

MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

PAOLA VANESSA GONÇALVES DIAS

**DO APAGAMENTO À FALA PÚBLICA: A MEMÓRIA NEGRA EM PETRÓPOLIS A  
PARTIR DA TRAJETÓRIA DO QUILOMBO DA TAPERA**

RIO DE JANEIRO

2016

**PAOLA VANESSA GONÇALVES DIAS**

DO APAGAMENTO À FALA PÚBLICA: A MEMÓRIA NEGRA EM PETRÓPOLIS A  
PARTIR DA TRAJETÓRIA DO QUILOMBO DA TAPERA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz

Rio de Janeiro

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL  
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

PAOLA VANESSA GONÇALVES DIAS

DO APAGAMENTO À FALA PÚBLICA: A MEMÓRIA NEGRA EM PETRÓPOLIS A  
PARTIR DA TRAJETÓRIA DO QUILOMBO DA TAPERA

Aprovado pela Banca Examinadora

Rio de Janeiro, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Professor Doutor Javier Alejandro Lifschitz (Orientador)  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

---

Professor Doutor Edlaine de Campos Gomes  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

---

Professor Doutor Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

---

Professor Doutor Márcia Leitão Pinheiro (Suplente)  
Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF

---

Professor Doutor Miguel Angel de Barrenechea (Suplente)  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem o auxílio profissional e o apoio afetivo de grandes amigos e colaboradores que dedicaram seu tempo e atenção a um projeto que foi carinhosamente abraçado por cada uma das pessoas aqui citadas.

Dos muitos profissionais que tornaram possível este trabalho, agradeço ao meu orientador, Professor Javier Alejandro Lifschitz, pela seriedade com que tratou de cada questão suscitada no andamento da pesquisa, bem como por seus precisos apontamentos, críticas e incentivos desde a etapa da pesquisa até a redação final do trabalho. Aos professores Edlaine Gomes e Thiago Niemeyer que com sua leitura atenta, trouxeram ao trabalho horizontes e perspectivas decisivas em seu formato final. A sra. Neia Daniel, da Fundação Palmares (RJ), que prontamente disponibilizou um membro de sua equipe técnica para atender as minhas solicitações e compartilhar dados e informações disponíveis. Ao sr. Miguel Cardoso, antropólogo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA-RJ) cuja atenção e informações muito auxiliaram na adoção de estratégias de busca de dados.

Sou grata ao acolhimento e disponibilidade dos amigos do Quilombo da Tapera, sem cuja confiança, certamente, esse projeto não se concretizaria. Agradeço à minha pequena assistente de pesquisa, Mariana Soares, que levou muito à sério o **nosso** projeto de pesquisa e se envolveu em debates antropológicos profundíssimos, com seus questionamentos argutos, suas observações desconcertantes e comentários afiados, que trouxeram renovados ares a esse trabalho. Sou eternamente grata à rede de mãezonas que cuidaram tão bem de mim e da minha pequena assistente quando foi necessário. Por isso serei sempre grata à minha mãe, tias (Vera e Josana) e tia emprestada (Gracinha). Por fim, agradeço ao meu marido, Michael Soares, por ter acreditado e incentivado, de todas as formas que pode, esse projeto. Sua ajuda e estímulo foram fundamentais para seguir adiante nos momentos mais difíceis.

## RESUMO

Este trabalho procurou compreender o modo pelo qual o planejamento e a execução de políticas públicas levaram ao silenciamento das memórias das comunidades afro-brasileiras de Petrópolis. Verificou-se que o apagamento da memória negra esteve associado, também, à tentativa de apagamento do passado rural e escravocrata, precedentes ao projeto de urbanização de Petrópolis. A primeira de uma série de políticas públicas que valoriza um tipo de *civilidade* associando a predisposição de algumas raças ao trabalho urbano-industrial (germânicos), em detrimento de outras, propensas ao crime e aos vícios (afro-brasileiros), ajudou a difundir os valores que seriam utilizados nos processos de identificação e diferenciação entre os grupos étnicos em sua interação. Foram analisadas políticas de esquecimento e de memória orientadas por traços de distinção étnico-culturais que envolvem a interação entre os três principais grupos étnicos da cidade: luso-imperial, germânico-colonial e afro-brasileiro, a fim de compreender aqueles traços que levaram ao silenciamento entre o terceiro grupo, destacando a trajetória da *comunidade remanescente de quilombo* da Tapera, aqui tratada como caso representativo de um grupo que tem, por característica, ser simultaneamente uma comunidade negra e rural, em busca das memórias que perfaçam seu caminho de volta. Tendo, para isto, que interpretar o imaginário social operado pelos demais grupos para representá-los, e operado por eles próprios em sua autodefinição.

Palavras-chave: memória negra; memória quilombola; políticas de memória; políticas de esquecimento; disputas identitárias.

## **ABSTRACT**

This study sought to understand the way in which the planning and execution of public policies led to the silencing of the memories of African-Brazilian communities in Petropolis. It was found that deletion of the black memory was associated to the denial of rural and slave inheritance, previous to Petropolis urbanization project. The first of a series of public policy that values a kind of civility associating the predisposition of some breeds to urban-industrial work (German) at the expense of others, prone to crime and vices (African-Brazilian), helped spread the values that would be used in the processes of identification and differentiation between ethnic groups in their interaction. oblivion policies were analyzed and memory guided by the diacritical marks that involve the relationship between the three major ethnic groups in the city: African-Brazilian, Portuguese-imperial and Germanic-colonial, to finally understand the Tapera community trajectory, here treated as a representative case of a group that has, characteristically, been both a black and rural community in search of memories to their way back. Having to do this, to interpret the social imaginary operated by other groups to represent them, and operated by themselves in their self-definition.

Keywords: black memory; maroon memory; memory policies; forgetting policies; identity disputes.

## SUMÁRIO

MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL .....	1
<b>PAOLA VANESSA GONÇALVES DIAS</b> .....	2
Aprovado pela Banca Examinadora.....	3
<b>RESUMO</b> .....	5
SUMÁRIO.....	7
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1 - CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS</b> .....	18
<b>1.1. O esquecimento como fazer político</b> .....	21
<b>1.2. A questão identitária e a pertença étnico cultural</b> .....	30
<b>1.3. A questão quilombola</b> .....	34
<i>O planejamento urbano e os grupos étnicos</i> .....	43
<b>CAPÍTULO 2 - ANTECEDENTES DO PROJETO PETROPOLITANO</b> .....	52
<b>2.1. A política de urbanização do Brasil nos séculos XVII e XIX</b> .....	52
<b>2.2. Políticas de urbanização fluminense: a rede caminheira e a economia de passagem no Vale do Paraíba</b> .....	54
<b>2.3. A Serra da Estrela e a origem da Cidade de Petrópolis</b> .....	58
<b>2.4. O Decreto Imperial nº155 de 16 de março de 1843 – O Projeto do Palácio de Verão e povoamento de Petrópolis/ Plano Koeler (1846)</b> .....	64
<b>CAPÍTULO 3 – HISTÓRIA E MEMÓRIA NEGRA EM PETRÓPOLIS</b> .....	75
<b>3.1. Existem negros em Petrópolis?</b> .....	75
<b>2.1. Escravos, libertos e africanos livres em Petrópolis</b> .....	78
<b>3.2. Quilombos e quilombolas em Petrópolis</b> .....	93
<b>CAPÍTULO 4 – POLÍTICAS DE ESQUECIMENTO EM PETRÓPOLIS</b> .....	107
<b>4.1. Os mitos de origem</b> .....	107
<b>4.2. Uma toponímia em constante transformação</b> .....	110
<b>4.3. Políticas de memória e esquecimento atualizadas</b> .....	114
4.3.1. <i>O projeto identitário germânico: a celebração da cerveja e a disputa pelos espaços de memória</i> .....	121
4.3.2. <i>A identidade afro-brasileira e as memórias da escravidão</i> .....	125
<b>Capítulo 5 - PERCORRENDO OS CAMINHOS DA MEMÓRIA NO QUILOMBO DA TAPERA</b> .....	129
<b>5.1. Conhecendo o Quilombo da Tapera: características gerais, formas de organização e vínculos com a terra</b> .....	129
<b>5.2. Reflexões sobre a identidade remanescente de quilombo</b> .....	141
5.2.1. <i>O processo de instituição de uma memória quilombola</i> .....	148
5.2.2. <i>O trabalho de memória dos jovens líderes</i> .....	152

