas festas durante seus 50 anos?
Quais atividades antes, durante e depois das festas?
Quais os sentimentos antes, durante e depois das festas?
Como vê a presença de turistas e visitantes na comunidade?
O que os turistas e visitantes vem fazer na festa?

Fonte: Dados da Pesquisa (2023)

A entrevista foi conduzida com objetivo de registrar de forma temática e categorizada as análises por meio de uma comunicação interativa, em que os questionamentos foram seguidos pela anotação das respostas ou conversas (Abramo, 1979). Esse processo visou compreender a posição da pesquisadora como ouvinte ativa, demonstrando interesse nas falas, emoções e gestos, adequados para o avanço da pesquisa.

Em seguida adotou-se uma abordagem participativa, concretizada por meio de uma Roda de Conversa durante o Festejo da Abolição, realizada entre os dias 09 e 14 de maio de 2023. Essa iniciativa, resultante de um convite da própria comunidade, concentrou-se na percepção da comunidade sobre o Turismo e importância das festas quilombolas neste contexto. O encontro reuniu membros da comunidade, representantes de comunidades vizinhas, participantes externos, bem como empresas e instituições regionais (Figura 9).

Figura 9 - Participação da comunidade local na Roda de Conversa



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Destacou-se a participação dos docentes do Curso Tecnologia em Gestão de Turismo da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), notavelmente a professora Dra. Andressa Ferreira Ramalho Leite e o professor Dr. Filipe Vieira de Oliveira, com a mediação da professora Me. Stephanni Sudré (Figuras 10).

Figura 10 - Roda de Conversa com a participação dos Griôs



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Nesta etapa, durante o mesmo encontro festivo, ainda foi possível organizar um Grupo Focal com a Juventude Quilombola e os Griôs, onde eles discutiram, da mesma maneira que os Griôs, suas percepções sobre a Festa e o Turismo (Quadro 01) e ainda apresentaram seus anseios para as próximas festas e suas atividades para o ano seguinte de 2024 (Figuras 11).

Figura 11 - Grupo Focal da Juventude Quilombola



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

A fase seguinte ocorreu com a realização de Grupo Focal com os Griôs (26 de novembro, 2023), (após o VII Fórum da Consciência Negra), com a presença de quatro Griôs e três membros da comunidade (Figuras 12), onde foram apresentadas às Lideranças da comunidade, as informações preliminares do projeto e sua dinâmica, sendo debatido os objetivos alcançados, metodologias utilizadas, formas de publicação dos resultados e todos os dados do estudo. Após a apresentação, foram debatidos os pontos a serem destacados pela pesquisa, direcionados pela comunidade, e assim redigidos pelos representantes da comunidade, sendo uma Ata para apresentação do Conselho Griô.

Figura 12 - Grupo Focal com os Griôs



Figura 13 - Grupo Focal com os Griôs



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

O elevado envolvimento da comunidade, normalmente, é estabelecido por meio de parcerias com o intuito de estudar questões que implicam a rotina da comunidade, mas também cooperar com os membros de forma a produzir contribuições (Gilmore *et al.*, 1986). Isso posto, os agentes envolvidos em um processo de pesquisa participativa são membros dos Conselhos da comunidade, ativos no processo de planejamento das festas quilombolas, como demonstra o Quadro 2.

Quadro 2 - Participantes da Pesquisa

Participação	Organização/Referência
Entrevista	(1) Presidente da Associação e Membro Aprendiz do Conselho de Griôs / Professor
Grupo Focal	(5) Mestres Griôs
Grupo Focal	(8) Conselho da Juventude / Acadêmica da UFNT
Roda de Conversa	(26) Outros Membro da Comunidade
Equipe de Apoio	(3) bolsistas de extensão (UFNT)

Fonte: Dados da pesquisa (2024).

A utilização da entrevista demandou um planejamento prévio e manutenção do componente ético, desde a escolha do participante e entrevistas até a escolha do local, modo e momento para sua realização (Bicudo, 2011). Para garantir um processo fluido, foi conduzido um ensaio ou teste preliminar (piloto) da atuação em situações de contato (Manzini, 1990). Além disso, houve contato prévio com a liderança quilombola, Sr. Manoel Filho Borges, para apresentar os tópicos e direcionar os questionamentos, bem como definir locais e outros aspectos pertinentes.

Houveram outros momentos de encontro onde a comunidade pesquisada participou de eventos nas comunidades coirmãs, Comunidade Quilombola Cocalinho (Santa Fé do Araguaia-TO) (Figura 14) e Comunidade Quilombola Pé do Morro (Aragominas-TO).

Figura 14 - CQDJ em participação do Festejo na CQC



Fonte: Dados da pesquisa. 2022.

Ainda, em participações de eventos da Universidade Federal do Norte do Tocantins (Araguaína-TO) (Figura 15) e da Prefeitura de Araguaína.

Figura 15 - Participação dos Griôs no trabalho de conclusão de curso de Gestão de Turismo da UFNT



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Outras atividades foram realizadas e se revelaram importantes formas de entender a comunidade, como nas participações de eventos na Universidade Federal do Norte do Tocantins, no caso da participação dos membros dos Griôs na apresentação de Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Roteiro turístico pedagógico na Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ), Norte do Tocantins” do acadêmico de Gestão de Turismo, Carlos Henrique Barbosa Ferreira, orientado pela professora Stephanni Sudré (Figura 15).

Figura 16 - Mestre Griô Manoel Filho e Jovem Quilombola Amalia em evento da UFNT



Fonte: Dados da pesquisa. 2024.

A presença do Griô Manoel Borges dos Santos, filho do Griô Dos Santos, na Mesa de Abertura do ano letivo do Curso Superior em Gestão de Turismo da UFNT (Figura 16), dia 06

de março de 2024, marcou a pesquisa em razão da possibilidade de ampliação dos conhecimentos sobre a comunidade. O debate contou com a presença do membro da Comunidade Quilombola Pé do Morro e do Cinegrafista Yago, Sobrinho da professora mestra Stephanni Sudré.

A presente pesquisa está fundamentada na teoria de campo, *habitus*, e práticas turísticas, com um enfoque específico nas festas quilombolas do norte do Tocantins. Nesse contexto, a análise busca compreender como as práticas turísticas são articuladas e como se manifestam por meio das dinâmicas sociais, culturais e econômicas dessa comunidade, considerando as relações de poder e capital simbólico que permeiam o campo. O estudo está estruturado em cinco capítulos e cada um aborda uma dimensão crucial para a compreensão da interação entre turismo e a comunidade.

O primeiro capítulo, denominado **Seção I** – “Eu sou o sonho dos meus ancestrais”, foi dedicada à apresentação geral do trabalho, incluindo aspectos introdutórios e metodológicos da pesquisa. Essa seção abordará elementos textuais do projeto, como a contextualização e caracterização da pesquisa, abrangendo o problema, hipótese, objetivo central e específicos.

Na **Seção II**, intitulada “O turismo é um assunto novo”, o objetivo apresentou o escopo teórico do turismo, abordando os aspectos conceituais e epistemológicos do campo, bem como as práticas turísticas e o turismo em comunidades quilombolas.

A **Seção III**, que recebeu o título de “Porque antes de nós vieram eles”, buscou caracterizar a Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ), abordando as análises teóricas do contexto das festas da comunidade, compreendendo aspectos históricos e a formação dos Quilombos na região norte do Tocantins, seguidos da caracterização da Comunidade e seus agentes (Objetivo específico 1).

A seguir, a **Seção IV**, com o título de “Nossa brincadeira”, teve como propósito analisar as práticas festivas da comunidade quilombola estudada com a trajetória teórica sobre a festa, e o enquadramento das festas nas práticas das comunidades da região (Objetivo 2).

Para abordar o festejo principal da comunidade estudada, criou-se a **Seção V**, intitulada “Um reforço às nossas lutas”, apresentou as práticas festivas quilombolas que surgem da ancestralidade, considerando as relações sociais, estratégias, símbolos, *habitus* e performances a partir do Festejo da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, como exemplo de resistência e memória coletiva (Objetivo 2 e 3).

Por fim, a **Seção VI**, com o título “As pessoas vêm ver e conhecer suas origens e nós revivemos as nossas”, apresentou as festas e suas dinâmicas para o turismo, observando-as como prática turística favorecida pelo contexto simbólico e pelo encontro com a ancestralidade

e a memória das comunidades quilombolas, na perspectiva de uma alternativa sustentável, decolonizadora (afrocentrada) e de resistência.

SEÇÃO II

“O TURISMO É UM ASSUNTO NOVO”

Jovem Quilombola, Aristóteles

2 PERSPECTIVAS SIMBÓLICAS E AS RELAÇÕES SOCIAIS NO TURISMO

2.1 EPISTEMOLOGIAS E O CAMPO DO TURISMO

O turismo constitui uma matéria complexa da realidade social, manifestando-se em uma variedade de práticas que resultam da interação dos agentes dentro do campo turístico que, por sua vez, se relacionam com outros campos sociais. Este estudo adota a Teoria dos campos de Bourdieu (2004) como arcabouço conceitual para compreender o turismo como um campo social e, para isso, utilizaremos a interação entre campo, *habitus* e capital presentes nas diferentes epistemologias do turismo.

Assim como em outros campos sociais, no turismo, os agentes desenvolvem *habitus* - padrões comportamentais - que guiam suas práticas - ações -, as quais funcionam como estratégias de atuação (Bourdieu, 1983). Portanto, o *habitus* turístico constitui um princípio gerador e organizador de práticas, sendo moldado por aspectos corporais e mentais internalizados pelos agentes, e atuando como uma matriz que influencia tanto a identidade individual quanto coletiva, orientando as condutas.

Silveira (2007) ressalta que essa dinâmica fomenta um ambiente propenso a conflito entre os agentes do campo do turismo, que incluem escritores, turismólogos, técnicos em turismo, instituições, governos, viajantes, *influencers* etc. Como observado por Bourdieu (2001), o campo é permeado por tensões decorrentes das relações hierárquicas de poder e disposição de capital, no qual cada agente ocupa posições que moldam suas estratégias.

Conforme descrito por Bourdieu (1989, p. 375), o campo de poder é definido pela interação de forças, estruturado pelo estado das relações de poder e diferentes formas de capital. É um espaço de conflito entre detentores de poderes distintos, onde agentes e instituições, compartilhando certa quantidade de capital específico, competem com as estratégias para manter ou alterar essa dinâmica de poder.

Os agentes envolvidos no turismo desempenham papéis que refletem sua posição dentro do campo, resultando em tensões e competições em um sistema de poder, e como aponta Bourdieu (2004), esses agentes adotam maneiras de resistir às forças opostas, mobilizando capitais no campo das relações. E operam dentro de estruturas, sejam objetivas ou subjetivas,

que criam as condições para acumulação de diferentes volumes de capital -, econômico (financeiro), social (prestígio), cultural (conhecimento) e/ou simbólico (poder) (Bourdieu, 2011).

O capital econômico no contexto do turismo está intrinsecamente ligado às desigualdades econômicas que o turismo proporciona aos seus agentes, gerando oportunidades frequentes, apoio e acesso privilegiado a determinadas posições do campo. Isso se manifesta na formação de segmentos de mercados, como no caso do turismo de negócios, eventos e luxo, que expressam padrões de consumo e perfil socioeconômico, priorizando aqueles que acumulam, reproduzem e ampliam os bens econômicos.

Além do capital econômico, o sucesso no turismo também é influenciado pelo capital social, que representa o *status* e desempenha um papel fundamental na formação de consumidores. No entanto, o capital social não opera de forma independente das outras formas de capital, sendo ligado aos capitais econômico e cultural (Bourdieu, 1998) e dependente da construção de redes de poder (Ortiz, 1983).

Bourdieu (1998, p. 67) define o capital social como “um conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento”. No turismo, as redes de cooperação produtiva das empresas exercem poder por meio do capital social, estabelecendo grupos inter-relacionados que influenciam identidades sociais e representações, bem como setores dominantes no turismo, como transporte, hospedagem, agenciamento e alimentação, que exercem e acumulam capital com de estratégias de fortalecimento e distinção, como tradição, autoridade e influência (Bourdieu, 1983).

O capital cultural, representado pelo conhecimento, também desempenha um papel fundamental no sistema de poder do turismo, utilizando mecanismos para ampliar o volume de capital e prestígio social. Isso resulta na naturalização de obrigações de manutenção (tradição) das práticas e disposições herdadas, formalizando *habitus* culturais familiares (Bourdieu; Passeron, 2014) e comunitários.

No turismo, o capital social se manifesta nas interações e redes sociais, influenciando a oportunidade de viagem e experiências disponíveis para cada indivíduo que, por sua vez, pode ter diferentes impactos no campo. A posse desse capital no contexto do turismo permite a preservação das estruturas que seguem o paradigma economicista, dando origem a grupos empresariais (a exemplo do *Conventions & Visitors Bureau*) e institucionais (como os Fóruns, Conselhos, Instâncias de Governanças), os quais nem representam integralidade aos agentes do

turismo e muitas vezes intensificam programas e leis que mantêm o *status quo* de hegemonia das grandes organizações, constituindo assim a formação de um capital simbólico.

O capital simbólico no turismo se refere ao poder de distinção do agente dentro do campo, estabelecido pela ordem do conhecimento e do reconhecimento entre os demais agentes. Esse conceito opera por meio da organização e classificação social, bem como a identificação sistemática dos símbolos cognitivos dos agentes, os quais determinam o que é valorizado e o que não em um campo específico. No turismo, como sistema simbólico de distinção social, há uma valorização maior no universo social, refletida em separações, diferenças econômicas, signos ou em estigmas sociais. Cada agente busca validar sua posição no campo e sua visão no grupo como consenso, sendo que, como afirma Bourdieu (2011, p. 129), “legitimação de um poder se mensura pelo reconhecimento que lhe é atribuído”.

O capital simbólico no turismo se manifesta em diversos destinos que ganham visibilidade e prestígio no mercado, como ícones regionais, a exemplo do Cristo Redentor no Rio de Janeiro, visitado por pessoas de diferentes origens como símbolo do poder distintivo de viajar para esse atrativo internacionalmente reconhecido. Além disso, o aspecto simbólico do turismo tem o potencial de afirmar identidades culturais, oferecendo aos visitantes uma nova visão sobre si mesmo.

As redes formadas pelos agentes sociais criam um ambiente de mediação do capital simbólico do turismo, por meio do uso de métodos de produção de conteúdo digital, como o *Storytelling*, no qual os influenciadores digitais criam narrativas, enredos e imagens envolventes. Esses viajantes profissionais têm recursos financeiros e tecnológicos para expressar um estilo de vida, exibindo viagens exclusivas, paisagens isoladas, participações em atividades artísticas, interação com animais exóticos e outros símbolos de *status* social e viagem de alto padrão.

O poder comporta uma demanda de reconhecimento... ele clama por um agente autônomo, dito de outro modo, que seja capaz de fazer sua a regra de conduta que lhe foi prescrita, obedecendo-a. A ordem somente se torna operante, eficiente, através da intermediação daquele que a executa, com a colaboração objetiva de sua consciência, de suas disposições previamente instaladas para serem reconhecidas na prática em um ato de obediência, ou seja, de crença (Bourdieu, 2011, p. 132).

No campo do turismo, o Estado desempenha um papel central como agente regulador, incentivador e facilitador da acumulação de diferentes tipos de capitais. Ao atuar como

mediador do capital econômico, o Estado estabelece políticas de incentivo fiscal, infraestrutura e regulação do mercado, criando ambientes de negócios e atração de investimentos. Além disso, o Estado participa da criação e legitimação do capital simbólico no turismo ao certificar destinos e eventos, promovendo a distinção entre os produtos turísticos. Ainda, ao criar programas como o de Regionalização e Mapa do Turismo, o estado estabelece uma hierarquia de destinos e práticas que reforçam o valor simbólico de determinados *habitus* e agentes.

No campo do capital cultural, o Estado promove iniciativas que difundem conhecimentos sobre o valor patrimonial, histórico, ambiental e social de destinos, por meio de programas de divulgação cultural, valorizando práticas e saberes locais. O capital social, que o Estado agencia, busca integrar e construir alianças interinstitucionais e intersetoriais de diferentes agentes (empresas, ONG's, comunidades locais, instituições culturais e ambientais) e criar a rede de colaboração para o fortalecimento do turismo.

Para compreensão abrangente do campo do turismo, que abarque diversas perspectivas sobre a prática e a teoria turística, é crucial explorar as escolas epistemológicas e paradigmáticas que moldaram e continuam a influenciar esse domínio pode colaborar com a compreensão do turismo (Panosso Netto; Nechar, 2016).

O turismo se revela como um fenômeno de grande escala na sociedade, moldado pelo capitalismo, que promove o consumo de massa. Conforme observado por Harvey (2004. p. 32), o capitalismo opera por meio de esforços competitivos de grupos institucionalizados, criando mecanismos para a geração e acumulação de capital financeiro, aumentando assim seu próprio poder.

O campo do turismo, à semelhança da religião e das artes, demonstra ser estrutural e estruturante (Bourdieu, 1989), exercendo funções ideológicas e políticas que legitimam a concentração do capital e do poder pelos agentes no espaço simbólico. Essa legitimidade promove o posicionamento de grupos específicos na sociedade, contribuindo para a construção institucional e sociocultural do consumo como meio de acumular capital (Wang, 2000).

[...] a condição preferida para a atividade capitalista é um Estado burguês em que instituições de mercado e regras contratuais [...] sejam legalmente garantidas e em que se criem estruturas de regulação para conter conflitos de classes e arbitrar entre as reivindicações de diferentes facções do capital [...] políticas relativas à segurança da oferta de dinheiro e aos negócios e relações comerciais externas também têm de ser estruturadas para beneficiar a atividade de negócios (Harvey, 2004. p. 80).

O turismo, como operacionalizador do capitalismo, se vale de quatro forças fundamentais: o processo de homogeneização, que unifica dos valores dos produtos turísticos; o processo de integração, que universaliza os espaços turísticos; o processo de polarização, que hierarquiza os destinos (empresas) e o processo de hegemonia, que confere poder absoluto a determinados agentes do turismo (Brandão, 2015).

Nesse contexto, foram desenvolvidas as ideias de “efeitos positivos” e “multiplicadores” que o turismo supostamente gera na sociedade, decorrentes da contribuição do setor. Essa visão restrita é respaldada por dados e pesquisas econômicas que se baseiam em parâmetros bem estruturados e em conhecimentos tradicionais consolidados nas ciências sociais e econômicas. Enquanto os dados quantitativos da economia do turismo favorecem as análises estatísticas positivas dentro desse modelo, as análises qualitativas e sociais frequentemente adotam uma postura crítica em relação à realidade, exigindo maior esforço, tempo e compreensão do contexto estudado.

A visão tradicionalmente econômica do turismo ganhou força ao ser concebida como sistema, formulada dentro da academia e transformada em outro paradigma do turismo. Autores amplamente reconhecidos, como Cuervo (1967), Molina (1991) e Boullón (2002) e Beni (1998), no contexto brasileiro, contribuíram para essa concepção (Panosso Netto, 2007). Segundo Zaoual (2009), esses modelos estão em crise, especialmente o chamado turismo “industrial” fordista, que se baseia no turismo de massa como modelo de desenvolvimento econômico, orientado pelo acúmulo de capital. Isso é evidenciado pela observação de Zaoual de que “(...) a naturalidade do raciocínio econômico encontra-se profundamente afetada” (2010, p. 15).

Ao examinar o turismo, particularmente no que diz respeito à sua produção, distribuição e consumo, surge uma tendência ao utilitarismo, resultando em uma lógica homogênea e mensurável do indivíduo. Como Zaoual (2010, p. 16) observa, “Ele ostenta assim, arbitrariamente, um mundo cujos elementos são supostamente divisíveis e, portanto, quantificáveis”. A crise do turismo também é abordada por Velozo-Silva *et al.* (2023), na perspectiva metodológica do campo científico de Kuhn (2000), que destaca que os paradigmas tradicionais do turismo (economicista/fordista/de massa) começam a apresentar anomalias, tornando-se, desse modo, pré-requisitos para o surgimento de crise e mudanças de paradigma.

As dificuldades em compreender o turismo em sua totalidade decorrem da predominância do paradigma “economicista” no campo científico do turismo, o qual possui um modo próprio de funcionamento, capaz de promover o consumo de massa do espaço, oferecendo não apenas produtos e serviços, mas também seus respectivos valores simbólicos

(Urry, 1990). Nesse cenário, em que o turismo é visto apenas como mercadoria, surgem interesses diversos e tensões, abandonando-se, assim, o caráter de fenômeno social total (Barretto, 2003), complexo e diversificado (Barretto, 2001). Portanto, é crucial compreender que o turismo é influenciado por todas as dimensões da sociedade socioeconômica, culturais e ambientais, e não apenas à economia (Barretto, 2003).

Conseqüentemente, o turismo tem sido frequentemente reduzido à perspectiva centrada nos lucros dos negócios e no potencial de desenvolvimento territorial (Lash e Urry 1987; Rojek, 1995; Urry, 1990). Desenvolvidos, principalmente, por meio de mecanismos de mercado, os produtos e serviços turísticos refletem os interesses dos agentes do capital e seus objetivos comerciais, excluindo outros agentes envolvidos (Barretto, 2003).

Nesse contexto, o principal símbolo do turismo, o envolvimento social, é frequentemente reduzido, direcionando-se para busca e formação de destinos, visando vantagens competitivas. Essa orientação para a conquista dos consumidores-turistas resulta em mudanças profundas nas relações sociais, na infraestrutura básica, nos equipamentos, nos serviços, no trabalho, na alimentação e no entretenimento, objetivando a experiência dos visitantes.

Barretto e Santos (2005, p. 361-362) apontam a ausência de alternativas nesse quadro, tanto por parte das ciências, quanto do mercado, para oferecer “análises conjunturais e soluções operacionais para o melhor funcionamento do sistema turístico ou de algum dos seus segmentos”. A evolução da sociedade tem demandado respostas inovadoras do campo do turismo, da evolução das relações sociais, dos cenários ambientais e das realidades culturais, que abrem espaço para ruptura e surgimento de novas perspectivas epistemológicas.

2.2 RUPTURA EPISTEMOLÓGICA DO TURISMO

É importante para o desenvolvimento de uma nova teoria do Turismo, onde as concepções no campo rompam a lógica econômica, onde o objeto é um produto originado de uma “indústria sem chaminé”; para uma lógica mais humana, onde o sujeito é o objeto central deste fenômeno (Pinto; Moesch, 2005, p. 1).

Conforme aponta Moesch (2013, p. 13), “o turismo como um objeto de conhecimento requer uma ruptura epistemológica nas concepções deterministas até então consagradas, o que é um desafio, pois devemos superar os discursos institucionais e acadêmicos fossilizados”. Diante do cenário atual de mudanças sociais, políticas, culturais e econômicas, o turismo

enfrenta o desafio de se adaptar a diversas questões e adotar outras abordagens teórico-metodológicas diante de forças como mudanças climáticas; conflitos globais, regimes autoritários; avanços tecnológicos; acentuação das desigualdades de acessos e benefícios sociais; entre outros.

Diversos esforços têm sido direcionados para uma compreensão mais abrangente do turismo, destacando-se as contribuições dos estudos de Beni e Moesch (2017), Figueiredo (2016), Figueiredo e Nóbrega (2015). Esses autores investigam os aspectos sociais e sua representação na sociedade em diferentes períodos (Figueiredo; Ruschmann, 2004). O avanço dos estudos sobre o turismo tem permitido uma definição mais precisa do uso do tempo livre com práticas de lazer (Figueiredo; Ruschmann, 2004; Figueiredo, 2010; Uriely, 2005).

Os estudos sociais do turismo têm sido amplamente discutidos, como algumas influências indiretas encontradas nos trabalhos de pesquisadores interessados no conhecimento do turismo e na compreensão de sua prática. Nesse contexto, observa-se um distanciamento do olhar puramente histórico sobre o surgimento do turismo, que tradicionalmente identifica três momentos primários (Molina, 2003): o *Grand Tour* (Moesch, 2000); as peregrinações durante a Idade Média (Rejowski, 2002) e os esforços organizadores de Thomas Cook. Em vez disso, aproxima-se de uma abordagem genealógica do turismo, destacando as práticas sociais e os **encontros** promovidos pelas viagens (Figueiredo, 2014). Assim, as viagens se transformaram, comparadas ao passado, não se tratando mais apenas como na antiguidade ou no veranismo da burguesia, mas sim de experiências culturais e simbólicas incorporadas durante as viagens turísticas modernas.

Conforme explicado por Moesch (2023), o turismo avançou tanto como **modelo**, com a proposta da teoria do SISTUR (Beni, 1990), quanto como **processo**, com a sua reformulação como Ecosistema Turístico (Beni; Moesch, 2015, 2017), estabelecendo-se como dinâmico, orgânico e histórico, de acordo com as relações de poder. A visão ecossistêmica do turismo expressa um avanço significativo em relação à visão sistêmica, contestada por evidenciar o planejamento e políticas públicas em detrimento dos aspectos “sustentáveis, evolutivos, emancipadores e integradores nos territórios e comunidades” (p. 578).

Os campos do ecossistema turístico são estruturas estruturantes que permitem acessar as experiências de forma objetiva, momento necessário de ruptura com a experiência primeira e da construção das relações objetivas, para escapar ao realismo soberano que possa conduzir a uma ficção, abstração falsamente considerada como real. O cuidado metodológico requer entender as relações entre os diferentes campos do ecossistema turístico fora da história do indivíduo e do grupo, sem recair, no entanto, no subjetivismo, totalmente incapaz de dar conta da necessidade do mundo social, para isso, é preciso

retornar à **prática**, lugar da dialética do *opus operatum* e do *modus operandi*, dos produtos objetivados e dos produtos incorporados da prática histórica, das estruturas e dos *habitus* (Moesch, 2023, p. 598. (*grifo nosso*)).

O desejo humano pelo movimento no território sempre foi o centro nas explicações e teorias para entender o turismo e, apesar dos esforços significativos, há muitas questões ainda a serem alcançadas e compreendidas. No desenvolvimento como ciência, o turismo enfrenta o desafio de se tornar o que Jafar (1994, p.15) aponta como “novas fronteiras do conhecimento”, e com a ampliação dos pensamentos pela academia sobre o turismo, espera-se alcançar uma evolução teórica neste campo (Jafari, 2005; Moesch, 2000).

Este avanço é crucial para a consolidação do campo científico do turismo, conforme argumenta Bourdieu (2004, p.20), onde "estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem [...] a ciência", sendo um espaço de relação que orienta os jogos sociais e define as relações objetivas, determinando posições e decisões, buscando autoridade técnico-científica.

No campo científico do turismo, essa disputa ocorre principalmente no nível da pós-graduação, onde a maioria dos estudos se concentra na economia do turismo (Panosso Netto; Nechar, 2016) e representa valores e concepção de regiões específicas com muita influência produtiva, a exemplo do sul e sudeste, com alguma participação do norte e do nordeste. Apesar dos avanços, as questões levantadas nos estudos sobre o turismo geram outras questões, lacunas e equívocos (Tribe, 1997/2006).

É perceptível o movimento gradual do turismo como dinâmica social e cultural da pós-modernidade (Maffesoli, 2001). Parte desse processo pode ser atribuído à distinção e à disputa entre o campo científico do turismo e o campo turístico, como destacado por Figueiredo e Nóbrega (2015). Enquanto o primeiro reflete a teoria do turismo, o segundo aborda a prática turística. Esse embate considera os aspectos do sistema operacional, nos quais a atividade turística está inserida, muitas vezes, elevando sua relevância na dimensão do setor econômico (Figueiredo; Nóbrega, 2015), o que pode fragmentar a compreensão da totalidade do contexto social do turismo (Panosso Netto, 2005). Esse embate considera os aspectos do sistema operacional, nos quais a atividade turística está inserida, muitas vezes, elevando sua relevância na dimensão de um setor da atividade econômica (Figueiredo; Nóbrega, 2015), o que pode fragmentar a compreensão da totalidade do contexto social do turismo (Panosso Netto, 2005).

A construção e consolidação de um paradigma do turismo tende a transformar a forma como o conhecimento do turismo é construído, de maneira reflexiva e crítica, aproximando a relação entre a teoria e a prática. No entanto, esse processo é longo e requer acúmulo de capital

intelectual (Barbosa *et al.*, 2022). Conforme observado por Moesch (2023, p. 19), isso implica em

[...] teoria de uma prática, a qual, por ser humana, se transformará paulatinamente na prática de uma teoria. Assim, a teoria adquire uma estrutura efetiva de prática material, ao mesmo tempo em que a prática está, pela intencionalidade, na teoria. É na unidade da dialética fundamental entre a teoria e a prática que nasce a epistemologia social.

A compreensão do turismo a partir de suas dimensões sociais, culturais e políticas considera as relações e os agentes sociais que o influenciam. Também questiona hierarquias e coloca em foco os conflitos de poder presentes no turismo, sejam eles relacionados à classe, gênero, raça, etnia, idade, nacionalidade, entre outros, e como essas relações moldam o sistema de produção científica do turismo. Isso abre espaço para a redução da predominância da visão econômica do turismo, permitindo o surgimento de novas perspectivas e conhecimentos locais no campo.

O campo do turismo reforça uma clara possibilidade de modificação e ampliação, não só com a adoção das tecnologias de informação e comunicação, mas principalmente com possibilidades múltiplas de hospitalidade. Portanto, “trata-se de algo mais complexo do que um simples negócio e comércio” (Barretto, 2003, p. 12). Além disso, o deslocamento, em tempo e espaço específicos, é produto das práticas durante as viagens. Suas influências nos processos sociais como um todo, é resultado da relação social.

Em suma, a ruptura epistemológica e paradigmática no turismo resulta em uma “nova práxis social”, revelando o turismo como um conjunto complexo de partes que produzem qualidade e propriedades como destinos turísticos (lugar, mais serviços e cultura) e vivência humana, hospitalidade, no encontro entre moradores, trabalhadores, empreendedores do turismo e turistas (Gastal e Moesch, 2007, p. 47). Compreender o Turismo como uma prática social representa uma ruptura necessária ao campo fundamental para a integralização das relações sociais (Moesch, 2013).

2.3 AS PRÁTICAS TURÍSTICAS

A prática do turismo é uma esfera intrincada formada por atividades sociais enraizadas em bases culturais, interligadas a uma diversidade de relações sociais, hospitalidade e intercâmbio de informações interculturais (Moesch; Sampaio, 2012). Na era pós-moderna, essa

prática tornou-se crucial para compreensão da sociedade, incorporando correntes, parâmetros e perspectivas sobre o espaço turístico.

Em sua essência crítica, a prática do turismo reflete o próprio conceito de sociedade, conforme delineado por Simmel (1983, p. 168), que define como “estar com um outro, para um outro, contra um outro que, por meio do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais”. Esse conceito abarca indivíduos em uma variedade de formas de ser (Durkheim, 1978), suscitando reflexões sobre os diversos anseios e modalidades de viagem que podem configurar-se em diversas práticas (Cruz *et al.*, 2008).

O conceito tradicional do turismo tende a limitar as pessoas a papéis de consumidores ou produtores, impedindo uma compreensão integral do campo, o que impossibilita identificar a experiência sob a ótica dos sentidos da presença do turista. Portanto, o turismo tem se aproximado de novas questões teórico-metodológicas, centradas no encontro entre pessoas e nas experiências das interações sociais (Urry, 1990), com ênfase naqueles que viajam em busca de “experiências prazerosas” e autoconhecimento (Figueiredo; Ruschmann, 2004, p. 181).

Nesse contexto, destaca-se o conceito de encontro que surge do espaço entre as pessoas, criado no cotidiano, e vivenciado quando se conectam. O distanciamento e a ausência de interação realçam a necessidade de práticas que promovam a sociabilidade e a hospitalidade, pois o bem-estar "requer moradia e memória: um lar aberto ao outro" (Bartholo, 2009, p. 184).

A amplitude conceitual do turismo parece sublinhar as práticas e as estruturas sociais locais, levando em conta as dimensões simbólicas, subjetivas e fenomenológicas do turismo. Esse conceito se estabelece como “a soma de fenômenos e de relações que surgem das viagens” (Goeldner; Ritchie; McIntosh, 2002, p. 294), encontrado em uma diversidade de realidades, dinâmicas socioculturais e identidades étnicas, fundamentadas em bases comunitárias, participativas e do trabalho cooperativo-solidário.

Surge então a noção de turismo na perspectiva simbólica, originada do *habitus* turístico dos agentes no campo, que promove atuações e relações entre os agentes no espaço turístico. Esse fenômeno reconhece diferentes formas de existência, conferindo ao turismo, projeções de consciência social multifacetada, com significados e valores próprios, embasadas nos paradigmas da sociabilidade, justiça social e qualidade de vida, capazes de equilibrar os processos da sociedade.

Nesse sentido, transversalmente renovam-se os debates sobre a participação do turismo nas ações de sustentabilidade, diante do agravamento das desigualdades sociais, sofrimento psíquico, violência, preconceito, racismo, entre outras crises sociais. Como observado no

contexto da pandemia de Covid-19 [2020-2022], têm suscitado reflexões profundas, abalando significativamente o conceito tradicional do turismo.

Todas as suas formas e modelos foram compelidos a uma reavaliação, pois as mortes, doenças e as medidas de distanciamento importadas resultaram na completa interrupção das operações turísticas. Como observado por Figueiredo (2020, p. 17), “As novas práticas se resumiram em viagens personalizadas, recepção de poucos turistas por grupos de residentes, turismo em comunidades abertas depois de um longo período de quarentena, turismo em espaços rurais e em áreas livres”.

Os efeitos da pandemia de Covid-19 foram diversos, afetando principalmente o elemento fundamental da prática turística - a socialização. Este período foi marcado tanto por contaminação, medo e mortes, quanto pela valorização do cotidiano, das reuniões e dos encontros. Surgiu, no pós-pandemia, uma nova consciência global em relação ao papel do turismo na sociedade. Como observado por Galvani, Law e Perez (2020, p. 2), as emoções e o senso de preservação levaram as pessoas à observarem um sem novo quadro de contribuições sociais do turismo, onde “as viagens e o Turismo poderiam ser uma boa coisa, se intencional e diretamente, abordassem o objetivo de permitir que as pessoas se tornassem mais conscientes e sensíveis ao planeta como uma entidade inteira”.

Os efeitos da pandemia se prolongaram, revelando novos aspectos dessa adaptação, como novas restrições e condições de viagens para outros tipos de cenários (outras doenças, guerras etc); recuperação desigual entre os destinos e áreas do setor; perdas financeiras e mudanças na cultura das empresas (falências) e mudança na cultura empresarial. No entanto, a pandemia também impactou positivamente, com o aumento da preocupação com a sustentabilidade e na busca por compreender o turismo responsável, o fortalecimento do turismo local e regional, e a digitalização e inovação do turismo auto-organizado.

As práticas turísticas pós-pandêmicas refletem os esforços da sociedade para reduzir a dependência da globalização e do consumo de massa, com uma crescente busca por informações sobre locais e comunidades em áreas naturais e ao ar livre. Isso tem levado ao desenvolvimento de novas estruturas e dispositivos espaciais para receber os turistas, com gestão diversificada e a emergência de novos agentes.

Tais fatores são cruciais para a ampliação da capacidade de envolvimento de novos agentes sociais no turismo e criação de alternativas locais, como o exemplo dos produtos compartilhados, plataformas colaborativas, coletivos, entre outros empreendimentos sociais e comunitários.

Portanto, reconhece-se que o turismo pode simultaneamente ser uma oportunidade de desenvolvimento social e de conservação dos recursos naturais e culturais, quando utilizado de forma consciente, enfatizando os valores socioambientais. Como aponta Jafari (1994), isso reduz os riscos de o turismo e o consumo cultural gerarem impactos às comunidades locais ao tratá-las como produtos, o que pode afetar profundamente suas dinâmicas e identidades.

Nesse cenário, o turismo como o conhecemos incentiva a formação e compreensão de novos mercados e consumidores (Wang, 2000), colocando seus agentes em uma constante disputa, como produtor/consumidor, oferta/demanda, empresa/turista. Nesse processo ideológico, o turismo coisifica ou issifica (Bartholo, 2009), o que muitas vezes resulta na mercantilização dos territórios. Diante desse contexto alternativo ao turismo de massa, surgem diversas práticas que oferecem novas formas de experimentar a viagem. Questões socioambientais têm impulsionado a busca pela natureza e comunidades, enquanto a necessidade de bem-estar tem motivado as pessoas ao convívio social e reparação espiritual.

O crescimento de novas práticas turísticas representa uma inovação no campo do turismo, com aspirações diversas relacionadas à sustentabilidade socioambiental e ao envolvimento de inúmeros agentes. Essas práticas se consolidam como uma alternativa frente ao turismo massificado, priorizando a valorização das culturas locais e comunidades (Cruz, 2009).

Para combater o reducionismo conceitual e técnico do turismo, é fundamental superar a tipificação em prol do interesse mercadológico. Os viajantes procuram conexões com lugares e pessoas, e são representados pela identidade e essência, que o turismo perdeu, no decorrer da sua evolução, ao priorizar processos operacionais massificantes e homogêneos (Figueiredo e Ruschmann, 2004; Urry, 1988, 1990).

Criaram-se, também, determinados projetos de segmentação de mercado para serem capazes de aproximar esse público. São elementos como ecoturismo, turismo alternativo, turismo rural ou de modelos de gestão como turismo sustentável, turismo responsável, turismo de base comunitária etc. Logo, são ferramentas preponderantemente importantes para a gestão do turismo, incluindo a oferta de produtos, cuja iniciativa parte da ampliação dos processos de compreensão e participação dos atores sociais e de forma equitativa, justa e sustentável.

Para combater o reducionismo conceitual e técnico do turismo, é fundamental superar a tipificação em prol do interesse mercadológico. Isso significa favorecer os instrumentos legais e gestacionais estruturados sob a ótica das comunidades locais, para que possam gerar ganhos não apenas monetários, mas também coletivos com a sociabilidade, a solidariedade e a compaixão. Conforme Zaoual (2009, 2010) esses produtos observam a necessidade de

favorecer os instrumentos legais e gestacionais estruturados sob a ótica das comunidades locais, aderindo os valores e perspectivas de participação comunitária, associando-se às provocações e desafios das questões ambientais e à necessidade de protagonismo das comunidades.

2.4 TURISMO EM COMUNIDADE QUILOMBOLA

As comunidades quilombolas são distintas por seus aspectos territoriais, identitários, organizacionais, étnicos, tanto ancestrais quanto contemporâneos. Conforme ressaltado por Oliveira *et al.* (2015), essas características derivam dos elementos culturais afro-brasileiro e englobam uma série de fatores socioterritoriais.

Os turistas que buscam vivenciar a cultura quilombola são impulsionados pelo desejo de entrar em contato com características singulares que frequentemente remetem às suas próprias origens e ao autoconhecimento. As expressões culturais representam o patrimônio de uma determinada comunidade quilombola e abrangem diversos elementos, como conjuntos arquitetônicos, sítios arqueológicos, danças típicas, religiosidade, gastronomia, artesanato, musicalidade, *performances* artísticas, dentre outros (Dias; Aguiar, 2002).

No contexto brasileiro, como demonstrado no Quadro 03, os estudos sobre as práticas turísticas em comunidades quilombolas são geralmente categorizados em três áreas de análises principais: Patrimônio cultural, Desenvolvimento e Resistência. Essas categorias fornecem estrutura analítica para compreender a complexidade das interações entre o turismo e as comunidades quilombolas, tanto nos aspectos culturais quanto nos impactos socioeconômicos e políticos dessas práticas.

Quadro 3 - Estudos sobre a prática turística em Comunidades Quilombolas

Categoria	Aspectos norteadores	Tipos de turismo
Patrimônio cultural	Produto Oferta Demanda	Ecoturismo
		Turismo cultural
		Turismo comunitário
		Turismo étnico
		Turismo rural
		Turismo de Aventura
		Geoturismo
		Enoturismo
		Turismo Gastronômico
		Turismo de base comunitária
Desenvolvimento	Modelo de gestão Empreendedorismo Geração de Renda	Etnoturismo
		Turismo responsável
		Turismo sustentável
Protagonismo	Empoderamento	Afroturismo

comunitário	Turismo quilombola
Hospitalidade	Turismo étnico-afro
Sustentabilidade	Festas quilombolas
	Turismo de raízes

Fonte: Dados da pesquisa (2024)

A maioria dos estudos sobre a relação entre turismo e comunidades quilombolas fazem análises dessas comunidades como patrimônio, destacando o potencial do turismo como meio de conservação da cultura quilombola. Exemplo desses estudos incluem as pesquisas de Braga *et al.*, 2020; Oliveira e Marinho, 2005; Batista e Paula, 2014; Souza, 2017; Oliveira e Marinho, (2005); Batista e Paula (2014); Chim-Miki *et al.*, (2019); Farias Júnior, *et al.* (2007); entre outros.

Essas análises frequentemente examinam o Patrimônio cultural como produto turístico em diversos segmentos e subsegmentos do mercado, incluindo ecoturismo, turismo cultural, turismo comunitário, turismo étnico, turismo rural, geoturismo, enoturismo, turismo religioso, turismo histórico, entre outros.

Alguns estudos também acordam o turismo sob a ótica do desenvolvimento, sendo visto como catalisador dos esforços comunitários, promovendo formas que, em alguma medida, encontram-se com a categoria anterior e apresentam-se no viés da cooperação entre os membros. Aspectos como o etnodesenvolvimento e a bioeconomia são considerados estratégias e processos de planejamento, ferramentas de autogestão e organização do turismo, e são comumente enquadrados em modelos de gestão do turismo, como Turismo de base comunitária; Etnoturismo; Turismo responsável; Turismo sustentável, entre outros, como nos estudos de Pinheiro, 2014; Araújo, 2016; Mendonça *et al.*, 2017; Cardoso e Bomfim, 2020; Benites e Mamede, 2020; Félix *et al.*, 2020; Cardoso e Bomfim, 2022; Sudré e Figueiredo, 2023; etc.

Outra categoria de estudos, o turismo, é apresentado como uma estratégia de resistência negra, onde o turismo é visto como ferramenta de luta e posicionamento social. Esses estudos destacam a identidade, memória e o protagonismo comunitário como elementos centrais da hospitalidade turística. Nesse sentido, são colocadas as inter-relações e práticas turísticas quilombolas, no qual aspectos como a percepção e a atuação da comunidade não se categorizam nem essencialmente na força do trabalho, nem no atrativo turístico ou consumidores, mas como posições políticas de resistência. E são apresentadas por autores como Pinho (2010), Beares e Cabral (2008), Lima (2014), Figueiredo (2022), Sudré e Figueiredo (2023), etc., mediante a forma do Turismo de raízes, Afroturismo, Etnoturismo, Turismo quilombola ou das Festas quilombolas.

O Turismo de raízes, discutido por Patrícia Pinho (2010), é uma forma que emerge no contexto da diversificação das práticas turísticas e das novas formas de consumo associadas a essas experiências. Seu desenvolvimento reflete as lógicas desiguais inerentes às sociedades contemporâneas, evidenciando como as práticas de consumo no turismo estão profundamente vinculadas à construção de identidades raciais, nacionais, de gênero, sexualidades e classe.

Nesse sentido, o turismo não apenas revela, mas também reproduz, as dinâmicas estruturais do capitalismo global, demonstrando como escolhas aparentemente individuais refletem sistemas econômicos e culturais mais amplos. Esse movimento também destaca a multiplicidade de denominações e segmentos no turismo, que ao mesmo tempo que introduzem novidades, reiteram hierarquias sociais e econômicas, tanto tradicionais quanto contemporâneas.

Dentro dessa perspectiva, o turismo das diásporas, conforme apresentado por Coles e Timothy (2004) em *Tourism, Diasporas and Space*, ofereceu um contraponto significativo às abordagens hegemônicas do turismo. Esses autores analisaram as práticas turísticas de comunidades diaspóricas - incluindo chinesas, indianas, holandesas e outras -, destacando que tais experiências constituem um tipo de turismo produzido, consumido e vivenciado por essas comunidades. Essas abordagens ampliam a compreensão de “centros” e “periferias” ou comunidades, rompendo com a visão eurocêntrica predominante e fornecendo novas lentes para interpretar como essas comunidades negociam pertencimentos e identidades.

A compreensão da dinâmica do turismo em comunidades quilombolas requer consideração das limitações, receios e anseios das comunidades em relação à adesão ao turismo, influenciados por fatores históricos de escravização, exclusão e violência. As comunidades frequentemente buscam parcerias e redes comunitárias, além de programas governamentais ou acadêmicos que “[...] articulam a visitação com processos emancipatórios educacionais, críticos e autônomicos [...]” (Figueiredo, 2022, s/p).

No entanto, a presença de políticos e grandes operadoras de turismo podem impactar negativamente os esforços das comunidades, como demonstrado em estudos no caso das Comunidades Quilombolas do Prata e Mumbuca no Tocantins que receberam um programa de desenvolvimento do turismo que não teve continuidade. Tais intervenções desafiaram a autonomia das comunidades e a base autogestionária, implicando o fato de que muitos dos seus projetos do Governo do Estado nas comunidades espelharam “casos de sucesso” replicados (Souza, *et al.*, 2017).