5.2.3. <i>O silenciamento das gerações mais velhas</i> .....	155
<b>5.3. Memórias para esquecer: a vergonha dos velhos e a vergonha dos jovens</b> .....	159
<b>5.4. Soluções de continuidade</b> .....	163
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	167
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	175

## INTRODUÇÃO

O tema deste trabalho é a memória negra no município de Petrópolis, região serrana do Rio de Janeiro. Supõe-se que esta memória tenha passado por um processo de negação-silenciamento-apagamento desde a construção até a consolidação da cidade, tanto como sede sazonal dos poderes imperial e republicano, quanto como polo regional de um tipo especial de turismo, a *vilegiatura*. Supõe-se a correlação entre o processo de negação-silenciamento-apagamento das memórias negras e o conjunto de políticas públicas de planejamento urbano e desenvolvimento econômico (em torno dos quais se idealizou, também, uma política de segurança pública), adotados pelo Estado em momentos distintos, baseados numa ideologia da civilidade, que reforçava o tipo de imagem que se desejava transmitir a respeito de uma cidade que deveria desempenhar as duas funções ora expostas (sede sazonal do poder imperial e *vilegiatura*). Uma *imagem orgulhosa de si*, na qual não cabe sua herança rural e escravocrata.

Entende-se que, pautado por esta ideologia da civilidade, o conjunto de políticas que organizou a sociedade petropolitana, ainda durante o período do segundo império, constituíra-se em torno de valores que viriam a se consolidar ao longo de sua história, fornecendo o alicerce sobre o qual se fixaria a justificativa ao isolamento das comunidades negras, nas periferias rurais e suburbanas de seu território, afastando-as do acesso aos bens e serviços socioeconômicos, mas também de condições de influenciar nos processos político-decisórios e de se apropriar dos bens simbólicos que lhe instrumentalizassem para tal. Assim, as comunidades negras teriam ficado à margem de uma sociedade que se imaginava símbolo de civilidade e que optara pela adoção de um modelo de crescimento calcado no duplo processo de urbanização e industrialização, adotado desde a fundação de Petrópolis como povoado em 1843, e de sua elevação à categoria de cidade, onze anos após.

Deste modo, tais políticas teriam atuado na criação e reforço de *fronteiras entre grupos étnicos* que teriam utilizado como atributos culturais alguns dos elementos desta ideologia da civilidade, interessando, aqui, aqueles usados para contrastar os três grupos basilares da sociedade petropolitana. O primeiro deles, os

luso-imperiais, representados pelos membros remanescentes da nobreza<sup>1</sup>, das antigas aristocracia agrária e alta burguesia, cujo principal sinal de sua identificação é o refinamento nos hábitos e a ostentação; já o sinal com que são percebidos pelos outros grupos é o *esnobismo*. O segundo grupo, o germânico-colonial, representado pelos *descendentes de colonos alemães*, passou a se identificar como laborioso e industrioso, usando, para si, os sinais que lhes foram imputados pelo Estado desde sua admissão como a base do projeto de povoação da cidade. Por fim, o terceiro grupo, de afro-brasileiros, representados pelos remanescentes de quilombo, foram identificados pela propensão à violência, vícios e ócio, pelo mesmo processo que instituiu a identidade colonial; sendo sua autopercepção orientada reativamente.

Tratando-se, portanto, de políticas que viriam a promover o silenciamento entre os grupos minoritários<sup>2</sup>, formados, dentre outros, por indivíduos e famílias negras libertas que, a despeito das políticas de ordenamento social e territorial, permaneceram nas zonas urbanas, ou em áreas que foram progressivamente incorporadas à cidade, mas permaneceram na condição de invisibilidade e negação a que sua herança escrava lhes condicionara.

Em seguida, passa-se a investigar o momento de ruptura do silenciamento entre as comunidades negras de Petrópolis e o progressivo ressurgimento de narrativas que contam o passado escravo desses grupos e sua trajetória até a libertação; que reavaliam o papel desempenhado [por] e reinserem [os] seus antepassados na história. Ou seja, visa-se compreender o processo de reapropriação e reenquadramento da memória negra por parte de um grupo que passa a se identificar como *afro-brasileiro* e a demandar do Estado, no primeiro momento, políticas de reparação de danos advindos do seu isolamento econômico e

---

<sup>1</sup> Convém destacar que, com a proclamação da República, os membros da família imperial, ao lado de alguns de seus colaboradores, se exiliaram na Europa, somente podendo retornar ao Brasil a partir de 1920. Ressalta-se, no entanto, que a massa das famílias com as quais mantiveram alianças políticas permaneceram em solo brasileiro, gerando um grupo de memória que se expressava politicamente, por exemplo, demandando a revogação do banimento da família imperial. Para este assunto, ver: FAGUNDES (2009).

<sup>2</sup> É importante compreender que a noção de grupo minoritário não se refere à proporção numérica de um grupo na sociedade, mas à sua capacidade de formular demandas e as ter atendidas no seio do Estado. A esse respeito, a definição oferecida por Pinto (2012) é bastante esclarecedora, conforme segue: *Um grupo étnico é definido como minoria em razão de sua relativa exclusão das instâncias de poder no Estado e não devido à sua presença demográfica. Na Suíça, os falantes de alemão, de francês e de italiano se consideram pertencentes a grupos étnicos distintos, embora nenhum desses grupos seja visto como minoria, uma vez que todos participam igualmente das instâncias de poder do Estado-nação.* (PINTO, 2012, p, 74)

territorial e, em segundo momento, - dado o contexto de ressignificação das identidades dos grupos identificados pela categoria *descendentes de colonos* – passam a demandar seu reconhecimento como atores sociais, capazes de representar seus interesses junto ao poder público, concorrendo política e simbolicamente com estes renovados grupos étnicos também demandantes de memória.

Com o intuito de compreender o processo pelo qual várias famílias e comunidades negras tiveram suas memórias historicamente apagadas e se emudeceram e que, no momento presente, passam a reivindicar um espaço para suas narrativas e atenção às suas necessidades específicas, elegera-se o caso da Comunidade da Tapera como significativo deste processo que rompe com o estado de negação-silenciamento-apagamento para construir uma identidade por meio do reenquadramento das memórias negras, e da reavaliação de sua relação com a cidade.

Entende-se, por fim, que a Comunidade da Tapera é um agente político que, em sua busca pela memória e identidade afro-brasileira, ora questionando, ora se reapropriando de elementos da identidade *remanescente de quilombo*<sup>3</sup>, reordena as identidades e memórias negras em Petrópolis, podendo ser considerado representativo, não apenas do processo de silenciamento, mas também de sua ruptura, oferecendo-se como modelo de ação - no que concerne à formulação de interesses em torno desta identidade e memória negadas - a outros grupos e comunidades negras, dentre os quais, uma segunda comunidade negra rural, aspirante à certificação e à titulação de suas terras, como território quilombola.

Nesta pesquisa, foram utilizados recursos variados de coleta e análise de dados. Buscaram-se documentos oficiais que pudessem apontar o direcionamento das políticas de Estado em suas instâncias locais e supralocais, sob a perspectiva dos diferentes agentes, tais como o *Relatório Informativo (antropológico) 20/2010 emitido pelo Ministério Público Federal para se incorporar ao processo de certificação do Quilombo da Tapera; a Legislação que arbitra a questão quilombola*

---

<sup>3</sup> Uma identidade em constante transformação, que vem sendo objeto de debates intensos dentro dos campos político, jurídico e acadêmico e que, de forma circular, serve também de arcabouço à própria construção identitária afro-brasileira.

(art. 68 ADTC da Constituição Federal de 1988; Decreto 4.887/ 2003); o parecer do relator sobre a querela de terras que envolve a comunidade da Tapera; disputas judiciais que envolvem particulares e a Administração Pública Municipal; o traçado e o planejamento urbano da cidade, enfim, um conjunto variado de documentação oficial, que serve para apontar os direcionamentos tomados pelas políticas públicas em momentos e em instâncias diversas.