O potencial do turismo para as comunidades quilombolas é capaz de se tornar uma ferramenta significativa no enfrentamento das exclusões sociais das comunidades, mas é crucial

considerar as percepções e necessidades dos moradores. As relações estabelecidas entre os comunitários e os visitantes, assim como os resultados sociais dessa interação, devem ser integralmente compreendidas como parte da dinâmica do turismo nessas comunidades.

As comunidades que participam do turismo formam redes sociais e buscam a consolidação de práticas turísticas que consideram a sustentabilidade, apresentando resultados positivos e práticos para a comunidade com o turismo, como demonstrado no estudo “Apoio de entidades às comunidades quilombolas: análise sobre o Circuito Quilombola De Turismo Comunitário do Vale do Ribeira (SP)”, de 2021, que integra sete comunidades, com atividades de visitação ao manejo das ostras, artesanato, comida típica, plantação de frutas, festas religiosas. Algumas outras vivências turísticas em comunidades quilombolas brasileiros são:

Comunidade Quilombola Campinho da Independência, RJ - contação de história pelos Griôs, visita a casa de farinha, comida típica, viveiro agroflorestal e contato com a Mata Atlântica.

Quilombo da Fazenda, SP - trilha do Jatobá, visita a casa de farinha, oficina de artesanato e Agrofloresta.

Comunidade Quilombola Mumbuca, TO - hospedagem, comida típica, artesanato e festejos religiosos.

Comunidade Quilombola Kalunga, GO - comida típica, hospedagem, trilha, banho de cachoeira, convivência com os moradores locais.

Quilombo dos Palmares, AL - memorial histórico.

Comunidades Quilombolas Kaonge, Dendê, Kalemba, Engenho da Ponte e Santiago do Iguape (Rota da Liberdade), BA - trilhas, artesanato, caminhada ancestral, imersão na cultura quilombola, oficinas, samba de roda, danças, festas.

Grota Quilombola, BA - trilha, comida típica, viveiro orgânico, contação de história.

O turismo nessas comunidades apresenta características particularidades devido ao seu contexto em território quilombola, carregando consigo uma história profunda de resistência, ancestralidade e identidade cultural afro-brasileira (Zaoual, 2008; Bartholo, 2009). As experiências turísticas nessas comunidades refletem tanto o passado quanto o presente da atuação coletiva e colaborativa em prol da territorialidade, liberdade, religiosidade e resistência. Essas vivências expressam o protagonismo das comunidades quilombolas por meio de manifestações culturais como danças, músicas, comidas e outros saberes-fazeres tradicionais, muitas vezes celebrados em festas e encontros festivos. Dessa maneira, as festas desempenham um papel essencial nas visitas turísticas às comunidades quilombolas.

2.5 TURISMO E FESTA QUILOMBOLA

Estudos sobre a relação entre turismo e as festas apresentam diferentes perspectivas. Por um lado, identificam as festas como evento, ou seja, um produto turístico, visando atrair visitantes e promover a localidade (Meléndez, 2001). Por outro lado, consideram as festas como práticas culturais que oferecem lazer e divertimento, possibilitando a imersão dos participantes na vida social de um determinado espaço e tempo (Figueiredo, 1999; 2014).

Como fato social, tanto a festa quanto o turismo estruturam diferentes tipos de relações humanas, proporcionando experiências de pertencimento a um local, cultura ou grupo por um determinado período específico. Esse processo ocorre dentro de um complexo contexto de atuação no bojo de aspirações do indivíduo e interações sociais, manifestando-se por meio de diversos comportamentos, como competitivo, adaptativo ou colaborativo (Harvey, 2004). Além disso, as festas e o turismo exercem influência significativa na dinâmica socioespacial, econômica e tecnológica de uma sociedade, resultando em uma variedade de práticas sociais, produtos, serviços, trabalho, lazer, cultura, entre outros aspectos.

O corpo social das festas no turismo é complexo e multifacetado, envolvendo diversos atores e instituições. Por um lado, as empresas de entretenimento e viagem, juntamente com os governos desempenham um papel fundamental nesse cenário. Por outro lado, são as pessoas - moradores, trabalhadores e turistas - que moldam as interações e valores que surgem dessas relações, os quais se intensificam nas esferas “produtivas e familiares” (Thompson, 1978, p. 193).

Como mediadora social, a festa tem o poder de universalizar experiências de viagem e lazer, contribuindo para a formação e potencialização de valores globais. No entanto, esse processo também revela um paradoxo na sociedade, uma vez que, ao mesmo tempo em que as festas podem promover a coesão dentro do grupo, também podem criar divisões e segmentações que beneficiam os interesses empresariais em detrimento do bem comum.

As festas realizadas em comunidades quilombolas, por sua vez, estão intimamente associadas às práticas religiosas e, mais recentemente, têm estabelecido conexões com as práticas turísticas. Nesse contexto, o turismo se baseia em diferenciações sociais estruturais, como classes sociais, estilos de vida, grupos raciais e étnicos, escalões etários (jovens, idosos), grupos políticos e profissionais e a representação mítica do passado ou presente (Pérez, 2009). Sob essa visão, Appadurai (1988) aponta que o Turismo adquire um caráter retórico e social ao incorporar signos de diferenciação social, o que é refletido nas festas turísticas, onde a presença de determinados grupos é medida pela adesão a segmentos ou pela capacidade de replicar experiências compartilhadas nas redes sociais, por exemplo.

A institucionalização das festas no contexto turístico confere a elas qualidades e valores que ratificam como modo de agir no campo turístico, pode contribuir para a construção de uma imagem ou ideia de sociedade, muitas vezes, valorizando a experiência em detrimento do encontro entre turista e a atração turística. Essas festas são formuladas para satisfazer as aspirações, que são influenciadas por narrativas midiáticas configuradas para esses efeitos.

Acerca de tal aspecto, muitos são os autores, a exemplo de Marx (1988) e Tumin (1970), que se dedicam ao estudo das formas de diferenciação na sociedade por intermédio da divisão de riqueza, de poder e de prestígio. Essa representação traduz a ideia do desejo a ser despertada, além das necessidades de consumo. Isso reafirma as ideias de Marx, o aspecto simbólico ou fetichista do item de consumo, sua capacidade de organizar o significado e de nos fazer querer coisas por razões que excedem nossas outras necessidades materiais (Maccannell, 2003).

Desse modo, as festas funcionam como compartilhamento e assimilação de padrões de comportamentos, normas, valores e crenças, utilizando a comunicação por meio de linguagem, de atitudes e de sentimentos coletivos. Diante disso, todas as interações possuem, necessariamente, uma dimensão simbólica, a qual, para Weber (1974), busca a interpretação do sentido da ação social sintetizada no método de interpretação, no qual estão unidas a compreensão e a explicação dos fenômenos sociais.

O simbolismo do Turismo é manifestado nas festas por meio de uma variedade de serviços e produtos que buscam dimensionar sonhos, liberdade, *status*, renovação física, mental e espiritual, conhecimento etc. Desde o artesanato até a dança, esses elementos podem ser vistos como ritual tradicional e religioso, bem como elemento recreativo e decorativo para os viajantes.

Por fim, como observado por Mauss (2003), cada grupo atribui significados específicos e tradicionais às práticas sociais que incluem uma gama de comportamentos e modos de interação, os quais variam de acordo com a idade e suas formas de compartilhar, bem como abarcam atos técnicos, físicos e mágico-religiosos. O Turismo se utiliza das festas como recursos culturais, que abrangem desde a literatura, música, folclore, línguas, costumes, tradições, símbolos, templos, castelos, conjuntos urbanos, artesanatos, pinturas, roupas, esculturas, gastronomia, festas, entre outros aspectos que contribuem para a riqueza e diversidade de experiências turísticas.

Os comportamentos observados em festas vinculados a determinadas posições e situações sociais geradas pelo turismo, ao longo de sua história, resultam da integração dos padrões da produção estabelecidos por empresas e governos. Isso frequentemente ocorre em detrimento da produção coletiva, colaborativa ou comunitária. Esse aspecto reflete a

sobreposição dos valores globais em relações comerciais-empresariais, nas quais o prestígio é associado ao poder de consumo e do indivíduo.

Outros aspectos, relativamente novos, dizem respeito à participação crescente de agentes turísticos locais em festas comunitárias, muitas vezes em parcerias diretas ou indiretas na organização. Esse envolvimento leva ao surgimento de práticas sociais que manifestam uma visão renovada do Turismo. Sigrist (2007, p. 85) afirma que “os acontecimentos e os objetos produzidos pelo povo, antes restritos ao seu meio, receberam o interesse de outras organizações sociais, dentre elas o setor do turismo, transformando-se em produtos comercializáveis no campo do entretenimento”. Integradas na sociedade midiática e comunicacional, as festas tornam-se polissêmicas, multicoloridas e alegóricas, atraindo tanto a comunidade quanto turistas.

Monteiro e Monteiro (2008, p. 4) destacam que as comunidades locais “devem possuir um olhar crítico para a prática do turismo, percebendo que este poderá valorizar seus patrimônios culturais, naturais e ainda gerar renda na comunidade com a venda do artesanato, divulgação da gastronomia local”. O protagonismo comunitário é crucial para promover experiências turísticas que divulguem manifestações culturais sob o paradigma da diversidade cultural e da plurieticidade. Assim, os turistas são atraídos por vivências culturais em comunidades de etnias específicas ou naquelas que preservam um legado cultural ao longo de processos históricos e sociais, reinterpretado no presente sob novas significações.

O turismo em festas comunitárias favorece a geração de trabalho e renda, além de valorizar as localidades e suas raízes. Essa prática também transforma os visitantes, expondo-os a uma cultura local rica e diversa. A prática turística nas festas posiciona-se como potencial de envolvimento das comunidades com a sociedade, apresentando o sujeito de suas narrativas festivas e saberes-fazeres. Algumas das manifestações socioculturais, como pesca, extrativismo, artesanato, coletas, alimentação, são elementos cotidianos dessas comunidades e constituem atrativos turísticos. As manifestações culturais são representativas do patrimônio de determinada comunidade: conjuntos arquitetônicos, sítios arqueológicos, danças típicas, religiosidade, gastronomia, artesanato, musicalidade, performances artísticas, dentre outras.

A percepção, as atitudes e os interesses das comunidades em relação ao turismo são heterogêneos e longe de serem harmônicas (Maldonado, 2009). As comunidades percebem o Turismo como fator de mudança quando há meios de participação ativa e benefícios reais refletidos em suas vidas. Isso contrasta com a visão de gestores e empreendedores do turismo, que frequentemente veem o turismo apenas como mais práticas econômicas presentes em seus

portfólios. Contudo, para alguns empreendedores e gestores, o turismo pode agrupar suas mais diversas aspirações, em especial, a social.

Ao observar o sistema turístico, compreende-se que as comunidades são apenas um dos muitos agentes dentro do conjunto social. O turismo envolve diversos grupos sociais, desde a gestão e planejamento até empreendedores, servidores, beneficiários, trabalhadores, intermediários, e aqueles que vivenciam e compartilham o ambiente (espaço turístico).

Os agentes sociais do turismo são elementos estruturais do planejamento turístico. Há uma máxima no setor que relaciona a satisfação do turista com a satisfação da comunidade. A percepção da comunidade sobre o turismo tem sido foco de recentes estudos, fundamentando-se na importância da participação comunitária e na percepção ambiental como estratégia sustentável.

Nesse universo de “dividir” impactos negativos e “apropriar-se” dos impactos positivos, empresas afastam as comunidades do processo. No entanto, as comunidades têm o potencial de articulação e reestruturação de redes sociais para reduzir ou retirar os intermediários dessa equação, e assim, formam dinâmicas de cooperação e autonomia das comunidades no turismo. De maneira geral, pode também desenvolver o papel essencial de fiscalizador da atividade e avaliador dos reais impactos sentidos pela população local, indicando o norte das ações que traz mais benefícios às pessoas, à fauna, à flora, aos investidores, ou seja, uma forma de equilibrar interesses e ações. Assim, os residentes discutem o que querem e o que podem fazer para contribuir com o desenvolvimento local (Magalhães, 2002). Ainda que exista uma visão quase romântica sobre essa participação, o turismo possibilita tais ações, embora também abra para formas desiguais e injustas de exploração dos recursos disponíveis.

Monteiro e Monteiro (2008, p. 4) constatam que os moradores participam ativamente das ações do turismo de uma perspectiva crítica e suas experiências locais, “percebendo que este poderá valorizar seus patrimônios culturais, naturais e ainda gerar renda na comunidade com a venda do artesanato, divulgação da gastronomia local”. Além disso, é crucial identificar possíveis efeitos negativos e trabalhar para que esses não se tornem parte da realidade turística do destino.

Nas comunidades quilombolas, a relação com o turismo pode ir além da busca por experiências de viagens. E as festas criam vivências que favorecem o contato direto com comunidades locais e suas práticas culturais (Moura, 2012; Tavares *et al.*, 2019). A prática do turismo nas festas quilombolas é associada ao protagonismo dessas comunidades e à compreensão dos recursos gerados pelo turismo. As interações nas festas abrangem o interesse

sociocultural dos turistas pela comunidade, valorizando novas percepções sobre essas comunidades.

Os princípios, norteadores dessa prática, referem-se à troca de experiência entre o morador e o visitante, compromisso ético, e respeito. É possível integrar essa prática às demais atividades locais, evidenciando o caráter social do turismo (Irving, 2008). No entanto, as comunidades reconhecem os riscos e percebem as dinâmicas que o turismo pode trazer, ao compor as festividades quilombolas, sendo necessário um monitoramento e análise aprofundada da percepção e apropriação da comunidade sobre essa prática, da capacidade autogestionária e dos objetivos da comunidade com o turismo.

SEÇÃO III

“PORQUE ANTES DE NÓS VIERAM ELES”

Aprendiz de Griô Manoel Filho Borges

3. TERRITÓRIO ANCESTRAL QUILOMBOLA

3.1 AMAZÔNIA DIASPÓRICA: TRAJETOS E TRAJETÓRIAS QUILOMBOLA

A região amazônica brasileira caracteriza-se por uma dinâmica cultural de relação singular que envolve uma estreita relação entre a natureza e as pessoas. Como salienta Porto-Gonçalves (2018, p. 8), a região ao contrário que possa parecer “não é só a floresta e a água, é também a cultura dos povos que aí vivem e que detém um enorme patrimônio de conhecimentos da floresta, dos rios e outros valores”.

A Amazônia é composta por uma pluralidade de vivências que abrangem aspectos florestais, hídricos, minerais e comunitários, expressos em inúmeros interesses sociais e políticos. Almeida (2010, p. 291) descreve a floresta como “um mundo de gente, olhares, saberes, cores, cheiro e histórias”. Essa região integra os países que formam a Pan-Amazônia: Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Peru, Suriname e Venezuela. No Brasil, a Amazônia corresponde a 60% do território nacional e abrange os estados do Acre, Amapá, Amazonas, oeste do Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. A região conta com uma população de 28 milhões de habitantes, sendo que os estados mais populosos são, ordenadamente: Pará (8,1 milhões), Maranhão (6,7 milhões), Amazonas (3,9 milhões), Mato Grosso (3,6 milhões), Rondônia (1,5 milhão) e Tocantins (1,5 milhão) (IBGE, 2022).

A Amazônia tocaninense localizada na porção sul da Amazônia Legal brasileira, tem características socioambientais representadas pelo ecossistema de transição entre o bioma amazônico e o cerrado, representando uma zona que convive com os avanços dos impactos agropecuários, que ameaçam a conservação da biodiversidade e a preservação de conhecimentos tradicionais (Becker, 2005; Ferreira *et al.*, 2018). A região apresenta um combinado biodiverso entre a vegetação de mata densa, campinas e cerradões, influenciada por fatores climáticos e topográficos, com uma estação chuvosa definida que contribui para o abastecimento hídrico e abundante de rios, igarapés e lagos (Ab'sáber, 2003).

As comunidades locais que habitam a região são em grande parte compostas por populações tradicionais, cujas práticas culturais e produtivas estão ligadas ao uso sustentável dos recursos naturais (Diegues, 2004; Almeida, 2016). Diferentes grupos étnicos, incluindo quilombolas, indígenas, quebradeira de babaçu, veredeiros, ribeirinhos, assentados, compõem o mosaico humano da Amazônia. Desse modo, é uma experiência que só pode ser entendida pela multiplicidade de existências, resultado da confluência de milhares de anos de interação entre os povos e a floresta.

Essas comunidades convivem historicamente com conflitos sociais gerados pela significativa pressão de grupos, como da agropecuária, que ameaçam os territórios tradicionais, a integridade ambiental e desafiam a gestão pública nas questões fundiárias. Esse cenário inicia-se com a chegada dos colonizadores europeus que trouxeram profundas transformações socioambientais, inicialmente com a chegada de missionários católicos e outros colonizadores. Diante disso, observou-se a resistência indígena à escravização, levando à substituição gradual da mão de obra indígena pela mão de obra africana. E resultou em um conjunto complexo de processos iniciados pela escravização no Brasil, como resistência e fuga dos escravizados, formação de quilombos, abolição e pós-abolição.

A presença negra na Amazônia intensificou-se com a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e do Maranhão em 1755, que trouxe 50 mil escravizados para a região como estímulo governamental à produção agrícola. Um processo em que foram arrancados do seu continente, vendidos aos senhores das fazendas agrícolas e trazidos como força de trabalho para a região Amazônica. Os africanos escravizados resistiram a condições degradantes, fugindo das senzalas e formando os quilombos, que funcionavam como epicentro do movimento de resistência negra ao sistema escravista (Nascimento, 2019).

Salles (1988, p. 222) define quilombos como “povoado de ex-escravos negros foragidos, coletivo de mocambo, que é a habitação propriamente dita”. Devemos aqui considerar que todo delineamento dos processos históricos escravistas foi feito por documentos coloniais, e assim surgem as primeiras definições de quilombo pelo reinado Português em 1740, como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (O’Dwyer, 2002, p. 47).

Embora o governo colonial quisesse apresentar o movimento negro como um evento isolado, de esforços individuais de fuga, a história demonstrou a força dos grupos negros e a dificuldade de combater as fugas dos escravizados com complexos níveis de organização. A formação de quilombos funcionava como mola-mestra da resistência negra contra o sistema

escravista, com o “caráter revolucionário dos quilombos, descrevendo-os como espaços de articulação de ordens sociais paralelas ao sistema vigente” (Rocha, 2010, p. 153).

Os quilombos surgiram como territórios de autonomia, resistência e preservação cultural africana. Como espaço de reminiscência cultural africana, o quilombo ganha o propósito na organização do domínio e uso da terra pelos escravizados após as fugas em direção à floresta para esconder e sobreviver à captura dos capitães do mato. Como um todo, o quilombo teve três mecanismos principais: “Interiorização nos espaços de rios e igarapés menos povoados; Ocupação de novas terras; Apossamento coletivo como estratégia grupal de defesa de territórios e da reprodução social” (Castro, 1999, p. 16).

Dentre as poucas possibilidades encontradas pelos escravizados, a movimentação e fixação de grupos foi a forma encontrada para exercerem livremente o conjunto de expressões e manifestações da sua cultura, de seus costumes, suas crenças, sua religião, da sua tradição advinda de outro continente.

O que posteriormente em terras amazônicas passa a ser ressignificado com o passar dos tempos a um conjunto de elementos e práticas ancestrais afro-brasileiras surgem da “cultura, identidade, territórios, propriedades, bens psicológicos, sociais, culturais e políticos [...] Habitação, saúde e educação [...] produção” (Cunha Jr., 2011, p. 163). “Desse modo, a “fuga” em direção ao quilombo, era na verdade um resgate da sua ancestralidade, para ser ressignificada com o passar dos tempos” (Azevedo e Peres, 2015, p.10).

Santos (2015) elaborou significativa contribuição para compreender o “pensamento quilombista” como na obra “Colonização Quilombos: modos e significações”, em que o autor traça uma reflexão crítica e aprofundada dos movimentos sociais, das vivências quilombolas e das relações comunitárias da sua região. Também demonstrou que as visões restritivas coloniais sobre o quilombo não podem nos impedir de perceber que o quilombo é a expressão da autonomia dos grupos que rompem com os projetos de domínio coloniais e imperiais.

Enfatiza o autor que todo debate de narrativas colonialistas será escravista, e não poderá abalar a existência que surge da ancestralidade: “Não queimarão a ancestralidade” (Santos, 2015, p. 45). Assim, segundo o autor, a consciência de luta e resistência contra a violência é elemento que fundamenta a noção de ancestralidade quilombola, com a preservação da memória exercendo papel preponderante na reconexão e revigoramento das nossas raízes africanas.

Em consoante, a isso encontra-se a etimologia africana da palavra quilombo, que na língua *Bantu* significa acampamento do guerreiro na floresta ou a casa sagrada na floresta (Ratts, 2016; Leite, 2008), que marcando as florestas como aspecto essencial da forma de ver e

viver o mundo, vem sendo redefinido por um estado de consciência “organizacional, relacional e dinâmico” (Leite, 2000, p. 342).

Na contemporaneidade, os quilombos reformam o vínculo ancestral (Brandão, 1974; Magnani, 1984; Almeida, 1987) e, nesse sentido, o quilombola como comunidade é um ser vivo formado por uma percepção do mundo (Tuan, 1983), estreitamente ligada às condições simbólicas e ancestrais, derivadas de uma cultura necessariamente construída dos elementos do ambiente social e físico da terra-mãe África.

O modo de vida quilombola se reflete nas iniciativas coletivas de transformações sociais, que são práticas de pensamentos que expressam a forma de conectar-se (Williams, 1969). A vida coletiva e comunitária quilombola indica a extensão das relações sociais e envolve transformações diversas com o tempo, para além da construção no processo histórico do conhecimento em que o sujeito é a história (Thompson, 1978).

Uma comunidade baseia-se no tempo, a essência da comunidade é ela mesma e a vida comunitária é formada pelas práticas coletivas de construção e proteção do lugar, onde cada indivíduo se torna mais apto e protegido para lidar com a realidade (Góis, 2008). Caracterizam-se pelas formas identitárias de manifestação, com o uso de recursos e território, em uma organização social e conhecimentos gerados e compartilhados por meio da convivência sociável.

A comunidade quilombola por meio das práticas culturais de matriz africana para a manutenção e honra de gerações ancestrais, constitui-se como “espaço de apropriação material e cultural, base física (chão), material (fonte de recursos) e imaterial (cultos e representações vividas)” (Silva, 2015, p. 57).

São grupos que, ao longo de sua história, posicionaram-se, por exclusão, à margem da sociedade, sendo obrigados a se organizarem, adotando cotidiano baseado na organização comunitária e familiar (Barreto Filho, 2001). Por seu turno, o quilombola é uma parte da comunidade ancestral com a necessidade incessante de conquistar a liberdade e manter a vida, encontrando na coletividade a reafirmação individual.

Para tanto, buscam-se correções e especificações jurídico-legais como o art. 3 do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Brasil, 2007), que trata da Política Nacional de Desenvolvimento, por meio da qual os quilombos são o reconhecimento institucional de sua importância na formação cultural brasileira na “reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos”.

O Brasil assim como se conhece atualmente reflete historicamente o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas, presentes no art. 68 da Constituição Federal

(CF) de 1988 (Brasil, 1988; Leite, 2008). O projeto político Quilombola não se perfaz suficientemente eficaz para modificar as práticas de racismo, expropriação, perda de território e numerosos problemas de ordem social, como no acesso a políticas públicas de educação, saúde, alimentação, geração de emprego e renda, saneamento etc.

A posição de precariedade em que vivem as comunidades quilombolas é projeto vigente na política brasileira, e em sua fase mais recente ganhou força com atores políticos importantes como o Presidente da República Jair Messias Bolsonaro e seu vice Walter Braga Netto (2018-2022). Muito além de falas simbolicamente violentas e criminosas (consideradas pela Procuradoria-Geral da República (PGR), como “prática de racismo e violação da dignidade indígena e quilombola”), criou um notável modelo de gestão de invisibilidade e racismo estruturado-racializado, para o enfraquecimento das condições de vida das comunidades quilombolas.

Assim, por meio de vetos de verbas para políticas públicas do estado para as comunidades quilombolas, o governo fragilizou todas as ações que garantiriam condições e mecanismos suficientes para a manutenção dos valores socioculturais tradicionais étnicos das comunidades. Com Bolsonaro, o Estado passou de instituição garantidora dos direitos das comunidades a uma ameaça constante, na qual, o racismo recreativo institucionalizado pelas falas do referido presidente passou a ser normalizada na sociedade.

Atualmente, com o Governo de Luiz Inácio Lula da Silva (PT) e Geraldo Alckmin (PSB) (2023-2026), as comunidades quilombolas redesenham dispositivos legais e suportes sociais com investimento governamental na criação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PNGTAQ)⁴, que pretende contribuir para o desenvolvimento sustentável dos territórios quilombolas, aliando conservação ambiental, efetivação de direitos sociais e geração de renda.

Como tem sido monitorado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e pela Terra de Direitos, a vida dos quilombolas tem ganhado ameaças constantes que política nenhuma conseguiu reduzir, como os efeitos dos conflitos fundiários, visto que casos de violência de diferentes naturezas são noticiados diariamente. No quadriênio 2018-2022, foram 32 assassinatos, com sete mortes em 2023, cujo símbolo principal foi o assassinato da Mãe Bernadete, ialorixá Maria Bernadete

⁴ Decreto Nº 11.786, de 20 de Novembro de 2023 instituiu o PNGTAQ e “destina-se a todas as comunidades quilombolas com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2023, s/n).

Pacífico, atingida por 25 tiros, na Comunidade Quilombola Caiaposa de Pitanga dos Palmares, em Simões Filho (BA).

As dimensões de poder do Estado e das barreiras crescentes, engendradas na sociedade são condicionadas a essas “visões de mundo” universalista, violenta e bem ajustada com os objetivos do mercado, que são adversos aos interesses das comunidades tradicionais quilombolas. Assim, as políticas públicas ainda são incipientes, não expressivas e de baixo impacto, até mesmo, para as garantias fundamentais e legais de subsistência, autonomia e manutenção das comunidades (Sudré; Figueiredo, 2021).

Ao observar as estruturas de dominação simbólica e material que se entrelaçam na conformação das políticas públicas e suas implicações para as comunidades, compreende-se que o poder é concebido como algo que se manifesta não apenas na coerção física ou econômica, mas, sobretudo, nas formas sutis e, muitas vezes, invisíveis de dominação simbólica, que se materializam por meio do *habitus* e dos campos sociais.

A sociedade impõe normas e valores que deslegitimam as práticas e os modos de vida tradicionais dessas comunidades. É um processo profundamente violento, pois redefine a realidade de forma a marginalizar e subordinar os grupos quilombolas que não se alinham aos grupos dominantes, reforçando as barreiras sociais e culturais.

As políticas públicas, quando delineadas sob essa lógica, refletem as escolhas das elites políticas e econômicas, que internalizam e reproduzem essa forma de domínio, e tendem a ser incipientes e de baixo impacto porque são projetadas dentro de um campo social onde o capital econômico e simbólico das comunidades é sistematicamente desvalorizado. Os valores como a acumulação de capital colidiram, *a priori*, com os valores quilombolas de bem coletivo, autonomia e preservação da identidade.

Sob essa perspectiva, é válido destacar a contribuição das obras a seguir: Jessé Souza (2017), “A elite do atraso: da escravidão à lava jato” que discute a manutenção das desigualdades; Lélia Gonzalez (2011) em “Por um feminismo afrolatinoamericano”, que demonstra as questões de identidade e políticas públicas; Clóvis Moura (1988) em seu livro “Sociologia do Negro Brasileiro” que aborda a formação da sociedade brasileira e a luta dos negros pela autonomia.

3.2 BANDEIRAS VERDES: A ROMARIA PRETA

“(...) Porque antes de nós vieram eles”. (Entrevista, Aprendiz de Griô, Manoel Borges dos Santos Filho, 2024).

A expansão da fronteira amazônica, como projeto de modernização nacional, foi impulsionada pela demanda agrícola e, por consequência, pelo aumento das áreas em que nascem conflitos, tensões e contradições da região (Santos, 2019). No norte do Brasil, as migrações ocorreram em inúmeros ciclos de chegada, motivadas principalmente pela pobreza extrema no Nordeste e suas complicações econômicas, sociais, de saúde e climática. Esse fluxo migratório resultou na formação de movimentos agrícolas, familiares e religiosos que buscavam melhores condições sociais e ambientais.

Durante as décadas de 1950 e 1960, os movimentos migratórios na região norte do Estado de Goiás, que se tornaria o Estado do Tocantins em 1988, foram especialmente intensos. Diversos grupos se deslocavam por essa área, motivados por razões variadas, como busca de familiares que haviam migrado anteriormente e o acesso a novas terras. Esses fatores de migração resultaram na formação de comunidades ao longo de seu percurso, que passaram a consolidar-se como espaços sociais e culturais, mantendo vínculo forte com a identidade e os valores originais dos migrantes, ao mesmo tempo que se adaptavam ao novo contexto geográfico, ambiental e social.

Segundo Santos (2019), os processos migratórios, que levaram à formação das comunidades quilombolas na Amazônia Tocantinense, ocorreram mesmo antes da abolição da escravidão. Como no caso das comunidades da região do Jalapão, que na primeira metade do Século XX, migraram dos estados da Bahia e do Piauí, motivadas principalmente pelo interesse de melhoria de vida por meio de oportunidades de emprego geradas pelo Ciclo do Ouro da Coroa Portuguesa.

Na segunda metade do século XX, as comunidades do Norte foram se formando, com a migração inicialmente dos estados do Pará e do Maranhão, e posteriormente do Piauí e do Ceará. Esses movimentos migratórios foram impulsionados pelos conflitos do regime patriarcal na região de origem, os alistamentos forçados, as secas e as dificuldades socioambientais que provocaram deslocamentos do Nordeste em direção à Amazônia (Martins, 1997, Santos, 2022).

Nesse contexto, estabeleceu-se no Tocantins a ligação histórica e cultural associada à presença das 45 comunidades quilombolas, reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, além de outras dezenas de processos de reconhecimento (Sudré *et al.*, 2021). As comunidades quilombolas no norte do Tocantins, foram reconhecidas apenas há pouco mais de 15 anos, embora estejam presentes na região há mais de um século.

Tabela 1 – Informações gerais sobre as Comunidades Quilombolas da região norte do Tocantins

Comunidades Quilombolas do norte do Tocantins					
Denominação	Data de reconhecimento	Município	Nº de famílias*	Tipo de território	Natureza do território*
Comunidade Quilombola Dona Juscelina	24/03/2010	Muricilândia	356	Urbano	Simbólico
Comunidade Quilombola Pé do Morro	27/12/2010	Aragominas	60	Rural	Simbólico
Comunidade Quilombola Cocalinho	20/01/2006	Santa Fé do Araguaia	129	Rural	Área titulada
Comunidade Quilombola Grotão	09/12/2008	Filadélfia	35	Rural	Título de posse
Comunidade Quilombola Baviera	20/01/2006	Aragominas	66	Rural	Título de posse
Comunidade Quilombola da Ilha de São Vicente	27/12/2010	Araguatins	50	Rural	Área titulada

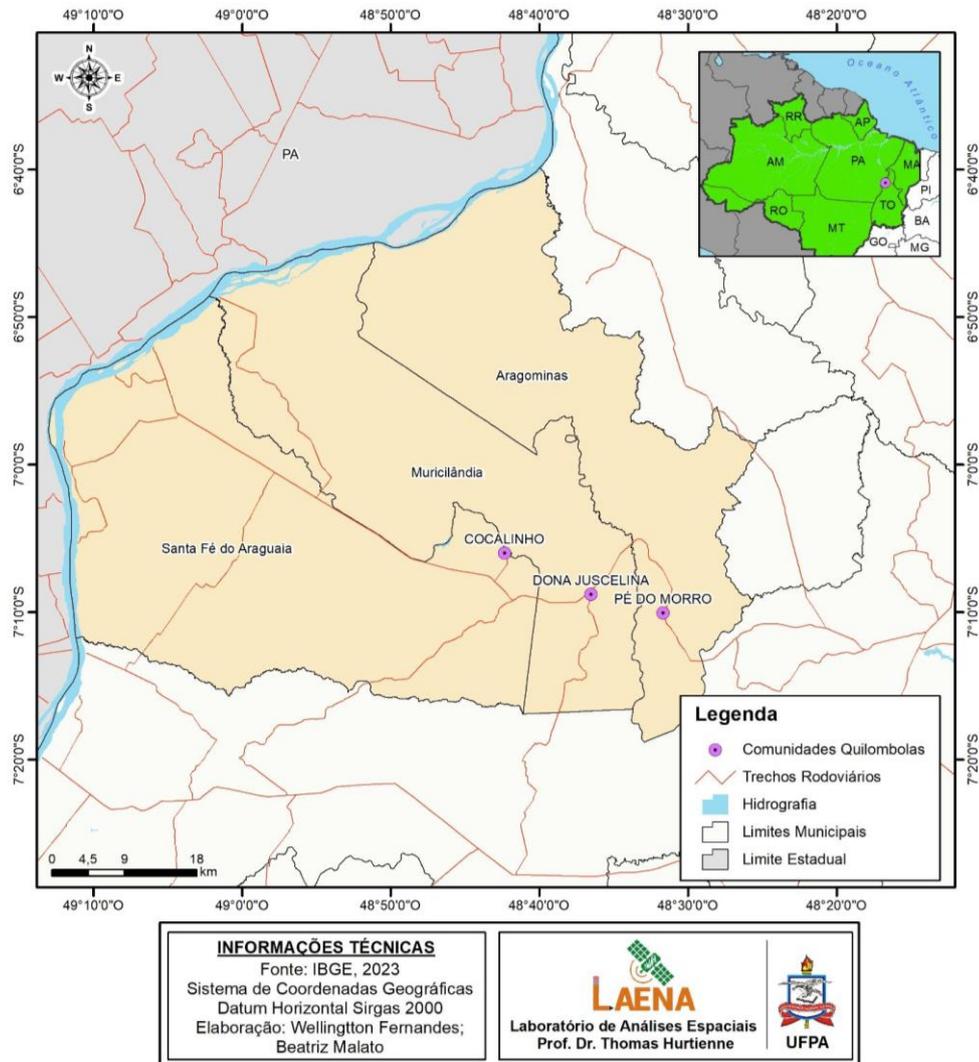
Fonte: Dados da pesquisa (2024)

A comunidade mais antiga da região é a Comunidade Quilombola do Grotão, formada no período pré-abolição, aproximadamente em 1860, resultante de dois movimentos distintos de fuga e resistência de negros escravizados dos engenhos dos estados do Piauí e do Maranhão, que se alocaram na região do Córrego do Garimpo.

Ao longo da história, a região foi marcada por inúmeros conflitos, decorrente da presença de diversos grupos, incluindo fazendeiros, garimpeiros, madeireiros e comunidades tradicionais como quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco, ribeirinhos, veredeiros, assentados, barrageiros, pescadores, posseiros e outros. Conforme descreve Fonseca (2011, p. 3), os povos negros já estavam “na genética e na cultura”, em várias regiões do Tocantins e “encontrou na Amazônia uma população negra remanescente do período colonial”. É importante ressaltar que esses migrantes chegam na condição de homens livres.

As comunidades do médio-norte do estado do Tocantins (Figura 17) foram formadas pelo Movimento Bandeiras Verdes, um grupo formado por romeiros negros devotos do Padre Cícero Romão Batista, um líder-sacerdote católico do nordeste do Brasil estabelecido em Juazeiro do Norte no Ceará. Esses romeiros eram remanescentes do Maranhão, do Piauí e do Ceará que, em 1962, se mobilizaram em direção ao Tocantins com a esperança de encontrar terras melhores para plantar e constituir suas famílias (Vieira, 1988; Martins, 1997).

Figura 17 - Mapa de localização da área de estudo



Fonte: Dados da pesquisa. LAENA (2024)

O nome “Bandeira Verde” faz referência às manchas de vegetação à beira dos rios, tipicamente encontradas na região norte. Esses grupos se deslocaram pelo médio-norte, entrando pelo Maranhão, em direção ao Araguaia. Lá, instalaram-se em vários locais da região, passando por Filadélfia (TO), Araguaína (TO) e Aragoínas (TO) (povoado conhecido de Pé do Morro da Velha). As bandeiras verdes também significam uma localização ou “direção” para o oeste, na Amazônia Oriental, para as fronteiras desconhecidas dominadas por matas verdes e natureza virgem, onde se direcionaram os migrantes nordestinos de várias partes (Vieira, 1988; Sousa, 2021).

O movimento foi conduzido por Antônia Barros de Souza, conhecida como beata Antônia ou A Velha. Ela recebeu do seu guia espiritual, Padre Cícero, a missão de construir uma nova Juazeiro. Assim, devotos, seguidores, familiares e amigos uniram-se nesse objetivo

material e espiritual rumo ao Tocantins. Conforme relatado à pesquisa por Manoel Filho Borges, um aprendiz de Griô, presidente da Associação Quilombola e líder comunitário:

[...] Padre Cícero apareceu para Antônia, num brejo onde ela morava (município de Brejinho (TO), quando ela percebeu a presença de um velho de cabeça branca, o Padre Cícero, ela muito religiosa. (...) Ele fala pra ela a missão dela de formar uma nova Juazeiro. Essas visagens se repetiu por dias. E a missão tinha que deixar onde ela morava e ir com a família para a Mata, com Morro e Cruzeiro Santo (2024).

Essa narrativa ilustra a espiritualidade e a fé que motivaram o Movimento Bandeira Verde e a formação posteriormente das comunidades quilombolas do médio-norte do Tocantins. A fé desempenha um papel indissociável em todas as expressões culturais desse grupo, manifestando-se de maneira intrínseca nas relações de convivência, resistência e esperança. “Natural e sobrenatural se unem em um contexto representado pelas identidades religiosas que, naquele momento, não pertenciam a uma única crença” (Baeza *et al.*, 2019, p. 04).

Antônia de Barros organizou e convocou sua família para a migração em busca das regiões de Bandeira Verde. Atuando como mentora espiritual, ela atraiu romeiros e devotos que se juntaram ao grupo no meio do caminho. Segundo Silva (2019, p. 13) eram “cerca de 20 famílias”, que superaram as negativas da polícia, a mata fechada e os inúmeros animais selvagens presentes na região.

Após caminhar por vários meses, abrindo picadas em mais de 150 km dentro da floresta, o grupo finalmente chega ao Morro Santo, que hoje faz parte de Aragominas, em 27 de julho de 1952. E conforme as revelações do Padre Cícero à Antônia, os romeiros encontraram o morro, tornando-se um local sagrado para os devotos (Santos, 2018).

Como narra o Mestre Griô Dada, a chegada no Morro Santos sinalizou a prosperidade para esse grupo, pois as pessoas vinham de outros lugares em busca de um lugar de liberdade e abundância em terras próprias, em um movimento social e religioso, com o objetivo de mobilizar a região em homenagem a Padre Cícero, dando início a Nova Juazeiro. E formaram uma comunidade “segundo a tradição dos antigos” (Coelho, 2010, p. 1), tanto que em 2010, este grupo se autodeterminou quilombola, recebendo o reconhecimento e certificação da Fundação Cultural Palmares. A partir desse marco, passou a se estruturar coletivamente como Comunidade Quilombola Pé do Morro, e se reorganizou social e culturalmente.

3.3 COMUNIDADE QUILOMBOLA DONA JUSCELINA

[...] a Véia descobriu o morro, que chama hoje Pé do Morro, de lá ela acenou com a mão para os romeiros, que aqui tinha uma vertente, pro nome de Murici, eles cortaram, que aqui ele sempre acompanhava sempre a Véia. E eles cortaram a picada e saiu no rio murici, que é esse rio que passa aqui. (2024). (Mestre Griô Dada)

Os recém-chegados ao Pé do Morro (Santo) buscaram autorização da Antônia de Barros para expandir seus objetivos em busca de novas terras, em razão de que parte do grupo deixou o Morro Santo e dirigiu-se à beira do rio Muricizal (Figura 18). No dia 20 de agosto de 1952, chegaram ao local um grupo de oito homens, liderados por João Francisco de Sousa e João Paulino. Eles avistaram uma vertente de águas claras e abundantes, circundado de frutas e árvores. Os romeiros entenderam a importância que este local poderia ter para o estabelecimento da comunidade no fornecimento de água e produção de alimentos. Muitas árvores sobravam, com muitos frutos como Murici-vermelho (*Byrsonima Ligustrifolia*). Nativa da Floresta Amazônica, esta planta se encontra nas margens de rios e córregos conhecida pela polpa intensa de sabor agridoce usada para elaboração de doces, geleias, sucos e sorvetes e, também, por alimentar abelhas.

Figura 18 - Rio Muricizal

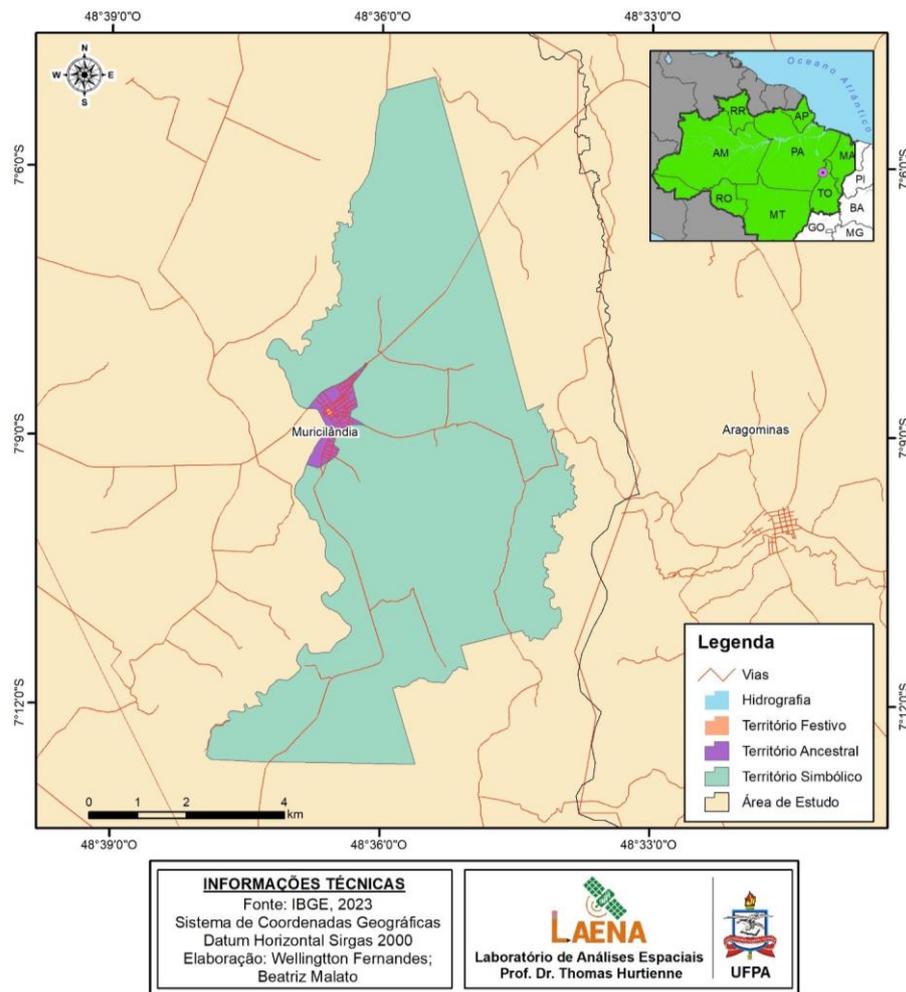


Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

O grupo se estabeleceu no local e iniciou suas atividades sociais com a colaboração de pequenos grupos urbanos próximos, como os municípios de Araguaã e Xambioá (TO), próximo ao rio Araguaia. Assim, utilizando as vias fluviais, os romeiros, buscaram “[...] viabilizar a circulação e a economia” (Castilho, 2017 p. 57). Como descreve o Mestre Griô, Dada, “[...] Aqui foi um lugar muito difícil para as pessoas que hoje chama pessoa fraca, naquele tempo chamava pobreza, como até hoje ainda tem, mas hoje tá muito dedicado, tem posto de saúde na cidade, nós tem muita coisa” (2023).

Os romeiros da beira do rio Muricizal serviram de esperança, tendo sido incentivados pela fé religiosa a criar horizontes, pois “[...] quando o homem passou a ser livre, a terra passou a ser cativa [...]” (Oliveira, 2018, p. 35). Isso permitiu a ressignificação da ocupação territorial da região com base em referenciais religiosos (Vieira, 1988) e possibilitou a criação do que hoje é o município de Muricilândia (TO), território de fundação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ) (Figura 19).

Figura 19 - Mapa do território da Comunidade Quilombola Dona Juscelina



Fonte: Dados da pesquisa. LAENA (2024)

A Comunidade Quilombola Dona Juscelina (CQDJ) se autodenominou quilombola, após 54 anos da chegada dos romeiros e de muitas outras famílias, e constituiu-se no território por meio de processos culturais e sociais que permitiram a luta e resistência da comunidade. Assim, o território não é apenas um espaço físico, mas carrega seu regime próprio de significados e de produção de saberes e fazeres que guiam os aspectos materiais e espirituais (Petit, 2015) da comunidade, regidos pela ancestralidade (Little, 2002).

Por conseguinte, a ancestralidade opera como um sistema contínuo, influenciando a organização social e os valores da comunidade quilombola, na forma de conhecer, aprender a sabedoria dos anciãos e mestres e atualizar o conhecimento. Apresenta-se como ancestral dos povos africanos, especialmente, a tríade⁵ nagô, jêje e banto para sua essência filosófica, como explica Oliveira (2012). Dessa maneira, a formação ancestral da comunidade quilombola tem caráter organizador, seja político ou culturalmente, e vai além da memória presente, a um sentido do passado (anterioridade), formado por muitas dimensões de criação e recriação como comunidade.

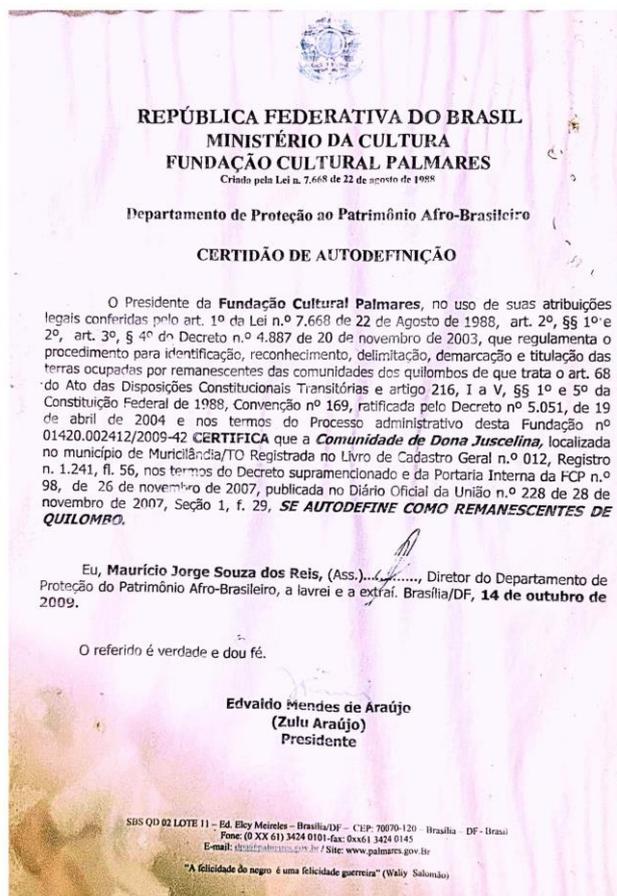
As comunidades quilombolas tentam desenvolver práticas de vida e trabalho que buscam o protagonismo e a autonomia, como a agricultura, a pesca, a coleta e o artesanato (Diegues, 1996; ITESP, 1998). Diferente das iniciativas tradicionais, se desenvolvem socialmente por meio de inúmeras expressões de inovação tecnológica social própria das comunidades que, transversalmente, aparecem nas vivências festivas, tais como: preparação de comidas; rodas de dança e capoeira; grupos de percussão; blocos carnavalescos; brincadeiras; e conversas.

O autoconhecimento foi um processo complexo de edificação e identificação dos ritos religiosos e práticas sociais que retomam aos saberes-fazeres quilombolas, cujo início retoma os movimentos migratórios entre os anos 1950 e 1970, que contribuíram para a criação de um padrão de avanço de populações negras na fronteira da Amazônia, o que resultou em novas fronteiras entre o Cerrado e a Floresta Amazônica.

A comunidade formou um grupo de trabalho, com a assistência técnica do Professor Luiz Carlos Benedito, que estruturou como organização a Associação Quilombola Dona Juscelina por Assembleia Comunitária, no dia 25 de março de 2010, e a sua sede ficou definida na casa da liderança Dona Juscelina. Segundo o aprendiz de Griô, Manoel [...], Dona Juscelina falava da importância e da necessidade de todos se organizarem para lutar pelos direitos da terra e da preservação da história dos povos negros afrodescendentes (2024).

⁵ Importantes grupos étnicos com profunda influência na cultura afro-brasileira, especialmente na quilombola.

Figura 20 - Certidão de Autodefinição da Comunidade Quilombola



Fonte: Dados da Pesquisa (2022)

No que concerne ao processo de autoconhecimento quilombola (Figura 20), este acontece ainda na CQDJ, ao passo que a integração com a Associação demanda tempo para identificação do grupo quanto à representatividade, de tal maneira que, uma de suas mais importantes práticas, as festas quilombolas, fazem parte do esforço coletivo de preservação da memória ancestral. O processo de autoconhecimento foi sendo construído com conversas permeadas pelo medo e desconhecimento sobre o aspecto de ser quilombola.

O Mestre Griô Dada lembra que a comunidade precisou de organização para compreender e definir sua autoidentificação na região, e sempre foi território da comunidade e reafirma que “[...] Sempre estivemos por aqui, mas agora somos (o) que chama de quilombola. A (Dona) Juscelina começou com essa coisa, e no começo não sabia que era, e não entendia” (2023).

Demorou ainda um tempo para a compressão da comunidade do propósito e da formação do território simbólico, pois sempre foi localizado na área rural e, com a emancipação do

município, começou a denominar-se⁶ área urbana, porém toda a comunidade provém de sua formação rural e ribeirinha. A comunidade em todo período de sua formação realizou suas atividades coletivas, principalmente as festas, criação de animais e as roças, que atualmente ganharam adaptações no espaço reduzido a lotes urbanos, como o cultivo de frutas, verduras e plantas medicinais nos quintais.

Com o território simbólico ocupado, muitas tentativas foram feitas pelas lideranças da comunidade para reaver a área de maneira efetiva, fator que fortaleceu a ideia de território ancestral com a casa da matriarca Dona Juscelina, onde ocorreram as primeiras ações para o reconhecimento como comunidade quilombola.

Atualmente em fase de titulação no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e reconhecida pela Portaria Interna nº 98, de 26 de novembro de 2006 (Brasil, 2007), da Fundação Cultural Palmares (FCP), conta com um grupo de 356 famílias vinculado à Associação Quilombola Dona Juscelina. A luta da comunidade pelo território ainda continua, pois ainda que tenha sido reconhecida como quilombola, e determinados seus direitos à terra, a titulação ainda não foi consolidada, sendo descrita por Oliveira (2018, p. 154), como uma “nova abolição”.

A territorialidade é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (Little, 2002, p. 3). Desse modo, Escobar (2005, p. 233) observa que para a manutenção da identidade, apresenta a necessidade da “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa”.

A criação da Comunidade Quilombola se faz pela necessidade observada por suas lideranças em reconhecer as práticas como referência de valores étnico-raciais e ancestralidade afro-brasileira. Em torno de uma reparação à dívida histórica com os povos negros e por meio desse aspecto, reduzir a desigualdades racial. Como destaca o aprendiz de Griô, Manoel Filho Borges (Entrevista, 2024):

Todas as comunidades que descendem de quilombos, como a Dona Juscelina, que se reconhece, a partir da Constituição de 1988, são descendentes dos quilombos, que já eram antes de nós, que migraram e chegaram nesta região. Dona Juscelina é uma comunidade predominantemente formados por negros, mas não quer dizer que tem só negros na comunidade, a comunidade acolheu

⁶ Territorialidade incorpora as questões políticas, econômicas e culturais estabelecidas, sendo intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2004).

algumas pessoas que não eram negros. Entende com modo próprio de ser, essa é uma característica do quilombo, você vai ver quilombo em várias regiões do Brasil, cada um tem a sua formação, e a sua organização individual.

O quilombo Dona Juscelina não é um “reduto de negros fugidos” (Nascimento, 1976, p. 131), mas uma coletividade complexa, em que há uma “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Nascimento, 1980, p. 263), além de refletir o progresso humano e sociopolítico de forma de integração e justiça social.

Nesse sentido, a comunidade quilombola Dona Juscelina, como todas as outras, é produto de uma mobilização e resistência política que busca a garantia de direitos territoriais e luta pelo reconhecimento social, e utiliza estratégias coletivas para a construção autônoma que considere a identidade quilombola (Marin; Castro, 1999) e a ancestralidade quilombola.

3.4 GRIÔS: MEMÓRIA DOS SABERES-FAZERES QUILOMBOLA

O quilombo Dona Juscelina representa um espaço de inesgotável significação e ressignificação, onde os ensinamentos e aprendizados emergem da tradição oral dos Mestres Griôs, que personificam a memória coletiva da comunidade (Figura 21).

Figura 21 - Conselho de Griôs da Comunidade Quilombola Dona Juscelina em 2021.



Fonte: Acervo da Comunidade (2021)

Os Griôs são os laços que formam o tecido social da comunidade, segundo Pacheco (2006, p. 92; 2016) e são:

A riqueza afetiva e cultural do ritual de vínculo e aprendizagem fala e toca no eterno, no vínculo entre os seres e a natureza, na relação com a divindade. Os afetos e os saberes vividos são expressos e apreciados revelando a beleza em diversas linguagens artísticas e ofícios artesanais locais: pinturas e desenhos com as cores da cultura, tintas das plantas que crescem na comunidade, cordéis que pensam o mundo a partir da linguagem do povo; retalhos, bonecos que contam suas histórias; brinquedos, brincadeiras, danças e músicas que elaboram e ressignificam a leitura da realidade.

O processo de reconhecimento da comunidade como quilombola recebeu apoio substancial de antropólogos e estudiosos da região. Esses especialistas transmitiram à comunidade a possibilidade de organização política e simbólica, além de estratégias para a preservação dos saberes-fazeres quilombolas. Essa orientação culminou na formação do Conselho de Griôs, iniciativa que teve início com encontros e eventos entre representantes de outros grupos quilombolas do país em 2010.

Cada comunidade quilombola possui uma estrutura única, refletida em sua organização jurídica, política e social. No caso da Associação Quilombola da Comunidade Dona Juscelina, optou-se pela formação de um conjunto de conselhos, incluindo o Conselho de Griô, Conselho de Educação, Conselho de Cultura e Conselho da Juventude. Notadamente, esta comunidade destaca-se por estabelecer o Conselho Griô, formado por membros fundadores da comunidade, os Mestres Griôs.

Os Griôs, como anciãos, desempenham um papel fundamental. Dotados de profundo conhecimento dos saberes-fazeres, ocupam uma posição de reconhecimento na memória, transmissão de conhecimento e proteção ao território quilombola. Além disso, realizam a função crucial da articulação política, interna e externa, e no planejamento das ações da comunidade.

As narrativas empregadas pelos mestres Griôs utilizam vital força na construção da identidade quilombola. E não apenas transmitem conhecimento, mas também servem como provocadores da consciência coletiva quilombola entre gerações. Os conhecimentos tradicionais que abrangem os modos de fazer e ser na vida cotidiana, tanto individual como coletivamente, refletem as experiências da comunidade e suas interpretações das realidades vivenciadas.

Como reflete a Mestra Griô, Rosa Mirtes:

[...] ‘o que é Griô? Ser Griô é ter uma grande responsabilidade. Eu mesmo sou uma pessoa que eu gosto de todo mundo, sou amiga de todo mundo, gosto de

visitar as pessoas (...) gosto de fazer união de todo mundo, que é a coisa melhor que eu acho. Porque ver uma criança doente, esse menino ta com febre e ta gripado, ai eu cheguei e falo, da erva de santa maria, mentruz, hortelã, ... mais umas, quatro ou três ervas. Faz aquele chá e aquela criança melhora. Ir na sala de aula e na creche (Entrevista, 2024).

De acordo com a obra literária elaborada na comunidade pelos Griôs Manoel Filho e Lucelina (Borges; Santos, 2022), intitulada “Conselho dos Griôs”, o grupo tem grande importância na organização comunitária e memória afetiva na preservação familiar, aconselhando e direcionando os objetivos da comunidade e mediando as relações do presente-passado-futuro.

Herança mítica africana está imbricada numa teia de vivências plurais que se repetem nas singularidades e nas diferenças do jeito de ser do povo brasileiro. Vivências plurais que retomam da ancestralidade estratégias míticas e simbólicas, expressões de significados sagrados, momentos ritualísticos de linguagens diversas, repertórios culturais reterritorializados, transformando um jeito de ser em formas de resistência, organização social e ritual. Foi longo e cheio de astúcia o caminho que transformou as transgressões da ordem escravista em formas ancestrais de modo de vida em permanente superação, que nasceram as irmandades, as confrarias, as associações, os terreiros e os quilombos. Até hoje, estes lugares, como microterritórios, fazem parte de um discurso indexalizado, complexo, originante de uma estrutura de pensamento comunitário como um espelho africano na sua essência agregadora, presença vital do cuidado, solidariedade e convivência que abrandam as dores da humanidade negra ferida (Machado, 2013, p. 91-92).

Atualmente, o Conselho de Griôs conta com os membros: Conceição Viana da Silva (Seu Dadá); Dona Rosa Mirtes (Rosa); Geraldo Deomondes Ferreira (Seu Geraldo); Senhora Elena Carvalho da Cruz (Lena), Senhora Maria do Socorro (Socorro); Senhora Maria Eurânia da Conceição Silva, Senhora Leonice da Silva Ferreira Moura e Seu Manoel Filho Borges (Dos Santos). Após o encantamento⁷, Os Mestres Griôs, Seu Carlinhos, Dona Vitória, Dona Cícera e Dona Juscelina ocupam o lugar de Honra, e se fazem presentes para a comunidade.

Os Griôs da comunidade colaboram ativamente para a coesão social e manutenção dos saberes e fazeres quilombolas, sendo cada um deles construído com inúmeros conhecimentos tradicionais. Nesse modo, assim como na cultura africana, descrita por Hampaté Bâ (2010), os Griôs são conhecidos por suas habilidades e saberes-fazeres e para compor o Conselho de Griôs, quando são convidados os anciãos que representam os diversos tipos de saberes da comunidade,

⁷ O modo como as comunidades quilombolas se referem à ‘participação’ subjetiva e eterna dos entes queridos que faleceram (Santos, 2015).

com categorias classificadas por eles como: saber da Natureza; saber da Memória; saber Artístico-cultural; saber cotidiano e saber social-afetivo.

Cada membro da comunidade possui conhecimentos práticos em algum aspecto dos saberes ancestrais quilombola. É perceptível que todos os Griôs compartilham uma conexão espiritual e expressão religiosa, elementos que permeiam todas as esferas da vida comunitária.

O Mestre Griô Dada é natural de Araguaína (TO), exerceu o ofício de pescador artesanal e, portanto, é conhecedor dos saberes das águas. Por isso, transmite os conhecimentos sobre a Natureza (pesca, fauna, flora, paisagem, ventos, clima, geografia). Contador de história, Dada é o guardião de símbolos importantes da comunidade e participa dos rituais como: o Ritual do Pilão, Pandeiro e a entrada da Caixa de Tambor do Divino.

O Mestre Griô Seu Dos Santos, Manoel Borges dos Santos, natural de Loreto (MA), nasceu em 31 de agosto de 1942. Esse griô tem compartilhado suas vivências e memória (oralidade, narrativas, contos, brincadeiras, cânticos, histórias, lendas), integrando-as aos saberes religiosos e artísticos, com cânticos criados por ele. Seu Dos Santos é Guardião da Bacia com Terra, que durante os rituais simboliza a luta pelo território simbólico da comunidade. Seu Geraldo Deomondes Ferreira, natural de Uricuri (PE) nasceu em 11 de fevereiro de 1936. Ele apresenta os Saberes da Natureza (roça, agricultura, plantas medicinais).

A mestra Griô da Rosa Mirtes Pereira de Sousa, é natural de Canto do Buriti (PI), é professora do ensino fundamental e compartilha os conhecimentos sobre os Saberes da Medicina tradicional quilombola que advém das plantas medicinais. Assim como as Mestras Griôs, Dona Lena, Eunice, Maria do Socorro e Eurânia combinam em suas atividades na comunidade os Saberes de Sociais-Afetivos (relações sociais, união da comunidade, recepção dos visitantes, organização das festas) e os Saberes Cotidianos (culinária, quintais, benzimentos, ervas medicinais, rezas). As professoras, ainda demonstram os Saberes do ensino (educação formal e informal), saberes Artístico-culturais (dança, música, poema, poesia, literatura).

A memória é registrada na própria vida cotidiana, nos quintais, nas rezas, nas curas, faz-se possível aprender, sentir, ser, viver, crer, fazer, entender, criar, viver, onde os laços são ajustados a cada acontecimento da comunidade. Fica nítido que a sabedoria orgânica dos Griôs quilombolas “[...] não se reduz a conhecimento. Sabedoria é conhecimento vivenciado, ou seja, é uma experiência refletida e solidificada ao longo dos anos” (Oliveira, 2007, p. 277).

3.5 DONA JUSCELINA: ANCESTRALIDADE E ENCANTAMENTO

Dona Juscelina, presente! Dona Juscelina, semente!

Nascida em 24 de outubro de 1930, Dona Juscelina (Figura 22) representa o maior símbolo da ancestralidade quilombola, cujo legado se entrelaça de forma indissociável com o destino da comunidade. Segundo relatos da Mestra Griô Rosa, ela como “[...] neta de uma cativa... ela sabia muito de tudo” (2023). Seus avós, pessoas escravizadas, ensinaram todos os conhecimentos e influenciaram sua vida simples nas regiões rurais de Nova Iorque (MA), onde exerceu muitos ofícios na roça, como lavradora, quebradeira de coco, além de sua atividade de serviço como parteira durante 25 anos. Ela realizou 583 partos e como benzedeira ajudou inúmeras pessoas da comunidade, atendendo pessoas de Araguaína (TO) a Xambioá (TO).

Figura 22 - Mestre Griô Dona Juscelina



Fonte: Acervo da Comunidade (2020)

No contexto da época, a presença de uma parteira e benzedeira como Dona Juscelina desempenhava um papel fundamental na promoção da saúde e na garantia da continuidade da

continuidade geracional das comunidades. Imersa em um ambiente permeado de simbolismo, Dona Juscelina empregava seus saberes de forma ritualística durante os partos, assegurando cuidados à mãe e ao recém-nascido. Sua dedicação transbordava para os primeiros anos de vida da criança, com visitas frequentes, benzimentos e uso de remédios caseiros cultivados em seu próprio quintal.

As benzedeadas possuem um vasto repertório de saberes, que abrange desde os aspectos espirituais e comportamentais até conhecimentos sobre alimentação, plantas medicinais e métodos de preparo de medicamentos. Como mediadoras do sagrado, elas atuam como cuidadoras tanto do corpo quanto da alma, resolvendo questões de saúde, problemas conjugais, enfermidades em animais, promovendo o equilíbrio nutricional e energético (harmonia espiritual) da comunidade.

O primeiro contato de Dona Juscelina com Muricilândia (TO) ocorreu em 1959, quando visitou sua irmã Ana. No ano seguinte, em 1960, ela decidiu estabelecer-se na região com sua família, uma década após a chegada dos Bandeiras Verdes, grupo de migrantes que já ocupava o local (Oliveira, 2018; Pereira Neto, 2021).

Dona Juscelina destacou-se com papel central como figura matriarcal, se tornando a mais recente representante ancestral da história da CQDJ. Como modelo de resignação e guia da comunidade, foi sendo formada pelo respeitoso jeito que cuidava de todos seus “filhos” e assim fortalece a sua presença como Matriarca da Comunidade. Chamada carinhosamente na região recebia todos com a benção, tendo por base suas experiências religiosas de rezadeira, abençoava e acolhia com orações, cânticos e histórias. [...] Acolhia a todos com a benção e uma palavra amorosa (Mestra Griô Rosa Mirtes, 2024).

O saber de Dona Juscelina afluía nas pessoas que conviviam com ela, era considerada por políticos, acadêmicos, escolas e outros grupos quilombolas como a maior expoente da identidade negra na comunidade quilombola no Tocantins. Como Oliveira (2007) lembra, os seres ancestrais de uma comunidade regulam o espaço de interação comunitária, modulando as relações sociais, pois trata-se do lugar em que nasce uma geração anterior a outra.

Manoel Filho Borges, aprendiz de Griô, assegura que:

[...] a comunidade tem no matriarcado uma presença ativa: Dona Juscelina. Ela vinha a este espaço ela falava com vocês, talvez alguns de vocês tiveram a possibilidade de ouvir, ainda que pouco mais, a grandeza da sabedoria daquela mulher, uma mulher simples, uma mulher preta, tinha o porte pequeno franzina mas tinha uma força, inestimável. Quem ouvia ela uma vez não esquecia jamais (Grupo Focal, 2024).

As raízes femininas se deram pela intensa atuação das mulheres da comunidade. Dessa forma, o reconhecimento do matriarcado surge naturalmente com sua posição dinâmica nas atividades da comunidade, com a força e determinação, e da sabedoria de mãe que era capaz de ligar as pessoas à terra-mãe africana com seus saberes.

[...] na comunidade quilombola Dona Juscelina as mulheres atuam com mais intensidade e os homens um pouco atrás. Mas porque você é o presidente da comunidade, como homem, porque presidente ao sou eu, presidente era Dona Juscelina, quando ela lançou sua chapa, foi para apaziguar um conflito interno da comunidade, ela me convidou para ser o vice, eu não sou presidente, presidente é a Dona Juscelina. Assim como Maria do Rosário e a Mari, são aprendizes de Griô, nós estamos dando continuidade ao projeto de gestão construído a partir do diálogo que a Dona Juscelina começou [...] (Manoel Borges dos Santos Filho, Grupo Focal, 2024).

Como liderança feminina conquistou o reconhecimento dentro e fora da comunidade, tendo sido premiada por instituições, como em 2012, quando recebeu o Título de Cidadã Muricilandense, concedido pela Câmara Municipal de Vereadores, e o Prêmio de Boas Práticas em Direitos Humanos, por sua notória contribuição com a Igualdade Racial, encaminhado em 2016 pela Secretaria de Estado de Cidadania e Justiça do Tocantins.

Juscelina, que só tinha o terceiro ano do ensino fundamental, em 2021, aos 90 anos de idade e muitos anos de serviço social e comunitário, bem como profundo conhecimento dos saberes-fazer quilombola, recebeu o título de Doutora *Honoris Causa* pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), que é o mais importante título concedido pela universidade, atribuído a poucas personalidades da história. Vale destacar que a personalidade agraciada por esse o título distinto foi o atual Presidente da República, Sr. Luiz Inácio Lula da Silva.

Celebrando a conquista e a trajetória de Dona Juscelina, a comunidade recebe com muita alegria e lembram com cantiga:

*Griô, Dos Santos: “Juscelina sabia que entre nós,
ela não estava só,
o que ela não sabia,
é que lá fora seu era maior,
de repente surgiu uma ideia encantadora,
por sua capacidade conseguiu diploma de doutora
O que vocês me diz meus Griôs?*

Demais Griôs: É verdade sim sinhô.

Griô, Dos Santos: O que vocês me diz meus Griôs?

Demais Griôs: É verdade sim sinhô.”(Mestres Griô, 2023).

Jucelina era romeira do Divino Pai Eterno, marcou a tradição da região de liderança feminina e religiosa, como a Beata Antonia Barros de Sousa (a Velha), Cícera Vieira (Griô Ciça), Conceição (Griô Consola), Rosa Mirtes (Griô Rosa), Lucelena (Griô Lena), Maria das Graças (Comunidade Quilombola Cocalinho), entre outras.

O ser quilombola vem da cosmovisão, onde cada membro do grupo, pertence a uma rede solidária-fraterna-familiar. Sob essa ótica, cada membro, vivo ou não, está em uma corrente de sentidos, nos quais cada elemento existe em função do outro, participando, assim, da dinâmica do cosmo, em uma eterna procura e restabelecimento de harmonia e de equilíbrio (Souza, 1999, p. 151).

[...] Olha aqui foi muito cansado pra nós.. Eu mais a Lucelina, que é essa daqui, nós sofremos muito aqui. Nós saímos no mundo aqui, cantando divino, nós cantava tudo, fazia penitência. Mas foi sofrido. (...) To aqui desde que, desde o começo, eu era mais ela toda vida. É até agora (...) (Mestre Griô Dada, Grupo Focal, 2024).

Jucelina manteve sua comunidade unida pela fé, como forma de renovar o espírito e o corpo com o compromisso coletivo de luta das dificuldades cotidianas, diante das doenças, desigualdades, desunião, fome, e foi, principalmente, 1 ferramenta de resistência contra a violência do racismo. O Griô Manoel Borges dos Santos descreveu em cantiga:

*Tempo bom foi o que passou
Aqui era mata fria
No tempo da romaria
Que o Padre Cícero deixou.
Toda noite tinha a reza do terço
De sexta para sábado
Penitência a noite inteira
De sábado pra domingo
Penitência a noite inteira
De domingo pra segunda
Penitência a noite inteira
E às vezes dez rosário
Pra rezar segunda-feira.
Dia de sábado não se trabalhava
Segunda também não
Domingo se rezava
Sem falar dos dias santos
E quando a chuva não deixava
E todos tinham fartura
Porque Deus abençoava*

Dessa forma, a religiosidade, como característica marcante de Dona Juscelina, e sua ancestralidade quilombola são os fatores que fundamentam a comunidade e legitimam as suas expressões, funcionando “também como uma ‘bandeira de luta’, uma vez que ela fornece elementos para a afirmação (também criação e invenção) da identidade dos negros de todo o país” (Oliveira, 2007, p. 128).

A cosmovisão afro-brasileira, na forma de organizar e produzir vivências, surge da dimensão apenas religiosa para também agir em diversas dimensões da realidade negra, esta que significa “implicar-se processualmente e realizar algo defendido numa perspectiva valorada, social e imaginariamente referenciada” (Macedo, 2012, p. 33).

Desde os 7 anos, Dona Juscelina participou das festas, rezas, ladainhas e outros encontros religiosos e de resistência negra, como o dia 13 de maio, que seu tio Claro Preto do Saco realizava para lembrá-los acerca do difícil período da escravidão, cuja tradição se manteve na vida da matriarca, já casada, realizando a festa em Pastos Bons (MA) (Santos, 2018; Pereira Neto, 2021).

A prática religiosa liderada pela Juscelina e sua comunidade tem claros traços de sincretismo, muitas são as vertentes religiosas com ritos católicos, convivendo com saberes afro-indígenas e protestantes. Na comunidade, a fé é falada, vivida, sentida como “fruto de uma religiosidade transmitida em conformidade com as crenças do grupo social, segundo uma tradição que constitui ao mesmo tempo o lugar das solidariedades e da oralidade” (Meslin, 2014, p. 314).

Segundo o Aprendiz de Griô, Manoel Filho, a luta pelo reconhecimento da comunidade, foi a forma que Dona Juscelina viu para garantia de seus direitos de uma terra, que iniciou muito antes de sua efetivação pela Fundação Palmares em 2007, e foi intensificada por sua atuação política junto ao companheiro de luta João Paulino (fundador do município de Muricilândia-TO).

[...] ainda faltou sem realizar, que era a Vila Quilombola, na nossa cidade né. Mas nós estamos aqui na luta e com fé em Deus a gente vai chegar lá. Deixar esse sonho que ela não tá aqui mais com a gente, mas a gente vai chegar lá. E realizar esse sonho, junto com nosso presidente Manoel Filho (Mestra Griô Lena, Entrevista, 2023).

O sonho não realizado ganhou sucessores de luta com o atual presidente da Associação Quilombola Dona Juscelina. O aprendiz de Griô, Manoel Borges dos Santos Filho, professor e liderança, foi incentivado pelo pai Griô Manoel Filho Borges que manteve-se ao lado de Juscelina na condução da comunidade, primeiro como vice-presidente e hoje como presidente.

Desse modo, Dona Juscelina se torna referencial dos conhecimentos ancestrais para a Comunidade como quem codifica o mundo e carrega os saberes para além das características genéticas, “levando parte do seu tecido cultural, das suas teias de sentidos, não apenas para refazer-se, mas para continuar existindo, re-existindo” (Machado, 2014, p. 57).

E todo pensamento da gente é para nunca deixar isso morrer. Então a gente tá nessa luta, preparando sempre alguns jovens para dar continuação né (Entrevista, Mestra Griô Lena, Entrevista, 2024).

Em toda sua história e ensinamentos passados na oralidade, retorna ao ser encantada, retorna ao universo ancestral, em 03 de julho de 2021, por decorrência de problemas cardíacos e, diante disso, a comunidade ficou com a responsabilidade de continuar seu legado. A morte de Dona Juscelina é sentida por toda comunidade, mas ela é lembrada como guardiã dos saberes curativos, afetivos, festivos, etc em todos os momentos de encontro.

Deus tirou ela mas eu to aqui, eu amo. A gente tem que fazer aquela coisa que a gente gosta. Saudade dela, saudade dos amigos, (de vez en)quando vem e volta mas deixa muita saudade (Mestre Griôs Conceição, Entrevista, 2024).

Dona Juscelina hoje é a maior referência ancestral que a comunidade tem e sua humildade, bem como sua generosidade, é destacada desde seu velório, que contou com cânticos e orações, em um ambiente festivo, além da presença das comunidades da região, autoridades, escolas, universidades, igrejas, e muitos outros representantes da sociedade civil.

Figura 23 - Mestre Griô Dona Juscelina na abertura do Fórum da Consciência Negra 2020



Fonte: Acervo da Comunidade (2020)

A presença de Dona Juscelina (Figura 23) durante as festas é sentida pelos participantes nas referências feitas a ela. Como líder espiritual da comunidade, e Griô na ancestralidade, é lembrada em muitas vezes os jovens relatam o lugar da festa que Dona Juscelina estaria. Também são relatados pela Mestre Griô Lena e a Griô Consola (2023), os melhores dias da vida de Juscelina, durante as festas. Assim, toda comunidade se sente amparada pelo amor fraterno que ela representa.

SEÇÃO IV

“NOSSA BRINCADEIRA”

Mestre Griô Dada

4. QUILOMBO EM FESTA

4.1 ASPECTOS CONCEITUAIS DA FESTA

As celebrações festivas representam uma ampla gama de significados e representações dentro do campo social (Amaral, 1998). Os estudos dessas festividades frequentemente se ancoraram no arcabouço conceitual delineado por Durkheim (1973) e Mauss (1981), os quais se debruçam sobre a natureza social e religiosa das festas. Nesse contexto, são perceptíveis avanços nas obras de Roger Caillois (1988) e George Bataille (1973), bem como na produção brasileira de autores como Amaral (1998) e Carneiro (1974). Recentemente, as investigações sobre festas têm adotado uma variedade de abordagens, destacando-se aspectos da cultura (Geertz, 1989; Laraia, 2001), tradicionais (Hobsbawm, 1997; Thompson, 1998), identitários (Hall, 2003; Haesbaert, 2004) e turísticos (Amaral, 1998).

A festa, ao longo do tempo, manteve-se como um valor intrínseco à experiência social humana, refletindo os desígnios da consciência coletiva. Emerge da complexidade e diversidade da sociedade, movida por uma força imperativa e coercitiva, que estimula e catalisa interações sociais, moldando um padrão específico de comportamento ou pensamento festivo (Durkheim, 1973).

Os dias festivos surgem como uma ruptura no ritmo ditado pela rotina diária, que conforme observado por Ortiz (1980, p. 15), é um fenômeno extraordinário da sociedade, servindo como marco da vida comunitária, que reúne “o sagrado e o profano, divino e humano, poder eclesial e poder real, vida e morte, mundo de cá e mundo de lá, individual e coletivo etc.” (Perez, 2009, p. 39). Acentuando a tentativa de separar o tempo das práticas religiosas e das interações sociais, contudo, em muitos casos, os limites dos rituais religiosos e não-religiosos tornam-se difíceis de discernir (Durkheim, 1973).

Bataille (1973, p.74) descreve a festa como uma “fusão da vida humana. [...] onde as distensões se fundem ao calor intenso da vida íntima”. A dimensão transcendente da festa, como um espaço de mediação, encerra uma conotação religiosa e ritual de sacrifício, na qual os participantes se voltam para o divino e sagrado. Durante esses momentos festivos, os indivíduos

se encontram a si mesmos e aos outros, expõem-se intimamente e são desafiados em seus próprios limites.

O estado religioso da festa se revela significativo, não apenas pela função de ruptura, mas também pela emergência de sentimentos conflituosos, destrutivos e violentos. O indivíduo, transformado pela experiência festiva, é compelido a questionar (repensar) seus valores e posições sociais diante das tensões trazidas com a festa (Girard, 1990).

Os rituais e representações presentes na festa desempenham, ainda, funções estéticas, comunicacionais e recreativas, promovendo a interação entre as pessoas, em um senso de coletividade e transgressão às normas sociais estabelecidas. Nesse contexto, a festa exerce influência sobre a consciência coletiva, reforçando a identidade social dos indivíduos, como observado por Durkheim (1973). Assim, os laços sociais contribuem para a integração do indivíduo ao grupo, culminando em “um estado de efervescência, às vezes, até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso” (Durkheim, 2003, p. 417).

O tempo e o espaço festivos são caracterizados pelos fluxos de energia (força) que a festa apresenta na celebração, compreendendo momentos de a) expectância (espera) (Coimbra, 1987); b) efervescência (encontros iniciais) (Durkheim, 2003); c) êxtase (ápice) e d) decadência (declínio) (Maffesoli, 1985). Conforme Vovelle (1987, p. 246), trata-se de um “momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões”.

Os rituais festivos expõem a condição humana, enfocando seu poder representativo e transcendente, estabelecendo entendimentos e experiências comuns que podem ser gerados no convívio social (Turner, 2005). Embora possa parecer um fenômeno de distanciamento da realidade ou fuga, as festas, na verdade, mediam a “utopia e a ação transformadora, pois por meio da vontade de realização da festa, muitos grupos se organizam, em nível local, chegando até mesmo a crescer política e economicamente, mesmo que em modo local” (Amaral, 1998, p. 11).

O caráter lúdico das festas se manifesta por meio de gestos, falas, músicas e danças, marcando ritmadamente a história de um povo por meio de performances coletivas. O ambiente festivo oferece aos indivíduos momentos de descontração em contraste com a tensão da vida cotidiana e do trabalho, sendo o entretenimento um componente essencial para a revitalizar o retorno à rotina diária (Goffman, 1985).

A energia social das festas modifica tanto objetiva quanto subjetivamente a reintegração dos participantes à sociedade, e contribuem em muitos aspectos pelos elementos presentes, como comida, bebida e dança. Esses eventos, caracterizados pela brincadeira e pelo reencontro,

geram um sentimento de “maravilhamento compartilhado”, promovendo uma reunião ativa dos participantes (Brandão, 2010, p. 29). Logo, torna-se “[...] um ponto de confluência das ações sociais, cujo fim é a própria reunião ativa dos participantes” (Guarinello, 2001, p. 972).

Para Moesch (2000a, p. 26) citando Maffesoli, pode-se dizer que:

O fato culinário, o jogo das aparências, os pequenos momentos festivos, as deambulações diárias, os lazeres não podem ser considerados elementos sem importância ou frívolos da vida social. Expressão das emoções coletivas, eles constituem uma verdadeira “centralidade subterrânea”, um irremovível querer viver, que convém analisar.

A festa, como fato social amplamente documentado por teóricos como Durkheim (1973), se manifesta em uma variedade de contextos festivos, nos quais o “*homo festivus*” (Cox, 1974, p. 20) engaja-se em formas específicas de ação conjunta estruturada, como descrito por Da Matta (1993), é cerimonial comemorativo. O comportamento festivo, ou *habitus* festivo, não apenas influencia a dinâmica da festa em si, mas também permeia esferas econômicas, culturais e educacionais, delineando complexas interações sociais e relações de poder simbólico (Bourdieu, 1989) entre os organizadores, participantes e criadores da festa.

Para entender o *habitus* festivo, precisamos apresentar os conceitos de *habitus*, na perspectiva de Bourdieu (1983), que se materializam no espaço social por trás do indivíduo e da comunidade, os quais se corporificam no comportamento social e moldam o grupo em sua forma de pensar e agir. Dessa forma, a festa gera um conjunto de comportamentos que incorporam experiências e percepções comunitárias de maneira abrangente. Em particular, materializa os conhecimentos práticos, posições sociais e disposições individuais na coletividade, em resposta à estruturação da festa.

O *habitus*, portanto, não apenas gera e orienta as interações antes, durante e depois da festa em várias dimensões (sociais, culturais etc.), mas também forma o delineamento que define os comportamentos festivos. Em consonância com Bourdieu (2008, p. 146), o *habitus* é concebido como uma

[...] estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais.

As festas, por sua vez, servem como veículos para a reprodução das práticas sociais e refletem os acontecimentos internos e externos que moldam o *habitus*. Segundo Mauss (2003, p. 404):

Durante muitos anos tive a noção da natureza social do “*habitus*”. Observem o que digo em bom latim, compreendido na França, “*habitus*”. A palavra exprime infinitamente melhor que “hábito”, a “*exis*” [hexis], o “adquirido” e a “faculdade” de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não designa os hábitos metafísicos, a “memória” misteriosa [...]. Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição.

Nesse contexto, o *habitus* festivo reforça a identidade e o pertencimento ao território simbólico, posto que:

[...] “o espaço social está construído de tal modo que os agentes que ocupam posições [...] condições semelhantes e submetidos a condicionamentos semelhantes, e têm toda a possibilidade de possuírem disposições e interesses semelhantes, logo, de produzirem práticas também semelhantes” e que “o espaço social tende a funcionar como um espaço simbólico, um espaço de estilos de vida e de grupos de *status*, caracterizados por diferentes estilos de vida (Bourdieu, 1990, p.155; 160).

O *habitus* é definido como esquemas memorizados nas práticas sociais que os agentes sabem e fazem de modo sistemático e, a partir da experiência e vivência, ocupam um determinado posicionamento. Contudo, a prática não é produto da estrutura presente, na verdade, antes é “uma relação dialética entre a estrutura interiorizada pela história do grupo ou da classe social (*habitus*) e a estrutura social presente” (Bourdieu, 1983, p. 166-167).

Para Sousa (2017, p. 87), o espaço festivo constitui-se de uma instituição discursiva que, por meio das narrativas incorporadas pelos rituais festivos, “define uma maneira de se conceber a história de vida de um lugar”. A memória festiva, portanto, é “fruto de uma disputa de sentidos que negocia e elege as narrativas válidas sobre a biografia de um espaço”. Mediante tal aspecto, refere-se a

[...] uma produção do cotidiano, uma ação coletiva que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objetivo que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes de uma determinada identidade. Festa é a confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes. Festa, portanto, produz identidade (Guarinello, 2001, p. 973).

A celebração nas comunidades marginalizadas, como os guetos, as favelas, áreas ribeirinhas, entre os trabalhadores rurais e os povos indígenas e nas comunidades quilombolas, representa uma ruptura com as obrigações e imposições que obrigam os subalternos. Essas festividades desempenham essencial importância para a vitalidade do cotidiano dessas comunidades, sendo indispensáveis para a manutenção das relações saudáveis. Para os jovens, nessas comunidades, que muitas vezes não tiveram acesso a experiências passadas, participar dessas celebrações pode proporcionar uma sensação de pertencimento e conexão com suas raízes (Falcon e Meléndez, 2001).

Conforme observado por Brandão (2004), a fé constitui a essência da festa, que no Brasil se tornou uma tradição muitas vezes colonizada, mas que se fortalece a partir de dentro das classes menos favorecidas que mantêm e transformam suas tradições em processos de significados diversos e místicos. “Tudo indica que o capitalismo cooptou as festas populares e foi cooptado por elas, mas também que o povo vem reinventando suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais” (Amaral, 1998, p. 34). Para contextualizar, apresenta-se o universo das festas quilombolas, que são importantes manifestações culturais, que envolvem a coletividade comunitária e reafirma a identidade frente aos desafios históricos e contemporâneos.

4.2 FESTEJO QUILOMBOLA

As festividades quilombolas, em essência, configuram-se como dinâmicas sociais comunitárias que emergem da confluência de saberes (p. 89), enraizada em uma cosmovisão ancestral (p. 37) e direcionada à contra colonialidade (Santos, 2015, p. 20), conforme ilustrado pelas interações descritas por Antônio Bispo do Santo (Nego Bispo). Essas celebrações que representam a culminância da expressão cultural e religiosa, atuam como dispositivos de comunicação e *performance* cultural que impulsionam o fortalecimento das relações rituais e simbólicas, perspectiva corroborada por Durkheim (1973), Bauman (1992), Van Gennep (1978) e Turner (1974).

Além de celebrações religiosas, os encontros quilombolas articulam resistência política e oferecem momentos de recreação, decorrente do contexto social em que são produzidos (Castilho, 2010). A religiosidade permeia essas comunidades, sendo fundamental para compreensão das festividades. Toda festa, como delineado por Durkheim (1973, p. 542),

apresenta uma interseção sutil entre o ritual e o recreativo, onde “mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa”.

O objetivo comum desses encontros é fomentar a coesão social, proporcionando um ambiente esteticamente planejado que incite a efervescência entre os participantes, por meio de expressões como “gritos, cantos, músicas, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que elevem o nível vital etc.” Essa dinâmica coletiva reconfigura o sentido das experiências individuais, dissolvendo o indivíduo na unidade criada pelo grupo, enquanto reafirma sua natureza social (Durkheim, 1973, p. 547-548).

No contexto das comunidades quilombolas, as práticas festivas ampliam os limites religiosos, estabelecendo-se como atos de mediação entre estados de consciência e inconsciência (Durkheim, 2010). Além de resgatar os ritos representativos e tradicionais da memória ancestral, incorporam aspectos recreativos e lúdicos (Caillois, 1988; Girard, 1990; Amaral, 1998). Conforme Leite (2000), o ato de festejar no contexto quilombola representa oportunidades de integração comunitária, facilitando conexões internas e externas ao grupo social.

A festa fortalece a identidade coletiva ao funcionar como marcador temporal e territorial, delineando o pertencimento e reafirmando valores tradicionais e ancestrais (Moura, 2012). Dentro dos quilombos, as festividades consolidam laços sociais por meio de ações comunitárias que conectam o passado e o futuro do grupo, como destacado por Moura (2012). A memória e a ancestralidade quilombola emergem como elementos centrais, evidenciados no compartilhamento dos saberes transmitidos entre gerações, em diálogo com a natureza e o tempo (Toledo e Barrera-Bassols, 2009, p. 36), reproduzidos “entre o indivíduo, seus pais e avós (em direção ao passado) e/o entre o indivíduo, seus filhos e netos (em direção ao futuro) e com a natureza”.

Nesse sentido, as festividades articulam crenças, interesses e memórias, fortalecendo sua identidade e construindo narrativas compartilhadas de sociabilidade e afetividade (Guarinello, 2001; Moura, 2012). Desse modo, são reflexos da identidade étnica e da luta de seus ancestrais, são fundamentais na construção e diferenciação dos grupos, fortalecendo as diferenças étnicas e territoriais e, conseqüentemente, possibilitando um diálogo mais profundo e enriquecedor entre eles (Acevedo e Castro, 1998; Haesbaert, 2002). Esses encontros permitem a redefinição das práticas e símbolos sociais, contribuindo para construção de novos sentidos coletivos (Turner, 1974; Perez, 2009).

Dessa forma, as festas não são apenas momentos de celebração, mas também de criação do próprio indivíduo e recriação da coletividade. Há a ausência de atividades roteirizadas e

convencionadas do cotidiano e o divertimento serve como catalisador para a restauração social do indivíduo, incitando-o a celebrar tanto a si mesmo quanto à comunidade como um todo.

A dinâmica festiva confere um impulso vital que reafirma os elementos essenciais e o tempo necessário para reconectar os membros da comunidade com suas raízes ancestrais e, nesse aspecto, as manifestações de afeto e aproximação que permeiam o ambiente festivo ganham ênfase na demonstração e proteção das práticas da comunidade. A festa denomina as variadas maneiras de celebrar, comemorar, festejar, festar, brincar, solenizar, memorar a comunidade, e constitui também um ato de exaltação e de enaltecimento da sabedoria e da intelectualidade quilombola, servindo como um repertório de conhecimentos acumulado ao longo do tempo vivido.

A pausa no tempo cotidiano inicia-se lentamente, pouco (ou muito) antes da festa, com o momento que a antecede, quando ela será conhecida, planejada, organizada, divulgada e esperada. Emerge gradualmente como veículo de expressão da comunidade, revelando as intrincadas relações sociais e desencadeando uma miríade de perspectivas sobre a experiência coletiva (Ribeiro, 2004). Isso reflete um fenômeno que, por sua vez, gera confronto metafórico com a visão convencional do mundo criado no cotidiano (Tuan, 2012).

De fato, a festa quilombola assume posição de destaque na instituição informal do ensino, oferecendo reflexões profundas sobre as questões étnico-raciais e fornecendo um espaço produtivo que opera em paralelo com a realidade cotidiana. Por um lado, isso formaliza e reafirma os valores e normas da comunidade e, por outro, apresenta suas inovações e tecnologias (Ribeiro Júnior, 1982).

Assim como outras comunidades, as comunidades quilombolas estabelecem as festas como dispositivos educativos por excelência, por meio de vivências, histórias de luta e experiências de opressão (Ribeiro Júnior, 1982). As festas quilombolas não apenas celebram as conquistas diárias dos indivíduos (colheita, casamento, nascimento, graça alcançada etc), mas também representam, conforme descrito por Castro Júnior (2018), ato de denúncia e resistência conta contra o racismo e seus efeitos. Dessa forma, o próprio ato de festejar se torna um grito de indignação.