Foi realizada pesquisa bibliográfica que aborda temáticas fulcrais de ordem teórico-metodológica e que embasaram as discussões sobre a memória, esquecimento, identidade e relação entre grupos étnico-culturais; sobre os pontos centrais da temática quilombola, e específicos sobre a história e memória petropolitana e de seus grupos. Nesta pesquisa, mostraram-se de grande valia algumas fontes secundárias, como as jornalísticas, uma vez que existia pouco conhecimento científico formalizado a respeito da história negra em Petrópolis, artigos jornalísticos desde o século XIX até a contemporaneidade, cujo conteúdo mescla um caráter informativo e um caráter científico, trouxeram informações relevantes acerca da constituição de um imaginário a respeito do negro e sua contribuição à sociedade petropolitana.

As informações preliminares sobre a comunidade e sua relação com a cidade de Petrópolis foram fornecidas por reportagens jornalísticas contemporâneas que davam conhecimento, à massa de seus leitores, da existência de uma comunidade quilombola em Itaipava. Os textos, em geral, abordavam a temática da catástrofe das chuvas de janeiro de 2011<sup>4</sup>, arrolando, a partir disto, a luta judicial pela regulamentação fundiária e a certificação da comunidade como *remanescente de quilombo*. Nestes textos, procurou-se identificar a imagem transmitida à sociedade acerca do Quilombo da Tapera. Foi possível, nesse momento, observar no discurso jornalístico, como tendência geral, o propósito de sensibilizar a sociedade para a pauta daquela comunidade, trazendo informações sobre a situação de *desrespeito* vivenciada pelos seus membros, concernente ao pressuposto desabrigo, vivida enquanto aguardavam a reconstrução de suas casas pelo poder público. No entanto,

---

<sup>4</sup> Acontecimento que marcou a história recente da região serrana do Rio de Janeiro, devido ao grande número de mortos (916), desalojadas/desabrigados (35 mil) e desaparecidas (345), além das incontáveis perdas materiais. Para este assunto, ver: *Enchentes e deslizamentos de terra no Rio de Janeiro em 2011*. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org] Acesso em: [06 de dezembro de 2015].

é de se destacar que, mesmo em face da intenção de sensibilizar o público para uma situação de *desrespeito* perpetrada contra o grupo, é possível notar uma idealização daquele quilombo concreto ativada por ideias preconcebidas em discursos jornalísticos desde o século XIX, que transformam o quilombo em lugar de natureza selvagem, indômita, mas também em reduto de resistência negra, amalgamando um discurso biológico determinístico (o de uma suposta resistência física e psicológica do negro) aos símbolos da luta contra a escravidão.

Foram levantados, ainda, dados estatísticos, registros históricos e geográficos, presentes em alguns poucos mapas disponíveis e trabalhos científicos redigidos sobre Petrópolis. Mas, principalmente, serviram de fonte histórica os *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis*. Sendo, esta última, uma obra fundacional, em sete volumes, editada pela Diretoria de Educação e Cultura do município, composta de artigos escritos por intelectuais locais, entre o final dos anos 1930's e início dos anos 1940's, com o objetivo reunir "todo o conhecimento" fragmentário que se dispunha a respeito da cidade, de sua história, sua fundação, seus marcos e seus heróis fundadores. Fica patente em diversos artigos (alguns já o demonstram em seu título) a intenção de *desfazer o engano histórico* que dividia a comemoração do centenário entre a fundação da cidade e a fundação do povoamento. Uma querela que polarizava a intelectualidade, mas também a sociedade, entre as memórias narradas pelos *remanescentes luso-imperiais* e aquelas narradas pelos *descendentes de colonos alemães*. Querela que se resolveu, nos *Trabalhos da Comissão do Centenário*, com a vitória do primeiro sobre o segundo, reproduzindo, como fórmula geral, o silenciamento quase total acerca de outros grupos. Não encontrando espaço nos meios institucionais para suas memórias, o grupo germânico-colonial fez com que a disputa chegasse até a imprensa escrita daquele momento, o que, em geral, apontou para a *defesa da memória germânica contra a lusitana*, constituindo exceção um artigo dedicado à história do Quilombo da Vargem Grande. Utilizaram-se, ainda, alguns folhetins produzidos nas décadas seguintes (1950's a 1970's) que transmitiam à sociedade trechos da história de Petrópolis sob a forma de *curiosidades* e que contribuíram para reforçar estereótipos sobre o negro, sua cultura, sua contribuição à cidade.

Entre julho e dezembro de 2014 foram visitadas duas organizações com as quais a comunidade teve contato desde que iniciou o processo de certificação

quilombola e regularização fundiária: Fundação Palmares e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) obtendo, de um dos informantes, funcionário da primeira organização, “impressões gerais” que informavam uma situação que ele identificava como sendo de *desrespeito*, vivida pelo grupo (fazendo ecoar o mesmo teor acentuado no discurso jornalístico a respeito de uma situação que, *a posteriori*, verificou-se não ser percebida pelo grupo com de desrespeito, mas como uma escolha, tanto afetiva quanto racional, efetuada pelos membros da comunidade, visando manter a coesão do grupo).

Foram realizadas duas entrevistas diretas com atores-chave (o presidente e a secretária da Associação Comunitária Quilombo da Tapera<sup>55</sup>), seis entrevistas não-diretas com outros membros da Comunidade Quilombo da Tapera - em todas, garantiu-se sigilo aos informantes. Nestas entrevistas, buscou-se observar sua narrativa, i.e., como o grupo construía sua identidade, os meios materiais e discursivos que embasavam suas memórias, que significados lhes atribuíam, e, ainda, as convergências e divergências entre os microgrupos. Isto é, divididos entre lideranças e demais membros; e entre jovens e velhos.

Além das entrevistas, foram feitas visitas à comunidade, onde se realizou observação participante em ocasiões festivas (Festa Julina do Quilombo da Tapera – jul/2015; Festa da Consciência Negra do Quilombo da Tapera, dez/2015), além do acompanhamento a apresentações públicas das lideranças do Quilombo da Tapera (*Palestra “A história do quilombo da Tapera ontem e hoje”*, nov/2014). Ocasões em que se buscou precisar os pontos da cultura material que contribuía para formar sua identidade, mas também, nas quais se construiu uma relação progressiva de confiança entre o pesquisador e os informantes.

Conta-se ainda com uma visita ao *Museu Imperial* (para audiência do Espetáculo *Luz e Som em dez/2014*) no qual se teve acesso à simbologia presente na narrativa oficial da história da cidade, chamando a atenção para os pontos de omissão à participação do negro nesta sociedade; uma visita ao *Memorial da Cerveja* (jun/2014) na qual se acessou a simbologia manipulada no discurso dos *descendentes de colonos alemães*, que hoje expressa-se como importante agente

---

<sup>55</sup> A Associação Comunitária Quilombo da Tapera está, ainda, em fase de registro. É composta por um presidente, AC; uma secretária DAB; um diretor de meio ambiente, AB; um conselheiro, sr. A e o presidente de honra, sr. J.

econômico da cidade; a observação participante nas comemorações organizadas pela Administração Municipal (*Bauern Fest jul/2014*, 1ª Festa da Afro-brasileira de Petrópolis nov/2014; e 2ª Festa Afro-brasileira de Petrópolis, nov/2015) e pela Igreja Católica (Festa de São Pedro de Alcântara out/2014). Nestas ocasiões, foram comparados os elementos materiais adotados pelos três grupos como expressões de sua cultura, os pontos de suas identidades e memórias que foram valorizados e transformados em bens (simbólicos e em mercadoria) e, ainda, a imagem que os agentes da Administração Pública Municipal ajudaram a construir e difundir a respeito dos três grupos identitários em disputa.

As primeiras interações entre a pesquisadora e as duas lideranças comunitárias do Quilombo da Tapera<sup>6</sup> foi um processo de reconhecimento mútuo conduzido pela dupla de líderes comunitários, inicialmente por meio das modernas tecnologias de comunicação (telefone celular, *facebook*, *whatsapp*). Durante esse processo a entrevistadora foi entrevistada, mas também conduzida a uma esfera diferente da sua habitual zona de conforto. Desde o início eu fui sutilmente advertida do compromisso das lideranças com sua *causa* e de que para entrar em seu universo eu teria que aceitar a condição de ser *amiga* da comunidade.