Jandir Pessoa (2005), ao investigar os saberes inerentes às festas, destaca que esses encontros promovem dinâmicas de aprendizado e ensinamentos, proporcionando oportunidades para a descoberta de modos de vida e habilitando os sujeitos para novas possibilidades. A festa quilombola, portanto, representa um momento crucial e frutífero de aprendizado, ensinando-nos que a arte de viver e compreender a vida está na habilidosa integração entre a tradição e a

inovação. Conforme afirmado por Pessoa (2005, p. 39), “Sem o novo, paramos no tempo. Mas sem o velho nos apresentamos ao presente e ao futuro de mãos vazias”.

Ao ocupar espaços vitais e habilitar os participantes a desenvolverem certos estágios de comportamento, a festa não apenas institui, mas também engendra novos conceitos, potencializando a compreensão das dinâmicas sociais e das questões enfrentadas pelos povos quilombolas. Ela se aproxima ao conceito de Pinheiro (2023) sobre o mecanismo do letramento racial, operando como uma estratégia multifacetada de resistência ao racismo, enquanto simultaneamente se estabelece como um processo pedagógico e educativo para a promoção do antirracismo. Ainda, trabalha com bases na educação dos indivíduos para redução da violência racial, dando-lhes a capacidade de reconhecer o racismo em suas formas no cotidiano.

O caráter político da festa quilombola destaca-se como elemento de resistência, funcionando como espaço educativo e pedagógico para o enfrentamento do racismo (Pinheiro, 2023). Esses encontros reafirmam valores comunitários e desafiam estigmas raciais, promovendo a inclusão da história, cultura e arte quilombola em uma sociedade mais equitativa (Rio, Santos e Ratts, 2023). A celebração torna-se, assim, um grito de indignação e resistência.

A festa quilombola, ao mesmo tempo que reafirma valores, apresenta inovações culturais, configurando-se como fato social total que mobiliza mudanças espirituais, sociais e econômicas (Amaral, 1998). O contexto criado pela festa quilombola resgata os saberes-fazeres do passado e do presente, proporcionando uma reflexão sobre a relação entre o “colonizador e o colonizado”, enquanto simbolicamente denuncia as injustiças e desigualdades raciais que permeiam a sociedade (Castro Júnior, 2014, p. 18).

Este passado-presente pós-colonial ilumina as inúmeras histórias acumuladas na arte do corpo fazer a festa. Revelam uma dimensão estética e política, cujos desdobramentos culturais estão nas multiplicidades de reinventar as formas e as coisas, de conviver com a intolerância e a indiferença; de sentir a exclusão dos bens materiais de consumo, de educação e de saúde, de ter força para festejar sem pestanejar, de se juntar com o diferente, o estranho para criar enredos corporais, por fim, de criar táticas de resistência muitas vezes marginais ao discurso dominante (Castro Júnior, 2014, p. 30).

Conforme exposto por Amaral (1998), a festa não é uma mera expressão alienada de um grupo social, mas sim uma oposição às várias formas festivas da indústria cultural. Trata-se de uma experiência de transformação da multiplicidade cultural de seus agentes internos e externos. É fundamental na comunicação quilombola, visto ser construída pelo corpo festivo, que seja portadora de luz, sombra, memória material e narrativa (Soares, 2014). Transforma-se em conteúdos e formas de expressão, conforme definidos por Cascudo (2001, p. 241) como: 1)

Letra (poemas, quadras, sextilhas, oitavas ou outro tipo de verso); 2) Música (melodia e instrumentos musicais que sustentam o ritmo); 3) Coreografia (cortejo, movimentação dos participantes em fila, fila dupla, roda, roda concêntrica ou outras formações); 4). Temática (enredo da representação teatral). Nesse processo, o indivíduo assume temporariamente o papel de representante da comunidade, participando de forma coletiva e dramática, seja por meio da teatralização, dança, cantos e ou na organização estrutural. Ademais, adquire certa distinção aos demais visitantes, reorganizando as estruturas sociais e hierárquicas (Vieira, 2010).

4.3 FESTA QUILOMBOLA NO NORTE DO TOCANTINS

As festividades ou festejos organizados pelas comunidades quilombolas do Tocantins não apenas representam elementos de sua identidade, mas também destacam a religiosidade, territorialidade e resistência como componentes essenciais. Isso pode ser observado no Quadro 4, ou seja, essas festas quilombolas mais tradicionais que compõem o Calendário Cultural⁸ do estado são:

Quadro 4 - Festas quilombolas do Tocantins

Motivação	Nome da Festa	Comunidade Quilombola	Município (TO)
Religiosa	Festejos de Santos Reis	Kalunga do Mimoso	Arraias e Paranã
		Lagoa da Pedra	Arraias

⁸ Criado pela Lei nº 1.525/2004 e regulamentado pelo Decreto nº 4.357 de 25 de julho de 2011, o Calendário Cultural do Estado do Tocantins é um instrumento de divulgação e apoio das Manifestações Culturais e Tradicionais do Estado.

		São José	Natividade
	Festa de Rosário	Mata Grande	Monte do Carmo
	Festa do Divino Espírito Santo	Prata	Natividade
	Festejo de Santas Almas Benditas	Morro São João	Santa Rosa do Tocantins
	Dia de Finados	Pé do Morro	Aragominas
	Festa da Boa Morte	Mumbuca	Mateiros
	Festa do Menino Deus	Redenção	Natividade
	Festa do Congo	Morro São João	Santa Rosa do Tocantins
Resistência	Consciência Negra	Cocalinho	Santa Fé do Araguaia
		Dona Juscelina	Muricilândia
		Malhadinha	Natividade
	Festejos da Abolição	Dona Juscelina	Muricilândia

Fonte: Dados da pesquisa (2024)

As festas não são apenas uma maneira de desfrutar o tempo livre, mas também uma maneira de agradecer por tudo que foi alcançado e construído ao longo dos dias de trabalho e resistência. Essas festas desenvolvem diferentes papéis dentro de uma comunidade como o sustento físico e espiritual, marcador identitário, construção de tradições. Representam, ainda, um dos elementos de maior destaque dentro do leque de práticas sociais desse território, o que ressalta em expressões importantes e representativas dos quilombolas da região.

As comunidades do norte do Estado refletem tradições e valores culturais que são preservados e continuamente re-contextualizados, e apresentam conexões entre as comunidades vizinhas (co-irmãs): Comunidade Quilombola Dona Juscelina, Comunidade Quilombola Pé do Morro e Comunidade Quilombola Cocalinho. Ao exercerem um importante papel na manutenção dos elementos e estratégias culturais, sociais e políticas, as festas das Comunidades do norte revisitam a narrativa histórica e cultural dos antepassados, cujas celebrações já ocorriam nas localidades de origem, antes do processo de migração dos Bandeiras Verdes ao Tocantins. Assim, esses encontros, além de serem um mecanismo de fortalecimento da identidade quilombola, simbolizam a continuidade da resistência e da luta pela preservação dos seus direitos.

4.3.1 FESTEJO NO PÉ DO MORRO: DIA DE FINADOS

A Comunidade Quilombola do Pé do Morro⁹, localizada no município de Aragominas-TO, a 420km da capital do Estado de Tocantins, é composta por romeiros e quilombolas. A comunidade realiza anualmente, no dia 2 de novembro, uma festividade que contrasta com o caráter nacionalmente associado à data, sendo este a “Procissão do Dia de Finados” (Figura 24 e 25). O festejo é um encontro religioso e de resistência que remete às lutas pelo território dos pioneiros e mestres Griôs, responsáveis pela criação da comunidade, permeado pela memória de três figuras proeminentes na constituição da região: Antônia Barros de Souza (a Velha); Manoel Borges (o Beato) e o Padre Cícero Romão Batista (Padim Ciço).

Figura 24 - Procissão do Festejo do Dia de Finados no Morro da Velha em 2023



Fonte: Jéssica Rodrigues Pereira (2023)

⁹ Oficialmente reconhecida pela Fundação Palmares em 2016.

Figura 25 - Celebração da Missa do Festejo do Dia de Finados 2023



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

A descrição posiciona a subida como um sacrifício a ser levado a sério, já que para a comunidade, a caminhada possui um significado simbólico que ultrapassa gerações e é uma prática realizada há vários anos (Baeza et. al., 2019). O esforço físico, mental e espiritual de romeiros vai ao ápice na chegada ao topo do Morro, quando tradicionalmente, e de forma individual, toca-se o badalo do sino, localizado na entrada da capela.

4.3.2 FESTEJO NO COCALINHO: CONSCIÊNCIA NEGRA

A Comunidade Quilombola Cocalinho, situada em Santa Fé do Araguaia-TO, é denominada assim devido às características ambientais distintas da região, marcada pela presença da palmeira Babaçu, que compõe a paisagem da comunidade. Essas características naturais desempenham um papel significativo e se refletem em diversas manifestações culturais, inclusive nas festas e na culinária, que incorporam a diversidade da área de influência, a transição entre o Cerrado e a Amazônia.

No mês de novembro, ocorre a comemoração “O Dia da Consciência Negra” com variados tipos de atividades, como esportes, orações, cortejos e as baladas dançantes com a Dança do Lindô (Figura 26). A consciência negra é um evento promovido pela Associação Quilombola de Cocalinho (ACQC) e a Escola Municipal Emanuel, tendo seu início após o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, na gestão da presidente Maria do Espírito Santo.

Figura 26 - Festejo da Consciência Negra de 2023 da Comunidade Quilombola Cocalinho



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

A partir desses encontros e estabelecimento de um conjunto socioambiental, especialmente voltado à sobrevivência, os membros dessa comunidade foram gradativamente incorporando elementos à sua cultura.

Figura 27 - Grupo de Dança do Lindô



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Essa construção cultural reúne diversas formas de expressão, selecionando aquelas que mais se identificam com o grupo, e cria marcadores identitário a partir da interação nos momentos de trabalho e lazer. A Comunidade organiza-se em uma programação diversificada

de apresentação, interação e compartilhamento de suas manifestações culturais, especialmente as relacionadas à culinária, por meio de um calendário anual de festa que destaca suas principais atividades voltadas ao reconhecimento de turistas e visitantes. O festejo tem como objetivo a sensibilização e valorização da cultura quilombola dentro da comunidade, que desde o início passou por grandes dificuldades para ter o seu reconhecimento étnico quilombola.

4.3.3 DONA JUSCELINA EM FESTA

As festas organizadas pela CQDJ, a exemplo das comunidades Pé do Morro e Cocalinho, demonstram-se como oportunidades complexas e multifacetadas, influenciadas pela posição social e pela forma como os participantes estão inseridos nela, bem como por suas experiências anteriores. E, como todas as festas, apresenta importante papel na cultura da comunidade (Guarinello, 2001; Moura, 2012), em numerosos encontros dentro e fora dela, e são produtos das festas quilombolas da região, cada uma com seus próprios objetivos e contextos, como evidenciado no Quadro 5.

Quadro 5 - Festas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina

Nome	Data prevista	Abrangência
Quilombo Folia	fevereiro	pública
Encontro das Mulheres Que Cultivam Plantas Medicinais	março	pública
Encontro de Vivências do Conselho de Griôs com a Juventude	abril	restrita
Festejo da Abolição	maio	pública
Festa do Divino Pai Eterno	junho	pública
Festa Junina	julho	pública
Festejo da Nossa Senhora das Graças	setembro	pública
Fórum da Consciência Negra	novembro	pública
Noite das Lamparinas	novembro	pública
Natal	dezembro	restrita

Fonte: Dados da pesquisa (2024)

Para a CQDJ, a festa pode ter conotação religiosa, enquanto também representa um momento lúdico e de recreação, podendo ainda provocar reflexões em relação aos valores e visão do mundo, educativas ou descomprometidas. Refletindo, portanto, uma variedade de significados e interpretações, dependendo do contexto e das circunstâncias individuais e coletivas. Essas festas na comunidade produzem um ambiente de organização religiosa, educacional, cultural e política, todas elas incorporando aspectos da religiosidade que permeiam desde o calendário festivo, respeitando o calendário religioso, até os símbolos e rituais presentes, como homenagens, agradecimentos, procissões/romarias, missas/rezas/terços,

promessas/peregrinação/penitências, cânticos/loouvres, danças, cortejos, encenação, entre outros.

Ao analisar as festas na comunidade Dona Juscelina sob a ótica da prática festiva e turística, torna-se evidente a presença marcante da religiosidade como fator de resistência em diversos aspectos (Figura 28 e 29), como músicas, danças, vestimentas, comidas, falas, acolhimento, instrumentos, rostos, corpos, espaço, tempo festivo, enredo, em quem vai e quem não vai.

Figura 28 - Culto inter-religioso no Festejo da Abolição



Fonte: Dados da pesquisa. 2023.

Suas origens são análogas aos rituais e cerimônias religiosas, e ainda representam um ato de organização política por meio da aproximação e mobilização dos indivíduos na coletividade, instaurando um estado de coletividade. Funciona como estratégia que revela uma dinâmica cultural com símbolos e rituais, como o modo que escolheram falar de si, o que em razão da constância (anual, semestral, mensal) mobiliza a comunidade interna e externamente. As festas apresentam rituais que valorizam a comunidade como um todo, memória, história, saberes-fazeres, seres, sentimentos, demonstrando importante fator de pertencimento ligado ao apelo das festas.

As festas, que variam em proximidade com a liturgia religiosa e em suas práticas associadas à religião, são regidas por normas específicas que guiam cada celebração. Elas são caracterizadas por uma sobreposição ou pluralidade de expressões, incluindo influências

católicas, de matriz africana e protestantes, que possuem significados que afetam tanto a comunidade local quanto os visitantes.

Figura 29 – Interação durante a celebração inter-religiosa no Festejo da Abolição



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Exemplos dessas celebrações incluem o Festejo do Divino Pai Eterno e o Festejo de Nossa Senhora das Graças, Festas Juninas (São João, Santo Antônio, São Pedro), além de outras que rememoram aos movimentos como os Bandeiras Verdes e saberes-fazer afro-brasileiros de resistência que moldaram a comunidade. Entre essas, estão o Festejo da Abolição, Fórum da Consciência Negra, Quilombo Folia, Noite das Lamparinas, Encontro de Mulheres que cultivam Plantas Medicinais e o Encontro de Vivências do Conselho Griô. Nesse campo, podemos identificar sete festas que abrangem uma variedade de práticas culturais e, também, promovem a interação turística, conforme ilustrado no Quadro 6.

Quadro 6 - Práticas festivas quilombolas

Nome	Data prevista	Motivação	Práticas ancestrais
Festejo da Abolição	12,13 e 14 de maio	Memória	Dança Música Teatro Apresentações musicais Literaturas

Fórum da Consciência Negra	19, 20 e 21 de novembro	Educação política	Apresentações de filme Comidas tradicionais Convivência comunitária Visita ao Casa da Dona Juscelina Bênção dos Griôs Convivência dos Griôs Apresentação das Escolas Apresentação da Puxada de Rede Apresentação do Grupo de Percussão Grupo de Dança Mariana Momento literário: poema e poesia Debates com a universidade; Palestra Musical Exibição de vídeos Visita a Casa de Dona Juscelina
Noite das Lamparinas	20 e 21 de novembro	Lazer	Convivência comunitária Musical Danças Comidas tradicionais
Quilombo folia	Carnaval: 18 a 21	Lazer	Convivência comunitária Musical Danças Comidas tradicionais
Festa do Divino Pai Eterno	23 de junho	Religiosa	Cantigas Bênção dos Griôs Desfile em romaria Reza
Festejo da Nossa Senhora das Graças	13 de setembro	Religiosa	Cantigas Bênção dos Griôs Desfile em romaria Reza
Encontro de Vivências do Conselho de Griôs com a Juventude	16, 23 e 30 abril	Memória	Comida tradicional Produção de artesanato Produção de comida tradicional Oralidade dos Griôs Oficina de brinquedos e brincadeiras Visita a Casa de Dona Juscelina

Fonte: Dados da pesquisa (2023).

É fundamental destacar que as festas na CQDJ, assim como todas as festas quilombolas, são compostas por atividades heterogêneas, que ampliam as possibilidades da comunidade e não se limitam a um tema, cenário, momento específico, dia, homenagem, *show* ou celebração. A cada nova edição, a festa se renova, trazendo uma novidade que integra a vida cotidiana de forma fluante.

Outros exemplos dessas celebrações afetivas na comunidade incluem a Festa do Divino Pai Eterno, a Festa dos Santos Reis, a Semana Santa e o Festejo da Nossa Senhora das Graças. Essas festividades apresentam manifestações coletivas de fé, enraizadas no sagrado e no divino, compartilhadas por meio de rituais, símbolos, orações, rezas, músicas, danças, sacrifícios, comidas, entre outros gestos de cooperação e afeto.

[...] Eu festejo o Divino Espírito Santo, eu festejo os Santos Reis, andando nas casas visitando com o meu santo. Sou romeira do Padre Cícero, Sou romeira do Divino Pai Eterno, tudo isso eu já fui à romaria deles [...] O Lindô

foi criado aqui [...] com muito tempo que chegou esses negradinhas e entraram pra lá, a força de negro, mas não tinham produção, não tinham conhecimento, andavam só de muda morando nos interior. [...] Toda brincadeira, toda festa, todo alegrão aqui era a Lucelina na cabeceira (Dona Juscelina, 2018, entrevista cedida a Santos, 2018, p. 95).

Figura 30 - Mestres Griô Dada apresentando o Tambor do Divino no Festejo da Nossa Senhora das Graças



Fonte: Acervo da comunidade (2021)

O contexto festivo religioso é caracterizado por um acervo visual, sonoro e artístico, que forma os símbolos fundamentais da festa, animam a realidade concreta da vida, enriquecendo a experiência festiva, com a presença e atuação dos Mestres Griôs, ao apresentarem o Tambor do Divino, a Certidão de Reconhecimento Quilombola e as danças do Grupo Negras Mariamas (Figura 30) no Festejo de Nossa Senhora das Graças. Como observa Eliade (1996, p 8-9), “(...) As imagens, [assim como] os símbolos e os mitos, não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser”.

No Festejo de Nossa Senhora das Graças, os símbolos produzem elementos que integram o território da comunidade, não limitando apenas a um culto, mas adquirindo

significados mais amplos, personagens e acontecimentos que revitalizam a comunidade, unindo seus anseios à divindade.

Figura 31 - Grupo de Mulheres Quilombolas, Negras Mariamas, com a Mestre Griô Lena



Fonte: Acervo da comunidade (2021)

Figura 32 - Mestre Griô Geraldo entrando com a Certidão de Autoconhecimento da CQDJ no Festejo da Nossa Senhora das Graças



Fonte: Acervo da comunidade (2021)

Durante as noites de carnaval, conhecidas pela comunidade como “Quilombo Folia”, destacam-se atividades lúdicas, recreativas e esportivas, assim como a participação em blocos e grupos de convívio comunitário, além das danças de roda. O ápice do carnaval quilombola é marcado pela programação artística e cultural, com o formato de bloco carnavalesco integrando-se a outras festividades da cidade em casa e salões. Nesse sentido, o carnaval emerge como celebração que brota das vivências e da consciência coletiva, caracterizada como meio para trocas complexas, envolvendo uma variedade de experiências e emoções compartilhadas e reciprocamente reconhecidas (Queiroz, 2006).

No contexto das comunidades quilombolas, a fé se revela como uma forma intrínseca de resistência. O Fórum da Consciência Negra, por exemplo, representa um momento de formação política e educativa, onde Rodas de Conversas e Debates (Figura 33) são conduzidos com participação ativa das comunidades, visitantes, instituições de ensino superior e escolas locais da região. Sob a moderação dos membros da comunidade, com os membros do Conselho de Educação Cultural ou a presença dos Mestres Griôs, são abordados temas que abrangem desde direitos humanos e justiça social à educação patrimonial e turismo, entre outros.

Figura 33 - Roda de Conversa com as escolas e universidade no VII Fórum da Consciência Negra



Fonte: Acervo da comunidade (2019)

Os debates temáticos e apresentações científicas (Figura 34) compõem os festejos dessa Comunidade, além de comemorações e homenagem a professores, estudantes e membros da comunidade como uma forma de celebrar a educação. Desse modo, evidencia-se como um instrumento de ampliação da compreensão sobre as questões locais.

Figura 34 - Aluna do curso de Turismo/UFNT no VII Fórum da Consciência Negra



Fonte: Dados da pesquisa (2022)

O fórum, concebido como uma manifestação política, procura disseminar entre os membros da comunidade o conhecimento referente à cultura afro-brasileira e quilombola, configurando-se como um ambiente propício ao intercâmbio de ideias. Esse espaço é permeado por um substancial embasamento acadêmico e cultural da intelectualidade quilombola. As apresentações, devidamente conduzidas pelos Griôs, contam com a participação de convidados e propiciam reflexões sobre a identidade intelectual quilombola nos domínios da literatura, música, arte, agricultura, turismo e direito. A presença e colaboração das comunidades irmãs, Cocalinho e Pé do Morro (Figura 35), contribuem para o fortalecimento das festas como produtoras de redes sociais.

Figura 35 - Participação das lideranças da Comunidade Quilombola Pé do Morro no Fórum da Consciência Negra



Fonte: Dados da pesquisa (2022)

A Noite das Lamparinas, uma celebração artística e cultural de periodicidade regular, concentra-se em performances culturais protagonizadas pela comunidade. Conforme Santos (2023), as festividades no quilombo são intrinsecamente associadas à expressão corporal, destacando a importância das danças, pois as festas no quilombo exigem dança. Durante tais encontros, a comunidade engaja-se em manifestações como a Dança do Lindô (com a participação da Comunidade Quilombola Cocalinho), Grupo de Mulheres Mariamas, Grupo de Percussão e Juventude Quilombola e Grupo Infantil de Dança Balizas. Dessa forma, durante a festividade, a música, as danças e a comida adquirem características diferenciadas por selar o encontro com outras comunidades quilombolas, evidenciando assim a interconexão dos quilombolas.

Por sua vez, o Encontro de Vivências do Conselho de Griôs com a Juventude (Figuras 36 e 37) configura-se como um encontro de aprendizado social destinado exclusivamente à juventude local e aos Mestres Griôs, com a participação das comunidades vizinhas, visando fortalecer os vínculos fraternos e familiares, bem como preservar e transmitir os saberes-fazeres ancestrais da comunidade, fundamentais para a manutenção da identidade comunitária.

Nesse contexto, as festas ganham o objetivo de desenvolver os valores e práticas culturais quilombolas, com temas como “Juventude herdeiras da memória ancestral”, “Encontro Materialização da sabedoria popular” e “Encontro das Mulheres que cultivam plantas medicinais”, os quais são eventos fechados para membros da comunidade quilombola e comunidades vizinhas (coirmãs).

Figura 36 – Encontro de Griôs e a juventude. Filho e o Jovem Quilombola Willian, pisando o arroz e Luiz Gonzaga preparando o Mungunzá.



Fonte: Acervo da comunidade (2023)

Figura 37 - Griô Rosa e a Jovem Quilombola abanando o milho



Fonte: Acervo da comunidade (2023)

No encontro de 2023, foram apresentados os ensinamentos desses encontros, nos quais estão os processos de elaboração culinária, utensílios, escolha dos ingredientes e receitas, remédios, rezas, músicas típicas das colheitas e do plantio, épocas do ano para cada receita, entre outros ensinamentos como a estética e os sabores da culinária quilombola.

Uma nova dinâmica impactou mais recentemente as festas e seu calendário, com a pandemia de covid-19 [2020-2022] que, conseqüentemente, passaram por três fases: cancelamento [2020], retomada gradual e virtual [2021] e retorno normalizado [2022]. Têm sido obrigadas a consolidar as mudanças comportamentais e de organização, acolhimento, divulgação entre outros, aspectos exigidos nesse período, evidenciando um ponto de mudanças nas práticas culturais e nas vivências comunitárias (Sudré; Figueiredo, 2023).

Figura 38 - Mestre Griô Dona Juscelina na transmissão virtual do Festejo da Abolição



Live "13 DE MAIO: JUVENTUDE HERDEIRA DA MEMÓRIA ANCESTRAL" - Saudações de boas vindas e memórias da ilustre matriarca e presidenta Dr.^a Lucelina Gomes dos Santos do Quilombo Dona Juscelina à todos. 📺 Arquivo audiovisual 02/07
 Live "13 DE MAIO: JUVENTUDE HERDEIRA DA MEMÓRIA ANCESTRAL" - Saudações de boas vindas e memórias da ilustre matriarca e presidenta Dr.^a Lucelina Gomes dos Santos do Quilombo Dona Juscelina à todos. 📺 Arquivo audiovisual 02/07

👍👍 Kênia Costa e outras 32 pessoas

1 comentário · 15 compartilhamentos

Fonte: Redes sociais da comunidade (2021)

Durante a pandemia, os festejos quilombolas dessa comunidade ganharam espaço nas mídias sociais (Figura 38) motivados pela matriarca Dona Juscelina, que mobilizou a comunidade para a vacinação. Em suas falas, ela apontou a importância dos cuidados de biossegurança para o evento com programação virtual em *lives* no *Instagram* e no *Facebook*.

A conjuntura das infecções e mortes, no primeiro momento da pandemia de Covid-19 (2020), culminou com uma série de decretos federais, estaduais e municipais, que impediram encontros e aglomerações. Com o avanço da vacinação nas comunidades quilombolas (grupo prioritário) e melhor compreensão sobre a doença e suas sequelas, foram retomados os eventos com forte tendência de realização por salas, redes e ambientes virtuais, até em comunidades que nunca utilizaram meios de comunicação *on-line*.

SEÇÃO V

“UM REFORÇO PARA AS NOSSAS LUTAS”

Aprendiz de Griô Manoel Filho Borges

5. FESTEJO DA ABOLIÇÃO

5.1 A RENOVAÇÃO DA LUTA QUILOMBOLA

As festas quilombolas assumem um caráter de resistência cultural, que se torna essencial à forma de lutar contra a opressão e marginalização que essas comunidades sofrem. Elas representam uma maneira de reivindicar e afirmar a identidade étnica, racial, linguística ou religiosa, promovendo a autodeterminação. Para entender melhor esse contexto, analisamos o Festejo da Abolição.

O Festejo da Abolição remonta ao início da década de 1960, antecedendo à formalização legal da CQDJ que foi reconhecida pela Fundação Palmares em 2007. Essa comunidade originou-se como uma continuação das celebrações realizadas pela Griô Dona Juscelina e outros membros fundadores da comunidade e familiares em sua cidade natal, Nova Iorque (MA). Ao chegar ao Tocantins, Dona Juscelina trouxe consigo a rica tradição festiva recebida de seus ancestrais cativos do Maranhão, cuja fé compartilhada pela família serviu de motivação para a realização das festas, como a Festa do Divino Pai Eterno e o Festejo de Santo Reis (Santos, 2018).

A festividade teve sua precursora em Maria dos Anjos, irmã de Dona Juscelina, que chegou ao município de Muricilândia-TO anteriormente e organizou, em 1962, uma versão mais modesta da festa do Dia 13 de Maio, reunindo amigos e familiares em frente à sua residência para rezar e conversar sobre a data da Abolição da Escravatura. Dona Juscelina, por sua vez, iniciou sua própria jornada festiva em 1963, ampliando para toda a comunidade e incorporando elementos como danças, comidas, músicas, entre outros, e participantes como as escolas e demais comunidades.

O Festejo da Abolição, que alcançou sua 51ª edição em 2024, tem como propósito promover uma reflexão aprofundada sobre o processo histórico que culminou no dia 13 de maio de 1888. Nessas oportunidades ocorrem questionamentos como: A escravatura foi abolida pela Lei Áurea? Os povos negros estão livres?

A duração da festa se estende por cinco dias, oferecendo uma extensa e diversificada programação que atrai públicos diversos por meio de debates, apresentações, conversas, vivências, danças, músicas e rituais religiosos. Destaca-se ainda a participação dos Grupos de Dança e Percussão da Comunidade, enriquecendo a experiência cultural e artística da festa.

A efervescência presente no festejo é um mecanismo de resistência quilombola, intermediado pelos santos, que autorizam e abrem espaços para uma alegria livre, gerando a celebração por meio de missas, terços, cortejos, procissões e performances de teatro, danças e músicas. Como observou o aprendiz de Griô, Manoel Filho, “A própria festa tem esses vários momentos, a cultura é isso” (2024).

A festa assume uma grande importância para a comunidade, sendo percebida como uma extensão da própria identidade da Dona Juscelina e permeada por profundo sentimento de propósito. Como expressou Lena, uma mestra Griô (2024), a festa representa a essência de sua comunidade e é vista como uma herança inestimável a ser preservada e transmitida às gerações futuras.

O Festejo da Abolição não foi concebido em seus detalhes e limites pela atual organização, mas sim como uma continuidade aos esforços iniciados por Dona Juscelina. Ao longo do tempo, essa celebração tem sido ressignificada, porém mantendo a estrutura festiva estabelecida pela matriarca, que selecionou as práticas da comunidade para integrar a programação da festa. Assim, tornou-se o ápice do entre-cotidiano da Comunidade, representando o ponto máximo das expressões culturais, que são unidas e apresentadas em uma espécie de curadoria.

Uma festa é a preparação para a próxima, por exemplo, a festa da Consciência Negra em novembro, já está sendo incorporada na programação do Festejo da Abolição, e esta festa é a culminância das demais. O festejo passou por mudanças, como a inclusão de encontros paralelos, como o VIII Seminário de Cultura Afro-Brasileira e Quilombola. Mudanças políticas e de autorreconhecimento também foram percebidas nas programações, especialmente em edições com maior participação das comunidades da região, governantes, escolas e universidades.

Santos (2018) destaca que essa festa foi fundamental para a certificação da comunidade como quilombola, pois ela tem o significado do festejo e vai além da organização da festa, constituindo-se como um momento de promoção da cultura quilombola.

Durante o festejo, diversos grupos se reúnem, incluindo músicos, poetas, artistas e escritores da região, demonstrando sua importância como atividade de promoção cultural, capaz de agregar diversas expressões artísticas em busca de inspiração e conexão com as questões da

cultura quilombola. Todos os aspectos identificados como pertencentes à comunidade são distintos e reafirmados na construção da identidade étnica quilombola.

Nesses termos, a festa desempenha o papel crucial de promover processos contínuos de socialização, nos quais se manifestam e, nessa ocasião, são moldadas às dinâmicas políticas subjacentes às relações de poder que se impõem tanto ao indivíduo quanto à coletividade (Castells, 2008). Nas festas quilombolas, a identidade é apresentada como uma ordem política da memória, resistência e ancestralidade, influenciando diretamente o território, a comunidade e o grupo.

A identidade étnica, portanto, refere-se às características que distinguem a comunidade dentro do contexto festivo, ao mesmo tempo em que representa a maneira como os participantes se autodefinem, levando em conta suas reivindicações e pertencimento a culturas “étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, sobretudo, nacionais” (Hall, 2006, p. 9).

Os participantes da festa encontram nela oportunidade de (para) explicar e fortalecer seu autoconhecimento como pessoas negras e quilombolas, enquanto o público diversificado, que frequenta a festa, tende a se envolver de maneira mais centrada em determinadas programações, como as artísticas e lúdicas (Entrevista, Aprendiz de Griô, Manoel Filho Borges, 2024).

Mesmo com alterações ocasionais na programação ou atividades, é a conjuntura resultante da festa que define sua identidade distintiva (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998). As distinções culturais englobam questões que vão além da linguagem, do modo de vida e das tipicidades, refletindo como os agentes sociais se percebem socialmente (Barth, 2005).

O conceito de etnicidade, conforme delineado por Barth (1986), é importante na formação da identidade, ressaltando sua natureza dinâmica e situacional. Cardoso de Oliveira (2006) amplia essa compreensão ao destacar a abordagem de Barth tanto dinâmica como contextual. Weber (1974) e Lefèbvre (2006) complementam essa análise, ressaltando a dimensão política e espacial da etnicidade, respectivamente. Enquanto Weber destaca a construção de relações políticas coletivas pelos grupos étnicos, Lefèbvre enfatiza a produção do espaço social como resultado das interações individuais ou coletivas.

A CQDJ reconhece e valoriza o papel essencial dos visitantes externos na realização da festa, destacando a união como elemento fundamental para o sucesso dos encontros. Como expressou a mestra Griô Rosa Mirtes, explicando que entender esses encontros seria o papel dos Griôs: “Nós aqui do quilombo Dona Juscelina, com vocês, porque nós não faz uma festa desses sonhos, se não fosse vocês, as pessoas que vêm de outras cidades, nos dá uma festa boa dessa, é sinal que nós estamos unidos, a união faz a força” (2024)

A ressignificação do espaço, durante a festa, não apenas produz representações culturais, mas também reforma o modo de ver o mundo (identidade étnica e comunitária) por meio das interações sociais. A expressão etnicidade, assim como identidade, é vista como dimensão universal das relações humanas, transcendendo as definições tradicionais e abrangendo uma variedade de contextos e experiências (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998).

A relevância dos festejos quilombolas reside, primordialmente, na preservação da tradição e herança cultural legada por gerações passadas. Além disso, esses encontros assumem um papel de reforço das lutas e demandas da comunidade, especialmente, considerando o processo de ressignificação contínua ao longo do tempo (Entrevista, Aprendiz de Griô, Manoel Filho Borges, 2024).

A festa é concebida como espaço de enfrentamento estruturado pela comunidade, conforme argumentado por Bourdieu (2008). Nesse contexto, os fundamentos de campo social são permeados pela etnicidade, que determina a capacidade de imposição dos valores dos agentes em seu grupo. As dinâmicas sociais da festa determinam todos os aspectos do ambiente de disputa, definindo o posicionamento dos agentes na comunidade, de acordo com o capital cultural e simbólico que possuem.

As interações sociais estabelecidas durante as festas contribuem para a criação do campo social festivo, ou campo festivo, que é caracterizado pela sua natureza relacional (Ferreira Júnior, 2019). Esse campo promove distintas visões da festa, influenciadas pela memória coletiva e pelas normas específicas do espaço festivo (Portelli, 1997). Segundo Bourdieu (2008), o campo social é constituído relacionamento e considera a coletividade do grupo na construção da realidade social e simbólica.

O Festejo da Abolição tem uma dimensão ainda mais significativa como um ato de resistência às condições impostas à comunidade. Por meio de encenações e representações, a comunidade reconta a história da Abolição da escravatura, destacando elementos de força e resistência como elementos centrais desses encontros. O festejo ocorre há mais de 54 anos, tornando-se um marco histórico essencial. Ele não apenas reafirma a identidade e fortalece a tradição dentro da comunidade, mas também serve como um lembrete da persistência das lutas e desafios enfrentados pelas populações negras e quilombolas, essencialmente após a abolição formal em 1888. Nesse contexto, a atualização da lei áurea é perspectiva crucial, considerando a marginalização histórica enfrentada pela comunidade.

Como apresenta Santos (2013, p. 300), a festa quilombola é um acontecimento que nos aproxima das matizes da ancestralidade africana, que “retornam, lembram ou reforçam a cor

matriz, a ideia mais próxima da original, que por vários processos de invisibilização voluntária ou involuntária e pelos motivos que levam à resistência (...)”.

Essa valorização visa proporcionar aos jovens contemporâneos um contato mais próximo com as suas raízes históricas e sabedorias ancestrais, ilustrando as práticas e brincadeiras de épocas passadas e comparando com a realidade atual. Tal iniciativa é particularmente significativa diante da predominância do uso de celulares e redes sociais entre os jovens que, muitas vezes, limitam suas interações sociais e oportunidades de engajamento e compreensão da importância da comunidade (Entrevista, Mestra Griô, Maria do Socorro, 2024).

Ao participar dessas manifestações culturais, os jovens têm a oportunidade de não apenas aprender sobre o passado histórico do Brasil e da sua comunidade, mas também de vivenciar e compartilhar experiências com os mais velhos, promovendo um senso de continuidade intergeracional e fortalecendo os laços comunitários (Entrevista, Mestre Griô, Dada, 2024). Isso é especialmente relevante em contextos, em que a violência contra pessoas negras e quilombolas é uma preocupação constante, pois tais atividades podem oferecer alternativas construtivas e seguras para ocupar o tempo livre, promover as relações pacíficas, colaborativas e solidárias e munir de conhecimento dos direitos.

O festejo também serve como uma ocasião para reafirmar as vitórias alcançadas e recordar as lutas ainda travadas, como a demarcação do território e o acesso à universidade, tal como a permanência no ensino superior, questões de extrema relevância para a juventude quilombola (Entrevista, Juventude quilombola, Amaria, 2024).

“Uma cidade, um povo, mesmo um grupo mais ou menos restrito de indivíduos, que não logrem exprimir coletivamente sua imoderação, demência, seu imaginário, desintegra-se rapidamente” (Maffesoli, 1985, p. 23). Nesse contexto, a festa amplia-se à esfera individual, expandindo os sentidos, interna e externamente, estruturando e regenerando a comunidade, proporcionando múltiplas razões para festejar e alegrar-se com o encontro.

Durante a festa, permeada por vivências plurais, são evidentes os traços de sincretismo, onde diferentes vertentes religiosas são apresentadas, incluindo os ritos católicos e os saberes afro-indígenas que coexistem organicamente. Ademais, não apenas reproduz suas manifestações tradicionais, mas também estabelece uma ordem de relações entre os agentes, refletindo uma hierarquia coletivamente estabelecida e legitimada, em uma constante dinâmica de negociação (Lopes, 2014).

A ancestralidade quilombola fundamenta as festas, contribuindo para a preservação e legitimação dos elementos culturais que constituem a comunidade. A festa quilombola emerge como o ápice das interações do entre-cotidiano das comunidades, notabilizando-se pela

presença dos anciãos e guardiões dos saberes-fazeres quilombolas dos Griôs. Esses momentos destacam a hierarquia, a negociação e o protagonismo quilombola, evidenciando a relevância dos saberes arraigados na cultura da comunidade.

5.2 O TEMPO FESTIVO COMO REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE

Roche (2000, p. 151) salienta que “O calendário tradicional das festas cristãs e populares levava em conta essa organização, as festas salientando a alternância da escuridão e da luz, o recuo das trevas e a chegada dos novos dias”. As festas, a menos que decorra de decisões individuais ou de pequenos grupos, não ocorrem em uma data escolhida de forma aleatória, devendo seguir um calendário previamente definido ao qual seus participantes devem se submeter. No caso da CQDJ, o calendário festivo é estabelecido pelos Griôs em consenso com a comunidade.

O ritual festivo e religioso se mistura, como sugere Durkheim (1989, p. 372-373), demonstrando que a festa também revela um estado de consciência coletiva de união, ou *religare*, onde “nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade”, permitindo uma efervescente ação do grupo que potencializa espaços para transgressão às normas.

O tempo diferenciado dos dias de festa está presente nas religiões, na forma da “pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas não apresentam objetivo religioso”, e as festas surgiram para marcar este período sem compromissos, onde “dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas” (p. 373).

Portanto a festa é uma "ação simbólico-ritual, cíclica, recorrente e periódica, e deve ser [...] entendida como um produto social que expressa e refletem os valores, crenças e até interesses do grupo ou grupos que o lideram” (Villarroya, 1992, p. 15). Segundo Ortiz (1980), a festa situa-se no espaço-tempo extraordinário, não se restringindo ao tempo ordinário da sociedade.

Os festejos da Comunidade Quilombola Dona Juscelina são marcados, antes de tudo, pelo caráter ininterrupto do tempo e local festivo, onde a festa não tem início ou fim definido pela programação. No âmbito desta pesquisa, os preparativos para a festa começaram no ano anterior, durante o Fórum da Consciência Negra, a Festa do Divino, o Carnaval, Encontro de Griôs e Juventude, entre outros encontros que programam e reprogramam o Festejo da Abolição. Isso significa que antes da festa propriamente dita, elementos festivos são produzidos

material e simbolicamente. “Há um tempo cíclico – o da festa – que cria intensos movimentos de ressignificação do passado e do presente” (Ortiz, 1980, p. 32).

O período de espera da festa é interrompido por outras festas ao longo do ano. Os participantes ganham, a cada encontro, experiência para compreender a festa principal, identificando suas produções no Festejo da Abolição e aprendendo os saberes-fazeres quilombola. Elementos comuns às demais festas como reza, culinária, música e dança são apresentados e representados em diferentes contextos, reafirmando os símbolos e representações que formam a identidade da comunidade.

O Festejo da Abolição, com sua dinâmica particular, cria a expectância. Logo, para que uma festa ocorra, é necessária essa espera, e a expectativa gerada faz parte dos intervalos de aceitação (autodeterminação) e a motivação dos participantes. Conforme Gondim e Silva (2014), a expectativa possui efeitos indiretos na motivação que é concebida como uma força de natureza emocional e consciente.

A expectativa é matéria da psicologia; pertence às teorias cognitivas sociais, em especial, à teoria da expectância, abordada por Vroom (2005) e segundo o autor, refere-se a três subcategorias mediadoras básicas: valência (interesse), instrumentalidade (motivação) e expectativa (esperança).

Como elemento presente nas vivências das festas quilombolas, a expectância é o ensaio que surge durante as festas ao longo do ano, dando condições para a festa seguinte. É organizada previamente e é formada pelo tempo vivido antes da sua realização, quando se espera por sua chegada ou durante o intervalo entre as suas edições. Como diz o provérbio popular: “o melhor da festa é esperar por ela”.

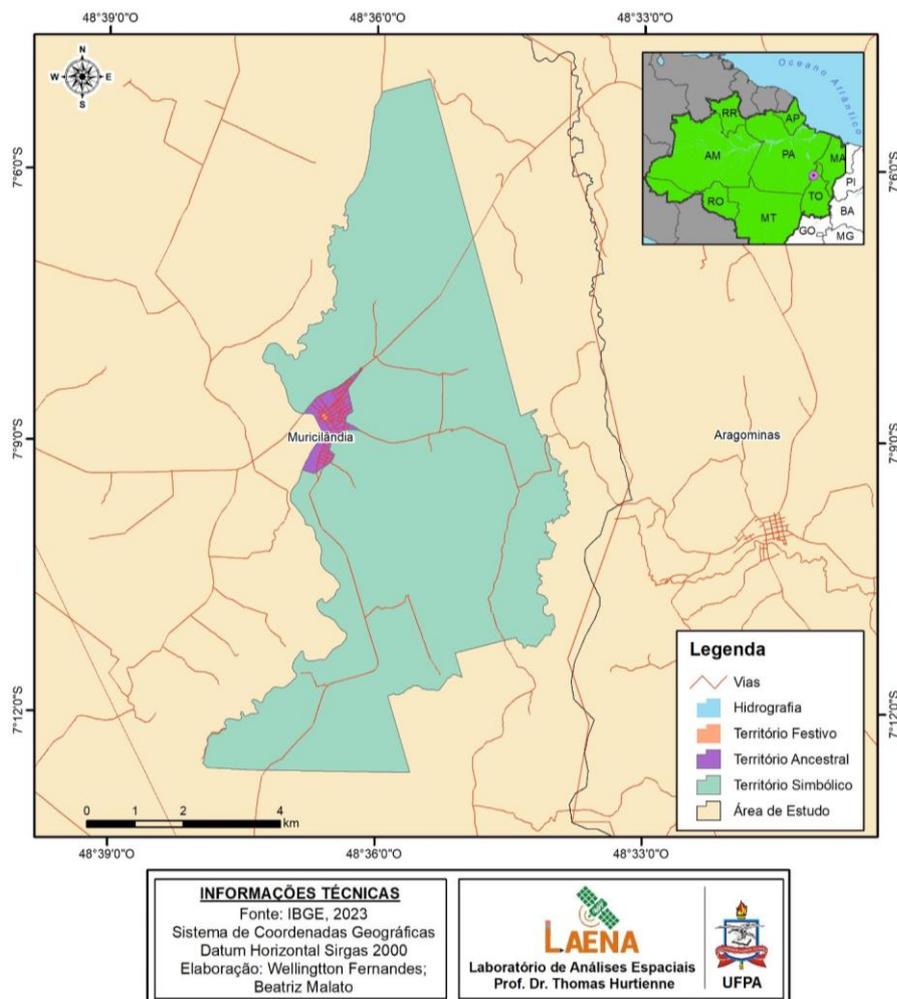
5.3 RESSIGNIFICAÇÃO E INTEGRAÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL

A festa é um processo de ressignificação dos “[...] modos de relacionar-se, à interação com sujeitos singulares, que sentem, pensam e carregam suas histórias que se expressam nos modos de ser na atualidade e de se projetar no futuro. Ou seja, esses sujeitos devem ser tomados por inteiro” (Gomes; Souza, 2021, p. 50). Com base em Durkheim (1973), esse encontro com outros agentes no campo festivo abre oportunidade de sentir, pensar, ressentir e repensar o que ressignificam as existências.

O Território Simbólico diz respeito às áreas onde os primeiros moradores estabeleceram sítios e lotes, tanto rurais quanto ribeirinhos, que formaram as bases do que hoje é o município de Muricilândia-TO. O Território Ancestral é o local de origem das práticas coletivas iniciais

da comunidade. Esse território representa o marco inicial das atividades sociais e culturais, como os festejos que moldaram a identidade do grupo (Figura 39).

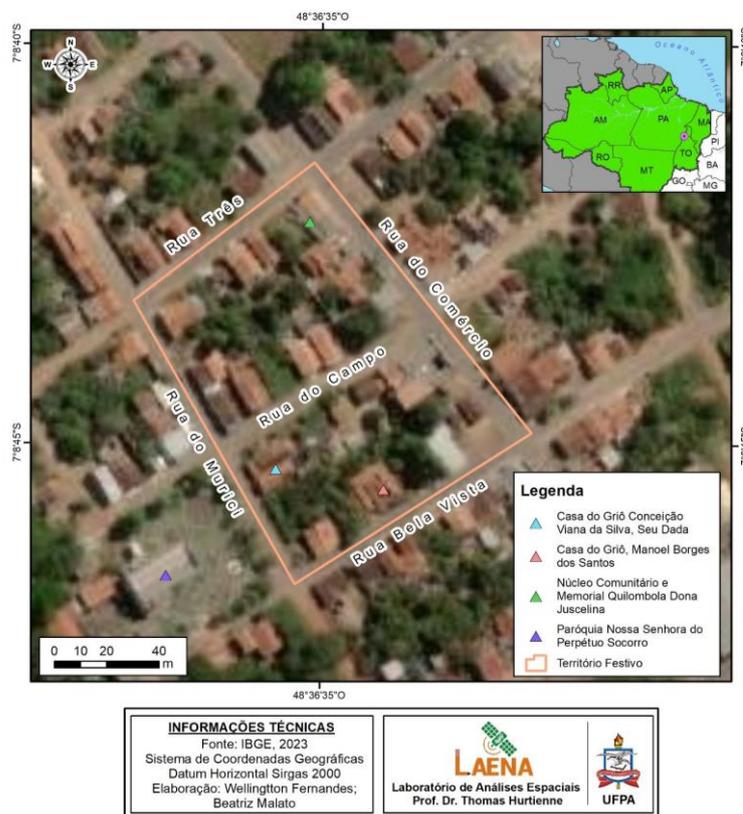
Figura 39 - Mapa do Territórios Quilombolas da CQDJ



Fonte: Dados da pesquisa. LAENA (2024)

Esse território abrange ainda o Território Festivo, espaços onde ocorrem os festejos da Comunidade Dona Juscelina, composto por diversos lugares e cenários, como na beira do rio Murici, Igreja Matriz de Nossa Senhora das Graças, as Casas dos Griôs, as ruas e, principalmente, a Casa de Dona Juscelina. Em todos esses locais, os espaços são abertos ao público e ao ar livre, como nos Encontros das Mulheres que cultivam Plantas Medicinais, que ocorrem de forma itinerante nos quintais dos mestres Griôs e outras mulheres da comunidade. (Figura 40).

Figura 40 - Mapa do Território Festivo da Comunidade Dona Juscelina



Fonte: Dados da pesquisa. LAENA (2024)

Nesse sentido, o Território Festivo se dá na confluência das representações simbólicas quilombola, criando formas diferenciadas de apropriação do espaço. O território promove o encontro dos amigos, familiares, conhecidos e desconhecidos, sendo criado a partir dos jogos e estruturas internas e externas, e são identificadas e dialogadas. Quando são percebidas e sentidas, abrem espaço à ressignificação das práticas. Assim, a ressignificação do espaço social a partir da festa envolve alguns aspectos: (i) os Agentes da festa - os encontros a afetividade; (ii) as Práticas Ancestrais - os sentidos e significados na festa; e (iii) os Rituais - Os símbolos e representações e a (iv) Memória - os significados do espaço e os sentimentos das pessoas com relação ao espaço.

5.4 ESTRUTURA ORGANIZACIONAL DA FESTA

A festa é estruturada e organizada hierarquicamente com papéis definidos pelos agentes. Ainda que se configure como uma festividade comunitária, apresenta características burocráticas com “delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização

regulamentada das funções, assim como a organização ordinária” (Bourdieu, 2003, p. 59-60). As distribuições de papéis e suas respectivas atribuições estão expostas no Quadro 07, a seguir:

Quadro 7- Estrutura organizacional da festa

Figuras / Papéis	Atribuições
Griôs Ancestrais	Dona Juscelina, Dona Cícera e Seu Carlinhos ocupam o papel de orientadores e protetores da festa na ancestralidade.
Festeiros	Os Mestres Griôs, as maiores autoridades da festa, são guardiões dos saberes-fazeres quilombolas ancestrais e são mediadores e conselheiros.
Rezadores	São romeiros, aqueles que puxam (cantam a primeira parte) das ladainhas reza durante as festas e cuidam do altar.
Tocadores	Os percussionistas e ritmistas, que tocam os instrumentos (tambor de crioula, percussão) dão ritmo à festa. (Juventude)
Juiz ou Mestre Mordomo	Responsável pela organização da festividade, desde a comida, procissão etc.
Promesseiro	Aqueles que buscam a graça ou agradecem as graças durante a festa. Em alguns casos ajuda financeiramente a festa.
Encarregado	Responsável por definir os percursos e puxar o cortejo e a alvorada.
Carregadores de bandeira	Aqueles que carregam as imagens e bandeiras de santo, dos Griôs e da Comunidade.
Balizas	Grupo de Danças infantil.
Mariamamas	Grupo de dança de roda e mulheres de oração.
Princesa	Representante da Princesa Isabel, “responsável” pela Abolição da escravatura.
Príncipe	Representante do esposo da Princesa Isabel.
Rainha	Princesa Isabel representa o sistema escravista
Capitão do Mato	Representante dos homens pobres, livres e serviçais de uma feitoria.
Feitora	Representante da Mulher livre e assalariada que gerenciava a fazenda e o trabalho dos escravizados.
Cativo	Representante do trabalhador negro forçado da fazenda sequestrado da África.
Os Meninos pintados	Representante dos Jovens trabalhadores forçados da fazenda filhos de cativos. Assemelha-se aos caboclinhos.
Ajudantes	Famílias e participantes das apresentações e suporte à organização.
Brincantes ou Alegião	Turistas e visitantes da festa.

Fonte: Dados da pesquisa (2024)

A festa é predominantemente feminina, refletindo a característica matriarcal da comunidade, onde as mulheres assumem posições de destaque nas apresentações e na

organização do evento. Desde a escolha dos itens a serem usados nas danças, rezas e coros das missas, barracas de comidas, decoração e ornamentação, confecção das vestimentas, elaboração gráfica de convites externos, parcerias, entre outros, as mulheres desempenham papéis centrais em todas as etapas do processo festivo.

No contexto social, as ações individuais são influenciadas por estruturas objetivas e subjetivas que pré-definem comportamentos. Bourdieu (1996) conceitua os agentes sociais como indivíduos que ocupam diferentes posições subjetivas em um complexo sistema de relações sociais, moldado por condições estruturais do ambiente em que vivem.

Considerando os preceitos de Bourdieu (1983), as mulheres na festa são agentes que se relacionam com as condições objetivas e estruturais do espaço social em que vivem, agindo por meio de um *habitus* que orienta suas práticas de forma imperceptível, que vai muito além de sua razão, consciência ou capacidade de escolha. Portanto, o *habitus* festivo empreendido pelas mulheres tem significado quando incorporado e relacionado às condições objetivas e estruturais do campo social em que o sujeito foi formado.

A configuração atual da festa foi um processo gradual de refinamento por seus agentes (comunidade), dentro do contexto da ancestralidade (espiritualidade e encantamento), que compartilham o título de Griô Ancestral, honrando com os Griôs falecidos. Os Griôs desempenham um papel na narrativa da festa, ocupando uma posição estabelecida não por entidades religiosas, mas por aclamação, reiteradamente, tanto pela comunidade interna quanto pela externa.

Os festeiros, em contraste com a Festa do Divino, são os Mestres Griôs da comunidade, que representam os saberes ancestrais. Eles assumem o lugar de coordenadores espirituais-religiosos, conferindo sentido ritualístico à festa (Figura 41). Em vista disso, desempenham funções importantes na divulgação, planejamento e organização da festa, responsabilidades que Dona Juscelina costumava assumir pessoalmente, demonstrando a incansável devoção, mesmo em seus últimos festejos em vida, aos 90 anos.

Figura 41 - Conselho de Griôs na mesa de honra do Festejo da Abolição 2022



Fonte: Acervo da Comunidade (2021)

Apesar de alguns papéis serem tradicionalmente femininos, a festa também é permeada pela presença masculina em diversas esferas de destaque, como ocupado pelo Mestre Mordomo que é uma posição marcante na festa, desempenhada pelo Mestre Aprendiz de Griô, Manoel Filho Borges, filho do Griô Dos Santos e pai do jovem Aristóteles.

Figura 42 - Participação feminina no Festejo da Abolição



Fonte: Dados da pesquisa (2024)

Manoel ocupa posição política e intelectual na comunidade, onde, atualmente, é o presidente da Associação Quilombola Dona Juscelina. Ele foi eleito vice-presidente na chapa com Dona Juscelina na presidência, em 06 de fevereiro de 2021, e após o falecimento de Dona Juscelina, ela se tornou presidente emérita na ancestralidade.

Manoel Filho (Figura 43) se dedica a promover a interação dos participantes, entre diversos grupos e subgrupos, como os Griôs e a comunidade; comunidade e os visitantes; os

Griôs e os visitantes, entre outros, que resulta numa ampla rede de participação. Sua habilidade passa por integrar grupos de instituições diferentes, incluindo representantes acadêmicos e do poder público, demandando um extenso planejamento. Iniciando com a moderação e apresentação de todos os elementos da festa ao Griôs, cuja aprovação é fundamental para a organização da festa, passando pela visita presencial às comunidades vizinhas e instituições parceiras em busca de parcerias que também são encontradas por meio da elaboração e submissão de projetos.

Figura 43 - Aprendiz de Griôs e presidente da Associação Quilombola Dona Juscelina Manoel Filho Borges



Fonte: Dados da Pesquisa (2023)

As famílias que compõem a comunidade desempenham multitarefas na organização da festa, não apenas como participantes de diferentes grupos de trabalho, mas também envolvendo-se nas apresentações, contribuindo não apenas por devoção, mas também pela necessidade de revitalização e atualização dos conhecimentos e práticas ancestrais.

Essa participação é diversificada, refletindo faixas etárias, níveis de conhecimentos e representatividade na comunidade, desde crianças, juventude, mulheres até os griôs, com famílias inteiras de avós até bisnetos, envolvidos na produção festiva. Essa abordagem não apenas transmite conhecimentos, mas também orienta as relações entre familiares, sejam intergeracionais e comunitárias, o que se reflete em outras festividades, como o Encontro de Griôs e a Juventude. Observa-se, de maneira geral, que a festa assegura a união dos laços afetivos por meio das celebrações.

O Festejo da Abolição, composto por uma série de festas, é influenciado por tradições populares brasileiras, como o Festa do Divino, Festa Junina e Carnaval e nas representações afro-indígenas como a Congada. Nesse processo contínuo de formação da identidade quilombola e transmissão geracional dos saberes, os grupos de apresentações artísticas são fundamentais. Esses grupos incluem a Banda de percussão, dos Grupos Mariamas, Grupo de Crianças (semelhante aos conguinhos), (Auto) Teatro da Abolição e outras.

5.5 OS ALEGRÕES E A INTEGRAÇÃO SOCIAL

Os visitantes e turistas (Figura 44) são de muitos perfis diferentes e ocupam variados papéis, sendo alguns deles convidados pela comunidade como no caso de todas as Comunidades Quilombolas do estado do Tocantins, recebem a informação por meio da Secretaria de Estado dos Povos Originários e Tradicionais do Tocantins e ainda são visitados pela CQDJ em reuniões frequentes.

Figura 44 - Turistas e Visitantes no Festejo da Abolição



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Chamados também de ‘Alegrão’ (termo usado por Dona Juscelina na entrevista cedida a Santos, 2018, p. 95), expressam suas individualidades dentro do contexto coletivo, revelando a complexidade da experiência festiva e estimulando as análises adicionais dentro do grupo (Ribeiro, 2004; Tuan, 2012). Um momento diferente e difícil na comunidade, é discernir entre os visitantes, quem possui inclinações preconceituosas, racistas, violentas ou outros perfis contrários aos valores quilombolas.

A participação de Grupos de Romarias da região na festa é notável, com representatividade diversificada, tanto em termos religiosos quanto geográficos. Esses grupos, compostos por indivíduos provenientes de diversos municípios e comunidades, participam ativamente dos diferentes rituais festivos, desde a alvorada até outros realizados fora do espaço principal da festa, como o cortejo e visitas ao cemitério e à beira-rio. A vivência de fé é um dos aspectos centrais na celebração, permeando as promessas feitas e cumpridas pelos romeiros, que também contribuem com suas vozes e preces durante as orações e cânticos.

Além dos grupos de romeiros, a presença de outros visitantes é notável, incluindo representantes das instituições parceiras, apoiadoras e patrocinadoras da comunidade. Empresas como a Energisa, a Prefeitura de Muricilândia e entidades como a Universidade Federal do Norte do Tocantins, a Comissão Pastoral Da Terra - Araguaia e Tocantins, o Fundo Casa Socioambiental e Governo do Estado do Tocantins se destacam nesse contexto.

Projetos como o Aquilombar (Governo Estadual), o Projeto de Extensão “Mulheres conhecedoras de plantas medicinais do quilombo Dona Juscelina” e “Roteiro turístico pedagógico na CQDJ” (UFNT), assim como iniciativas de fortalecimento comunitário e defesa de direitos territoriais do Fundo Casa Socioambiental, entre outros, também marcam presença.

As universidades e faculdades locais apresentam significativamente representadas, contando com a participação expressiva de acadêmicos, docentes, pesquisadores, técnicos e gestores. A Universidade Federal do Norte do Tocantins, por exemplo, promove debate sobre turismo e realiza pesquisa sobre a percepção dos visitantes durante o festejo, contando com a colaboração da Pró-reitoria de Extensão e Cultura e da Superintendência - PROEX/UFNT.

Durante a festa, são realizadas aulas práticas e visitas técnicas, envolvendo cursos como Licenciatura em História, Geografia e Biologia e do Curso de Tecnologia em Gestão de Turismo (Figuras 45), assim como cursos de Direito, Enfermagem e Medicina da faculdade Unitpac.

Figura 45 - Participação de escolas e universidades no Festejo da Abolição



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

A prefeitura municipal tem participação ativa durante a festa, oferecendo serviços como sorteios, atendimentos e informações de saúde. A presença do prefeito (Figuras 56 e 57) na sede da comunidade, com despachos diretos, evidencia o prestígio conferido pelos governantes e o peso político das famílias vinculadas à comunidade.

Figura 46 - Prefeito Municipal de Muricilândia-TO e Defensor Público do Tocantins no Festejo da Abolição recebido pela Griô Consola



Fonte: Dados da pesquisa (2024)

Destaca-se também a presença política de figuras como a então Secretária de Estado dos Povos Originários e Tradicionais, liderança indígena Narubia Silva Werreria Karajá, e dois deputados federais, que oferecem apoio regular às festas da comunidade (Figuras 58 e 59).

Figura 47 - Secretária de Estado dos Povos Originários e Tradicionais, liderança indígena Narubia Silva Werreria Karajá no Festejo da Abolição [2023]



Fonte: Dados da pesquisa (2023)

Os principais veículos de comunicação do estado, bem como os jornalistas de renome, dedicam atenção contínua à festa, fornecendo cobertura tanto ao vivo, pela internet, quanto por meio de matérias jornalísticas veiculadas diariamente. Como o exemplo de a Gazeta do Cerrado, que oferece anualmente uma cobertura completa do Festejo por meio de um Editorial Especial elaborado pela jornalista e escritora Maju Cotrim. A presença de influenciadores das mídias digitais é notável, conferindo à festa, visibilidade ampliada por meio de inúmeras postagens e compartilhamentos em diversas redes sociais.

Os turistas presentes na festa representam uma amálgama das diferentes categorias mencionadas anteriormente, caracterizando-se como indivíduos externos que participam e permanecem na comunidade durante a realização da festa. Entre eles, incluem-se aqueles que comparecem voluntariamente, sem vínculo institucional específico. Esses viajantes, em sua maioria, são originários de municípios da região do norte do Tocantins, das cidades, a saber: Aragominas, Santa Fé do Araguaia, Filadélfia, Araguaína, Brejinho e Darcinópolis, que mantêm laços históricos especialmente significativos com a formação e trajetória da comunidade.

A hospitalidade da comunidade se destaca na sua profundidade e abrangência, não apenas na oferta de alimentação, mas também na hospedagem. Nesse sentido, quando não há acomodações disponíveis nas cidades vizinhas, esses serviços são gentilmente oferecidos nas residências dos membros da comunidade. Essa prática não apenas reflete uma tradição

arraigada na solidariedade e acolhimento, mas também evidencia a importância das relações comunitárias e afetivas na preservação e transmissão de valores culturais.

5.4 SÍMBOLOS, RITUAIS E REPRESENTAÇÕES

5.4.1 O DESPERTAR E O RESISTIR

As atividades do Festejo da Abolição englobam uma série de elementos ritualísticos e culturais, incluindo a Alvorada, Celebração Ecumênica, (Auto) Teatro da Abolição, Cortejo da Abolição, além de apresentações culturais protagonizadas por grupos de dança e percussão e performances de artistas regionais. Os dias de festa são precedidos de dias de preparação, nos quais os membros da comunidade se unem em esforços colaborativos para reavivar o senso de coletividade.

Ao longo dos cinco dias de festa, várias atividades são realizadas, incluindo debates, apresentações, conversas, vivências sociais e religiosas. Por meio da culinária, da música, da dança, da “contação” de versos, da narração de histórias, de jogos e rezas, os participantes são instigados a buscar um equilíbrio dinâmico entre o eu e o nós, individual e coletivo, o sagrado e o profano, o real e o imaginário, o agora e o depois, o ontem e o amanhã.

O primeiro momento significativo da festa ocorre ao amanhecer, às cinco horas da manhã, quando a cidade é despertada pela Alvorada de Abertura do Festejo da Abolição, no dia 13 de maio, nas ruas de Muricilândia (TO). Nesse instante, a comunidade se reúne para entoar cânticos, ritmados pelo som dos tambores de crioula, enquanto as vozes se unem em oração, consagrando a figura da Griô Quilombola, Juscelina, que nomeia e enaltece a ancestralidade da comunidade:

Dona Juscelina, presente! Dona Juscelina, semente!

Os fogos de artifício e o repicar dos sinos das igrejas marcam o início da Alvorada, convidando os participantes a iniciar os festejos. Muitas vezes, este momento é acompanhado por cânticos quilombolas e danças de roda, enquanto a procissão é conduzida por membros eméritos da comunidade, os Griôs, que foram os companheiros de Dona Juscelina na missão de preservação da memória da Romaria Negra dos Bandeiras Verdes.

A Caixa de Tambor do Divino, um instrumento simbólico, que não apenas evoca a resistência quilombola, mas também demonstra o poder coreográfico, e a força do som, amplificam a presença dos Griôs, cujo corpo ancestral marca um compasso de autoridade, carregando consigo uma mistura de alegria e tristeza.

A Alvorada representa a pré-abolição e é mais que um cortejo festivo. É na verdade, uma expressão da Resistência Quilombola, na qual a comunidade se reúne para percorrer seu território ancestral, em movimentos serenos e firmes. Durante esse ritual, canções e orações são entoadas como forma de buscar a proteção e permissão aos ancestrais e a espiritualidade para iniciar o festejo, ou seja, iniciar as lutas para a conquista da abolição. Em uma perspectiva ampla, a Alvorada também serve como um chamado para acordar e unir a comunidade, despertando para a necessidade de luta e resistência em face dos desafios enfrentados pelas comunidades afro-brasileiras. Além disso, ela representa o surgimento de um novo dia e uma nova festa, que traz consigo novas oportunidades de conquistas para a comunidade, reunindo família e amigos para refletir sobre as realizações do ano passado.

Esse momento simbólico reabre um portal na memória coletiva, permitindo que a comunidade se reconecte e reconstrua seus laços, ao mesmo tempo em que reflete sobre o momento histórico que culminou na assinatura da Lei Áurea, no dia 13 de maio de 1888, um marco na abolição da escravatura no Brasil, associado à figura da Rainha Isabel como protagonista. No entanto, é igualmente evocado o contexto de forte resistência do povo negro, que enfrentou não apenas o regime escravocrata, mas também os sequestros, comercialização humana e diversos outros tipos de violência, ao longo de mais de 350 anos de escravidão, resultando em um distanciamento forçado de suas famílias e terras, incluindo o apagamento da cultura e da memória.

No emprego de seus valores ancestrais, a festa destaca-se pela característica étnica negra, que remonta às práticas dos antepassados cativos, reconhecendo sua condição como descendente de indivíduos escravizados que enfrentaram a brutalidade e a opressão, buscando compreender os impactos persistentes da escravidão mesmo após a abolição formal.

Ao escolher celebrar e lembrar um período de dor e sofrimento, a comunidade afirmar sua voz e sua memória, rejeitando o silêncio e a invisibilidade impostos, além de reivindicar seu direito de contar sua própria história sob suas perspectivas. É por meio da autonomia e do protagonismo da comunidade em festejar, que redefine o presente e o futuro são redefinidos, isto é, ao poder contar a história, poder, também, escolher os personagens e as narrativas sob suas perspectivas.

A festa emerge como uma resposta à experiência histórica de ódio, discriminação, preconceito, marginalização e exclusão enfrentadas pelo povo negro, encarnando princípios de coletividade, resistência e memória. No ambiente festivo, as estratégias de mediação que transitam entre a consciência e inconsciência própria da festa (Durkheim, 2010), desafiam os sentidos convencionais e promovem uma reflexão sobre as representações e tradições

quilombola. Essa celebração, ao mesmo tempo que compromete, desafia as relações alienantes do cotidiano (Girard, 1990; Caillois, 1988; Amaral, 1998), dando voz e poder à comunidade na (re)definição de seu presente e futuro.

A comunidade não apenas celebra a festa, mas é na festa que se refaz e se fortalece. A (re)existência na ancestralidade determina as direções e interesses da comunidade, manifestando-se por meio de uma linguagem própria e de propósitos que organizam e unem o grupo social.

5.4.2 AS LAMPARINAS

Ao anoitecer, tem início um dos momentos emblemáticos da festividade: a Noite das Lamparinas. Esta designação remonta às brincadeiras, farras, fandangos e encontros dançantes dos primórdios da comunidade, quando as estruturas básicas eram escassas e a iluminação se dava por meio de lamparinas a querosene, comum nas roças brasileiras.

A lamparina foi selecionada como símbolo pela comunidade não apenas para evocar o passado, mas principalmente para recordar que os ancestrais iluminaram o caminho dos presentes. Cada quilombola contribui para a luminosidade da comunidade. O fogo, nesse contexto, não só reúne e acolhe os indivíduos, mas também simboliza o brilho do sagrado simbólico ancestral no presente ritual, e ampara a consciência e a existência quilombola. Assim, como as velas nos altares dos quilombolas, a luz não pode se apagar com o passar do tempo, e ao espantar os maus espíritos, aproxima os ancestrais em devoção.

A Noite das Lamparinas é inaugurada com uma Mesa Solene Griôs com danças (Figura 48), onde os Mestres Griôs, trajados para o ritual, preferem discursos que lembram a presença e a memória de Dona Juscelina, abençoando tanto a comunidade como os visitantes. Cada mestre, à sua maneira, relembra momentos significativos da história da comunidade e apontam para objetivos futuros, transmitindo ensinamentos também por meio de poemas, músicas, entre outros.

Figura 48 - Grupo Negras Mariamas na Dança com as Lamparinas



Fonte: Acervo da comunidade (2019)

A mesa é ornamentada com muitos símbolos da comunidade, como a Bacia com Grãos e um punhado de Terra, que representa a Mãe Terra e seus frutos. Essa é que provê tudo à comunidade, às roças e aos quintais, onde o território simbólico se transforma em território oficialmente reconhecido e titulado. A presença das bandeiras do Divino Pai Eterno, da Associação Quilombola e do Conselho dos Griôs, traduz assim a união da comunidade e o protagonismo na festa. Elementos como cópia da Certidão de Reconhecimento, realizado pela Fundação Palmares, destacam as lutas do Território Simbólico.

A composição central dessa celebração é o retrato vivo da certeza de continuidade da história, à frente, a sabedoria Griô, acompanhada da dança experiente das negras Mariamas, que coreografam com maestria a cultura quilombola, e ao som do batuque da juventude quilombola, aprendizes e legítimos herdeiros da melodia da liberdade que ecoa da ancestral luta do nosso povo.

No momento seguinte, é autorizado o “Fandango” ou brincadeira, de grande atração na festa, quando são dispostos os produtos artísticos que influenciam a comunidade, e são feitas apresentações de artistas regionais com bandas de forró e sertanejo, em muitos momentos são artistas da própria comunidade, como os artistas da comunidade, Roberto dos Santos, Tiririca, Maria Bartolomeu (Poema), Mestre Griô Dos Santos (Teclado e Músicas), Salomão Chaves Pituca, Marcia (Poema). E é possível ver os tambores tocantinenses, sanfonas, gaitas, baterias, teclados, violões e sons mecanicamente preparados para ouvir-se em toda a região.

Durante a noite até a madrugada, luzes, sons e ritmos fazem ambientação para a descontração coletiva, os grupos desfazem-se e já não é possível observar as equipes de cada uma das apresentações durante os períodos anteriores da festa. Espontaneamente, em alguns momentos se parece com a Festa Junina e em outros Carnaval com brincadeiras e danças, demonstrando que a festa não para de incorporar elementos em nenhum de seus momentos. Essa noite de festa é um transe, e não tem o controle, como no enredo do Teatro, ou a direção das danças, ou o compromisso com as notas da percussão, é uma ação livre de entretenimento.

No processo de produção de suas próprias normas vigentes na festa, a efervescência coletiva de um baile é alimentada com músicas, conversas, bebidas e comidas específicas, danças etc. Nesse estado, os participantes e a comunidade interagem de tal modo de energia, agitação e exaltação (Caillois, 1988), que muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são super-excitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes” (Durkheim, 2000, p. 603).

5.4.3 VESTIMENTAS E ACESSÓRIOS

As vestimentas tradicionais assumem um papel fundamental na expressão identitária das comunidades quilombolas durante cerimônias e encontros de significância cultural. Essa peça, adornada com cores simbólicas que remetem à matriz africana, combinam traços geométricos e elementos da natureza, refletindo a riqueza histórica e cultural das comunidades. O uso de caftas e turbantes, especialmente destinados aos Griôs, representa uma síntese das experiências individuais desses líderes, compartilhadas em prol da coletividade. As vestimentas reconhecem e reafirmam a resistência quilombola, como uma preparação para os “guerreiros” nas lutas em favor do povo negro do norte que reconstitui sua realeza na cultura afro-brasileira.

A indumentária, como conjunto de vestuário e acessórios, transcende sua função utilitária para se tornar uma manifestação tangível da identidade quilombola. Seja como proteção contra os elementos ou meios de expressão estética e cultural, as vestimentas representam o pertencimento e identificação com o grupo (Carvalho, 2014).

Ao longo do tempo, essas vestimentas evoluem, refletindo as mudanças sociais e culturais da comunidade. As alterações nas cores, estilos e modelos não apenas acompanham as transformações do grupo, mas também fortalecem os objetivos e valores compartilhados. Assim, as vestimentas não só moldam a imagem individual dos membros da comunidade, mas também comunicam sua identidade coletiva ao mundo exterior.

Complementando os gestos e expressões, os detalhes das vestimentas - como penteados, maquiagens e acessórios - ganham destaque na festividade quilombola. Longe de seguir tendências da moda convencional, esses elementos constituem uma estrutura simbólica própria, refletindo as experiências, os valores e as crenças de uma comunidade. Itens como saias de chita, vestidos rodados e outros elementos de vestuário não só fortalecem a prática da dança, mas também incorporam padrões e motivos que refletem a identidade e a cultura africana. Com penteados, ornamentos com fitas, laços e tecidos, a comunidade expressa sua criatividade e inovação com dinamismo, reforçando seus símbolos estéticos, comunicacionais e transmitindo seus conhecimentos.

Figura 49 - Vestimentas de Festejo da Abolição



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

Assim, as vestimentas (Figura 49) festivas quilombolas, não apenas vestem o corpo festivo, mas também contam histórias, afirmam identidades e perpetuam as raízes ancestrais.

5.4.4 O ALTAR

Um Altar que na verdade é um oratório, é um espaço litúrgico que encapsula as características fundamentais do memorialismo, tornando tangível o sagrado por meio da disposição e conteúdo (Pinto, 2020). Na comunidade, o altar reflete a religiosidade e história das Romarias Pretas, que vai além do seu propósito físico para se tornar um ícone de experiência existencial, evocando uma narrativa de convocação e missão religiosa. Esse espaço não apenas convida a comunidade a refletir sobre sua própria trajetória, mas também reforça a identidade coletiva como fiéis, cuja fé é intrínseca à resistência cultural. Além de servir como cenário para rituais religiosos e encontros comunitários, o altar é o epicentro das decisões pré-festivas, onde as festividades têm seu início.

O altar quilombola (Figura 50) é um lugar sagrado composto por um conjunto de símbolos, tanto religiosos quanto seculares, que são venerados durante as festas e nos momentos de encontro não festivo da comunidade. Criado por Dona Juscelina, este altar é um testemunho sincrético, abrangendo as paredes e a mesa, adornadas com velas, flores, quadros, bandeiras, folhetos, livros, cadernos, e uma variedade de elementos, incluindo os Tambores do Divino da Dona Juscelina e de seu esposo.

Figura 50 - Griôs Quilombola e Herdeira do Santo Consolação



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

No centro do altar, estão os santos católicos, representados por figuras como Jesus, São Pedro, Santo Expedito, São Sebastião, São Lázaro, Padre Cícero, São Miguel Arcanjo, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora, Nossa Senhora das Graças e Santa Luzia. A mesa que sustenta essas figuras também exhibe símbolos importantes da comunidade, como os remédios caseiros - que são colocados para serem abençoados, velas, a bíblia e cadernos de anotações. O

altar também é local onde atua a Dona Conceição (Consola), a Herdeira do Santo, cuja presença é essencial para a organização do espaço e para acolher os visitantes, oferecendo-lhes conversas, contação de histórias e orações (Figura 51).

Figura 51 - Reunião da Associação Quilombola Dona Juscelina diante do altar



Fonte: Arquivo da comunidade. 2023.

Nas paredes laterais do altar são exibidas fotografias e desenhos de personalidades significativas para a comunidade, como a Mariele Franco, socióloga, ativista e política brasileira, que foi assassinada política e se tornou um símbolo internacional da resistência da mulher negra no Brasil. Outros documentos, tão importantes como o desenho dos Griôs como reis e rainhas africanos, são as premiações que a comunidade e Dona Juscelina ganharam e a Certificação de Reconhecimento Quilombola da Comunidade pela Fundação Palmares. É possível ver a presença de fotos e calendários ilustrados de políticos da região que presenteiam a comunidade, como forma de conquistar o prestígio da comunidade, e são acompanhadas de uma presença constante dessas pessoas nas festas.

A devoção da comunidade não se limita aos santos e figuras canônicos, visto que imagens de Dona Juscelina adornam as paredes, inspirando os fiéis à oração e reflexão. A oferta de velas e flores à Dona Juscelina representa um ato de devoção que transcende a morte, refletindo a busca pela sacralidade no cotidiano da comunidade e dos visitantes (Figura 52).

Como dispões Pierucci (1997), em uma forma de reencantamento que surge de aspirações cotidianas, a comunidade se apropria do sagrado e da santidade por meio de suas representações. Entendendo a religião como uma das formas de percepção do mundo, os santos populares materializam-se em lugares de mediações entre o céu e a terra. Como destaca Certeau (1998), os santos não canônicos são alternativas não institucionalizadas pela igreja, em que se pratica a fé a partir de diferentes existências e práticas sociais.

Figura 52 - Visitante em oração no Altar no Festejo da Abolição



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

Assim, Dona Juscelina ocupa centralidade na memória e identidade da comunidade, sendo vista como um exemplo de resistência e fé. Sua figura, mesmo após sua morte, continua a exercer autoridade moral e política, unindo e fortalecendo a comunidade em seu compromisso com a cultura quilombola.

5.5 INTER-RELIGIOSIDADE

Dona Juscelina denominava este momento como “Minha Missa” (Figura 53), um período que se inicia com uma Celebração Religiosa matinal, contando com a presença de representantes de diversas tradições religiosas, incluindo católicos, evangélicos-pentecostais, entre outros. Essas cerimônias são iniciadas com a elevação do ato conjunto, reconhecendo a pluralidade de crenças presentes na comunidade, que vai além das figuras tradicionais como o Padre Cícero e Nossa Senhora, incluindo entidades divinas associadas à natureza, como o próprio rio Murici e as florestas, presentes em diversos aspectos simbólicos da festa, desde insígnias e bandeiras até no alimento, danças, orações e cânticos.

Após o encantamento, ou seja, o falecimento do corpo material e a ascensão do espírito da matriarca Dona Juscelina, a festa apresenta momentos de devoção à sua presença ancestral, na qual os participantes expressam uma série de pedidos de proteção, bênção, curas, apoio e força, reconhecendo e reafirmando os valores quilombolas.

Os rituais que encerram esse momento são formas de iniciar os sistemas de negociação interna e externa da comunidade, utilizando a religiosidade como elemento central. Durante esses rituais, os conflitos presentes entre diferentes tradições religiosas são levantados, e suas lideranças reafirmam a irmandade entre elas. Durante este período, os quilombolas têm a oportunidade de integrar suas crenças com outras religiões, sem medo de críticas, ou de reviver sentimentos que fortalecem a comunidade.

Figura 53 - Abertura do Festejo da abolição



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

Este momento remonta às origens da comunidade, quando, impulsionados pela fé no Padre Cícero e em sua devota Antônia de Barros, os membros partem em peregrinação e formam o território étnico onde, hoje, se estabeleceram. Toda a trajetória é lembrada e contada na festa onde os Romeiros Pretos são exaltados.

Além das práticas predominantemente católicas, a festa é o produto de um contexto complexo no qual o povo afro-brasileiro está inserido. Apesar da presença de santos católicos canonizados, as referências afro-indígenas continuam a estruturar a comunidade e a celebração. A convivência sincrética, normalmente reservada à intimidade dos lares, é exposta abertamente durante a festa, por meio de cantigas, danças, vestimentas, comidas, orações, entre outros aspectos. Em busca das providências divinas para cura e proteção durante a festividade, os benzimentos e os remédios caseiros são lembrados, e as benzedeadas e benzedeiros lembram práticas religiosas afro-indígena da comunidade.

O Encontro dos Griôs e a Juventude que precede o Festejo e ocorre no mês de abril, representa um momento de preparação da comunidade para compartilhar os ensinamentos transmitidos pelos Griôs sobre as curas e os benzimentos. Durante este período, as visitas aos quintais permitem que a juventude tenha contato com plantas medicinais e alimentícias, fruto dos saberes-fazeres da comunidade.

A religiosidade sincrética quilombola permeia todos os seus aspectos da festa, funcionando como um momento de renovação tanto material quanto espiritual. Durante as comemorações, o próprio encontro comunitário assume um potencial curador e restaurador para os males da alma. A festa transcende os limites dogmáticos das religiões, permitindo que cada indivíduo expresse livremente seus princípios de crenças, recuperando os valores étnicos da comunidade. Esse processo se destaca pela ausência de restrições dogmáticas ou de condições para a realização das práticas religiosas.

As práticas religiosas da comunidade possuem “uma ordem existencial, a religião justifica as atitudes e as ações dos fiéis” (Meslin, 2014, p. 48-49), representando experiências de fé coletiva baseada tanto na devoção às entidades sagradas quanto à própria comunidade e na relação com o outro. Essa abordagem reflete um padrão observado por Raymundo Maués (1990), que destaca combinação de manifestações religiosas-festivas em diversas comunidades amazônicas, incluindo cultos aos santos, prática de curas, promessas, festas e procissões, entre outros rituais e representações.

Figura 54 - Grupo Afro-religioso “Negras Mariamas”



Fonte: Rede Social da Comunidade (2022)

A participação das mulheres, exemplificada em vários grupos, como na presença do Grupo das Mariamas (Figura 54), evidenciam o movimento feminino presente em muitas comunidades quilombolas, visando fortalecer a identidade matriarcal afro-brasileira por meio do empoderamento de suas mulheres, que benzem, curam, criam, cuidam, alimentam etc. As mulheres de todas as idades como a lideranças das Griôs, se apresentam vestidas de baianas, e unem as benzedeiras, curandeiras e rezadeiras, que, de um lado, se dedicam à devoção católica em Nossa Senhora e, por outro, realizam a Lavagem da Calçada e a Dança do Lindô, que são próprias da cultura afro-brasileira.

A Lavagem da Calçada (Figura 55), realizada na manhã que antecede ao festejo (e outras festas) é um ritual que remete à tradição da Festa de Lavagem das Escadarias, originada em Salvador em 1745. Durante este ritual, são entoados cantos quilombolas e orações; o uso de vassouras e água em abundância simboliza uma purificação simbólica.

Figura 55 - Lavagem das calçadas antes do Festejo



Fonte: Rede Social da COEQTO (2023)

Outro momento, síncrono-religioso é a Dança do Lindô, uma prática comum em comunidades quilombolas do norte do Tocantins, que foi inicialmente forma de celebração trazida à comunidade por Dona Juscelina. Essa dança foi criada por escravos em São Domingos do Maranhão no povoado Viola, onde era pronunciada pelo nome de Lili. Trata-se de uma dança de roda em pares, onde a quantidade de participantes é de acordo com o espaço de realização da dança (Entrevista, Mestre Griô, Dada, 2024).

Essa dança inicialmente era uma forma de comemoração dos finais de colheitas, quando havia um momento de folga e usava-se aquele momento para comemorar entre si. A dança foi trazida à comunidade por Dona Juscelina, que aprendeu a dançar com seus avós. A dança era realizada na comunidade, principalmente nos festejos, e é praticada nesse período pelo motivo

da tradição de velar os santos do altar, então teriam que se manter acordados, e até então sempre é dançado o Lindô para espantar o sono.

O Lindô é uma dança que traz todo um contexto na sua forma de se apresentar, esta dança dispensa todo e qualquer tipo de instrumento musical, onde o seu forte é a batida forte dos pés no chão que demonstram uma forma de resistência pelo território que é considerado sagrado para os negros quilombolas. As sátiras nas letras das cantigas demonstram que mesmo em tempos difíceis sempre haverá força para se divertir e a forma dançada em círculo, onde todos têm contato com todos demonstram que todos são iguais, a força da religiosidade e a união desse povo bravo e valente na defesa dos seus (Quilombola, 2017, s/p). A presença do tambor na Dança do Lindô é observada a expressão da tradição africana do domínio dos corpos e tambores, é forte e contribui na marcação dos passos durante o bailado (Filho *et al.*, 2011).

5.6 TEATRO RITUAL DA ABOLIÇÃO: EXISTÊNCIA POR RESISTÊNCIA

*Salve a princesa Isabel,
Deu liberdade a cor,
Foi no dia 13 de maio,
Preto não é mais lacaio,
Preto não tem mais senhor.
Foi no dia em que a princesa assinou,
A Lei Áurea conseguiu a abolição
Preto teve o direito de ser cidadão
Hoje preto pode ser doutor, deputado e senador
Não há mais preconceito de cor. (Entrevista, Mestre Griô, Dos Santos, 2024).*

O Teatro da Abolição se apresenta como elemento significativo na formação da identidade étnica da comunidade, estabelecendo uma interligação profunda entre expressões artísticas e os debates sociais, culturais e políticos. Esse auto teatral, por sua vez, transcende o mero entretenimento, integrando-se aos aspectos comunicacionais e estéticos das representações cênicas.

A narrativa do Teatro da Abolição emerge das histórias e perspectivas de Dona Juscelina, destacando-se, em particular, o relato do processo de Assinatura da Lei Áurea. Seu propósito fundamental reside na reafirmação da identidade negra do quilombo livre, enquanto busca visualmente representar os momentos de sofrimento e, conseqüentemente, a materializando a libertação das pessoas escravizadas.

A criação e manutenção da memória visual associada ao Teatro da Abolição assemelha-se, em conceito, a perspectiva delineada por Chartier (1991), que define uma representação originária como uma prática contínua, renovado ano após ano, que contextualiza histórica e

socialmente as experiências vivenciadas pelos ancestrais. Esta concepção, embasada em teoria e literatura, visa também, possibilitar a compreensão da abolição para aqueles não letrados ou mais jovens, ampliando o alcance do entendimento sobre este processo marcante na história da humanidade.

Figura 56 - Teatro da Abolição - a Mesa da realeza



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

O teatro assume a forma de uma encenação que incorpora elementos essenciais da cultura negra, tanto em sua equipe de criação, direção, produção e elenco, composta predominantemente por indivíduos quilombolas, quanto na abordagem temática das questões afro-brasileiras. A narrativa teatral remete aos contextos ancestrais quilombolas. Sob a perspectiva do teatro ritual, o espaço cênico estabelece uma cosmologia intrínseca, focando-se na resistência negra quilombola e suas lutas.

O cenário ao ar livre, situado no espaço central de convivência da comunidade, próximo à Casa da Dona Juscelina, estabelece uma conexão metafórica entre o presente e o passado histórico. Esse ambiente marcado pela simplicidade de elementos cênicos, como a disposição circular e a presença de uma mesa da realeza (Figura 56) e quatro cadeiras de madeira para os representantes do Império, duas cadeiras de fio para os Capitães-do-mato, além do chão destinado Aos Meninos e um tronco de madeira (pelourinho) (Figuras 57).

Figura 57 - Pelourinho especialmente criado para o Teatro da Abolição



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

A iluminação natural do entardecer, complementada pelos postes de luzes da rua, realça a sensação de presença, realidade e atualidade da encenação, evocando os períodos noturnos de maior sofrimento para os escravizados, que, paradoxalmente, também representam momentos de articulação-organização, expressão religiosa e festividades.

No que concerne ao figurino, observa-se um contraste marcante entre os trajes luxuosos da princesa, caracterizados por vestidos rendados e uma coroa, e os trajes simples dos demais personagens, representando os aspectos mais brutais da escravidão, como a perda da identidade cultural. Os Capitães-do-mato utilizam roupas e equipamentos do trabalho na roça, como botas, cintos de fivela, camisa, chapéu e facão. A feitora veste roupas de trabalho doméstico, em contraste com as roupas sujas e rasgadas dos Meninos Pintados (Figuras 58), que com poucas roupas, são pintados de tinta preta, evidenciando o reforço da identidade afro-brasileira. Esse contraste visual reforça a identidade afro-brasileira, e evidencia as disparidades sociais e culturais presentes na sociedade na época.

Figura 58 - Teatro da Abolição - Meninos Pintados



Fonte: Dados da Pesquisa (2023)

A posição dos personagens é definida de acordo com o cargo que ocupam, a saber: a Princesa e o Príncipe à direita; Rei e Rainha à esquerda. Toda ornamentada com luxo para receber a comitiva imperial, localizada à frente da Casa de Dona Juscelina, senta-se no centro a Princesa Isabel que aqui é uma jovem negra¹⁰ da comunidade (Figuras 58). Portanto, ela

¹⁰ Fato noticiado pela reporter Maju Cotrim, Gazeta do Cerrado. 2022. <https://gazedocerrado.com.br/especial-13-de-maio-quem-e-a-jovem-quilombola-lider-nata-tocantinense-herdeira-dos-ensinamentos-de-dona-juscelina-que-ja-faz-historia/>

representa a princesa Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga de Bragança e Bourbon d'Orléans, primeira filha do Imperador do Brasil, Dom Pedro II, e da imperatriz Dona Teresa Cristina de Bourbon-Duas Sicílias. À sua direita e esquerda, alguns dos membros da tribuna, que segundo o enredo, não se trata dos abolicionistas negros Luís Gama, André Rebouças e José do Patrocínio.

Figura 59 - Teatro da Abolição em 2017 e 2018



Fonte: Dados da pesquisa.

Ao lado da mesa imperial, ao chão, sem nenhuma cobertura ou suporte, sentam-se os meninos jovens negros escravizados, cuja companhia se faz presente um Capitão-do-mato e uma Feitora, representados por jovens negros da comunidade. Ao vigiar os meninos, eles monitoram seus movimentos e os repreendem a cada instante, com violência por saberem dos

planos de fuga dos escravizados. A agressividade e rigidez a que são submetidos, são observadas com choros, lamentações, olhos e rostos de medo, cabeças baixas e silêncio (Figuras 80 e 81).

Figura 60 - Teatro da Abolição - Escravizado castigado pelo Capitão do Mato



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

A realeza mantendo-se imóvel e em postura autoritária apenas vê o ato inicial, quando um dos cativos é acusado de tentar fugir e é apreendido pelos Capitão-do-Mato e Feitora que iniciam o que seria sua penitência, isto é, o açoite no tronco.

Figura 61 - Teatro da Abolição - Sofrimento pela violência da escravidão



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

A violência dura o bastante para ser possível ver a dor e sofrimento, quando o cativo ensanguentado é amparado por sua família que implora a sua liberdade. Observa-se, aqui, uma clara relação entre a visão de Dona Juscelina da Abolição e o Calvário de Jesus, um negro da Etiópia que foi acusado injustamente, julgado e assassinado em via pública.