Nos momentos anteriores à entrevista presencial que se realizaria na residência do casal de líderes comunitários, no longo trajeto do asfalto até a comunidade, ambos esclareceram, ainda, que não se interessavam por um pesquisador que fosse lá para usá-los e ir embora; julgá-los; apropriar-se de sua história para fins meramente pessoais. Ilustraram suas expectativas com o exemplo de uma jornalista que os procurara, produzira sua reportagem - pela qual fora homenageada em cerimônia pública - mas que não reconheceu a comunidade como parceira de seu trabalho. Ao fazer isso, a jornalista teria subvertido os termos de sua relação com a comunidade e quebrado a confiança e *amizade* que eles lhe ofereceram. Entende-se, então, que a comunidade estaria disposta a se abrir à pesquisa científica, mas que o termo que simbolizava o tipo de relação que desejavam estabelecer com quem pretendesse estudá-los era “amizade”. Um termo cujas implicações perturbam o cientista social, impondo-lhe um estado permanente

---

<sup>6</sup> Ele: A.C. 33 anos, jardineiro, líder da associação de moradores da Comunidade da Tapera. Ela: D. B. A. 31 anos, Auxiliar de Serviços Gerais na Câmara Municipal de Petrópolis, secretária da associação de moradores. Primos, casados entre si há cerca de 12 anos.

de vigilância epistemológica afim de que a aproximação com o objeto não oblitere o seu olhar e que sua investigação não tome o caminho do senso comum.

Inicialmente fiquei temerosa, mas entendi que se tratava de uma estratégia de autoproteção, pois, apesar de terem em mãos o certificado de reconhecimento como comunidade *remanescente de quilombo*, desde maio de 2011, as terras do quilombo ainda eram [e são] objeto de uma disputa judicial com os novos proprietários da antiga fazenda da qual aquela porção de terra havia sido parte. O que naquele momento eu não havia compreendido, e que demorei a compreender, foi que com o termo *amigo*, o que a comunidade e seus líderes tentavam fazer era uma seleção de aliados nos campos político e científico, que pudessem sustentar a sua busca solitária por uma memória que não lhes é imediata. *Parcerias* que os ajudassem na construção compartilhada de um saber legítimo sobre eles mesmos.

A atitude de preservação adotada, inicialmente, pela dupla de líderes ainda perdurou, mesmo após minha apresentação formal e explicações sobre a pesquisa, seus objetivos, a função daquela entrevista, como ela se encaixava no presente trabalho. Acostumados a serem entrevistados por jornais locais, o discurso da liderança era formal e coeso, até o final da primeira hora de gravação. Na hora seguinte, ultrapassadas as questões mais genéricas e corriqueiras, *o gelo se quebrou* e a entrevista transcorreu com mais fluidez, até que fosse dada por encerrada e o gravador fosse desligado. Neste instante, sem a *pressão da gravação*, os dois líderes permitiram à pesquisadora acesso ao seu acervo de fotografias, livros, documentos e, a partir do material trazido, abriram-se à uma fala menos preocupada com a formalidade e a coesão, e se posicionaram com mais liberdade para falar de sua família, sua comunidade, e fazer considerações sobre seu passado.

Observada a barreira que significava o registro de voz mesmo para os dois líderes mais ativos, acostumados a se apresentar publicamente, (a *falar com os jornalistas*), a pesquisadora preferiu adotar outra linha de interação com a comunidade, passou a não gravar as conversas com seus informantes, mas registrá-las em sua caderneta de campo, apenas ao término da interação, assumindo possíveis falhas de anotação, a fim de que barreira semelhante não se interpusesse entre entrevistador e entrevistados. As interações com a comunidade foram

pautadas por um clima de cordialidade distante até a última interação, em dezembro de 2015, na qual os membros do grupo demonstraram mais confiança e se dispuseram a falar mais sobre a vida em comunidade, e suas expectativas de futuro.

## CAPÍTULO 1 - CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

O presente trabalho busca na trajetória de um grupo étnico-cultural, a *comunidade remanescente de quilombo* da Tapera, observar os elementos presentes em sua composição identitária, que permitam distinguir os pontos de consolidação e ruptura de uma política de negação e silenciamento do grupo de afro-brasileiros no município de Petrópolis. Para tanto, assume a perspectiva oferecida pelo campo da Memória Social e por alguns de seus pressupostos basilares, quais sejam: a) que a memória pode ser abordada como fenômeno de natureza social; b) que representa uma solução de continuidade, que permite estudar a trajetória de um grupo ausente na notação histórica; c) que pode ser encontrada nas elaborações que os indivíduos fazem acerca de si e de seu grupo, por exemplo, em suas narrativas orais; d) que é possível perceber pontos de inflexão entre as diferentes gerações, que recebem e transmitem a memória do grupo. A seguir são desenvolvidos esses pressupostos, a partir da discussão clássica, presente na obra fundacional de Maurice Halbwachs.

O conceito de *memória social* foi primeiramente desenvolvido pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, em suas obras *Os quadros sociais da memória – publicada de 1925 - e Memória coletiva – publicada, postumamente, em 1950*. Para compreender que um fenômeno, inicialmente considerado de natureza exclusivamente individual, possa ser abordado sob a perspectiva social, Maurice Halbwachs propôs que a memória seria o produto da justaposição de experiências vividas por indivíduos de um mesmo grupo. Cada indivíduo, quando se lembra, não o faz sozinho. Para recordar, ele precisa valer-se do seu próprio testemunho, mas também do de outros indivíduos - que compartilharam as mesmas experiências e permaneceram vinculados ao grupo - para recompor um quadro de imagens sobre um dado evento, formando uma *massa de lembranças comuns, e que se apóiam uma sobre a outra*, sabendo-se que essas lembranças, formadas em cada indivíduo, são filtradas pelo *lugar que ocupa e as relações que estabelece* dentro daquele grupo. (HALBWACHS, 1990, p, 51)

Neste sentido, para Halbwachs, uma *lembrança* pode ser definida como uma *reconstrução do passado*; uma conjunção de registros individuais, a partir de imagens que são fornecidas pelo grupo, a partir do presente, construídas por meio

conjugação das memórias individuais, mediadas por códigos culturais - tais como a linguagem, as artes, as tradições e as ciências - que formam uma *combinação de influências* de natureza social. A seguir, pode-se observar a concepção de Halbwachs a este respeito:

[...] só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes do pensamento coletivo.

(HALBWACHS, 1990, p, 32)

[...] a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. Certamente, que se através da memória éramos colocados em contato diretamente com alguma de nossas antigas, impressões a lembrança se distinguiria, por definição, dessas idéias mais ou menos precisas que nossa reflexão, ajudada pelos relatos, os depoimentos e as confidências dos outros, permite-nos fazer uma idéia do que foi o nosso passado.

(HALBWACHS, 1990, p, 71)

A memória social é, assim, uma solução de continuidade que permite ao grupo alcançar um conhecimento compartilhado de si. Uma construção coletiva em contínua reelaboração, que dá encadeamento temporal a um determinado grupo. São *correntes de pensamento*, tradições e projeções de futuro cunhadas no passado, que se intercalam com os modos de vida presentes para compor uma identidade de grupo, conforme esclarece Halbwachs:

[...] na memória, as similitudes passam, entretanto para o primeiro *plano*. O grupo, no momento em que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo.

(HALBWACHS, 1990, 87)

Sendo uma *solução de continuidade*, i.e., um fluxo de lembranças que *retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo* e que, por *definição, não ultrapassa os limites deste grupo*, é que a memória social não se confunde com a memória histórica (HALBWACHS, 1990, p, 79). Ela é formada pelas lembranças capazes de promover *transformações mais diretas sobre a vida e o pensamento de seus membros*. Lembranças de ordem muito mais afetiva do que intelectual (como o registro histórico) capazes de fazer sentido

aos indivíduos que as vivenciaram, que prescindem de um suporte escrito para transmiti-las. Já a História, em oposição à memória social, não diz respeito a um grupo, mas à Nação, se trataria da transmissão de uma temporalidade esvaziada de sentido, possível devido à cessação das narrativas de um grupo, apoia-se em registros escritos, é o *ponto em que se extingue a tradição*.