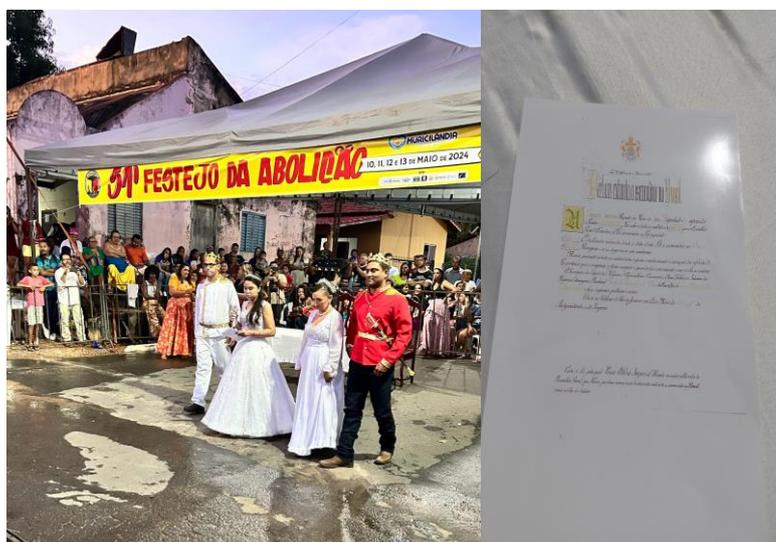
Figura 62 - Teatro da Abolição - Princesa Isabel recebe as súplicas pelo “fim” da escravidão



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

E assim, a Princesa Isabel, “a Redentora”, que observava há muitos dias os movimentos abolicionistas, e que seria insustentável para o império esta situação, reúne a monarquia e anuncia a assinatura da Lei Áurea que “libertou os escravos” (Figuras 62-64). Todos são libertados e acontece a comemoração de todos os escravizados que unidos saem para o próximo Ato, o Cortejo da Abolição (Figuras 63).

Figura 63 - Teatro da Abolição - Princesa Isabel anuncia a Lei Áurea



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

Figura 64 - Teatro da Abolição - Liberdade dos escravizados após a Lei Áurea



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

É importante dizer que o enredo é revisto e revisitado pelos atores e figurantes para melhor condução e apresentação, muitas vezes, incorporando novas linhas dramáticas, personagens e temas atuais. O festejo de 2024 ilustra essa afirmação, quando a presença feminina foi predominante com trechos em que foram abordados temas como os abusos sexuais sofridos pelas mulheres escravizadas.

5.7 CORTEJO: O REFORÇO À LUTA QUILOMBOLA

O Cortejo da Abolição (Figura 62) constitui-se como elemento crucial no desfecho do Teatro da Abolição, assemelhando-se à Alvorada, representando o momento em que a encenação transcende os limites do palco para encontrar os elementos da realidade atual expressos pela festa, unindo a comunidade e todos participantes. Por meio de cânticos quilombolas, a comunidade revisita o território ancestral em um novo circuito, repleto de brincadeiras e festividades, onde todos os membros contribuem e se integram aos grupos de dança, música, percussão, oração etc.

Figura 65 - Cortejo da Abolição



Fonte: Rede Social da Comunidade (2023)

Questões fundamentais ligadas à existência e resistência negra e comunitária são incorporadas à encenação, abordando temas como injustiça e violência, enfrentadas diariamente pela comunidade. Essas expressões se manifestam por meio de elementos como açoites, nas palavras ou sua ausência, lágrimas, gritos, corpos caídos no chão, em contraste com a ideia de coletividade, afrocentricidade e ancestralidade.

Figura 66 - Descida do Cortejo da Abolição



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

O locutor assume o papel de narrador da libertação e convoca todos os presentes a participarem da procissão, que se organiza de forma semelhante à Festa do Divino. Diversos

grupos e figuras representativas integram a procissão, incluindo o elenco do Teatro da Abolição. Assim, pela ordem saem: os estandartes dos santos festejados na comunidade; bandeiras do Divino Pai Eterno, dos Griôs e da Associação; a princesa e os seus servos; o imperador, os vassallos e os guardas; depois os festeiros; o Lanterneiro (Lamparinas); o mestre do tambor do Divino; Banda de percussão de Tambor do Divino; e a comunidade (Figuras 66).

A diversidade é simbolizada e destacada pela narração, com por uma ampla gama de representantes da comunidade e seus Griôs, incluindo sertanejos, assentados, pescadores, quebradeiras de coco babaçu, lavadeiras, curandeiras, rezadeiras, parteiras, baianas, mães de santo, ciganas, entre outras.

A saída é com a música conhecida na interpretação da Pastoral da Juventude intitulada “Nego Nagô”:

*Eu vou tocar minha viola,
eu sou um negro cantador.
O negro canta deita e rola,
lá na senzala do Senhor.
Dança aí negro nagô (4X)
Tem que acabar com esta história
de negro ser inferior.
O negro é gente e quer escola,
quer dançar samba e ser doutor.
Dança aí negro nagô (4X)
O negro mora em palafita,
não é culpa dele não senhor.
A culpa é da abolição
que veio e não o libertou.
Dança aí negro nagô (4X)
Vou botar fogo no engenho
aonde o negro apanhou.
O negro é gente como o outro,
quer ter carinho e ter amor.*

O Cortejo da Abolição é estruturado em um circuito circular, refletindo a organização espacial característica da comunidade. Esse percurso atravessa pontos de importância histórica e simbólica dentro do Território Ancestral, iniciando-se na Casa da Dona Juscelina, descendo a margem do rio Murici, passando pela Igreja de Nossa Senhora das Graças e pelas residências de alguns dos Griôs como do Mestre Griô Dada, antes de retornar à Casa de Dona Juscelina e ao espaço festivo.

Além desses marcos, outros locais assumem relevância e são visitação em diferentes momentos da celebração, como o Cemitério, onde estão enterrados os Griôs e fundadores da CQDJ, assim como figuras proeminentes como Beata Antônia de Barros, Mestre Griô Dona Juscelina e Mestre Griô Dona Cícera Vieira. Os quintais Griôs, as Roças e a Casa de Farinha,

localizados no Território Simbólico, na área rural, também são destinos de visita, contribuem para a compreensão da identidade e história da comunidade.

Em todas as etapas do cortejo, há uma evocação das trajetórias e feitos da comunidade, reforçando-se a importância da luta pela preservação e reconhecimento do território como um elemento central na construção da identidade e resistência coletiva. Esse ritual de memória e reivindicação territorial visa fortalecer os laços comunitários e reafirmar o compromisso com a continuidade histórica e cultural da comunidade.

5.8 EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA E OS DEBATES EM FESTA

A festa em questão apresenta a interação intelectual tanto da comunidade quilombola quanto não quilombola, com a comunidade em foco nos debates ou como objeto de estudo. Esse cenário congrega estudantes, docentes e membros da comunidade, destacando-se pela apresentação de resultados de pesquisas e projetos na e da comunidade (Figura 93). Essa intervenção é reconhecida pela comunidade escolar como oportunidade para ampliação do entendimento acerca das questões raciais. Na perspectiva da pedagogia e da educação antirracista, tal iniciativa contribui substancialmente para o desenvolvimento de postura crítica por parte dos participantes.

Figura 67 - Participação de estudantes da rede pública de ensino no Festejo da Abolição



Fonte: Rede Social da Comunidade (2023)

O letramento racial crítico emerge como um método eficaz para explicar o contexto político, ideológico e social de comunidades como a Dona Juscelina. Isso possibilita uma compreensão mais profunda de que, “para termos uma sociedade mais justa e igualitária, temos que mobilizar todas as identidades de raça branca e negra para refletir sobre a raça e o racismo” (Ferreira, 2015, p. 250).

Figura 68 - Participação de estudantes universitários nos debates antirracistas do Festejo da Abolição



Fonte: Rede Social da Comunidade (2019)

Sob orientação de Dona Juscelina, a festa tem tido a preocupação com o protagonismo da comunidade, permeando instrução e informação de todos os membros da comunidade. O Seminário da Cultura Afro-brasileira, que ocorre durante o Festejo da Consciência Negra, apresenta-se, nesse sentido, incluindo palestras, debates, rodas de conversas, lançamentos de livros, filmes, *podcasts*, e muitos outros meios de exibição da produção intelectual e tecnológica por e da comunidade.

Devido à sua relevância, a festa tem sido objeto de estudo e pesquisa nos contextos histórico e cultural como aduz Borges (2018), na abrangência turística realizada por Tupinambá e Sousa (2021), pelo turismo de base comunitária realizado por Sudré e Figueiredo (2022), a liderança feminina que foi estudada por Sousa e Bispo (2020) e o protagonismo comunitário por Sousa (2021).

Estudos realizados na e pela comunidade são apresentados e discutidos por meio de Grupos de Trabalho, que abordam temáticas como racismo, política pública, territorialidade, capitalismo, educação, aquilombamento, afro-centrismo, sustentabilidade, conflitos sociais, entre outros. Como Bento (2014, p. 46) revela, é importante que redes sociais sejam formadas

“por meio das quais os sujeitos se ligam uns com os outros e ao conjunto grupal, por motivos e interesses superdeterminados”.

Figura 69 - Roda de Conversa com o Griô Dada e estudantes da rede pública de ensino no Festejo da Abolição



Fonte: Rede Social da Comunidade (2024)

As palestras, ministradas por diversos profissionais de instituições variadas, constituem um elemento crucial na programação (Figuras 69 e 70). Esses especialistas compartilham com a comunidade não apenas conhecimento teórico, mas também prático. Essa colaboração fortalece o grupo, pois os participantes absorvem o conhecimento compartilhado e se organizam na caminhada de resistência (Entrevista, Aprendiz de Griô, Manoel Filho Borges, 2024).

Figura 70 - Apresentação teatral de alunos da rede pública municipal de ensino



Fonte: Dados da Pesquisa (2023)

A programação integra a participação de Grupos de Danças Infantis das escolas e igrejas de Araguaína-TO, Darcinópolis-TO, Palmas-TO, Gurupi-TO, Aragominas-TO e Santa Fé do

Araguaia-TO, em alguns casos, com apresentações de danças, feitas por grupos escolas de Muricilândia-TO.

Como ficou evidente, a Festa da Abolição, como todas as outras, é concebida como instrumento de resistência ao racismo e promoção da educação antirracista, em um contexto estrutural em que “Combater o racismo, trabalhar pelo fim da desigualdade social e racial, empreender reeducação das relações étnico-raciais não são tarefas exclusivas da escola” (Brasil, 2004, p. 6). São espaços nos quais os indivíduos “Em que a agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade” (Evaristo, 2017, p.17).

5.9 CIRCUITO PEDAGÓGICO

Na oportunidade, conduzidos pelos Griôs, realizam um passeio no Território. Estas iniciativas educativas acontecem durante as festas e no decorrer das atividades da comunidade antes e após as festas. Na forma de um circuito pedagógico (Figura 71), os visitantes percorrem locais escolhidos pelos Griôs, organizado para ampliar as possibilidades de aprendizado e vivências por meio da contação de histórias e apresentação do território aos visitantes. Em busca de oferecer informações e elevar os saberes dos Griôs, o circuito oferece aos participantes uma compreensão aprofundada das dinâmicas sociais e históricas que moldaram a CQDJ. Esses passeios são realizados como forma de destacar as práticas sociais quilombolas e os espaços simbólicos como religiosidade, culinária, rio, casas dos Griôs etc.

Figura 71 - Início do circuito pedagógico quilombola



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

Do ponto de vista pedagógico, o circuito promove a descolonização do conhecimento ao situar a comunidade como protagonista da narrativa histórica. Essa abordagem desafia perspectivas eurocêntricas ao ressaltar as contribuições da comunidade para formação da região norte do Tocantins. E, ao mesmo tempo, promove a valorização da visão afro-centrada, que em alguns momentos não é apresentada nem mesmo nas escolas e universidades. Assim, o circuito torna-se ferramenta prática para a implementação de uma educação ambiental e antirracista.

Partindo da Casa de Dona Juscelina, o circuito inicia-se, apresentando o espaço como Território Ancestral da comunidade, chamado de Memorial, destaca a importância desse local e da matriarca nos processos históricos, festivos e políticos da comunidade. No Memorial é apresentado todo acervo de Dona Juscelina como roupas, utensílios domésticos, artigos religiosos etc, e símbolos da comunidade como fotos, pilão, fogão a lenha, quintal e documentos que marcaram o seu envolvimento político, social, educacional e ambiental na região (Figura 72).

Figura 72 - Circuito Pedagógico - Casa de Dona Juscelina



Fonte: Dados da Pesquisa (2023)

Os temas centrais nessas visitas rememoram o cotidiano da comunidade, desde a chegada na região e seus saberes e fazeres de origem rural com a formação das roças pelos primeiros moradores da localidade, conhecimentos que resistem a todo o processo de urbanização, aumentando a importância da luta pelos direitos sobre o território.

O circuito ocorre com a presença de Griôs e outros membros da CQDJ e das Comunidades quilombolas vizinhos, personalidades históricas, autoridades políticas, pesquisadores, professores e pesquisadores. Nessa oportunidade, conduzem-se ao segundo ponto de visitação, o Cemitério Municipal de Muricilândia-TO (Figuras 73 e realiza-se a visita aos túmulos dos membros importantes da Comunidade, a exemplo da Dona Juscelina e da Dona Cícera. Com isso, foram evidenciadas a continuidade simbólica das histórias desses Griôs e seus conhecimentos.

Figura 73 - Circuito Pedagógico - Cemitério municipal de Muricilândia-TO



Fonte: Dados da Pesquisa (2024)

O terceiro ponto a ser visitado é a região da beira do Rio Muricizal, onde os Griôs apresentam as histórias de luta para sobrevivência na chegada da comunidade à região, lembrando ainda o rio como símbolo importante da CQDJ. Outro ponto importante desse lugar, é que revela o papel da comunidade na preservação da natureza e rejeição aos impactos ambientais no rio, após a chegada de outros grupos de pessoas como os fazendeiros que não cuidaram do modo como a comunidade sempre fez (Figura 74).

Figura 74 - Circuito Pedagógico - Margem direita do rio Muricizal



Fonte: Dados da pesquisa (2024)

Em seguida, são conduzidos à Igreja Nossa Senhora das Graças (Figura 75), paróquia criada com esforço e colaboração da comunidade. Essa santa do catolicismo tornou-se padroeira da cidade e a igreja, local de muitas festas e encontros religiosos dos quilombolas da região.

Figura 75 - Circuito Pedagógico - Igreja Matriz de Nossa Senhora das Graças, Muricilândia-TO



Fonte: Dados da pesquisa (2024)

Em seguida a visita passa pela Casa do Mestre Griô Dada (Figura 76), onde suas histórias são lembradas por ele, desde sua vida como pescador artesanal, sua chegada a Muricilândia, seu autoconhecimento como quilombola e suas criações artesanais em madeira, que simbolizam sua profissão e sua história para a formação da comunidade.

Figura 76 - Circuito Pedagógico - Casa do Mestre Griô Dadá



Fonte: Dados da pesquisa (2024)

O circuito finaliza neste local, onde ainda é possível verificar o quintal do Griô, apresentando e simbolizando seus conhecimentos medicinais e culinários da comunidade.

5.10 COMIDA DE FESTA QUILOMBOLA

Nas primeiras edições do festejo, era comum a troca e doação de comida aos participantes. Com o crescimento do número de participantes, surgiram barracas de venda de alimentos para atender à demanda. As comidas presentes na festa são receitas que estão presentes desde os primeiros moradores da comunidade. Elas referem-se a comidas, cujos ingredientes eram cultivados nas roças. Essas receitas foram sendo aprimoradas ao longo dos anos dentro das famílias e do cotidiano.

Em edições anteriores, as barracas de comida eram frequentemente organizadas por não-quilombolas, com a comunidade convidando pessoas da região para contribuir. Mais recentemente, essas barracas têm sido organizadas por membros da própria comunidade, o que proporcionou um conhecimento maior aos cozinheiros locais e suas famílias. Isso também possibilitou o resgate de técnicas, utensílios e tradições culinárias específicas da comunidade.

Entre os cozinheiros mais conhecidos destacam-se o Sr. Luiz Novais, Sr. Edivaldo, Sra. Silvania, Sra. Sueli, Sra. Marina e Sra. Maria Domingas Dos Santos. Além de suas habilidades culinárias, esses indivíduos são constantemente referenciados pela comunidade, pois seus conhecimentos transcendem os simples preparos alimentares e são grandes os significados

simbólicos por trás da escolha dos ingredientes (muitas vezes envolve o cultivo deles), o armazenamento, formas de consumo, curas pelos alimentos etc.

Nesse contexto, a culinária das festas quilombolas atua como uma “marca[s] exterior[es] de distinção, condensadora[s] e sintetizadora[s] de ideias, imagens e representações sociais” (Maciel, 1996, p.34). Os pratos que compõem suas festas e o dia a dia da comunidade são adaptações da Culinária Regional Nordestina, que marcou a origem da comunidade. Essa adaptação não apenas preserva as raízes culturais, mas também reflete a capacidade da comunidade de incorporar elementos externos à sua própria identidade alimentar, criando assim uma síntese única e significativa de sua história e das tradições culinárias.

Alguns dos preparos são próprios da comunidade, conforme apresentado no Quadro 08.

Quadro 8 - Culinária festiva

Comida	Preparo
Grolado	Doce de fruta da estação com casca
Taioba	Refogada de Taioba (Panc)
Folha do Brejo	Refogado de Folha do Brejo (Panc)
Pastel	Massa de trigo recheada com carne e frita no óleo
Mixidão	Sobras da refeição anterior em uma panela com ovos
Caldo da Caridade	Caldo de Frango com ovos mexidos
Peixes	Assado ou Frito
Feijoada	Feijão com Partes de Porco Defumado
Milho Verde	Milho Verde assado na Churrasqueira
Quarentão de Milharina	Cozido de farinha de milho
Maria Isabel	Arroz com Carne de Sol
Baião de três	Arroz, Feijão e Carnes de Sol e outras carnes
Mandioca; Baião de Dois	Arroz, Feijão e Carne de Sol
Bolo Cassete	Pão de polvilho de mandioca e ovo
Beiju de Coco	Farinha de coco
Beiju com Azeite de Coco	Polvilho peneirado no óleo de coco babaçu
Cuscuz de arroz	Farinha de Arroz Flocada frita ou cozida com Óleo de Coco Babaçu
Cuscuz de milho	Farinha de Milho Flocada frita ou cozida com Óleo de Coco Babaçu
Mané Pelado	Bolo de Mandioca
Mungunzá	Milho-Branco cozido com leite, açúcar e especiarias
Sarapatel	Ensopado de vísceras de porco ou boi
Panelada	Ensopado de bucho e tripas de boi
Chambaril	Ossobuco cozido
Feijão verde ou de corda	Leguminosa cozida (Feijão Fradinho)

Fonte: Dados da pesquisa (2024)

As comidas estão presentes ainda na Feira Agroecológica Quilombola, que durante a festa disponibiliza os produtos cultivados pela comunidade, tais como, Azeite de Coco; Colorau; Alface; Cheiro Verde; Mandioca; Milho; Polvilho; Erva Doce; Plantas medicinais; Cebola de folha, farinha de puba etc. Além da feira, a festa dispõe aos participantes outras ações como Bazar de Roupas e venda de Artesanatos como: Porta retrato de papelão; Chapéu de palha; joia de coco; Tapete, Tapiti, Abano, Quibano etc.

Uma das formas de compreender a comida típica, então, é visualizá-la como algo que faz parte dos indivíduos que a aceitam como tal, seja de forma próxima, seja distante; algo com alta frequência no prato ou esporádica; nascida de tradições ou do novo e estranho, que com o tempo conquista espaço e logo passa a ser “de casa”. O típico é a expressão do desejo de como se quer ser visto e entendido pelos de fora em termos do que se acredita ser comida. É uma forma de marcar território pelas substâncias que são desintegradas a partir da sua ingestão física, mas que permanecem inteiras simbolicamente (Caldeira, 2020, p. 36).

Figura 77 - Mestres Griôs na recepção dos visitantes no Festejo da Abolição ao redor do Pilão



Fonte: Dados da pesquisa. 2023.

Outro elemento de destaque é o pilão (Figura 77), um símbolo representativo da comunidade e um dos principais utensílios utilizados em uma culinária. Presente na maneira proeminente durante as festividades, o pilão é empregado para descascar, triturar, amassar e moer grãos, carnes, sementes e outros alimentos da culinária quilombola. Composto por um tronco de madeira de aproximadamente um metro de altura, o pilão é encontrado não apenas nas cozinhas dos membros da comunidade, mas também nas varandas e salas. A qualidade

sensorial conferida aos alimentos pelo uso do pilão começa na seleção de madeira e no processo de confecção, exigindo conhecimentos tradicionais da flora regional e dos modos de fazer quilombola.

O pilão, entre outros utensílios integrantes do acervo comunitário, assume uma posição de destaque por ter sido de propriedade da Dona Juscelina (Figura 108). Associado à excelência culinária que ela personificava, o pilão não apenas simboliza a qualidade das refeições que ela preparava, mas também representa um elemento central nos rituais de cura e acolhimento que permeiam a vida da comunidade ao longo dos anos. A culinária quilombola, além de sua função nutritiva, é vista como um processo sagrado de cura física e espiritual, conduzido com reverência e meditação pelos seus praticantes. É com essa perspectiva que as receitas, preparadas na comunidade, adquirem um significado profundo, podendo ser compartilhadas e distribuídas em diversas ocasiões e para os visitantes.

O forno a lenha, é igualmente um símbolo intrínseco ao imaginário coletivo, e para muitos, pode sugerir ausência de tecnologia. No entanto, dentro da comunidade, ele representa as sofisticadas tecnologias sociais quilombolas, resultantes dos saberes-fazeres ancestrais. O forno a lenha está repleto de memórias associadas, desde a seleção da lenha e o trabalho coletivo para ir obtê-la até a escolha do momento para acendê-lo e o tempo necessário para cozinhar de cada tipo de alimento. Todos esses elementos são imbuídos no significado mais amplo de cozinhar e reunir a família (Figura 78).

Figura 78 - Forno a lenha da comunidade



Fonte: Acervo da comunidade (2023)

Os conhecimentos dos saberes-fazer culinários da comunidade são evidenciados nas festas desde sua expectância, começando pela fase de planejamento, com os utensílios necessários e todas as receitas pertinentes ao período festivo. Durante tais encontros, a comunidade realiza oficinas de culinária, direcionada não só para os visitantes, mas principalmente para os jovens quilombolas. Nessa ocasião, os Griôs apresentam um papel fundamental, transmitindo meticulosamente os detalhes dos processos de preparação dos alimentos, receitas, escolha dos ingredientes, calendário de festa e as comidas típicas de cada uma delas, além de abordar questões nutricionais e medicinais e seus aspectos culturais. As relações da religiosidade, as curas pelos alimentos e a forma de elaboração deles, tendo como variáveis, o local e quem produziu determinado alimento, a lua, horário do dia, com ou sem a presença mais pessoas, são aspectos abordados pelos Mestres Griôs para a elaboração da comida quilombola.

5.10 A COMUNIDADE QUILOMBOLA E A NATUREZA

A relação inerente entre a comunidade e a natureza é fundamental para compreender as dinâmicas sociais e ambientais que permeiam esse grupo. A concepção da comunidade está fortemente enraizada no território, no qual desempenha um papel central em suas experiências cotidianas, sendo, por conseguinte, o epicentro dos conflitos recorrentes, observados nesse contexto. A influência da natureza sobre a comunidade é manifestada por meio da sua resistência no território, um fenômeno ilustrado pela história dos Bandeiras Verdes, que servem como emblemas dessa ligação. Essa relação ecoa, de maneira marcante, a trajetória dos negros na região amazônica, os quais se estabeleceram entre rios e cachoeiras, nas florestas, encontrando nessas condições a possibilidade de subsistência e existência (Acevedo; Castro, 1998).

A interação afetiva com espaço festivo revela um profundo entendimento sobre a natureza humana como um elemento essencial à percepção do meio ambiente. Os Griôs são detentores e difusores de saberes-fazer e práticas, fortalecendo a relação de reciprocidade entre a comunidade e a natureza no seu cotidiano (Funes, 1996). Nesse sentido, é fundamental “reconhecer a historicidade dos sistemas naturais” e “as sociedades humanas”, compreendendo que a comunidade é parte integrante desse contexto mais amplo da natureza (Pádua, 2010, p. 97-98).

A manifestação da compreensão da comunidade sobre a natureza se torna presente durante as festas, onde vivências destacam os conhecimentos quilombolas sobre diversos

aspectos ambientais, como plantas, animais, paisagens, alimentos, climas, entre outros. Com esses símbolos, a festa enaltece os elementos como o rio Muricizal, os quintais e as profissões (pescadores, trabalhadores rurais, agricultores), os quais são celebrados em apresentações, culinária, poesia, músicas e danças.

Durante as festividades, a comunidade expressa ainda sua percepção das questões ambientais e seus efeitos na vida coletiva, manifestando-se em discursos públicos, conversas informais e memória compartilhada. Nessas manifestações, a comunidade demonstra seu profundo entendimento das características socioambientais locais, destacando as mudanças ao longo do tempo, como evidenciado pelo Mestre Griô Dada sobre as margens e a mata ciliar do rio Muricizal em tempos passados, ou pelos relatos do Aprendiz de Griôs, Manoel Filho Borges, e a Jovem Quilombola Ludimila, sobre as questões agrárias que transformaram a comunidade em urbana, e ainda pelas memórias compartilhadas pela Mestre Griô Rosa Mirtes sobre a vida simples da roça.

SEÇÃO VI

“AS PESSOAS VÊM VER E CONHECER SUAS ORIGENS E NÓS REVIVEMOS AS NOSSAS”

Mestre Griô, Dadá

6. TURISMO DAS ORIGENS

6.1 FESTAS QUILOMBOLAS: ELEMENTOS E ESTRATÉGIAS PARA O TURISMO

“... a festa é um simbólico retorno às origens - uma origem muitas vezes imaginária ou reinterpretada - necessários para garantir a integridade do indivíduo” (Ferreira, 2005, p. 29).

O presente estudo analisou a relação entre turismo e as festas quilombolas como instrumentos fundamentais para promover a participação comunitária e entender fenômenos sociais, políticos e comunicacionais nas comunidades quilombolas. Particularmente, examinou-se os festejos da Comunidade Quilombola Dona Juscelina. No contexto desses festejos, observou-se que a comunidade vem produzindo práticas festivas desde meados da década de 1950, ressaltando a continuidade histórica e a profundidade da cultura e da ancestralidade quilombola. Também, não apenas atualizam as práticas sociais comunitárias incorporando novos rituais, mas também revelam os elementos mais significativos da identidade quilombola, resultantes das vivências e das experiências históricas acumuladas ao longo do tempo.

A pesquisa identificou, quatro categorias principais de práticas festivas na CQDJ: (1) rituais religiosos, que representam as formas mais antigas de celebração da comunidade e reforçam o vínculo espiritual da comunidade; (2) atividades dedicadas à preservação e representação dos saberes e práticas ancestrais, enraizadas na história e memória coletiva; (3) manifestações de luta e resistência, que reafirmam a identidade e autonomia quilombola frente aos desafios externos e internos; e (4) atividades de lazer e o entretenimento, que promovem a coesão social e o bem-estar da comunidade. Essas categorias de prática festivas estão profundamente apresentadas no cotidiano, e celebram a ancestralidade, assim como reforçam o senso de pertencimento e identidade coletiva, configurando-se como práticas que dialogam com o presente e passado da comunidade.

As festas quilombolas apresentam uma variedade de componentes religiosos e místicos, como os presentes nos festejos da Consciência Negra, Congada, Festa do Divino e de Finados, entre outras. Em muitos casos, as festas refletem uma característica sincrética das culturas

étnicas brasileiras afro-indígena, incorporando estruturas litúrgicas e atrações “profanas” que fazem parte do sagrado quilombola, mesmo não sendo oficialmente reconhecidas como sagradas pelas instituições religiosas.

As manifestações festivas da comunidade configuram uma estratégia de resistência que transcende todas suas dimensões. Neste contexto, por exemplo, a religiosidade representa por um lado a espiritualidade e por outro a resistência quilombola que, ao longo de sua história, tem se afirmado e vivenciado em face aos conflitos sociais e territoriais.

Essa religiosidade, conforme Moura (1981), estrutura práticas essenciais na construção e na manutenção de sua autonomia e memória, permitindo que sejam mantidas e conduzidas de gerações em gerações. A fé, assim, se torna estratégia de resistência, que permite à comunidade a reafirmação de suas crenças e valores ancestrais, e as festas atuam não só como encontro espiritual, mas também como um espaço de mobilização política e social. Nesse cenário, as festas quilombolas atuam como um espaço sincrético, que fortalece a resistência em si mesmo, e como destaca Gonçalves e Silva (2000), a religião das comunidades quilombolas é um sistema de resistência, pois protege e reafirma a identidade cultural negra e promove a união comunitária. Portanto, a religiosidade eleva a resistência quilombola no cotidiano, o que Arruti (2006) e Almeida (2010) vão chamar de arma cultural contra os tipos de dominação.

É imperativo reconhecer que as comunidades festivas são atos políticos, especialmente para enfatizar seu protagonismo no âmbito territorial. Ao atuar para criar cosmologias em um universo simbólico de influências e confluências nas estruturas organizacionais da comunidade, constitui-se como um espaço onde se buscam respostas para as dinâmicas da vida social. Antes da proliferação das tecnologias da informação e comunicação, tais encontros eram pontos centrais para socialização, servindo como locais para o fortalecimento das crenças e reafirmação da identidade coletiva. Ao assumir uma nova dimensão, permitindo a articulação entre diversos aspectos da identidade e valores quilombolas, que são constantemente ressignificados, adquire novos significados no sentido social, na experiência de cada participante.

O tempo festivo extraordinário transcende o tempo ordinário da vida cotidiana, de modo que o término das festas não se interrompe com os efeitos de suas redes e debates em curso. Na festa quilombola, a comunidade volta-se para si mesma em uma dinâmica dialética que aparenta diluir as fronteiras entre o sagrado e o profano, o indivíduo e a comunidade, o tempo cotidiano e o festivo, o ser e o fazer. A comunidade é concebida como um organismo vivo que constantemente busca reafirmar sua identidade. Este resgate é determinado pela capacidade de resistência, união e participação de seus agentes.

Apesar de não poderem equacionar plenamente as violências históricas enfrentadas pelos quilombolas, tais como preconceito e discriminação, as festas buscam promover uma nova percepção social das comunidades, resgatando, de um passado mais ou menos remoto, os símbolos, rituais e personalidades que formaram sua identidade. De maneira concomitante, a festa quilombola repercute tanto na conservação quanto na atualização cultural, proporcionando ao indivíduo uma experiência momentânea de liberdade, descomprometida, instituída pelos jogos sociais, música, dança, performances, entre outros elementos, que suscitam sentimento de afeto, contentamento, satisfação, felicidade, prazer, bom humor e animação.

Além disso, o universo festivo, ao oferecer uma atmosfera fornece condições propícias para enfrentar os desafios e se reconectar com os valores étnicos e sagrados, muitas vezes manifestados em obrigações religiosas, promovendo assim um encontro enriquecedor. No entanto, as festas, por meio de suas performances, também ampliam as percepções sociais, desencadeando processos complexos que reverberam não apenas internamente, mas também externamente, sendo capazes de atrair a atenção de indivíduos externos à comunidade, como no caso dos turistas.

As festas, portanto, constituem práticas históricas que promovem experiências racionalizadas, afro-referenciadas e decoloniais, resistindo a todas as formas de opressão e contribuindo para o desenvolvimento político-educacional da comunidade, com o compromisso social significativo com a região. As práticas apresentadas reafirmam e ressignificam a luta e a memória dos impérios ancestrais africanos, não agindo como resposta reativa à violência social, mas criando uma narrativa positiva das vivências, experiências e saberes afro-brasileiros e quilombolas, expressados na beleza das danças e dos corpos, nas hierarquias da festa e no rompimento da subalternidade, na presença simbólica de reis e rainhas (Griôs), na fartura das comidas e em outros elementos estéticos e comunicacionais.

A visita turística na festa evidencia que o interesse transcende o lazer, incorporando aspectos de autoconhecimento como pessoa negra e amazônica. Os visitantes, ao se envolverem nesses encontros da comunidade, frequentemente identificam práticas sociais e comunitárias familiares de suas próprias famílias e grupos sociais. Essas festividades não são um espaço para vivenciar elementos culturais, somente, mas também um ambiente afetivo e de resgate identitário, onde o reencontro com valores e expressões culturais afro-brasileiras promove uma aproximação emocional e simbólica.

Este contexto de afetividade torna-se uma força mobilizadora, que incentiva a participação e reflexão, possibilitando que os visitantes experimentem um sentido renovado de pertencimento e conexão com as tradições quilombolas e a ancestralidade. Assim, a festa atua

como espaço de reconstrução e valorização cultural, não apenas para os membros da comunidade, mas para todos os que buscam se aproximar de suas origens.

O turismo estruturado em torno das festividades quilombolas opera como uma ferramenta de promoção do protagonismo comunitário, em que as estratégias são articuladas e agenciadas pela própria comunidade, e fundamentadas em uma abordagem coletiva e colaborativa, ao invés de priorizar o acúmulo de capital financeiro individual, como ocorre na lógica do turismo convencional.

As práticas turísticas quilombolas se organizam em uma rede de agentes sociais e econômicos de benefícios compartilhados, que favorecem o fortalecimento da autonomia, identidade e coesão social. Por essa razão, está enraizado em valores de solidariedade e reciprocidade. Dessa forma, os ganhos são diversificados e vão além do valor econômico direto, abrangendo aspectos do fortalecimento de vínculos sociais e valorização da memória ancestral. Assim, o turismo se configura no rompimento com as estruturas de exploração e mercantilização do turismo tradicional, criando uma economia simbólica que redefine os sentidos do desenvolvimento para a comunidade e campo turístico.

6.2 CAMPO E REDE SOCIAL NO TURISMO QUILOMBOLA

Ao analisarmos as festas, identificamos pelo menos três aspectos distintos: as estratégias, que compreendem tanto os elementos material quanto os simbólicos; as práticas festivas-turísticas, que constituem as ações organizadas e produtivas dos encontros abertos aos turistas e visitantes; e o *habitus*, que engloba as raízes ancestrais, os valores, símbolos e sistemas de crenças. Tais estratégias desempenham o papel de estruturar as formas de apresentação destinadas ao público externo, no qual a ideologia subjacente às práticas é moldada pela centralidade dos indivíduos e pela ancestralidade quilombola.

Essas práticas festivas da Comunidade Dona Juscelina despertam o interesse de diversos grupos em busca de interação e conhecimento por meio da visita. Essas práticas são informadas e moldadas pelos saberes e vivências acumulados pela comunidade ao longo do tempo, os quais são internalizados não apenas por meio de transmissão verbal, mas principalmente pela vivência direta. Essas experiências se desenvolvem inicialmente como uma forma ativa e, gradualmente, transforma-se em participação mais engajada e experiente.

O Festejo da Abolição representa o ápice dessa dinâmica festiva, quando tais práticas adquirem uma dimensão turística que transcende a realidade cotidiana. Nesse contexto, o saber é influenciado por múltiplos aspectos sensoriais, como a visão, o tato e o paladar, evidenciando

uma sensibilidade corporal-espiritual que remete à própria essência da existência festiva e turística. Os interesses por tais experiências podem ser observados no relato do Aprendiz de Griô, Manoel Filho Borges (2024), ao mencionar que, ao longo do tempo, o festejo cresceu, atraindo atualmente entre cinco a sete mil pessoas à comunidade durante esses dias festivos, lembrando que a comunidade tem cerca de mil e trezentos membros associados.

Conforme observado por Guarinello (2001, p. 972), a festa na comunidade “é um ponto de confluência das ações sociais, cujo fim é a própria reunião ativa dos participantes”, consolidada na produção coletiva de afetos, significados e emoções. Essa construção é permeada por multiplicidade de elementos que emanam da ancestralidade, conferindo-lhe à visita, complexidade singular.

Nesse contexto, as práticas festivas quilombolas se configuram como representações e manifestações dos diversos capitais acumulados nos processos históricos e sociais, os quais são reinterpretados no presente estudo sob novas significações que estabelecem conexões com o futuro. Essas expressões se manifestam em uma variedade de formas, incluindo danças, religiosidade, culinária, artesanato, musicalidade, performances artísticas, dentre outras (Dias; Aguiar, 2002).

As festas quilombolas, assim, podem ser compreendidas como estratégias de mediação empregadas pelas comunidades para integrar seus membros e incorporar os diversos capitais - econômico, social, cultural e simbólico (Bourdieu, 1989). A CQDJ, como um campo social específico (Quadro 09), é produto da contemporaneidade, uma vez que o grupo, por meio das festas, estabelece uma teia complexa de relações sociais com os visitantes. Ao mesmo tempo, os agentes envolvidos nessas festividades, constantemente, negociam espaços de poder e criam ou recriam práticas sociais, incluindo aquelas relacionadas ao turismo.

Quadro 9 - Agentes festivos e turísticos quilombolas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina/TO

Agentes	Capitais que representam
Dona Juscelina e Griôs na Ancestralidade	Capital social (simbólico)
Conselho de 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
Pastoral da Terra	Capital social
Fundo Casa (ONG)	Capital econômico
Apoiadores (Energisa)	Capital econômico

Fonte: Dados da pesquisa (2024).

Observou-se a importância do capital social e cultural da CQDJ no contexto do turismo e das festas na região, estruturando redes de relações sociais e a confiança mútua com as demais comunidades, membros integrantes e instituições parceiras. Essas instituições são fundamentais para o fortalecimento das festas, além de desempenharem um papel central na promoção do turismo e viabilidade econômica das festas. A título de exemplo, destaca-se a Prefeitura Municipal e o Governo do Estado, que investem em infraestrutura e divulgação da festa e das práticas sociais da comunidade. Simultaneamente, essas instituições buscam promover seus próprios objetivos e interesses, envolvendo grupos de interesses, partidos políticos, empresas e organizações sociais e indivíduos para pressionar as decisões políticas da região em seu favor. O capital social da CQDJ utilizado por essas instituições políticas é uma estratégia conhecida pela comunidade para influenciar processos políticos e mobilizar os eleitores.

Essa interação entre diferentes formas de capital é essencial à legitimação da comunidade no turismo, garantindo a continuidade das ações e a ampliação da importância no turismo. Nesse cenário, os jogos de poder do mercado do turismo são colocados em perspectiva pela autonomia da comunidade em desempenhar suas atividades a partir de suas próprias articulações. Dentro desse campo social, as relações são influenciadas pela distribuição de capital entre diferentes atores, que não são habituais para o mercado do turismo. Assim, a comunidade pode exercer seu poder social e influência no campo para gerar alternativas para o turismo de maneira mais justa aos benefícios do turismo.

A festa quilombola refere-se a um espaço estruturado de interações, onde os agentes sociais competem por diferentes formas de capital, como econômico, cultural e social. Dessa maneira, o turismo nas festas quilombolas assume uma dimensão que vai além do simples encontro de pessoas, destacando outras percepções sociais correlatas, com aspirações individuais e coletivas, noções de liberdade, *status social*, renovação física, mental e espiritual, bem como a busca pelo conhecimento. As práticas turísticas presentes nas festas quilombolas representam uma ampliação significativa das possibilidades teórico-práticas do turismo. Nessas comunidades, os agentes envolvidos e os *habitus* sociais incorporam práticas ancestrais e memória coletiva da identidade étnica quilombola (Brandão, 1974; Magnani, 1984). Dessa forma, os agentes turísticos operam dentro do *habitus* festivo e turístico, com maior ou menor

poder de intervenção, termos cunhados por Bourdieu (1989), os quais englobam práticas sociais específicas derivadas da ancestralidade, da sociabilidade, da territorialidade e, como sugere Moura (2012, p 33), da circularidade, da sincronicidade, da memória, da diacronia, da identidade e da resistência quilombola (Quadro 10).

Quadro 10 - Práticas festivas-turísticas quilombola da Comunidade Quilombola 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	Tempo festivo
Diacronia	Memória (quilombola, rural, nordestino)	Enredo festivo (escravização, migração, exclusão e racismo).
Identidade	Etnicidade, matriarcado e saberes-fazer.	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 (2024).

No quadro 10, as correlações podem ser acompanhadas e demonstram a dimensão do campo relacional Festa-Turismo na cosmovisão quilombola, como descritas a seguir:

Sincronicidade, conforme conceituada por Jung (2014), transcende a visão estritamente materialista da realidade ao introduzir uma perspectiva mais abrangente, na qual a subjetividade desempenha papel fundamental. Nessa perspectiva, a sincronicidade na prática turístico-festiva da comunidade revela a cosmologia subjacente às suas festas, expressadas por meio de rituais, sistema de crenças e símbolos e interações interpessoais.

A presença da Sincronicidade denota a organização social coletiva, sendo incorporada nos *habitus* e símbolos distintivos da própria comunidade quilombola, nos conselhos comunitários (Griô, Cultura, Educação, Juventude) e, especialmente, nas festas. A convergência significativa desses elementos durante as festas, juntamente com as experiências

compartilhadas do encontro entre os participantes, cria as condições propícias para estabelecimento dinâmico de redes que promovem o turismo na comunidade.

A singularidade da festa reside na capacidade de reunir turistas em busca de suas raízes afro-brasileiras e quilombolas e proporcionar-lhes a oportunidade de encontrar suas origens simbolicamente representadas no espaço-tempo específico do encontro festivo-turístico.

A **Circularidade** é uma característica intrínseca às práticas festivas-turísticas, evidenciadas pelo ciclo contínuo de celebrações que nunca se encerra. Cada festa representa um espaço-tempo da expectativa para a próxima, e as festas subjacentes frequentemente absorvem e reinterpretam práticas das anteriores, em um processo de ressignificação. Conforme descrito por Oliven (1986, p. 62), ressignificação refere-se à “apropriação de expressões de outros grupos e sua recodificação e introdução em um outro circuito, no qual estes elementos são dotados de novo significado e, portanto, utilizados de forma a afetar seu significado original”.

A circularidade não se limita apenas ao aspecto temporal, mas também abrange as trocas de experiências e recursos econômicos que permeiam as festividades, gerando ciclos de vidas e narrativas interligadas, onde tudo está conectado e todos estão dispostos em rede e naturalmente são retroalimentados pela energia da festa.

Na festa, a circularidade é fisicamente representada por meio de elementos como as danças e os trajes em roda. Além disso, os espaços festivos, como o Teatro da Abolição no centro de uma roda, ou os trajetos do cortejo e da alvorada, frequentemente seguem padrões circulares.

Dentro desse contexto, os conflitos de poder (jogos de forças) entre os diferentes grupos organizacionais são inevitáveis, e as mudanças nas posições dentro desse campo são recorrentes. No entanto, na circularidade (e na roda), não há um início ou um fim definido, pois tudo é percebido como um contínuo processo de renovação. Como expressou o Griô Nego Bisco, “tudo é ‘começo, meio e meio’” (Santos, 2015), refletindo a natureza cíclica e interconectada das experiências festivas e turísticas.

A compreensão da **Diacronia** é fundamental para contextualizar as mudanças na cultura quilombola promovidas pela festa e o turismo, resultando na atualização e na criação de memórias territoriais e espaciais que se expressam por enredos, programação e vivência da festa. Como definido por Petter (2007, p. 18), “Em diacronia, os fatos são analisados quanto às suas transformações, pelas relações que estabelecem com os fatos que o precederam ou sucederam”.

Na festa quilombola, todas as possibilidades de interpretação das práticas são válidas e refletem as diferenças no decorrer do tempo (Pessanha, 1987). Um dos aspectos marcantes da dinâmica cultural é sua habilidade em assimilar influências externas, reinterpretando-as e conferindo-lhes uma identidade própria que as torna distintas e inovadoras (Oliven, 1989).

A **Identidade** da CQDJ é composta por elementos como etnicidade, o matriarcado e os saberes-fazer dos agentes ancestrais. Bezerra (2012) destaca que um dos principais efeitos da festa é a mobilização dessa identidade, evidenciada nas práticas festivas que se caracterizam pela manutenção das relações e pela valorização da coletividade. Segundo Castells (2000, p. 22), identidade é o “conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significados”.

A noção de **Territorialidade** é fundamental para compreender a comunidade, uma vez que sua existência está intrinsecamente ligada ao seu território dístico, que vai além de uma representação simbólica. Conforme Picinatto (*et al.*, 2009, p. 67), o território não apenas define a existência física da entidade jurídica, administrativa e política, como também reflete as relações de poder entre o estado, implicando em uma delimitação precisa.

A territorialidade confere à comunidade um protagonismo no espaço por meio de seus territórios simbólico e ancestral. O território simbólico é representado pela sede da Associação da comunidade e Casa de Dona Juscelina, enquanto o território ancestral refere-se à área rural de origem da comunidade, ainda sujeita a disputas judiciais sobre a propriedade, como é o caso da “Vila Quilombola”, como explica a Mestre Griô Lena, sobre como a Dona Juscelina chamava (sonhava com) este espaço.

A **Resistência**, na condição de prática festiva-turística, emerge dos objetivos da festa, os quais propõem a ruptura com o estado de violência étnico-racial, amparados por um conhecimento legal, técnico e social. Os espaços de resistência quilombola têm sua origem nos quilombos, os quais não representam a fuga dos escravos, mas uma forma de marginalização e uma tentativa de reorganização familiar e coletiva.

A vida cotidiana do quilombola é amplamente afetada pela estrutura social presente, marcada pelo patriarcado, racismo e violência, servindo como maneira de manutenção da exploração do capital e do poder (Federici, 2017). O ato de resistir implica desafiar a colonialidade do saber e do poder (Quijano, 2000), buscando fortalecer o “aquilombamento” por meio de redes e grupos, de modo a fazer emergir memórias insurgentes que inspirem a luta antirracista, antipatriarcal e contra a exploração do capital (Moreti Soares, 2021).

A **Afetividade** é o elemento essencial do encontro festivo desenvolvido na interação da comunidade, por meio de estratégias religiosas, lúdicas e familiares. Esses esforços podem

gerar “a aquisição das novas informações que poderão ser retidas na memória” (Carvalho, Campos Junior; De Souza, 2019, p. 6). Segundo Piaget (2014), a afetividade vai além dos sentimentos e emoções, revelando, também, as motivações do indivíduo. Assim, são as festas, espaços de livre manifestação de afeto, que colaboram para a unidade com o estreitamento dos laços e da memória coletiva.

As vivências afetivas das festas produzem experiências que têm impacto significativamente positivo no turismo, promovendo valores como altruísmo, solidariedade, respeito, equidade, autoestima, bem-estar, que entre outros aspectos fortalecem o suporte social.

A **Sociabilidade** forma a hospitalidade festiva-turística por meio de redes e conexões sociais. Conforme observado por Simmel (2006, p. 60), “desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam”. Assim, a sociabilidade age no indivíduo por meio de sua capacidade de dialogar, conviver e estabelecer-se na sociedade.

[...] sociabilidade é tudo aquilo que representamos ou deixamos transparecer às pessoas. Implica em nossas características comportamentais, de habilidades e outras capacidades de saberes/fazeres, ou seja, de solucionar problemas, de negociar, de se relacionar, de perceber os sentimentos dos outros, de saber ouvir, enfim, tudo que nos representa e nos identifica com o nosso marketing pessoal (Bauman, 1997, p. 138).

Figura 79 - Representação gráfica das Práticas festivas-turísticas quilombola

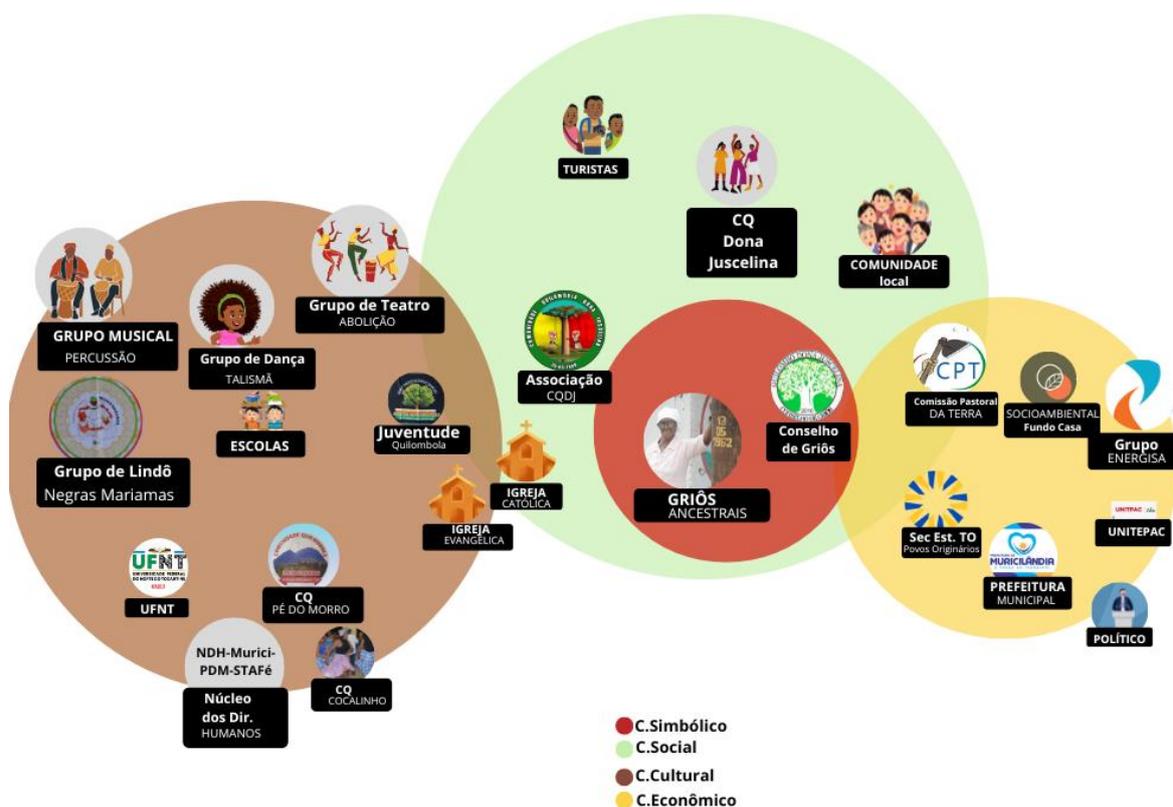


Fonte: Dados da pesquisa (2024)

Assim, as práticas festivas e turística da CQDJ (Figura 79) estão para além da prática do lazer, sendo compreendidos como forma de resistência em um campo de luta política, com espaço e tempo determinados, carregando significado próprio na memória da comunidade e dos participantes. Enquanto o corpo social das festas no turismo, que tradicionalmente é constituído, por um lado, pelas empresas e governos; na festa quilombola é formado por pessoas da comunidade, sejam elas Griôs, jovens, familiares e outros, promovendo um modo de agir que fortalece valores e conexões entre os sujeitos no ambiente, intensificado nas relações sociais.

As relações sociais estabelecidas no Campo Social Festivo-Turístico da CQDJ (Figura 80) apresentam as agências: 1) **ancestral** com os Griôs encantados e o Conselho de Griôs, criadores da festa; 2) **Social** com as organizações sociais, responsáveis pelas atrações da festa, como dança, música, debates, apresentações etc.; 3) **política** responsáveis pelo posicionamento e reposicionamento da comunidade frente à sociedade, com a intermediação das estruturas organizacionais internas (associação, grupos de jovens, comunidade local) e 4) **institucional** (Prefeitura municipal, universidades, Governo do Estado, ONG's, associações das comunidades quilombolas da região etc).

Figura 80 - Representação gráfica do Campo Social festivo-turístico do “Turismo das origens”



As festas quilombolas atuam como um importante mediador social, reorganizando gradualmente as visitas na comunidade, diferenciando-se da universalização promovida pelo turismo convencional, ao reforçar e potencializar os valores étnicos quilombolas relacionados às práticas ancestrais. Esse tipo de turismo, distante dos mecanismos de gestão do mercado turístico tradicional, é compreendido como fenômeno social que se consolida no contexto das relações sociopolítico-ambientais, impulsionado pela hospitalidade que surge da afetividade religiosa e da sociabilidade comunitária.

Esse quadro é dissonante da realidade turística consolidada na pós-modernidade, pois caracteriza-se pela superorganização das viagens, auto-organização e automação/digitalização dos processos e serviços (Figueiredo; Nobrega, 2015), enquanto o turismo nas festas quilombolas se baseia nas redes socioculturais, memória histórica e relações sociais de hospitalidade e da troca de informações interculturais (Moesch, 2000).

O turismo das origens se configura essencialmente pela organização comunitária e a autogestão das atividades festivas (Quadro 81):

Figura 81 - Campo relacional do Turismo das origens

Turismo	Turismo de base comunitária	Turismo das origens
Organizado pelo mercado	Organizado pelo mercado com participação da comunidade	Protagonismo (Organizado pela Comunidade)
Muitos intermediários	Muitos intermediários	Baixo grau de intermediação
Configurado em Produtos e serviços	Configurado em Produtos e serviços	Experiências e Vivências
Recebe muito Fomento do governo	Criam Redes de apoio de organizações sociais	Criam Redes de apoio de organizações sociais
Regido por Calendário específico (férias)	Regido por Calendário específico (férias)	Regido por Calendário religioso e social
Sazonalidade	Sazonalidade	Expectância (permanência do tempo festivo)
Governança	Governança	Autodeterminação
Concorrência	Fortalecimento coletivo	Fortalecimento coletivo
Segmentação	Segmentação	Movimento coletivo (resiliência)
Tendência de mercado	Tendência de mercado	Ancestralidade

Fonte: Dados da pesquisa (2024)

Na ótica de Teixeira (2010, p. 31), “festivamente a origem não é, pois, um simples retorno lembrador ao passado enquanto passado, mas a memória participativa de um passado matricial que envolve, incorpora e identifica o presente de quem celebra”. Por sua vez, o turismo das origens é caracterizado pelas vivências, valores, expectativas e comportamentos, que evidenciam suas cosmovisões e cosmopolíticas por meio da memória, da resistência e da ancestralidade. Isso 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, por meio do ajuste dos laços sociais, compartilhando os interesses individuais e coletivos.

No entendimento de Mauss (2003), as práticas e as técnicas, lançadas no tempo e nos corpos, são elementos únicos, da memória do espaço, nos sons, nos rostos, nas paisagens, no gosto, no cheiro. A memória da festa é determinada pela história do agente social, no *modus operandi*, assim como o método e a lógica, em que a prática opera, não surgem por obediência a regras sociais externas (Bourdieu, 1983, p. 164). Nesse contexto, não pretende agir como uma cópia da realidade armazenada no cérebro simplesmente, mas sim como suporte para algo sempre em construção (Caldeira, 2020).

Dessa forma, as comunidades quilombolas utilizam as festas como ferramentas que garantem a perspectiva de valores culturais das comunidades para além de autogerir a organização social (Diegues, 1996), os potenciais das comunidades e favorecer o protagonismo das expressões culturais. O protagonismo das comunidades, nesse contexto, pode ser entendido como quaisquer programas ou atividades que visam favorecer um grupo étnico e suas necessidades econômicas e reivindicações políticas (Little, 2002). A autonomia incide, dentre inúmeros aspectos, na elaboração de ações que garantam a manutenção de suas necessidades básicas, bem como permitam a produção local (Toledo, 1996).

Nota-se uma relação indissociável entre a perspectiva sócio-cultural-ambiental, posto que essas práticas são baseadas em conhecimentos étnicos, sendo as relações norteadoras das práticas culturais da comunidade (Toledo, 1996). Thompson (1990, p. 88) aponta que as práticas sociais são estratégias no “estado de coisas que representa uma criação social, considerado como um acontecimento natural ou resultado inevitável de características naturais”.

As práticas assumem, dessa maneira, um caráter estratégico na construção e na reafirmação da identidade, a despeito da dificuldade de sua compreensão e das lutas e disputas travadas em seu seio. Na tentativa de recortá-la e formatá-la, podemos enxergar uma disputa para fazer dela um discurso legitimador daquele (grupo, classe ou mesmo o Estado) que a reivindica para si e sobre ela pretende exercer seu controle (Araújo; Barbosa, 2016, p. 5).

Assim, a prática turística como base das relações sociais envolve limitações e transformações diversas com o tempo. Para além do pensamento positivista, apresenta-se na construção do processo histórico do conhecimento e das experiências em que “o sujeito é reinserido na história” (Thompson, 1978, p 188).

SEÇÃO VI

“NÓS NOS ORGANIZAMOS AO NOSSO MODO”

Aprendiz De Griô, Manoel Filho Borges

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS: PRÁTICAS TURÍSTICAS EM FESTAS QUILOMBOLAS, SABERES ANCESTRAIS E RESISTÊNCIA

“[...] as pessoas vêm ver e conhecer suas origens e nós revivemos as nossas origens”
(Griô da Comunidade).

Na CQDJ, uma diversidade de práticas culturais atrai visitantes para a localidade. Essas práticas são principalmente manifestadas por meio das festas, as quais, embora possam ser associadas ao turismo cultural, também se tornam veículo para a educação patrimonial, impulsionadas pela dinâmica da comunicação social e do encontro cultural. Nesse contexto, a coordenação do Turismo de forma comunitária desempenha um papel crucial, criando um ambiente de autodeterminação e apropriação das narrativas e do turismo com pouca intervenção externa, demonstrando, originalmente, uma produção cooperativa.

O interesse pela temática do turismo na comunidade é evidente, como expressado por membros locais, como o Mestre Griôs Dada, que percebe a necessidade de orientações devido à novidade do assunto, conforme observado pelo Jovem Quilombola, Aristóteles. De fato, as festas são reconhecidas como elemento central para o fortalecimento da comunidade, como afirmou Bethânia Vieira da Silva, comunitária. Seguindo as proposições de Turner (1974) e Perez (2009), as festas são marcadores fundamentais da vida comunitária, estimulando tanto os indivíduos, quanto o grupo de forma mútua, em um sentido comum de existir.

As origens da comunidade são enraizadas nas práticas sociais presentes nas festas, as quais são compostas por uma intersecção de vivências, valores, expectativas, interações e comportamento com propósito que tem seu início nas raízes familiares. Conforme Teixeira (2010, p. 31) destaca, as festas não representam simplesmente um retorno nostálgico ao passado, mas sim uma “memória participativa de um passado matricial que envolve, incorpora e identifica o presente de quem celebra”. Dessa forma, ao festejar, colaboram para a construção da identidade e da memória comunitária (Guarinello, 2001; Moura, 2012), agindo como representações individuais ou coletivas para a continuidade da história (Bourdieu, 2011; Mauss, 1974).

Destaca-se que as visitas à Comunidade Dona Juscelina são motivadas por uma variedade de razões, em que tanto os membros da comunidade quanto os visitantes encontram identificação. Essa identificação é particularmente evidente quando se considera a lembrança compartilhada pelos Mestre Griôs, por exemplo o Mestre Griô Dada, que ressalta: “as pessoas vêm ver e conhecer suas origens e nós revivemos as nossas origens” (Entrevista, 2024).

A palavra “origens”, nesse contexto, refere-se a um conjunto complexo de elementos que remontam às raízes históricas, culturais e sociais da comunidade. Essa noção abarca não apenas a história genealógica dos membros da comunidade, mas também as tradições, práticas e valores que definem sua identidade coletiva. Além disso, as “origens” implicam uma conexão profunda com o território e o ambiente circundante, refletindo as relações íntimas entre a comunidade e sua paisagem natural.

Na comunidade, os indivíduos buscam não apenas compreender suas próprias origens pessoais - de negros amazônicos -, mas também reconhecer e se envolver com as origens mais amplas da comunidade como um todo. Nesse processo, ocorre uma interseção entre memória individual e coletiva, em que as experiências dos visitantes se entrelaçam com as narrativas compartilhadas pelos membros da comunidade, enriquecendo assim a compreensão mútua e fortalecendo os laços de pertencimento.

Portanto, a referência às “origens” nessa citação não se restringe a um simples retorno ao passado, mas sim a uma imersão profunda na história e na identidade da comunidade, proporcionando, tanto aos visitantes quanto aos comunitários, uma oportunidade única de reflexão, aprendizado e conexão emocional e afetiva com o seu patrimônio cultural e ambiental.

O turismo das origens pode ser conceituado como uma prática turística diaspórica, conforme o turismo de raízes descrito por Pinho (2018, p. 18), caracterizada pela busca de reconexão com a ancestralidade e pela dinâmica de resistência no território que representam as “terras de origem”. Essa forma de fazer o turismo não se limita ao retorno físico ao local de origem (Bandeiras Verdes), haja vista que também abarca interações horizontais, ou “laterais”, entre comunidades pertencentes à mesma diáspora (Comunidades Co-irmãs ou vizinhas, Comunidade Pé do Morro e Cocalinho), promovendo uma troca cultural e identitária significativa.

Segundo Pinho (2018), essa prática amplia-se como mecanismo de reafirmação identitária e pertencimento. Como descreve Cohen (1979, p. 191), caracteriza-se pela busca às raízes, como uma experiência transformadora, motivada pelos desejos de reatar laços familiares, espirituais e simbólicos com um “lar original”. O autor ainda apresenta que o

visitante desses locais adquire um caráter quase íntimo de reconhecimento, sendo interpretado como um retorno não apenas geográfico, mas também ontológico.

Naomi Leite (2005) avança nessa discussão ao categorizar esses viajantes como “turistas existenciais”, quer dizer, pessoas que buscam preencher um “vazio” identitário por meio da imersão em experiências culturalmente significativas. Pinho (2018) complementa essa análise ao introduzir o conceito de “turismo de raízes”, que reflete um movimento consciente de reconexão com a ancestralidade e o pertencimento cultural afro-brasileiro.

A dimensão da ancestralidade assume uma relevância significativa no contexto do turismo, pois ela não apenas informa, mas também molda os mecanismos de resistência que as comunidades quilombolas implementam em resposta aos desafios enfrentados, como destacado por Wylker José, membro da comunidade (2024) e pelo Aprendiz de Griô Manoel Filho.

A relação entre a ancestralidade e o turismo é complexa e multifacetada. Por um lado, a valorização da ancestralidade pode servir como uma estratégia de pertencimento e protagonismo social e cultural para as comunidades quilombolas. Ao destacar suas raízes históricas e culturais, as comunidades quilombolas afirmam sua identidade e reivindicam seu espaço no turismo. Isso pode ser visto, por exemplo, na promoção de práticas festivas-turísticas que destacam os Griôs e seus saberes ancestrais, como na culinária, artesanato, música e dança, oferecendo aos visitantes uma experiência enriquecedora.

Por outro lado, a ancestralidade também pode ser uma fonte de resistência e proteção contra as ameaças externas enfrentadas pela comunidade. Nos últimos anos, essa comunidade tem enfrentado uma série de desafios, incluindo pressões econômicas, sociais, ambientais e territoriais. Nesse contexto, a conexão com a ancestralidade pode fortalecer o senso de coesão comunitária, mobilizando os membros da comunidade a protegerem seu território e o modo de vida (Oliveira, 2009). Assim, ancestralidade não se limita apenas às questões culturais e históricas, mas também tem implicações na resiliência das comunidades diante dos desafios estruturais, incluindo aqueles relacionados ao turismo.

No que concerne à comunidade em análise, as festas são identificadas como uma das principais estratégias adotadas pela comunidade para a participação do turismo regional. Um exemplo disso, é observar a participação da comunidade em festas externas, como Festival de pesca artesanal, Festa de Exposição Agropecuária (maio) e Temporada de praia no rio Murici (julho).

Esses encontros que ocorrem periodicamente e estão enraizados na tradição da comunidade servem como integração coletiva, nos quais são expressas práticas festivas-turísticas, tanto no contexto da temporalidade e na espacialidade. Por meio das festas, os

quilombolas ampliam as oportunidades de compartilhar seus conhecimentos e ocupar os espaços comunitários, reafirmando a reprodução de suas marcas identitárias, utilizando o campo da cultura para o refazimento comunitário, buscando, nos espaços de memória, as lembranças e os saberes em torno da história, com momentos de convivência e construção coletiva.

Uma análise multidimensional das práticas culturais revela que as festas englobam uma variedade de elementos simbólicos, locais, objetos e interações sociais dos agentes. No entanto, é essencial entender a relação entre a produção dos saberes quilombola e o Turismo como espaço de vivências coletivas que emergem a partir das festas. Esse ambiente é caracterizado pela sociabilidade expressada por meio da dança, do canto, das comidas, das conversas e da expressão religiosa, proporcionando uma vivência imersiva na cultura quilombola para os visitantes.

Diante do exposto, é possível vislumbrar que as festas na comunidade quilombola engendram um conjunto de aspectos que colaboram para a noção de outros caminhos para o entendimento do Turismo, em consonância com as práticas festivas e turísticas das comunidades quilombolas. Essa análise pode ser enriquecida ao considerarmos a epistemologia social do turismo proposta por Moesch (2004).

A epistemologia social do turismo reconhece que o conhecimento sobre o turismo é construído socialmente e é influenciado por uma série de fatores, incluindo as interações entre os agentes sociais envolvidos e as dinâmicas de poder que permeiam essas relações. Nesse contexto, as festas quilombolas podem ser vistas como espaços de produção e disseminação de conhecimentos turísticos, onde os próprios membros da comunidade participam ativamente na definição de suas práticas turísticas e na articulação de suas demandas e necessidades.

Ao promoverem suas festas, as comunidades quilombolas não apenas celebram suas tradições culturais, mas oferecem aos visitantes uma oportunidade de imersão na vida e história da comunidade. Esses encontros festivos servem como plataforma para a transmissão de conhecimentos sobre a cultura, história, ecologia e modos de vida quilombolas, contribuindo assim para a conscientização e valorização da comunidade.

Além disso, as festas quilombolas também podem desencadear debates e reflexões sobre as questões mais amplas relacionadas com o turismo, tais como a autogestão, autodeterminação, reconhecimento cultural, conscientização social, justiça social, sustentabilidade ambiental, dentre outros. Esses temas são frequentemente abordados durante as festividades, seja por meio de discursos públicos, apresentações culturais ou conversas informais entre os participantes.

Alicerçando-se em estudos sobre o turismo e o poder simbólico, bem como na cooperação comunitária, lutas e resistências, Figueiredo (2022) demonstra, em sua obra, uma perspectiva inovadora que propõe a inversão da lógica tradicional do turismo, introduzindo uma nova categoria analítica. Por sua vez, nos permite construir a noção do Turismo das origens, que mediante a percepção da comunidade, configura-se, essencialmente, pelas práticas festivas-turísticas, organização comunitária e pela autogestão. Além do mais, está estreitamente ligada à sua capacidade de representar a ancestralidade negra e às origens afro-brasileiras, atuando como ferramentas essenciais na educação, consciencialização e coesão social.

Este estudo evidencia uma alternativa, considerada como uma oportunidade para enriquecer a compreensão do Turismo, destacando a importância do reconhecimento dos saberes e práticas tradicionais. Diante disso, surgem diversas implicações estruturais para a valorização dessas atividades culturais, cujo desafio é enfrentar as empresas e os governos que reivindicam o poder de credenciar quais atividades festivas da sociedade são ou não relevantes para uma localidade, muitas vezes marginalizando as práticas emergentes de grupos sociais distintos.

A gradual divisão conceitual do Turismo, predominantemente moldada pelas experiências empresariais e governamentais, está sendo questionada, especialmente pelas propostas autônomas de legitimidade, autenticidade e originalidade apresentadas pelas comunidades locais por meio de suas festas. Nesta tese, estão inseridos contextos crítico e disruptivo, fortalecendo a valorização das práticas que emergem de dinâmicas socioculturais específicas, como aqueles presentes nas festas quilombolas.

O turismo construído pelas comunidades quilombolas, especialmente por meio das festas, ganha destaque por se distanciar dos modelos de mercado, apresentando a essência das práticas culturais desses povos e contribuindo para a produção e organização comunitária. Observa-se que, por meio das experiências proporcionadas pelas festas, juntamente com a hospitalidade ancestral e a memória compartilhada, ocorre um fortalecimento dos laços comunitários e uma celebração da coletividade e da partilha.

As festas quilombolas refletem o conjunto etnográfico da história e da cultura desse povo, incorporando crenças, hábitos e tradições dos saberes quilombolas, revelados na culinária, nas danças, no artesanato, nas encenações, nos rituais e em outras celebrações. Além disso, essas festas possuem um profundo significado de existência, identidade e pertencimento ao consolidar referências do grupo no mesmo espaço-tempo, dialogam e jogam entre si e formam o alicerce da memória coletiva.

Apesar de não serem identificados como agentes formais do turismo na região, mediante o exposto, o presente estudo tem demonstrado que a despeito de não terem sido constatadas como agentes do turismo na região, as comunidades quilombolas mobilizam visitantes e viajantes, sobretudo, por intermédio de suas festas, encontros, interações, comemorações e celebrações, além de diversos outros motivos relacionados à sua ancestralidade quilombola. As festas são momentos fundamentais de convívio nas comunidades quilombolas, onde os saberes e práticas culturais são perpetuados, e reforçados os valores individuais e coletivos, instrumentos de memória, pertencimento e autodeterminação.

A temática central deste estudo suscita uma reflexão sobre as práticas turísticas nas festas quilombolas, consideradas estratégias comunitárias que favorecem a reprodução e a atualização de saberes e fazeres quilombolas por meio da memória, da territorialidade, da identidade e da etnicidade. No campo das disputas, essas festas elevam a presença e a agência dos seres ancestrais, rituais e míticos, particularmente, com o encantamento e a presença ancestral da matriarca Griô Dona Juscelina.

As festas provocam novos parâmetros para as práticas turísticas, criando uma realidade singular e inesperada para o turismo tradicional. Essa realidade emerge do *habitus* ancestral quilombola, originado por meio de elementos como sincronicidade, circularidade, diacronia, identidade, territorialidade, resistência, afetividade e sociabilidade, que envolvem símbolos, lugares, objetos e interação social dos agentes locais.

Observa-se que a festa, como expressão da memória coletiva, se converte em uma prática turística que desperta o interesse da comunidade pelos recursos utilizados, envolvendo vivências e performances que se desdobram no modo de ver e sentir-se no mundo, bem como pela comida, pela dança, pelas músicas, pela reza etc.

Destacam-se, também, como ferramentas educacionais, antirracistas e decoloniais ou contracoloniais (Santos, 2015), em que o visitante correlaciona a forma de aprofundar suas opiniões e expressa suas visões políticas, sociais e econômicas com as escolhas de viagens, buscando mais proximidade ao protagonismo comunitário das comunidades negras afro-brasileiras. Diante do exposto, as festas na comunidade quilombola colaboram para a construção e o debate sobre os rumos do turismo, suscitando questões relacionadas à autodeterminação, reconhecimento, conscientização social, justiça social, entre outros.

Por conseguinte, a percepção da comunidade sobre as festas está, estreitamente, ligada à capacidade de representação da ancestralidade negra e das origens afro-brasileiras, atuando como ferramentas de educação, consciencialização e união. Por sua vez, um turismo das origens, a partir da percepção da comunidade pesquisada, configura-se, essencialmente, pela

organização comunitária e pela autogestão das atividades festivas, tendo como base a ancestralidade e a reafirmação do grupo em função de suas festas e rituais.

O Turismo das Origens, termo cunhado pelos próprios comunitários, serve como enriquecimento da compreensão do turismo, surgido do reconhecimento dos saberes e fazeres tradicionais. Diante disso, encontraram inúmeras implicações estruturais para a valorização dessas atividades culturais, cujo desafio é enfrentar as empresas e os governos que se posicionam como portadoras do papel de credenciar quais atividades festivas são ou não relevantes para uma localidade, impossibilitando a legitimação de práticas que emergem de grupos sociais distintos.

A divisão gradativa com a reprodução economicista-acadêmica do turismo, deverá marcar, por intermédio das festas, sua reconfiguração como atividade comunitária, sobretudo, pelas propostas autônomas de legitimidade, autenticidade e originalidade de atuação no turismo. A diversidade de existências e de elementos socioculturais, que surgem dessas relações, promove diferentes realidades e visões acerca da sociedade, propiciando ao turismo, questionamentos que não foram respondidos pelo modelo tradicional da atividade, orientando-se nos seus aspectos de mercado, cujos principais agentes são as empresas e os governos. É nesse contexto que o presente trabalho se posiciona em uma perspectiva crítica e de ruptura, fortalecendo a valorização das práticas que emergem a partir de dinâmicas, lugares e valores socioculturais, como os presentes nas festas quilombolas.

Com efeito, o turismo construído pelas comunidades quilombolas, por meio das festas tradicionais, apresenta a essência das práticas culturais dos povos quilombolas, contribuindo com a produção e a organização comunitária. Dessa feita, observa-se que, mediante as vivências, a hospitalidade ancestral e a memória criam uma manifestação do encontro e do estreitamento dos laços comunitários, ambiente no qual a coletividade e a partilha são fatores de comemoração e fortalecimento.

Não se trata de modelo de gestão como no turismo de base comunitária, tampouco dos produtos do turismo comunitário, turismo quilombola ou turismo étnico (Mendonça; Irving, 2004; Zaoual, 2008; Bartholo, 2009; Figueiredo, 2022), mas do turismo de outras perspectivas que não seja de mercado, mas dos valores étnicos da comunidade

Dessa forma, observou-se que as festas quilombolas são práticas sociais, produto de uma cosmovisão (pensar e sentir o mundo) gerada pela ancestralidade quilombola, reafirmado pelas várias festas, ao longo do ano, que constroem esse tipo de hospitalidade e recepção, de modo que vai produzindo um turismo com sentimento, ou com sentido de visitação mais amplo. Os visitantes, ou os brincantes da festa, são acadêmicos, escolas, outras comunidades da região,

que se conectam de alguma forma com a comunidade e não são turistas tradicionais, dado o tipo de vínculo proporcionado pela comunidade, retomando o turismo como prazer do encontro de pessoas.

Como diversas comunidades, a CQDJ se reconfigura coletivamente em busca da memória afro-brasileira, a qual, em uma dimensão histórica, foi destituída e retificada pelo processo brutal do colonialismo e mais recentemente do neoliberalismo, que, institucional e estruturalmente, impediu de expressar sua cultura, encontrar suas famílias, compreender suas histórias e soerguer seu nome e sobrenome.

A retomada da percepção ancestral sobre as coisas engendra a emancipação coletiva e o senso universal de coletividade, tão aprofundado nas culturas africanas, em que sujeitos e comunidades constroem juntos, de diferentes pontos da caminhada, a mesma compreensão sobre o “ser quilombola”. Conclui-se assim, que o turismo das origens é a prática de visitação e ressignificação do território simbólico e identidade étnica a partir das práticas festivas quilombolas. Esta afirmação coletiva da festa cria um tipo de hospitalidade turística que produz o turismo com vivências, sentimento e prazer que melhor compreende a complexidade do comportamento do turista.

Portanto, cientes do desafio que está posto àqueles que se interessam mais por questões filosóficas, antropológicas e políticas que econômicas e mercantis, no percurso da pesquisa foi possível observar que entender o turismo, a partir das empresas, é ver um retrato do passado, pois é necessário ver que o turismo se estabelece a partir das suas práticas. Porque é viagem, mas não qualquer viagem. É lazer¹¹, mas não qualquer lazer. É o encontro, mas não é qualquer encontro. No território ressignificado, surgem os processos e estratégias de relações de poder, promovendo o reposicionamento e a resistência, onde os limites são clarificados no tempo-espaço turístico, produzido a partir de novos campos simbólicos.

O turismo em sua dimensão simbólica amplia a visão em relação ao fenômeno comercial das viagens. Também é direcionado aos fatores sociais e agregadores da hospitalidade comunitária e sua capacidade de interações e percepções entre disciplinas, áreas de conhecimento, campo, agentes. Ainda, desenvolve-se pela subjetividade e fenomenologia (Pernecky; Jamal, 2010), evidenciando-se mais quando é definido como “a soma de fenômenos

¹¹ Ao abordar as festas quilombolas na perspectiva turística, não pretendemos reduzir a importância como prática de lazer para a comunidade, onde se reúne e vivencia os momentos que possibilitam o descansar das atividades cotidianas, socializar, dançar, cantar e celebrar com amigos e familiares em um espaço de convivência e integração social. Além de sua profundidade cultural, as festas quilombolas oferecem momentos de descontração.

e de relações que surgem das viagens” (Goeldner; Ritchie; McIntosh, 2002, p. 294 Urry, 1999; Maccannell, 2003).

Neste curso, o turismo nas festas é uma estratégia comunitária contra colonial, produzida pela intelectualidade quilombola, em processos múltiplos de socialização primária, resistência política e letramento racial, em que a comunidade se dispõe no campo e reivindica a legitimação do poder e empenha práticas de exercício da autodeterminação, incorporando a si, capital simbólico no turismo. Em um “duplo processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade” (Bourdieu, 1983, p. 47), em que a comunidade faz a festa, a festa faz a comunidade, no qual a festa acontece fora do indivíduo, mas acontece dentro da subjetividade.

O turismo na comunidade vem como resposta contra colonial ao contexto epistemológico e economicista nele estruturado, dinamizando a partir da diversidade de existências e de elementos socioculturais, que surgem dessas relações e promovem diferentes realidades e visões acerca da sociedade, propiciando para o turismo respostas que não foram respondidas pelo modelo tradicional, orientando-se paralelamente aos seus aspectos de mercado, cujos principais agentes são as empresas e os governos.

Nessa perspectiva, as práticas turísticas alcançam os elementos ancestrais e reafirmam a cosmovisão quilombola a partir dos festejos, produzindo uma prática turística de visitação de recepção que tem características próprias. Desse modo, a prática turística que emerge das festas quilombolas é orientada pelo encontro de pessoas e pela busca da própria história de ancestralidade afro-brasileira, na qual a despeito do mercado, dos modelos de gestão e das políticas públicas, o turismo acontece.

Assim, a percepção das comunidades quilombolas sobre o Turismo é imprescindível como fator agregador ao planejamento e à organização da atividade, ainda que alguns roteiros turísticos tenham reconhecimento do mercado. Em sua maioria, são das agências de turismo, operadoras de turismo, hotéis, dentre outros, do ponto de vista reconhecido como experiências relevantes para a organização econômica e social. Não obstante, quando a comunidade entra como parte do processo, os resultados tornam-se mais palpáveis sob o ponto de vista social e econômico, refletindo tal desenvolvimento no próprio produto, que, por seu turno, será vivenciado pelo turista.

Dessa forma, observou-se que, por um lado, as festas quilombolas são práticas turísticas, produto da afetividade quilombola e da maneira em que a comunidade se conecta com os visitantes e, por outro lado, é a forma que o turista se relaciona seu modo de vida, história familiar e ao pensamento com as escolhas de viagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMO, P.; HIRANO, S. (org.) **Pesquisa social: projeto e planejamento**. São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais, 1979.
- ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. R. de. **Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios**. Belém; UFPA-NAEA, 1998.
- ALMEIDA, R. Amazônia, Pará e o mundo das águas do Baixo Tocantins. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 291-298, 2010.
- ALMEIDA, P. N. de. **Educação lúdica: técnicas em jogos pedagógicos**. São Paulo: Loyola, 1987.
- ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. **Revista Palmares**, Brasília, v. 1, n. 5, p. 163-182, 2000.
- ALMEIDA, O. T. Pensamento crítico sobre a Amazônia e o debate sobre desenvolvimento. **Paper do Naea**, Belém, v. 27, n. 1, ed. 379, 2018.
- ALMEIDA, O. T.; FIGUEIREDO, S. J. L.; TRINDADE JR., S. C. **Desenvolvimento & Sustentabilidade**. Belém: NAEA, 2012. p. 161-176.
- ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. 2. ed. São Paulo: Thompson, 1998.
- AMARAL, R. C. M. P. Festa à Brasileira: significado do festejar, no país que “não é sério”. 1998. **Tese** (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- ANSARAH, M. G. R. **Formação e capacitação do profissional em turismo e hotelaria: reflexões e cadastro das instituições educacionais do Brasil**. São Paulo: Aleph, 2002.
- APPADURAI, A. **The social life of things**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- ARAÚJO, G. F.; BARBOSA, A. S. Cultura e identidade nacional nos anos Vargas: tensões e contradições da uma cultura oficial. **Revista de Ciências do Estado**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 72–106, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.35699/2525-8036.2016.5009> Acesso em: 14 fev. 2023.
- ARRUTI, J. M. P. A. **O reencantamento do mundo: trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. 1996. 247 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1996.
- AZEVEDO, A. D. M. de; PERES, E de S. A presença negra na Amazônia: um olhar sobre a vila de mangueiras em Salvaterra (PA). **Revista Marupiara**, Belém, V. 2, p. 08-15, 2015

BAEZA, C. A., RAMOS JÚNIOR, D. V, GOUVÊA, E. H. S., MACHADO, L. M., FRANÇA, L. S., SILVA, N.Y. C., MENDES, R. A.; NAKASHIMA, R. H. R. Expedição “Pé do Morro” (Aragominas-Tocantins): Caminhos do sagrado. Participativa: **Ciência aberta em Revista**, v. 1, n. 1. 2019.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 1987.

BANDUCCI JR., Á.; BARRETTO, M. (Orgs.) Introdução. In: **Turismo e Identidade Local**: uma visão antropológica. Campinas, SP: Papirus, 2001.

BARBOSA, J. W. Q., Araújo, M. F. S., Nóbrega, W. R. M. Epistemologia do turismo: desafios, reflexões, críticas e possíveis avanços. **Revista de Turismo Contemporâneo**, Natal, v. 10, n. 3, p. 437-469, set./dez. 2022.

BARRETO FILHO, H. T. Populações Tradicionais: Introdução à Crítica da Ecologia Política. In: **Workshop Sociedades Caboclas Amazônicas**: Modernidade e Invisibilidade. Parati: Rio de Janeiro, 2001.

BARRETO FILHO, H. T. Populações Tradicionais: Introdução à Crítica da Ecologia Política. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R. S. S.; NEVES, W. A. (Eds.). **Sociedades Caboclas Amazônicas**: Modernidade e Invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006. p. 109-144.

BARRETO, M. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo. **Horizontes Antropológicos**, [S.I.], v. 9, n. 20. p. 15-29, 2003.

BARRETO, M., DOS SANTOS, R. J. Fazer Científico em Turismo no Brasil e seu Reflexo nas Publicações. **Turismo - Visão e Ação**, v. 7, n. 2, maio-agosto, p. 357-364, 2005.

BARRETO, M. **Manual de iniciação ao estudo do turismo**. Campinas: Papirus, 2001.

BARRETTO, M. América Latina perante o desafio da integração. In: II Encontro Internacional de Pesquisadores da Rede Latino-americana de Cooperação Universitária, 2., 2005, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, RS. **Anais...** Caxias do Sul: 2005.

BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.

BARTH, F. **Nomads of South Persia**: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy. Illinois: Waveland Press, 1986 [1961].

BARTHOLO, R. Sobre o sentido da proximidade implicações para um turismo situado de base comunitária. In: Bartholo, R.; Bursztyn, I; Sansolo, D. G. (Orgs.). **Turismo de base comunitária**: Diversidade de olhares e experiências brasileiras. (pp. 45-54). Rio de Janeiro: Letra e Imagem. 2009.

BARTHOLO, R.; SANZOLO, D. G.; BURSZTYN I. **Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

BATAILLE, G. Le Coupable. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, v. 5, 1973.

BATISTA, P.; PEREIRA, A. L. Uma reflexão acerca da formação superior de profissionais de Educação Física: Da competência à conquista de uma identidade profissional. In.: I. Mesquita; J. Bento (Eds.). **Professor de Educação Física: Fundar e dignificar a profissão** (pp. 75-101). Porto: FADEUP. 2014

BAUMAN, Z. **Ética pósmoderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

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

BEARES, L. A.; CABRAL, S. G. Percepção da hospitalidade na visitação turística de comunidades isoladas na região de Paraty: guaranis, caiçaras e quilombolas. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, v. 2, n. 3, p. 19-40, 2008.

BENI, M. C.; MOESCH, M. M. A teoria da complexidade e o ecossistema do turismo. **Turismo - Visão e Ação**, v. 19, n. 3, p. 430-457, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.14210/rtva.v19n3.p430-457>. Acesso em: 16 jan. 2022.

BENI, M. C.; MOESCH, M. M. Do Discurso sobre a Ciência do Turismo para a Ciência do Turismo. Artigo apresentado no **XII Seminário Anual da Associação Nacional de Pesquisa Pós-Graduação em Turismo**, 2015.

BENI, M. C. **Sistema de Turismo – SISTUR**: Estudo do Turismo face à moderna teoria de sistemas. *Turismo em análise*, 1(1). 1990.

BENI, M. C. **Análise estrutural do turismo**. São Paulo: 1998.

BENITES, M; MAMEDE, S. Turismo de observação de aves no Tocantins: hotspots, desafios e perspectivas. In: BALSAN, R; NASCIMENTO, N. N; OLIVEIRA, M. C. A. (Orgs.). **Identities do turismo no Tocantins**. Palmas, TO: EDUFT, p. 62-75, 2020.

BENTO, B. M. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. 2a. ed. Natal, Editora da UFRN, 2014.

BEZERRA, A. C. A. FESTA E CIDADE: entrelaçamentos e proximidades. **Espaço E Cultura**, (23), 7–18. 2012. <https://doi.org/10.12957/espacoecultura.2008.3518>.

BICUDO, M. A. V. **Pesquisa qualitativa segundo a visão fenomenológica**. São Paulo: Cortez, 2011.

BORGES, A. F. C. **O festejo da abolição na comunidade quilombola dona Juscelina, Muricilândia-TO**: o turismo cultural e patrimônio imaterial. 2018. 34 f. Trabalho de Conclusão

de Curso (Graduação de Tecnologia em Gestão de Turismo) – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2018.

BOULLÓN, R. C. **Planejamento do espaço turístico**. Bauru, SP: Edusc, 2002.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Os herdeiros: os estudantes e a cultura**. Tradução de Ione Ribeiro Valle e Nilton Valle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014

BOURDIEU, P. **Escritos de Educação**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOURDIEU, P. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense. 1990

BOURDIEU, P. Introdução a uma Sociologia Reflexiva. In: BOURDIEU, P. **O poder Simbólico**. Rio de 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002b. p.17-58.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BOURDIEU, P. A opinião pública não existe. In: THIOLENT, M. **Crítica Metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 1981. p. 137-151.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, P. **Le sens pratique**. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; São Paulo: Difel, 1989.

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

BOURDIEU, P. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996.

BRAGA K. P.; DIAS J. G.; OLIVEIRA, S. F.; MELO, A. D. S.; PAIVA, S. G.; RIBEIRO, P. C. C. Segurança alimentar e saúde bucal: estudos interdisciplinares sobre limitações para garantia da saúde em uma comunidade quilombola do norte do Tocantins. **Amaz Rev Antropol**. 2020;12(1):165–204.

BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estudos Avançados**, 18(52), 261-288. 2004
<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10035>

BRANDÃO, A. L. R. **O turismo convencional e contra-hegemônico em Canoa Quebrada e Jericoacoara** - CE. 2015. 157 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico ou Profissional em 2015) - Universidade Estadual do Ceará, 2015. Disponível em:

<<http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=87651>> Acesso em: 16 de setembro de 2024

BRANDÃO, C. R. Participar-pesquisar. *In: Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1974.

BRANDÃO, C. R. **Prece e folia**: festa e romaria. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010.

BRASIL. (Constituição [1988]). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 abr. 2022.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **População e desenvolvimento sustentável na Amazônia**. Brasília, DF: UNFPA; Fundo de População das Nações Unidas, 2015.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 20 dez. 2021.

BRUYNE, P.; HERMAN, J.; SCHOUTHEETE, M. **Dinâmica da pesquisa em ciências sociais**: os polos da prática metodológica. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

CAILLOIS, Roger. O sagrado de transgressão: a festa. *In: O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CALDEIRA, R. “O TRABALHO AQUI É IGUAL CANTIGA DE PASSARINHO: DE SEGUNDA A SEGUNDA” - MULHERES NA PRODUÇÃO DO BOLO DE ARROZ EM MATO GROSSO. **Tese** - Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2020.

CARDOSO, T. S.; BOMFIM, N. R. Educação quilombola e turismo de base comunitária possíveis diálogos na Comunidade do Quingoma. v. 14 n. 01 (2020): **CULTUR**, Ano 14, n. 01, Mai (2020) Disponível em: <https://doi.org/10.36113/cultur.v14i01.2715>, Acesso em: 14 fev. 2023.

CARDOSO, T. S.; BOMFIM, N. R. Turismo de base comunitária quilombola na Bahia (Brasil): Uma práxis educativa decolonial e transmoderna. **Turismo e Sociedade**, v. 15. ed. 2. 2022

CARNEIRO, E. **Festas tradicionais**. Rio de Janeiro: Conquista. 1974.

CARVALHAL A. A Moda Imita a Vida. *Estação das Letras e Cores*. **Comunicação e Sociedade**. n. 24. p. 308-311. 2014. Disponível em: [https://doi.org/10.17231/comsoc.24\(2013\).1790](https://doi.org/10.17231/comsoc.24(2013).1790).

CARVALHO, G. C; CAMPOS JÚNIOR, D. J; DE SOUZA, G. A. D. B. Neurociência: uma abordagem sobre as emoções e o processo de aprendizagem. **Revista Vale**. v. 17, n. 1. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5892/ruvrd.v17i1.5619>

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.

CASCUDO, L. C. **Religião no povo**. João Pessoa: Imprensa Universitária da Paraíba, 1974. 194p.

CASTELLS, M. A era da informação: economia, sociedade e cultura. In: **A Sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. v. 1.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CASTILHO, S. D. de. Comunidade de Fé e de Dádivas. **Tempo da Ciência**, Toledo, v. 17, n. 34, p. 137-148, 2º sem. 2010.

CASTILHO, M. A. O desafio da agroindustrialização no Tocantins: estudo de caso da cadeia produtiva da aquicultura a partir da abordagem de Cadeia Global de Valor (Global Value Chain – GVC). 2017. 125f. **Dissertação** (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Palmas, 2017.