Esta transição da memória social à história é explicada por Halbwachs (1990), em parte, pela sucessão das gerações. Pois, para o autor, a cada geração corresponde um grupo, pois cada geração pertence a um tempo e expressa uma corrente de pensamentos e sentimentos. Distinguindo entre as memórias de infância (informadas basicamente pelo grupo familiar) e as memórias de adultos (influenciadas pela participação em diferentes grupos), o autor propõe que com o fim de uma geração, sendo este também o fim de um grupo, desapareceriam as suas memórias, no entanto, entende que, quando ocorre a união entre os indivíduos do passado e os do futuro (avós e netos), forma-se uma linha de continuidade que permite o acesso, pela nova geração, às correntes de pensamento e de sentimentos do passado. Essa convergência entre o passado e o futuro acontece quando os pais (que representam a geração do presente) se ausentam dos cuidados dos filhos e os delegam aos avós, fazendo-as entrar em contato com os legados, as tradições e elementos da cultura passada que permanecem na vida presente. Assim,

*[...] na sociedade de hoje, o passado deixou muitos traços, visíveis algumas vezes, que se percebe também na expressão dos rostos, no aspecto dos lugares e mesmo nos modos de pensar e de sentir, inconscientemente conservados [...] os costumes modernos repousam sobre "antigas camadas que afloram em mais de um lugar. Algumas vezes, é preciso ir muito longe, para descobrir ilhas de passado conservadas, de tal modo que nos sentíssemos subitamente transportados a cinqüenta ou sessenta anos atrás.*

(HALBWACHS, 1990, p, 68)

Nossos pais e nossos avós representavam para nós duas épocas distintas e nitidamente separadas. Não percebíamos que nossos avós estavam mais engajados no presente, e nossos pais no passado, do que o julgávamos [...], Mas, para mim, entre os dois períodos, não há solução de continuidade. É a mesma sociedade transformada, sem dúvida, por novas experiências, aliviada talvez de preocupações ou preconceitos antigos, enriquecida de elementos mais jovens, adaptada de algum modo porque as circunstâncias mudaram, mas é a mesma [...] conforme a idade e também as circunstâncias, ficamos admirados sobretudo das diferenças ou das semelhanças entre as gerações que ora se fecham sobre si mesmas e se afastam uma da outra, ora se juntam e se confundem.

(HALBWACHS, 1990, p, 70)

Por fim, ainda em relação à questão geracional da memória, um importante ponto de vista é o de Eclea Bosi (2012), em *Memória e sociedade*. A autora parte dos referenciais halbwachiano e bergsoniano para abordar a atividade de rememoração dos velhos nas sociedades industriais e compreende que essa função, à qual os velhos se dedicam por entenderem estar se engajando numa ação, é percebida pelas gerações de adultos como inação, e portanto, é subvalorizada dentro de sociedades que prezam pelo trabalho e pela produtividade. Residindo, em sua argumentação uma resposta alternativa à questão do silenciamento e do espaço de escuta para as gerações mais velhas.

### **1.1. O esquecimento como fazer político**

Uma vez que, neste estudo, visa-se compreender o longo processo de produção de esquecimento na sociedade petropolitana para, então, entender o movimento que leva as comunidades negras do silenciamento à narrativa de si, torna-se importante referenciar o que se entende por *esquecimento*; distinguir suas variadas formas, revisando as principais discussões sobre o tema. Deste modo, na presente seção tem-se o intuito de afirmar o caráter político do conceito de esquecimento para, em seguida, observar como o esquecimento é operado pelos agentes políticos. Inicialmente, procura-se demonstrar que esquecer não é necessariamente o oposto de lembrar. Isto é, que o esquecimento não se deve apenas, e tão somente, à incapacidade dos grupos de guardarem suas memórias. Mas, do contrário, que pode ser abordado como um ato em si. Destacam-se as variadas formas de esquecimento produzidas a partir da ação do Estado e que servem a propósitos tais como: encobrir, falsear, descartar e destruir eventos e pessoas que não se alinham à imagem *orgulhosa de si* (seja a imagem do Estado, seja a de grupos dominantes). Em alguns casos, tais ações, quando planejadas e coordenadas pelo agente estatal visando promover o esquecimento entre os agentes políticos, podem ser consideradas uma política de esquecimento (uma política *anti-memória*), fazendo-se necessário, então, observar uma tipologia de esquecimentos no plano da ação política. Assim, ao longo da presente seção, estas concepções, genericamente expostas, acerca do esquecimento receberão um nível de detalhamento maior.

Paulo Rossi (2010), em sua obra *O passado, a memória, o esquecimento* propõe iniciar a abordagem da temática do esquecimento como uma relação de oposição à memória. O autor investiga a concepção presente no senso comum de que à memória se correlacionariam as noções de presença, durabilidade, continuidade e permanência e, por oposição, ao esquecimento estariam associadas as noções de ausência e ruptura com o passado, de perda natural (definitiva ou provisória) desse vínculo com o tempo ido, conferindo à atividade de rememoração a possibilidade de recuperar o que se houvera perdido/esquecido.

Michel Pollack (1989) em seu artigo *Memória, esquecimento, silêncio* indica o modo como, numa das abordagens mais clássicas sobre a relação memória-esquecimento, a funcionalista, o esquecimento adquire as características acima referidas. I.e., estaria associado à perda de vínculos com o passado. Na visão de Halbwachs, o maior expoente desta concepção, o pressuposto é o de que, se à memória coletiva cumpre uma função coesiva, i.e., relacionada à manutenção dos laços afetivos entre os indivíduos e seu passado comum, já o esquecimento estaria associado ao afastamento do indivíduo em relação à esta comunidade afetiva, fazendo com que a memória desse grupo se ligasse a outros grupos os quais passou integrar. Se, por um lado, esta abordagem contempla o esquecimento provocado pelo desvínculo do indivíduo em relação a um dado grupo, por ou, não contempla as tensões sociais e disputas entre grupos que instrumentalizam a memória, ou que promovam o esquecimento, como forma de dominação material e simbólica, por meio da ação estatal.

Logo, para fins do presente trabalho, faz mister buscar uma abordagem acerca do esquecimento, que supere os termos desta *oposição* e que possibilite abordá-lo como um ato que se concretiza no plano das ações dos grupos e do Estado. Rossi (2010) assumindo a perspectiva ontológica Heideggeriana, propõe que o esquecimento não se trataria de uma perda, mas de uma força ativa no jogo de encobrimento e revelação, manifestação e ocultação inerente à constituição do ser e do seu conhecimento de si e do mundo. Conforme segue:

A história é o jogo de revelação e encobrimento, de manifestação e ocultação. O olvido 'não é resultado de uma negligência do pensamento', mas é próprio do ser, 'entra na essência do próprio ser' [...] O saber pode ser definido como 'memória do ser' [...], mas é o

esquecimento que suscita a memória e permite voltar-se para o esquecido.

(ROSSI, 1989, p. 19-20)

Nesta mesma linha argumentativa, i.e., elegendo o esquecimento como elemento ativo, Gondar (2000) apresenta alguns motivos pelos quais o esquecimento seria necessário ao pensamento, mas destaca-se, aqui, aquele que envolve a ação. Tomando por ponto de partida as reflexões de Nietzsche, a autora sugere que para se constituir a memória, há o envolvimento de uma escolha; que entre os diversos estímulos apresentados ao sujeito, haverá sempre uma decisão, uma opção entre aquilo que poderá ser lembrado e o que deverá ser esquecido. Desta forma, focaliza a tensão entre o lembrar e o esquecer e introduz o esquecimento no âmbito da ação, como uma disputa entre forças antagônicas (sejam no nível subjetivo ou intersubjetivo) em que se decide entre o que revelar e o que esconder. Uma escolha orgulhosa, uma escolha política. Suas reflexões, nesse ponto, a conduzem ao questionamento da intervenção da cultura sobre o indivíduo.