CASTRO JUNIOR, P. Ambiente alimentar comunitário medido e percebido: descrição e associação com Índice de Massa Corporal de adultos brasileiros. 2018. **Tese** (doutorado) – Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro 2018.

CASTRO JÚNIOR, L. V. Contextualizando e rastreando o tangível na pesquisa Festa e Corpo. In: CASTRO JÚNIOR, L. V. (org.). **Festa e corpo**: as expressões artísticas e culturais nas festas populares baianas. Salvador: EDUFBA, 2014, p. 11-14.

CASTRO, E. Terras de pretos entre igarapés e rios. Artigo parte integrante do relatório de pesquisa “quilombola de Bujaru”. In.: Memória da escravidão, territorialidade e titulação da terra” elaborado na pesquisa Mapeamento das comunidades negras rurais no estado do Pará, através do convenio celebrado entre secretaria de justiça do estado/programa raízes e UNAMAZ, e no âmbito da pesquisa NAEA/UFPA, 1999.

CAVALLI-SFORZA, M.W.; FELDMAN, K.H.; CHEN, S. M. Dornbusch. Theory and observation in cultural transmission. **Science**, [S.I.], ano 21, n. 8, v. 4567: p. 19-27, 1982.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, 5(11), 173-191. 1991. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/8601> Acesso em: 14 fev. 2023.

CHIM-MIKI, A. F., DE LIMA, A. A., MARACAJÁ, K. F. B.; OLIVEIRA-MATOS, C. de. Hiking turístico no espaço rural: pesquisa-ação na comunidade quilombola de Caiana dos Matias — Serra Redonda/PB. **Revista Acadêmica Observatório de Inovação do Turismo**. 13, 1 (abr. 2019), 102–130. Disponível em <https://doi.org/10.17648/raoit.v13n1.5233>. Acesso em: 14 fev. 2023.

COELHO, L. B. **A Comunidade Pé do Morro**. Secretaria da Cidadania e Justiça: Tocantins, 2010.

COHEN, E. A phenomenology of tourist experiences. **Sociology**. v. 13. n. 2. 179-201. 1979.

COIMBRA, M. C. C. Nossa Senhora Achiropita no Bixiga: uma festa religiosa do catolicismo popular na cidade de São Paulo. **Mestrado** (Dissertação). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, USP, 1987.

COX, H. **A festa dos foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974.

CRESWELL, J. K. **Projeto de Pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CRUZ, R. C. A. “Los nuevos escenarios del turismo residencial en Brasil: un análisis crítico”. In: MAZÓN, T.; HUETE, R.; MANTECÓN, A. (Eds.) **Turismo, urbanización y estilos de vida: las nuevas formas de movilidad residencial**. Barcelona: Icaria, pp. 161-174. v

CRUZ, M. S. R.; MENEZES, J. S.; PINTO, O. Festas culturais: tradição, comidas e celebrações. In: Encontro Baiano de Cultura, FACOM/UFBA, 1., dezembro de 2008, Bahia. **Anais...** Bahia, 2008.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

CUERVO, R. Estudios y desarrollo de las zonas turísticas. **Cuadernos Técnicos de Turismo**. Instituto Mexicano de Investigaciones Turísticas. México. 1967.

CUNHA JUNIOR, H. A. Quilombo: patrimônio histórico e cultural. **Revista Espaço Acadêmico**, [S.L.], v. 11, n. 129, p. 158-167, 2011. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14999>. Acesso em: 15 abr. 2023.

DA MATTA, R. A. Antropologia no Quadro das Ciências. In.: **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. pp. 19-57

DE LA TORRE, O. **El turismo: fenómeno social**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

DENCKER, A. F. M. **Métodos e técnicas de pesquisa em Turismo**. São Paulo: Futura, 2000.

- DENCKER, A. F. M. **Pesquisa em Turismo**: planejamento, métodos e técnicas. São Paulo: Futura, 2007.
- DIAS, R. **Introdução ao turismo**. São Paulo: Atlas, 2005.
- DIAS, R.; AGUIAR, M. **Fundamentos do Turismo**. São Paulo: Alínea, 2002.
- DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- DOMINGUES, I. Em busca do método. *In: Conhecimento e transdisciplinaridade II: aspectos metodológicos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- DURKHEIM, E. **Sociologia, Educação e Moral**. Porto: Rés-Editora, 1984, 398 pp.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.
- DURKHEIM, E. **Da divisão do Trabalho Social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Martins Fontes, 1973.
- DURKHEIM, E. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Religião e Sociedade**, Porto Alegre, v. 2, v. 22, p. 27–62, 1978.
- DURKHEIM, E. **Sociología y filosofía**. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft. Limitada, 1951.
- ELIADE M. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires. CLACSO, 2005. p.69-86.
- EVANGELISTA, A. P. Covid-19 mata quatro vezes mais quilombolas do que a parcela urbana e branca. **Rádio Poli**. Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/podcast/covid-19-mata-quatro-vezes-mais-quilombolas-do-que-parcela-urbana-e-branca>. Acesso em: 3 abr. 2023.
- EVARISTO, C. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- FALCON, L. M.; MELÉNDEZ, E. Diferenças raciais e étnicas na procura de emprego nos centros urbanos. *In: O'CONNOR, A.; TILLY, C.; BOBO, L. D. (Eds.). Desigualdade urbana: evidências de quatro cidades*. Nova York: Fundação Russell Sage, 2001. p. 341-371.

FARIAS JÚNIOR, E. A MENEZES, E. S., VIEIRA, J. C.; VIEIRA, J. C.; SOUZA, N. C. C.; PEREIRA, M. N.; E. M.; CARVALHO, F. P.; GUERRERO, A. F. H. Ribeirinhos e Quilombolas, ex-moradores do Parque Nacional do Jaú, Novo Airão, Amazonas. Manaus: **Projeto nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil**, 2007.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução- Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FELIX, J. P. S.; FARIAS, M.; CHAGAS, M.; MARQUES JR., S. Turismo de base local e cultura: uma análise da relação entre o apoio ao turismo e seus antecedentes em comunidades indígenas e quilombolas no Rio Grande do Norte (Brasil). **Turismo: Estudos & Práticas** (UERN), Mossoró/RN, v. 9 (1), 1-25, 2020. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTEP/index> Acesso em: 14 fev. 2023.

FERREIRA JÚNIOR, A. Corpo de Cristo, Máscaras de Diabos: etnopolítica e espaços de performance nos Diablos Danzantes de Yare, Venezuela. **Tese** (Doutorado) - Programa de Pós - Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). 2019. 448 f

FERREIRA, M. N. **Identidade cultural e turismo emancipador**. São Paulo: Celacc/ ECA/ USP, 2005.

FERREIRA, A. J. **Letramento racial crítico através de narrativas autobiográficas: com atividades reflexivas**. Ponta Grossa: Estúdio Texto, 2015.

FIGUEIREDO, S. L.; D. RUSCHMANN. Estudo genealógico das viagens, dos viajantes e dos turistas. **Novos Cadernos- NAEA**, v. 7, n. 1, p. 155-188. 2004.

FIGUEIREDO, S. L. Turismo e pandemia: impactos e estruturação das práticas e políticas no Brasil e no estado do Pará. **Paper do NAEA**. Volume 1, Número 3, Edição/Série Dossiê Crise e Pandemia). p. 473. 2020.

FIGUEIREDO, S. L. **Viagens e Viajantes**. São Paulo: Annablume. 2010.

FIGUEIREDO, C. G. S.; OLIVEIRA, J. (Orgs.). **História oral: experiências de pesquisas na pós-graduação**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

FIGUEIREDO, S. J. L. Alternativas de Turismo de Base Comunitária na Amazônia Legal brasileira. **Dossiê Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas**, [S.I.], n. 54, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/confins.45154> Acesso em: 14 fev. 2023.

FIGUEIREDO, S. J. L. **Amazônia, Cultura e Cena Política no Brasil**. Belém: NAEA, 2016.

FIGUEIREDO, S. J. L. Cultura e natureza: a viagem e o turismo como necessidades humanas. **Revista de Turismo Contemporâneo**, Natal-RN, v. 2, n. 2, p. 283-299, jul./dez. 2014.

FIGUEIREDO, S. J. L. **Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 1999.

FIGUEIREDO, S. J. L.; AZEVEDO, F. F.; NÓBREGA, W. R. M. (Org.). **Perspectivas contemporâneas de análise em turismo**. Belém: NAEA/UFPA, 2015. Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/16>. Acesso em: 2 abr. 2022.

FIGUEIREDO, S. J. L.; NÓBREGA, W. R. M. Políticas de Turismo e Desenvolvimento na Amazônia: possibilidades e entraves no Estado do Pará. **Revista Turismo & Desenvolvimento**, [S.I.], v. 10, p. 10-25, 2015.

FIGUEIREDO, A. A. F.; QUEIROZ, T. N. A Utilização de rodas da conversa como metodologia que possibilita o diálogo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10: Desafios atuais do Feminismo. **Anais eletrônicos** [...] Florianópolis: UFSC, 2013. Disponível em: www.fazendogenero.ufscar.br. Acesso em: 15 mar. 2020.

FILHO, J. O. L.; CARDOSO, L. C. M.; PACHECO, L. M. Dança do Lindô: uma tradição transmitida do leste para o sul do Maranhão. In: **Anais**. XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Maceió – AL – 15a 17 de junho de 2011.

FONSECA, D. R. O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia. **Revista Veredas Amazônicas**. nº 01, vol. I, Nov 2011. Disponível em <http://www.periodicos.unir.br/index.php/veredasamazonicas/article/download/241/257>. Acesso em: 14 fev. 2023.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FUNES, E. A. Nasci nas matas, nunca tive senhor: História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Orgs). **Liberdade por um fio**: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GALVANI, A.; LEW, A.; PEREZ, M. S. COVID-19 is expanding global consciousness and the sustainability of travel and tourism. **Tourism Geographies – An International Journal of Tourism Space, Place and Environment**, 1-11. 2020

GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 4 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 64-89

GASTAL, S. MOESCH, M. **Turismo, políticas públicas e cidadania**. São Paulo: Aleph, 2007.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios de antropologia interpretativa. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 324-356.

BATAILLE, G. Le Coupable. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, vol.V, 1973.

- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- GIL, A. C.; SILVA, S. P. M. O método fenomenológico na pesquisa sobre empreendedorismo no Brasil. **Revista de Ciências da Administração**, [S.I.], v. 1, n. 1, p. 99-113, 2015. Disponível em <https://doi.org/10.5007/2175-8077.2015v17n41p99> Acesso em: 14 fev. 2023.
- GILMORE, T.; KRANZ, J.; RAMIREZ, R. Modos de investigação baseados em ação e a relação pesquisador-anfitrião. **An International Journal**, [S.I.], n. 5, v. 3, p. 160-176, 1986.
- GIORGI, A. The descriptive phenomenological psychological method. **Journal of Phenomenological Psychology**, [S.I.], v. 43, n. 1, p. 3-12, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/156916212X632934> Acesso em: 14 fev. 2023.
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990.
- GOELDNER, C. R.; RITCHIE, J. R. B.; MCINTOSH, R. W. **Turismo: princípios, práticas e filosofias**. 8. ed. Porto Alegre: Bookman, 2002.
- GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- GOHN, M. G. **Novas teorias dos movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 2008.
- GOMES, N. L., SOUZA, V. L. S. **Educação das relações étnico-raciais: desafios e possibilidades no contexto escolar**. Editora Pallas, 2021.
- GOMES, C. M. Constituição e feminismo entre gênero, raça e direito: das possibilidades de uma hermenêutica constitucional antiessencialista e decolonial. **Revista História: Debates e Tendências**, Passo Fundo, v. 18, n. 3, p. 343-365, 2018.
- GONDIM, S. M. G., SILVA, N. Motivação no trabalho. In: ZANELLI, J. C.; BORGES-ANDRADE, J. E.; BASTOS, A. V. B. (Orgs.). **Psicologia, organizações e trabalho**. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- GUARINELLO, N. L. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: Jancsó, I.; KANTOR, I. (Org.) **Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2001.
- GUTIERREZ, G. L.; ALMEIDA, M. A. B. Teoria da Ação Comunicativa (Habermas). **Veritas**, [S.I.], v 58, n. 1, p. 151-173, jan./abr. 2013. ~~Disponível em: file:///C:/Documents%20and%20Settings/profsces/My%20documents/Downloads/8691-51547-3-PB.pdf. Acesso em: 10 de Janeiro de 2019.~~
- HAESBAERT, R. **Territórios alternativos**. Niterói: Eduff; São Paulo: Contexto, 2002.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

- HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Editora UFMG. 2003.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- Hampaté Bâ, A. Tradição viva. In: **História geral da África I**. ZERBO, J.K (org.). Brasília:MEC/Unesco, 2010.
- HARVEY, D. **Espaços de esperança**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HOBBSAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23.
- HUSSERL, E. **A ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 jul. 2023.
- INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Relatório Técnico-científico de identificação das comunidades remanescentes de quilombos de Ivaporunduva**. São Paulo: ITESP, 1998.
- IRVING, M. A. Ecoturismo em áreas protegidas: da natureza ao fenômeno social. In: COSTA, N.M. C.; NEIMAN, Z.; COSTA, V. C. (Orgs). **Pelas Trilhas do Ecoturismo**. São Carlos: Rima, 2008. p. 3-15.
- IRVING, M. A. Reinventando a reflexão sobre turismo de base comunitária - inovar é possível? In: BARTHOLO, R.; SANZOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (Orgs.). **Turismo de base comunitária: Diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009. p. 108-119.
- MENDONÇA, T. C. M.; IRVING, M. A. Turismo de base comunitária: a participação como prática no desenvolvimento de projetos turísticos no Brasil- Prainha do Canto Verde, Beberibe (CE). **Caderno Virtual de Turismo**, [s. l.], v. 4, n. 4, 2004.
- JAFARI, J. El turismo como disciplina científica. **Política y Sociedad**, Buenos Aires, v. 42, n. 1, p. 39-56, 2005. Disponível em: www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/11308001/articulos/POSO0505130039A.PDF. Acesso em: 2 jan. 2019.
- JAFARI, J. La científización del turismo. **Estudios y perspectivas en turismo**, Buenos Aires, v. 3, n. 1, p. 7-36, 1994.
- PESSOA, J. M. **Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia: Ed. da UCG; Kelps, 2005.

JUNG, C. G. **Obra completa de C. G. Jung**, volume 8, parte 3: sincronicidade: a dinâmica do inconsciente. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

KRIPPENDORF, J. **Sociologia do turismo**: para uma nova compreensão do lazer e das viagens. São Paulo: Aleph, 2000. 186 p.

KUHN, T. S. **The Road Since Structure**. Chicago, University of Chicago Press. 2000.

KUHN, T. S. **Estrutura das Revoluções Científicas**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LAGE, N. A **Reportagem**: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LASH, S., URRY, J. **The end of organized capitalism**. Oxford: Polity Press. 1987. pp. 383.

LEAL, S. R. Pesquisa em Turismo no Brasil: uma Revolução Silenciosa? **Turismo & Sociedade**, vol. 4, no. 1, pp. 144-147, 2011.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Simões, A. M.; Pereira, D. B.; Denski, P. H; e Sérgio Martins, S. (Trad.). Belo Horizonte: UFMG, 2006. 476 p.

LEFF, E. **Saber Ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LEIPER, N. Towards a cohesive curriculum in tourism: the case for a distinct discipline. **Annals of Tourism Research**, v. 8, n. 1, 69-84. 1981.

Leite, I. B. Os quilombos e a constituição brasileira. In: OLIVEN, R.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (Orgs.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Aderaldo; Rothschild, **Anpocs**, p. 276-295. 2008.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, [S.I.], v. IV, n. 2, p. 333-354, 2000. Disponível em: www.xa.yimg.com/kq/groups/21569000/1973737197/name/Vol_iv_N2. 2000. Acesso em: 9 dez. 2019.

LEITE, A. F. R.; LAMAS, S. A.; NÓBREGA, W. R. M. Sistemas de gestão ambiental e competitividade: uma análise de múltiplos casos em meios de hospedagem de Natal – RN. **Turismo visão e ação**, [S.I.], v. 21, n. 1, jan. 2019. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/rtva/article/view/13750>. Acesso em: 5 ago. 2023.

LEITE, N. Travels to an ancestral past: on diasporic tourism, embodied memory, and identity. **Antropológicas**. v. 9. 273-302. 2005.

LITTLE, P. E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. *In*: SOUZA LIMA, A. C.; BARROSO-HOFFMANN, M. (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**. Rio de Janeiro: LACED; Contracapa, 2002.

LOPES, R. S. **Folclore e populações tradicionais: resgate da cultura e tradições culturais de montes claros e região**. *Anais Enalic*. 2014. Disponível em: <http://repositorio.unis.edu.br/bitstream/prefix/542/1/TRADI%C3%87%C3%95ES%20CULTURAS%20E%20MUSICAS%20BRASILEIRAS%20O%20desaparecimento%20da%20cultura%20tradicional%20brasileira.pdf> Acesso em: 14 fev. 2023.

LOPES, R. C. D. Identidade e territorialidade na comunidade remanescente de quilombo – Ilha de São Vicente na região do Bico do Papagaio – Tocantins. **Tese** (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

MACCANNELL, D. **El turista**. Una Nueva Teoría de la Clase Ociosa. Barcelona: Melusina, 2003.

MACEDO, R. S. **A etnopesquisa implicada**: pertencimento, criação de saberes e afirmação. Brasília, Liber Livro, 2012.

MACHADO, V. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MACHADO, A. F. Ancestralidade e Encantamento: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. **Dissertação** (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, 240p, Salvador, 2014

MACIEL, M. E. Churrasco à gaúcha. **Horizontes Antropológicos** –. Comida, Porto Alegre, 2(4), p. 34-48, 1996.

MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MAFFESOLI, M. **Sobre o nomadismo**: vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record. 2001.

MAGALHÃES, C. F. **Diretrizes para o turismo sustentável em municípios**. São Paulo: Roca, 2002.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MALDONADO, C. O turismo rural comunitário na América Latina: gênese, características e políticas. *In*: BARTHOLO, R.; SAN SOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (Orgs.). **Turismo de base comunitária**: Diversidade de olhares e experiências brasileiras. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009. p. 25-44.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MANZINI, E. J. A entrevista na pesquisa social. **Didática**, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990.

MANZINI, E. J. Formas de raciocínio apresentadas por adolescentes deficientes mentais: um estudo através de interações verbais. **Tese** (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

MARIN, R. A.; ROSA, E. C. Mobilização política e identidades coletivas em comunidades quilombolas. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, Pará, v. 2, n. 2. p. 9-33, 1999. Disponível em: https://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/3131/1/Artigo_MobilizacaoPoliticaComunidades.pdf Acesso em: 14 fev. 2023.

MARTINS, J. S. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019 [1997].

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

MAUSS, M. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva. 1981.

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

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCINTOSH, A. J.; HINCH, T.; INGRAM, T. Cultural Identity and Tourism. **International Journal of Arts Management**, [S.I.], v. 4, n. 2, p. 39-49, 2002.

MELÉNDEZ, U. L. A. Revitalización de la cultura a través del turismo: las fiestas tradicionales como recurso del turismo cultural. **Revista Turismo em Análise**. São Paulo. Departamento de Relações Públicas, Propaganda e Turismo - Escola de Comunicação e Artes/USP. v. 12, n. 2, p. 43-59, nov. 2001.

MENDONÇA, T. C. M., SANTOS, R. O. DOS, LOPES, P. C. B., ANDRADE, S. DOS R.; MORAES, A. P. V. DE. Turismo de base comunitária na Costa Verde (RJ): caiçaras, quilombolas e indígenas. **Revista Brasileira De Ecoturismo** (RBEcotur), v. 10, n. 2. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/rbecotur.2017.v10.6596> Acesso em: 14 fev. 2023.

MESLIN, M. **Fundamentos de Antropologia Religiosa**: a experiência humana do divino. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

MINAYO, M. C. S. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta *In*: MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. (Org). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MOESCH, M. M. Para adiar o fim do mundo: tessituras epistemológicas do Turismo e suas encruzilhadas. **Rosa dos Ventos - Turismo e Hospitalidade**, v. 15, n. 2, 576-601. 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18226/21789061.v15i2p556> Acesso em: 14 fev. 2023.

MOESCH, M. M. **A produção do saber turístico**. 2 ed. São Paulo: Contexto. 2002.

MOESCH, M. M. Epistemologia Social do Turismo. **Tese** (Doutorado) Programa de Pós-graduação em Relações Públicas, Propaganda e Turismo. Escola de Comunicação e Arte da Universidade de São Paulo, Brasil. 2004.

MOESCH, M. M.; SAMPAIO, A. C. M. **A cultura da participação e o saber-fazer no turismo**: Observatório de Turismo Sustentável de Cavalcante. 2012.

MOESCH, M. M. () O lugar da experiência e da razão na origem do conhecimento do turismo. **Cenário**, Brasília, v.1, n.1, 08 – 28, 2013.

MOESCH, M. **A produção do saber turístico**. São Paulo: Contexto, 2000.

MOESCH, M. M. O fazer-saber turístico: possibilidades de superação e limites. *In*: GASTAL, S. (Org). **Turismo**: 9 propostas para um saber fazer. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2000b. (Coleção Comunicação).

MOLINA, S. **Conceptualización del turismo**. México-DF: Limusa. 1991.

MOLINA, S. **O pós-turismo**. São Paulo: Aleph. 2003.

MOLINA, S., RODRÍGUEZ, S. **Planejamento integral do turismo**: um enfoque para a América Latina. Bauru: EDUSC, 2001.

MONTEIRO, J. O.; MONTEIRO, J. O. Turismo, comunidade e preservação: a importância de práticas sustentáveis na localidade de Barro do Furado. *In*: Seminário Internacional de Turismo Sustentável, 2., 2008, Fortaleza. **Anais...**, Eixo 4. Fortaleza: Instituto Terramar e Fórum em Defesa da Zona Costeira do Ceará, 2008.

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

MUNANGA, K. **Construção da identidade negra no contexto da globalização**. Relações raciais e educação: temas contemporâneos. Niterói: EDUFF, 2002. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_ConstrucaoDaIdentidadeNegraNoContextoDaGlobalizacao_2002.pdf. Acesso em: 16 set. 2024.

MUNANGA, K. A identidade negra no contexto da globalização. **Revista Ethnos Brasil**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 11-20, mar. 2020.

MURDOCK, G.; FORD, C. S.; HUDSON, A. E.; KENNEDY, R.; SIMMONS, L. W.; WHITING, J. W. **Outline of cultural materials**. New Haven: Human Relations Area Files, 1982.

NASCIMENTO, M. B. Quilombos: mudança social ou conservantismo? 1976. In: NASCIMENTO, M. B. Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. **Díaspóra Africana**: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, A. **Quilombismo**. Documentos de uma militância pan-africanista. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NÓBREGA, W. R. M. Turismo e Políticas Públicas na Amazônia Brasileira: instâncias de governança e desenvolvimento nos municípios de Santarém e Belterra, Oeste do Estado do Pará. 2012. **Tese** (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

O'DWYER, E. C. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002. 268p

O'DWYER, E. C. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica**, [S.L.], v. 19, p. 91-111, 2005.

OLIVEIRA, B. J. C. Comunidade Negros do Riacho/RN: condições socioeconômicas e o avanço da anemia falciforme. 2012. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Bacharelado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012. Disponível em: <https://monografias.ufrn.br/jspui/handle/1/304>.

OLIVEIRA, R., DE ALMEIDA E SILVA, T., BARBOSA DE MOURA, G. J.; ASEVEDO COSTA, E. M. (2015). Território e identidade em comunidade Quilombola no Nordeste do Brasil. **Revista Territórios E Fronteiras**, 8(2), 310–327. Disponível em: <https://doi.org/10.22228/rtf.v8i2.261> Acesso em: 14 fev. 2023.

OLIVEIRA, A. M; MARINHO, M. Comunidade Quilombola de Furnas do Dionísio: manifestações culturais, turismo e desenvolvimento local. **Caderno Virtual de Turismo**, V. 5, nº 1, 2005.

OLIVEIRA, C. D. M. Festas populares religiosas e suas dinâmicas espaciais. **Mercator**, [S.L.], v. 11, n. 1, p. 23-32, 2007.

OLIVEIRA, E. D. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Vol. 18. Nº18, p. 28-47, 2009.

OLIVEIRA, I. S. Território e territorialidade nos limites do rural e urbano, na comunidade quilombola Dona Juscelina em Muricilândia - TO. 2018. 183 f. **Dissertação** (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2018.

OLIVEIRA, R. C. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

OLIVEN, R. G. As metamorfoses da cultura brasileira. In: OLIVEN, R. G. **Violência e Cultura no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes. pp. 61-73.1986.

OMT. Organização Mundial do Turismo. **Indicators for the Sustainable Management of Tourism**: Report of the International Working Group on Indicators of Sustainable Tourism to the Environment Committee World Tourism Organization. Madrid: World Tourism Organization, 1993.

ORTIZ, R. A procura de uma sociologia da prática. In: BOURDIEU, P. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

ORTIZ, R. **A consciência fragmentada**. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

PACHECO, L. M. O. **Pedagogia Griô**: a reinvenção da roda da vida. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006.

PACHECO, L. M. A pedagogia griô: educação, tradição oral e política da diversidade. **Diversitas**, n. 3, p. 22-29, 2016.

PÁDUA, J. A. As bases teóricas da história ambiental. **Estudos avançados**. v. 24, n. 68, 2010. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ea/a/Q4JBvrMMzw6gBvWhsshKXN/?format=pdf&lang=pt>.

PANOSSO NETTO, A.; NECHAR, M. C. **Turismo**: perspectiva crítica: textos reunidos. Assis: Triunfal Gráfica e Editora, 2016.

PANOSSO NETTO, A. Filosofía del turismo. Una propuesta epistemológica. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, v. 16, n. 4, p. 389-402, 2007.

PANOSSO NETTO, A. **Filosofia do turismo**: teoria e epistemologia. São Paulo: Aleph, 2005.

PEREIRA NETO, M. A. Territórios e trajetórias socioespaciais da comunidade quilombola Dona Juscelina em Muricilândia – Tocantins. 2021. 103 f. **Dissertação** (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

PEREIRA NETO, M. 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. 2018. 59 f. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Geografia) – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, TO, 2018.

PEREZ, L. F. Festas e viajantes nas Minas oitocentistas. Comunidade virtual de Antropologia. In: Simpósio Nacional de História – ANPUH, 26., julho 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/arti39.htm>

PÉREZ, S. G. P. B. O adulto com Altas Habilidades/Superdotação: um sapo de outro poço? In: MORAES, S. C. (Org.). **Educação Especial na EJA**: contemplando a diversidade. Porto

Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre; Secretaria Municipal de Educação, 2007. p. 85-103.

PÉREZ, S. G. P. B. Ser ou não ser, eis a questão: o processo de construção da identidade da Pessoa com Altas Habilidades/Superdotação adulta. 2008. 230 f. **Tese** (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PERNECKY, T.; JAMAL, T. Hermeneutic. Phenomenology in Tourism Studies. **Annals of Tourism Research**, [S.I.], v. 37, n. 4, 2010. Disponível em <https://doi.org/10.1016/j.annals.2010.04.002> Acesso em: 14 fev. 2023.

PESSANHA, J. A. M. Cultura como ruptura. In: BORNHEIM, G. **Contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / Funarte, 1987.

PETIT, S. H. **Pretagogia**: Pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral. Contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PETTER, M. Linguagem, língua, linguística. In: Introdução à linguística I: Objetos teóricos. FIORIN, J. L. (org.). 5. ed. São Paulo: **Contexto**, 2007. p. 11-24

PIAGET, J. **Relações entre a afetividade e a inteligência no desenvolvimento mental da criança**. Rio de Janeiro: Wak, 2014. 356 p

PICINATTO, C. A.; SPIER, G; LIMA, I.; GERMANI, R. Território na abordagem geográfica de Bertha Becker. In: SAQUET, A. M. SOUZA, C. B. E. (Orgs). **Leitura do conceito de território e de processo espaciais**. 1ª. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009. 67-77p.

PIERUCCI, A. F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: Oro, A.; Steil, C. (orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis, Vozes, pp. 249-62. 1997.

PINTO, D. B.; MOESCH, M. M. Práticas turísticas fundando novas teorias – o caso da linha turismo em Porto Alegre. In: **Seminário de pesquisa em Turismo do MERCOSUL**, 3., Caxias do Sul/RS, 2005. Disponível em: <http://www.ucs.br/site/midia/arquivos/gt8-praticas-turisticas>. Acesso em: 14 fev. 2023.

PINHEIRO, T. R. **Indicadores para o desenvolvimento sustentável do turismo de base comunitária**: Um Estudo de Caso da Comunidade do Quilombo do Campinho da Independência, Paraty, Rio de Janeiro. ABET, Juiz De FORA, v.4, n.1, P.61-71. 2014.

PINHEIRO, B. C. S. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

PINHO, P. S. Mapping diaspora: African American roots tourism in Brazil. Chapel Hill, **University of North Carolina Press**. 2018.

PINHO, P. S. (). Turismos Diaspóricos: Mapeando Conceitos e Questões. **Tempo Social**, v. 30. v. 2, 113-131. 2018. Disponível em <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.142218> Acesso em: 14 fev. 2023.

PINTO, R.; PEREIRO, X. Turismo e antropologia: contribuições para um debate plural. **Turismo e Desenvolvimento**, Aveiro, Portugal, v. 1, n. 13. p. 447-454, jan. 2010.

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. **Proj. História**, São Paulo. V. 14. Fev 1997. <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233/8240> Acesso em: 14 fev. 2023.

PORTO-GONÇALVES, C. W. AMAZÔNIA, AMAZÔNIAS: TENSÕES TERRITORIAIS EM CURSO. V. 3. n. 11. **Revista Terceira Margem Amazônia**. Dossiê do Baixo Amazonas. 2018. <https://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/article/view/229>

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Amazônia**: encruzilhada civilizatória, tensões territoriais em curso. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teoria da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e fronteiras de Fredrik. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUEIROZ, R. S. **Caipiras negros do Vale da Ribeira**. Um estudo de antropologia econômica. São Paulo: Edusp, 2006.

QUIJANO, A. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Jornal of world-systems research**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000. Disponível em: Disponível em: <https://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/download/228/240/313>. Acesso em: 14 fev. 2023.

QUILOMBOLA, C. J. Comunidade quilombola para escola: o Lindô na sala de aula. **Revista didática e sistemática**. 2017.

RATTS, A. A diferença negra e indígena no território: observações acerca de Fortaleza e do Ceará. **Geosaberes**, Fortaleza, v. 7, n. 12, p. 3-16, 2016. DOI: <https://doi.org/10.26895/geosaberes.v7i12.527>

REJOWSKI, M. **Turismo no percurso do tempo**. São Paulo: Aleph, 2002.

RIBEIRO JÚNIOR, J. C. N. **A festa do povo**: pedagogia de resistência. Vozes, Universidade do Texas. 1982.

RIBEIRO, M. Dimensão pedagógica da violência na formação do trabalhador amazonense. Somanlu. **Revista de Estudos Amazônicos**, [S.l.], v. 1, n. 1. p. 55-80, 2004.

RIOS, F.; SANTOS, M. A.; RATTS, A. **Dicionário das Relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

ROCHA, E. C. **Relatório antropológico de identificação e delimitação do território**. Quilombola do Riacho dos Negros. Teresina, 2010. 99 f.

- ROCHE, D. **História das coisas banais: nascimento do consumo, séc. XVII-XIX.** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- ROJEK, C. **Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory.** London: Routledge, 1995.
- SACHS, I. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável.** Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- SALLES, V. **Quilombos na Amazônia: um enfoque interdisciplinar.** Brasília, DF: Micro Edições do autor, 1998.
- SANOFF, H. **Community Participation Methods in Design and Planning.** Nova York: John Wiley & Sons, 2000.
- SANTOS, A. B. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- SANTOS, C. De fraco a forte: estratégias políticas dos movimentos quilombolas no Tocantins. 2019. **Dissertação** (Mestrado). Brasília: Universidade de Brasília.
- SANTOS, A. B. **Colonização Quilombos, Modos e Significações.** Brasília, DF: INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, B. S. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. Epistemologias do sul.* [S.I.: s.n.], 2009. p. 23-72.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.) **Epistemologias do Sul.** São. Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, J. L. **O que é cultura.** 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SANTOS, K. S. Do passado ao presente: A Festa da Comunidade Quilombola Dona Juscelina em Muricilândia-TO. 2018. **Dissertação** (Mestrado em Estudos de Cultura e Território – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2018).
- SIGRIST, M. Folkcomunicação turística. *In: GANDINI, S. L.; WOITOWICZ, K. J. Noções Básicas da Folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões.* Ponta Grossa, PR: UEPG, 2007. p. 85-88
- SILVA, V.G. **Sustentabilidade e o turismo cultural religioso na APA Pé do Morro.** 2019. TCC (Graduação em Tecnologia de Gestão em Turismo) - Campus Universitário de Araguaína, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2019.
- SILVA, M. N. S. Território: uma revisão teórico-conceitual. **InterEspaço.** 2015; 1(1):49-76.
- SILVA, A. F. Festa e turismo: cenário de imagens e da apropriação. *In: FIGUEIREDO, S. J. L.; AZEVEDO, F. F.; NÓBREGA, W. R. M. (Org.). Perspectivas contemporâneas de análise em turismo.* Belém: NAEA/UFPA, 2015. Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/16>. Acesso em: 4 ago. 2022.

SILVA, C. P. Comunidades Quilombolas: práticas pedagógicas de cultura popular na perspectiva da Educação Popular no litoral sul da Paraíba. 2014. 52 f. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Especialização em Fundamentos da Educação) – Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2014.

SILVA, M. E. M.; GONÇALVES, G. R. A influência da percepção da qualidade para a gestão de eventos turísticos: o caso do 26º Festival Internacional de Balonismo de Torres (RS) – Brasil. **Turismo-Visão e Ação**, [S.I.], v. 17, n. 2, p. 414-443, 2015. DOI: <https://doi.org/10.14210/rtva.v17n2.p414-443> Acesso em: 14 fev. 2023.

SILVEIRA, E. S. **Por uma sociologia do turismo**. Porto Alegre: Zouk, 2007.

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

SIMMEL, G. **Simmel: Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983.

SMITH, M. **Questões em estudos de turismo cultural**. Londres: Routledge, 2009.

SOARES, C. L. Quando o corpo é festa. *In*: CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor. (org.). **Festa e corpo: as expressões artísticas e culturais nas festas populares baianas**. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 11-14.

MORETI SOARES, P. V. Aquilombar: A luta das mulheres quilombolas frente a um Brasil colonial contemporâneo. **Seminário Virtual da Mulher**, [S. l.], 2021. Disponível em: <https://anais.eventos.iff.edu.br/index.php/svmulher/article/view/197>. Acesso em: 8 out. 2024.

SOUSA M. S. R. O povo do Zabelê e o Parque Nacional da Serra da Capivara no Estado do Piauí: Tensões, desafios e riscos da gestão principiológica da complexidade constitucional. **Tese** (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito. UnB, Brasília, 266f. 2009.

SOUSA, P. M. **A festa do Divino Espírito Santo: memória e religiosidade em Natividade (TO)**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

SOUSA, S. E. **Protagonistas de sua história: territorialidades femininas da comunidade quilombola Dona Juscelina em Muricilândia-TO**. 2021. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Federal do Tocantins, Araguaína, 2021.

SOUSA, S. E.; BISPO, M. O. Contribuição da mulher quilombola na luta pela terra: narrativas da Comunidade Quilombola Dona Juscelina – Muricilândia-TO. *In*: Encontro Nacional de Pós-graduação e pesquisa em Geografia, 14. Julho 2020,. **Anais...** 2020. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/77808>. Acesso em: 14 ago. 2022.

SOUZA, R. L. Festa e cultura popular: A ruptura e a norma. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 9, volume 16(2): 99-132. 2005.

SOUSA, B. P. Elaboração de base cartográfica e levantamento geoambiental, como subsídios para criação da Unidade De Conservação de uso sustentável no município de Aragominas, norte do Tocantins. **Geoambiente On-Line**, v. 0, p. 34-52, 2011.

SOUZA, M. A. V.; DOS SANTOS, N. S.; CANÇADO, A. C. Community-Based Tourism in the Citizens 'Territory of the Jalapão (TO): the Experience of Silver Quilombolas Communities e Mumbuca. **Revista Baru - Revista Brasileira de Assuntos Regionais e Urbanos**, Goiânia, Brasil, v. 3, n. 2, p. 226–241, 2017. DOI: 10.18224/baru.v3i2.6168. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/baru/article/view/6168>. Acesso em: 8 out. 2024.

SOUZA, B. O. Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro. 2008. 204 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

STANDAL, O. F. Phenomenology and adapted physical activity: Philosophy and professional practice. **Adapted Physical Activity Quarterly**, [S.I.], v. 31, n. 1, p. 35-48, 2014. <https://doi.org/10.1123/apaq.2012-0064> Acesso em: 14 fev. 2023.

SUDRÉ, S. G. S.; FIGUEIREDO, S. J. L. FESTAS POPULARES QUILOMBOLAS E A PANDEMIA. (2023). **Revista Paata Eeseru Em Turismo**, 2. <https://periodicos.ifrr.edu.br/index.php/PET/article/view/1415> Acesso em: 14 fev. 2023.

Sudré, S. G. S.; FIGUEIREDO, S. J. L. FESTEJOS QUILOMBOLAS: MEMÓRIA, ANCESTRALIDADE E TURISMO... In: Anais do Fórum ABRATUR 2023. **Anais...**São Luís(MA) UFMA, 2023. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/forum-da-abratur-295754/622449-FESTEJOS-QUILOMBOLAS--MEMORIA-ANCESTRALIDADE-E-TURISMO>. Acesso em: 08/10/2024.

SUDRÉ, S. G. S., CALDEIRA, R., GARCIA, R. A. Q, SIARES, T. D.; SOUSA, P. L. K. Etnoturismo Indígena Karajá-Xambioá. **Revista Turismo e Sociedade**, Curitiba, v. 14, n. 3, p. 83-101, 2022. UFPR. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/ts.v14i3.79669> Acesso em: 14 fev. 2023.

SUDRÉ, S. G. S. Práticas ecoturísticas do Tocantins. In: LAUFER, J. **Rios, Terras e Culturas: aprendendo com o Sistema Socioecológico do Tocantins**. UFT. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. DOI: <https://doi.org/10.22350/9786587340197> Acesso em: 14 fev. 2023.

SUDRÉ, S. G. S.; AZEVEDO, C.; OLIVEIRA, A. N.; SOUSA, B. P. Elementos da visitação na Área de Preservação Ambiental do Pé do Morro em Aragominas (TO). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, [S.I.], v. 12, n. 5, 2019. DOI: <https://doi.org/10.34024/rbecotur.2019.v12.6748> Acesso em: 14 fev. 2023.

SUDRÉ, S. G. S.; CALDEIRA, R.; SIARES, T. D. Culinária Tradicional Quilombola: expressões culturais e potencialidades turísticas da Comunidade Cocalinho-Tocantins. **Revista Ágora**, [S.I.], v. 23, n. 1, p. 247-264, 2021. DOI: <https://doi.org/10.17058/agora.v23i1.15960> Acesso em: 14 fev. 2023.

SUDRÉ, S. G. S.; FIGUEIREDO, S. L. Legislação estadual para os povos quilombolas do Tocantins e as perspectivas do turismo. *In: Congresso Pan-amazônico de Turismo, Lazer e Patrimônio*, 1., 2021, Belém, Universidade Federal do Pará. **Anais...** Belém: UFPA, 2021. Disponível em <https://cdn.congresse.me/0k0h00epa61bpw00oxjdhvspkqx> Acesso em: 14 fev. 2023.

TAVARES, F. **Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas**: Cachoeira; Salvador: EDUFBA, 2019.

TAVARES, F.; CAROSO, C. **Quilombolas e políticas diferenciadas para o enfrentamento da covid-19**. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/347491919_Tavares_F_e_Caroso_C_Quilombolas_e_politicas_diferenciadas_para_o_enfrentamento_da_covid-19. Acesso em: 6 ago. 2023.

TEIXEIRA, J. S. Festa e identidade. **Comunicação & Cultura**, [S.I.], v. 10, n. 17-33, 2010. DOI: <https://doi.org/10.34632/comunicacaoecultura.2010.541> Acesso em: 14 fev. 2023.

THIOLLENT, M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 1987.

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez, 2009.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. P. **The poverty of theory and other essays**. London: Merlin, 1978. DOI: <https://doi.org/10.2307/2505154> Acesso em: 14 fev. 2023.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

TOCANTINS. Secretaria de Turismo. PDITS - Plano de Desenvolvimento Integrado de Turismo Sustentável: **Proposta Final do PDITS para o Vale dos Grandes Rios**. Palmas: SECTUR. 2019.

TOLEDO, V. M., BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio ambiente**, nº 20, p. 31-45, jul./dez. 2009

TOLEDO, V. M. Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas. **Red de Ecología Social**, México, 1996. Disponível em: <http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoEtnoecologiaPrincipios.htm>. Acesso em: 13 jul. 2022.

TRIBE, J. The indiscipline of tourism. **Annals of tourism research**, [S.I.], v. 24, n. 3, p. 638-657, 1997/2006.

- TRIGO, L. G. G. **Turismo**. Como aprender, como ensinar. 2. ed. São Paulo: Senac, 2001.
- TRIGUEIRO, O. A espetacularização das culturas populares. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, [S.I.], v. 3, n. 5, 2008. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18642>. Acesso em: 4 jun. 2022.
- TRIPP, D. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. **Educação e Pesquisa**, [S.I.], v. 31, n. 3, p. 443-466, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-97022005000300009> Acesso em: 14 fev. 2023.
- TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais**: a Pesquisa Qualitativa em Educação – O Positivismo, A Fenomenologia, O Marxismo. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2009. 175p.
- TUAN, Y-F. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. 1930. Trad. Livia de Oliveira, São Paulo: Difel, 1983.
- TUAN, Y-F. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.
- TUMIN, M. M. **Estratificação Social**. São Paulo: Pioneira, 1970.
- TUPINAMBÁ, K.; SOUSA, I. A comunidade quilombola Dona Juscelina (Muricilândia, TO): Inventário, turismo e educação patrimonial. **Revista Temporis[ação]**, [S.I.], v. 21, n. 1, p. 25, 2021. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/article/view/10580>. Acesso em: 4 jun. 2022.
- TURNER, V. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.
- TURNER, V. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
- URBAIN, J-D. **El Idiota que Viaja**. Madrid: Endymion, 1993.
- URIELY, N. The tourist experience: Conceptual developments. **Annals of Tourism Research**, 32(1), 199–216. 2005.
- URRY, J. (1988). Cultural change and contemporary holiday-making. **Theory, culture & society**, 5(1), p. 35-55. <https://doi.org/10.1177/026327688005001003> Acesso em: 14 fev. 2023.
- URRY, J. **O Olhar do Turista**: Lazer e Viagens nas Sociedades Contemporâneas. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1999.
- URRY, J. **The tourist gaze**: leisure and travel in contemporary societies. London: SAGE Publications, 1990.
- VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- VERGARA, S. C. **Métodos de pesquisa em administração**. São Paulo: Atlas, 2005.

VELOZO-SILVA, J., OLIVEIRA, J. L. S., BRAGA, D. C., TOMAZZONI, E. T. Desafios da gestão de crises no turismo e aprendizados com as experiências de ministros de estado no Brasil. **Tur. Visão e Ação**, v. 25, n. 3, p541-560, Set./Dez. 2023. <http://dx.doi.org/10.14210/rtva.v25n3.p541-560>

VIEIRA, M. de S. Pastoral: uma educação celebrada no corpo e no riso. 2010. 183 p. **Tese** (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de pós-graduação em educação. Linha de pesquisa: Estratégia de pensamento e produção de conhecimento. UFRN. Natal. 2010.

VIEIRA, M. A. C. Em busca da Bandeira Verde. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 231, 17-18, 1988.

VILLARROYA, A. A. **La ciudad ritual**: La fiesta de las fallas. Madrid: Anthropos. 1992.

VOVELLE, M. L'historiographie de la Révolution Française a la veille du bicentenaire. **Estudos Avançados**, [S.I.], v. 1, n. 1, p. 61-72, 1987. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8469>. Acesso em: 3 jun. 2022.

VROOM, V. H. (1995). **Work and motivation**. New York: Wiley. (Obra originalmente publicada em 1964).

WAHAB, S. **Introdução à Administração do Turismo**. São Paulo: Biblioteca Pioneira, 1977.

WANG, N. **Tourism and modernity**. A sociological analysis. Oxford: Pergamon Press. 2000.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

WILLIAMS, R. **Cultura e Sociedade: 1780-1950**. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1971. 216p.

ZAOUAL, H. **Nova economia das iniciativas sociais locais**: uma introdução ao pensamento pós-global. Rio de Janeiro: DP&A, COPPE/UFRJ. 2006.

ZAOUAL, H.: **Globalização e Diversidade Cultural**. São Paulo, Cortez, 2003.

ZAOUAL, H. **O homo situs e suas perspectivas paradigmáticas**. Rio de Janeiro: OIKOS, 2010.

ZAOUAL, H. Do turismo de massa ao turismo situado: quais as transições? **Caderno Virtual de Turismo**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2), p. 1-14, 2009.