Tomando também o esquecimento por objeto de análise, Jöel Candau (2002) em seu artigo *Memoria e amnesia colectiva* vem corroborar as proposições de Gondar (2000). O autor propõe uma reflexão acerca dos mecanismos do esquecimento, se questionando sobre sua necessidade e finalidade. Em sua conceituação o esquecimento é tido como uma censura, uma omissão de eventos que rivalizam com a imagem idealizada do indivíduo e do grupo sobre si, mas que também pode ser uma prerrogativa que permite a uma pessoa ou grupo construir e restaurar uma imagem globalmente satisfatória de si mesmos.

Compreende-se, disto, que o controle da memória e do esquecimento se traduzem em poder e, ainda, que a gestão do esquecimento é um dos possíveis meios de concretização desse controle pelos indivíduos e seus grupos (sob a forma de silenciamento, por exemplo), e pelo Estado (decretando destruições, ou manipulando símbolos), uma vez que ao decidirem o que lembrar e o que esquecer estão decidindo sobre a mensagem e a imagem que desejam transmitir de si ao futuro.

Pollak (1989) no artigo *Memória, esquecimento, silêncio* marca uma posição relevante para a compreensão do esquecimento enquanto silenciamento entre

grupos que passaram por eventos traumáticos. Em seu esquema interpretativo, o esquecimento poderia ser compreendido como omissão provisória da versão (apaziguadora) institucionalizada por meio da ação do Estado. Não se trataria de um apagamento permanente, mas da gestão do tempo, i.e., da habilidade de ponderar sobre o *momento propício* de escolher canais que possibilitem presentificar o passado. Deste modo, o autor se refere a uma *memória subterrânea*, que encontra a continuidade fora dos meios materiais e institucionais; por vezes, transformada em narrativa, transmitida oral e intergeracionalmente, enquanto aguarda ganhar força para vir a público e disputar seu lugar com a memória institucionalizada, aquela que se negou à escuta sobre os pontos inconvenientes, que destruíam a imagem coesa da sociedade; que pretende se universalizar entre os grupos que competem entre si pelo controle dos bens materiais e simbólicos da sociedade.

Márcio Seligmann-Silva (2008) em seu artigo *Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*, mostra-se acorde com a perspectiva defendida por Pollack (1989) de que indivíduos que tenham vivenciado um evento traumático apresentam dificuldades de transformar sua experiência em testemunho devido à ausência de escuta, à falta de interlocutores interessados na versão do *vencido*. E que encontrar espaço para esta escuta, pode ser uma questão de gestão do tempo. Entretanto, Seligmann-Silva (2008) acrescenta, ainda, mais alguns elementos à análise, tais como: o sentimento de culpa dos sobreviventes em relação aos que feneceram ao terror; e a dificuldade de encontrarem símbolos do real para expressar sua experiência. Segundo o autor, estes indivíduos mostram-se mais propensos a recorrer a uma linguagem literária, mais imaginativa, para tentar expressar o horror vivido. De tal modo, que seu testemunho acaba por ser desqualificado às vistas da sociedade, e principalmente, da Justiça<sup>7</sup>.

Uma vez apresentada a noção de esquecimento-silêncio, convém fazer um contraponto com a noção de esquecimento-saturação, perspectiva debatida por Régine Robin (2012), em sua obra *La memória saturada*, a respeito da relação entre a memória, a história e o esquecimento, pautada, entre outras, pela obra de Paul

---

<sup>7</sup> A raiz dessa desqualificação residiria, segundo Seligmann-Silva (2008), na ambiguidade de critérios da Justiça para conferir validade ao testemunho. Exige-se do testemunho, para validá-lo, que ele seja, ao mesmo tempo, verossímil e universal. Todavia, a verossimilhança o lança num mundo não compartilhado com sua audiência, particularizando ao extremo o relato da experiência. A fórmula encontrada pelo narrador para traduzir o horror vivido -a linguagem literária, imaginativa - no entanto, lança o testemunho de volta ao descrédito.

Ricoeur (2007). Embora atenta às limitações da transposição da teoria psicanalítica à teoria social<sup>8</sup>, Régine Robin assume que o exercício do *dever de memória*, assumido tanto pelos agentes de Estado, quanto pelos grupos de memória, vem norteando a prática de um *memorialismo de repetição* que leva ao fenômeno da monumentalização<sup>9</sup> e, por fim, ao esquecimento pela banalização da dor. A autora argumenta que a relação das sociedades com o monumentalismo constituem uma espécie de movimento de retorno do reprimido em escala social, levando as sociedades à repetição, em vez de à elaboração da dor. Sua proposição é de que as sociedades vêm sendo incapazes de transformar a dor em uma narrativa, ou em um silêncio criador. Mas, ao contrário, vêm recorrendo compulsivamente à repetição, a exemplo da substituição de heróis relacionados a um passado mais recente – cujo trauma é ainda presente - por heróis mais antigos, relacionados a eventos mais distantes no tempo, cuja dor já estaria mitigada.

Um ponto de contato importante com a obra de Régine Robin (2012), e de suas proposições acerca dos abusos da memória pelas sociedades contemporâneas, pode ser visto em Andreas Huyssen (2000). Ao observar o caso alemão nos anos 1990's, este autor propõe uma equação na qual conjuga o fenômeno de retorno da monumentalidade à necessidade de redenção<sup>10</sup> pela memória. Em sua análise a arquitetura - por conseguinte, o espaço - passa a ser o palco de homenagens que visam à expiação simbólica. Assim, a cidade é usada como suporte de uma memória redentora, prédios públicos são reformados, embelezados, embrulhados, ganham outra aparência, bem como outras funcionalidades; monumentos são erigidos e espalhados pelas cidades, não mais para restituir, nem para conciliar, mas para redimir a sociedade e o Estado da culpa em relação a grupos minoritários

Ao propor a equação monumentalidade pela via da memória redentora, Huyssen (2000) chama a atenção a uma das faces da monumentalidade: o

---

<sup>8</sup> A autora atenta para o fato de que assumir a teoria psicanalítica acriticamente conduziria o pesquisador a assumir que um estado de melancolia poderia se abater sobre uma sociedade inteira, o que equivaleria assumir a possibilidade de sociedades inteiras cometerem suicídio coletivo. Evento que não se constata empiricamente.

<sup>9</sup> A concepção de Robin sobre a monumentalização, pode referir-se tanto à reprodução material de símbolos em proporções gigantescas (neste caso, o monumental está relacionado ao tamanho); quanto às grandes quantidades de símbolos materiais que se sobrepõem uns aos outros.

<sup>10</sup> Seu objeto são os monumentos que revisam a relação entre a sociedade alemã e o extermínio de judeus, durante a Segunda Guerra Mundial.

ocultamento. O autor estabelece que uma das possíveis atribuições do monumento é o esquecimento, apoiada no pressuposto de que quanto maiores forem os monumentos em número e dimensões, mais invisíveis eles se tornam aos olhos públicos, conduzindo os eventos aos quais se inclinam ao esquecimento. Portanto, ao se referir à redenção pela memória, na verdade, o que o autor propõe é que a via da redenção é o esquecimento.

Ao se fazer uma breve síntese sobre os modos de abordar o esquecimento, uma questão fulcral deve ser sublinhada: a perspectiva dos autores quanto ao significado do esquecimento para a compreensão dos processos políticos. Huysen e Robin se debruçaram sobre os suportes materiais da memória evocada e institucionalizada pelo Estado e se depararam com sua face estagnante, aquela que rapidamente se transforma em esquecimento (redentor) e impede os indivíduos e seus grupos de realizarem um trabalho de memória profícuo sobre os eventos dolorosos. Trabalho no qual o silêncio poderia abrir-se como possibilidade de ponderação, gestão do momento propício, em que a narrativa possa ter seu espaço. Perspectiva na qual Pollak (1989) se inscreve, por desviar suas atenções da gestão da memória/esquecimento pelo Estado e por focar em sua gestão pelos indivíduos e grupos: na esfera privada dos círculos familiares e de amigos.

Por fim, resta ainda, verificar em que medida se poderia afirmar a existência de uma Política de Esquecimento, assim, como se discutem Políticas de Memória. Johann Michel (2010), em seu artigo *Podemos falar de uma política de Esquecimento?* realiza uma discussão sobre ações do Estado, cujas funções seriam as de produzir uma *imagem idealizada e consensual da ordem nacional* a fim de legitimar o poder exercido, nas esferas do Estado, pelo grupo dominante que se utilizaria de seus símbolos e narrativas como uma espécie de *espelho ideologizante*. Isto equivale inferir que, por meio de um conjunto de políticas simbólicas, se permitiria que os sujeitos criassem uma identificação<sup>11</sup> como membros de um determinado grupo mais amplo, ao mesmo tempo em que se diferenciavam e se distanciavam dos outros grupos divergentes desta imagem idealizada (MICHEL, 2010, p, 14).

---

<sup>11</sup> Os processos de identificação/diferenciação como fenômenos sociais, na interação entre grupos sociais (étnico culturais) serão explicitados na seção seguinte.

Do conjunto dessas políticas simbólicas, o autor destaca aquelas que *trazem à cena o passado coletivo*, por compreender que a identidade de um grupo está intrinsecamente associada ao suporte que a história e a memória lhe fornecem. A estas ações de Estado Michel (2010) denomina *políticas de memória*, conforme segue:

Pode-se chamar de políticas da memória o conjunto de intervenções de atores públicos que objetivam produzir e impor lembranças comuns a uma dada sociedade, em favor do monopólio de instrumentos de ações públicas (comemorações oficiais, programas escolares de história, leis memoriais, panteões, etc..). A construção de uma narrativa coletiva feita pelos poderes públicos é parte integrante desse modo de ação pública.

(MICHEL, 2010, p, 15)

Uma vez compreendido que a memória ocuparia, assim, uma posição de destaque na construção da identidade dos grupos e, por conseguinte, nas ações dos agentes políticos, Johann Michel (2010) passa a se debruçar sobre o lugar ocupado pelo *esquecimento* no fazer político. Questiona-se acerca da possibilidade de afirmar a existência de um conjunto de políticas que visassem o esquecimento nos e dos grupos, correspondendo a uma política de *antimemória*. Indaga-se, então, se esta política de antimemória seria o extremo oposto de uma política de memória, ou resguardaria objetivos e modos de operar próprios. A fim de responder suas indagações, Michel (2010) sugere uma tipologia do esquecimento segundo o método weberiano, buscando tipificar as formas de esquecimento possíveis de serem traduzidas em efetivas ações políticas, dirigidas à promoção do esquecimento e, do contrário, as formas que se produziriam como consequências indiretas de políticas que visassem objetivos difusos.

Os dois primeiros tipos apresentados por Michel (2010) são *formas involuntárias* de esquecimento: *omissão* e *negação*. O *esquecimento-omissão* é considerado pelo autor como uma condição necessária da memória (seja a individual, seja a coletiva) que permite aos sujeitos e aos grupos ordenarem a realidade. Publicamente, se traduz pelo esgarçamento de alguns traços do passado; acontecimentos e personagens que não permaneceram ativos na memória coletiva por efeito da saturação, ou que perderam, com o passar do tempo, o seu significado inicial. Já o *esquecimento-negação*, sendo ainda um tipo de esquecimento involuntário, por se tratar da evitação não-deliberada de lembranças dolorosas

suscitadas por determinados eventos traumáticos, residiria na esfera do *inconsciente coletivo*<sup>12</sup> e, portanto, não poderia constituir uma política de esquecimento, ainda que *a memória pública oficial [...] negue trechos inteiros da história coletiva em benefício [...] de outras lembranças que [tornem] a realidade mais apaziguadora ou mais aceitável* (Michel, 2010, p, 17). Michel sublinha que ambos tipos de esquecimento, ainda que tenham consequências políticas, e que sejam passíveis de serem explorados pelos agentes políticos estatais, não são ações planejadas para gerar um dado resultado e, assim, não constituem uma *Política de esquecimento*.

Os dois tipos seguintes, *manipulação e direcionamento*, são definidos por serem *formas ativas e voluntárias* de esquecimento, sendo, portanto, mais facilmente identificáveis como objetos de uma ação intencional dos agentes do Estado em relação aos diferentes grupos. Segundo Michel (2010), ambos contariam com a colaboração dos sujeitos e de seus grupos que renunciariam à sua prerrogativa de narrar-se, movidos pelo desejo de esquivar-se à humilhação que determinadas memórias poderiam impingir à identidade dos grupos e aos agentes políticos. Conforme o autor, o *esquecimento-manipulação* e o *esquecimento-direcionamento* são:

Uma forte astúcia do esquecimento resultante do despojamento, por parte dos atores sociais, dos seus poderes originais de se narrarem a si próprios. Mas esse despojamento não acontece sem uma cumplicidade secreta, que fez do esquecimento um comportamento semipassivo e semiativo.

(MICHEL, 2010, p, 19)

Além de contarem com a colaboração dos sujeitos e dos grupos, há um conjunto de características que definem essas formas ativas e voluntárias de esquecimento: a) são institucionalizadas por meio de decretos e leis; b) o objetivo que lhes subjaz, ou seja, a intenção do Estado, é promover um clima de *paz social* entre os grupos diversos; c) são reversíveis; (há possibilidade de serem revistos e reinterpretados segundo as mudanças de orientação política); d) podem transformar os sujeitos de esquecimento em *empreendedores de memória*. Um dos exemplos citados pelo autor são as políticas que instituíram o mito da democracia racial brasileira. Ele entende que o mito da democracia racial contou com uma atitude

---

<sup>12</sup> O autor admite a dificuldade de operar com conceitos criados para explicar fenômenos de ordem individual, tais como o de *consciente* e *inconsciente*, em níveis coletivos, sugerindo como alternativa, a abordagem histórica.

semiativa por parte da população negra, que buscou esquecer as humilhações associadas à escravidão, durante as primeiras décadas do século XX. No entanto, esse mito se tornou objeto de revisão pelos movimentos sociais que reivindicaram as memórias esquecidas e manipuladas, reorientando-as, ou redireciona-as a fim de abrangerem a gama de especificidades e demandas dos grupos negros e indígenas.

Esse mito supõe uma visão harmoniosa das relações sociais e interraciais [...] Como todo mito, como todo abuso de memória, esse da democracia racial contribui para mascarar o passado escravagista do Brasil e os sofrimentos impingidos à população brasileira de origem africana ou indígena, bem como ocultar a contribuição dos escravos na construção da sociedade, da cultura e economia brasileira. Essa construção amnésica oficial nutre claramente o projeto de não reativar a lembrança de um povo dividido e hierarquizado (socialmente, economicamente e politicamente) em “raças” [...] A essa dissimulação narrativa se acrescentam mais frequentemente a ausência ou escassez de lugares de memória.

(MICHEL, 2010, p, 20)

Por fim, são apresentados dois outros tipos de esquecimento, o *terapêutico* e a *destruição*. Este último, caracteriza-se por sua forma radical e violenta. Nele, o Estado reivindica o privilégio de ser o único depositário da memória coletiva e renuncia a dissimulação, bem como as tentativas de conciliação nacional, por meio da manipulação de símbolos, e impõe o esquecimento por meio da aniquilação da diferença. São exemplos do esquecimento-destruição os extermínios étnico-raciais. E, por fim, o *esquecimento terapêutico*. Majoritariamente associado aos traumas, depende de que os sujeitos autonomamente identifiquem formas de atenuar a dor (sem dissimulá-la ou negá-la), realizando um *trabalho de esquecimento* (diferentemente das *políticas de memória* que levariam ao esquecimento pela saturação da memória). Portanto, o *esquecimento terapêutico* independe de decreto ou imposição, estando pouco disponível à intervenção dos agentes do Estado. Para sintetizar sua tipologia de esquecimento, segue quadro abaixo:

**QUADRO 1 – TIPOLOGIA DO ESQUECIMENTO**

TIPO DE ESQUECIMENTO	CARACTERÍSTICAS	Expressão pública do esquecimento	É Política de Esquecimento?

<b>Omissão</b>	Forma involuntária de esquecimento	Datas que deixam de ser comemoradas, sem motivo aparente.	NÃO
<b>Negação</b>	Forma involuntária de esquecimento	Emudecimento diante de traumas.	NÃO
<b>Manipulação</b> (Por Intimidação/medo)	Forma ativa, voluntária e institucionalizada de esquecimento	O esquecimento é decretado.  Constroem-se vazios narrativos nos discursos oficiais.	SIM
<b>Direcionamento</b> (Por sedução/lisonja)	Forma ativa e voluntária e institucionalizada de esquecimento	Ausência de lugares de memória = <i>Lugares amnésicos</i> <sup>13</sup>	SIM
<b>Destruição</b>	Forma violenta de esquecimento	Extermínios étnicos e genocídio	SIM
<b>Terapêutico</b>	Trabalho de esquecimento	Independente da ação do Estado	NÃO

## 1.2. A questão identitária e a pertença étnico cultural

A fim de compreender a emergência da questão identitária entre alguns grupos étnicos, no contexto em que surgem as demandas quilombolas e, principalmente, para entender a própria estruturação de uma comunidade negra (rural) em torno da identidade e das memórias quilombolas, escolheu-se trabalhar com o conceito de *identidade (cultural)* proposto por Stuart Hall (2011) em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, e discutido em coletânea organizada por Tomaz Tadeu da Silva (2012), *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, complementarmente, ao conceito de identidade contrastiva, proposto por Fredrik Barth (2000) no seu trabalho *Os grupos étnicos e suas fronteiras, conceito*, este, amplamente utilizado nos estudos sobre a questão quilombola, conforme ora visto.

<sup>13</sup> O conceito de lugares amnésicos não se definem como uma tentativa de dissimulação, mas como a clara assunção, por parte dos agentes estatais, e por sua reivindicação da necessidade de esquecimento.

Dentro da perspectiva de Stuart Hall (2011), as identidades - e não faria sentido para o autor falar de identidades sociais, pois o mesmo entende que toda formação identitária opera-se em contexto social - se formam num processo dialético de produção de sentidos. Identidade e diferença se determinam e se reforçam, mutuamente, por meio de um processo denominado *diferenciação*, que conforma e é conformado por atos discursivos produzidos sobre *si* e sobre o *outro*, sobre o que se estabelecerá como o *igual* e como o *diferente*. Sendo produto e produtor de atos discursivos, o processo de construção identitária inscreve-se no âmbito das relações sociais, e traduz-se numa disputa assimétrica entre indivíduos e grupos pela apropriação diferenciada dos bens sociais. Logo, a definição das identidades e das diferenças está também sujeita às relações de poder, vindo a tornar-se, ainda, instrumento na operacionalização destas relações. E o poder de definir as identidades e de marcar as diferenças, será também o poder de nomear, valorar, classificar, hierarquizar e separar os grupos e seus indivíduos, que passam a se relacionar a partir de oposições binárias: “de dentro e de fora”; “bons e maus”; “os normais e anormais”; “incluídos e excluídos”. Para fins deste estudo, alguns exemplos de oposições binárias estabelecem *o pertencimento à cidade; os de dentro e os de fora; os bons trabalhadores e os ociosos/criminosos; os lembrados e os esquecidos; os descendentes de colonos e os remanescentes de quilombos*.

Os atos que permeiam a construção identitária, relacionados por Hall (2011) e Silva (2012) interessam especialmente a este trabalho por instrumentalizarem a análise a ser realizada acerca da definição do conceito remanescente *de quilombos* e daquele que será considerado o seu *outro*, i.e., o *descendente de colonos*. Entendendo que o ato de nomear seja uma prerrogativa dos grupos dominantes, e sendo o Estado uma das esferas a partir das quais os grupos dominantes projetam seus valores e suas normatizações (BOURDIEU, 1989 e 2013), é significativa a criação por parte do poder público de ambas categorias, como instrumentos reordenadores da sociedade, da economia e da política, seja no âmbito local, seja no nacional.

No âmbito nacional, o Estado brasileiro, valendo-se do poder de nomear, por meio da Constituição Federal de 1988, em seu artigo 68, introduz o conceito de *remanescente de quilombos* criando um sujeito jurídico (ARRUTI, 2006), e com isso, estabelece não só as características que definirão este sujeito coletivo de direito.

Trata-se de um sujeito político e jurídico inicialmente definido em torno da transmissão do pressuposto da *resistência* à escravidão; econômica e socialmente definido em torno do pressuposto da ruralidade. Já no âmbito local, em Petrópolis, o poder público municipal, valendo-se da mesma prerrogativa de nomear, cria o rótulo *descendentes de colonos alemães* como ordenador econômico, referido em suposições biologizantes da transmissão transgeracional de um traço considerado cultural, qual seja, a civilidade e laboratividade.

Em ambos casos, procura-se uma identidade histórica<sup>14</sup>, ou seja, ativa-se um imaginário<sup>15</sup> do passado, inferindo-se uma continuidade temporal por meio da permanência de antigas formas de sociabilidade e traços culturais, memórias e legados transmitidos pelos antepassados aos *remanescentes* ou *descendentes*, que possam ser traduzidos pela linguagem jurídica e política e transformados em bens sociais e econômicos. Buscam-se no discurso histórico os elementos que projetam o grupo socialmente, ou seja, que possam proporcionar o seu reconhecimento diferenciado em relação aos demais grupos componentes daquela sociedade. Assim, reúnem-se os *iguais* e, a partir de sua identidade, reativam-se símbolos ressignificados por estes grupos que passam a se relacionar de forma a disputar a demarcação do território e do acesso aos bens sociais e econômicos.

Neste ponto, é importante retomar o debate estabelecido por Barth (2000), acerca de uma identidade étnica presumida - em geral, relacionada a uma origem e um destino comuns - em grupos nos quais as características objetivas consideradas necessárias para certificar o pertencimento de um sujeito a uma dada cultura não são percebidas pelo observador externo (seja o antropólogo, seja o historiador). Isto é, tais grupos produzem uma definição acerca de si mesmos que contraria aquelas cientificamente estabelecidas sobre o pertencimento étnico. Barth (2000) propõe que a identidade étnica desses grupos seja pontuada por sua percepção de si e a que têm a respeito dos grupos com os quais interage, dos limites e fronteiras que

---

<sup>14</sup> Além da suposição de uma identidade baseada na permanência de traços culturais, emergem, ainda, discussões sobre heranças raciais, traços biotípicos que, associados aos traços culturais, criariam um parâmetro de diferenciação entre grupos.

<sup>15</sup> Assume-se, aqui, o conceito de *imaginário* sob o ponto de vista defendido por Castoriadis (1982) em *A invenção imaginária da sociedade*, como um ato de criação, total ou parcial, de uma história, na qual compõem-se, completam-se, deslocam-se e ressignificam-se símbolos, atribuindo-lhes novos sentidos, dando forma e incorporando-se ao que denominamos por *realidade*. Deste modo, o ato de imaginar, que é social, histórico e psíquico, associa-se ao fenômeno da construção de memórias coletivas.

estabelecem nessa interação, e da forma como se organizam em torno dos limites que constroem. Barth apresenta, portanto, um conceito de identidade étnica fundamentado no contraste que os grupos estabelecem entre o *nós* e o *outro*, ou seja, por meio do confronto de atributos construídos culturalmente e considerados relevantes para os sujeitos se distinguirem em relação a esse outro.

Esta identidade elaborada contrastivamente, segundo critérios dos próprios grupos, é particularmente relevante no que tangencia o presente estudo. Uma vez que, com seu auxílio, é possível compreender o repertório de (auto)percepções de grupos que, ao assumirem uma dada identidade étnica, reelaboram e reinterpretam os traços distintivos de pertencimento étnico-cultural, na interação com outros grupos daquela sociedade. A identificação do grupo pode partir da reunião singular de características consideradas relevantes por seus membros (que bem podem apontar para a reorganização do grupo em torno de formas culturais; de as características que o identificam como comunidades rurais ou urbanas; de formas raciais, ou ainda, para um pertencimento baseado na suposição de uma ancestralidade, uma suposta origem ou destino comum).

No caso das comunidades negras (rurais) de Petrópolis, é importante compreender sua interação e a contrastividade em relação ao grupo dos *descendentes de colonos*, grupo que reconstrói sua identidade étnica simultaneamente aos *remanescentes de quilombo* e que, ao reativar valores, tais como a industriiosidade de seus antepassados, reintroduz um dos atributos culturais que demarca as fronteiras entre os grupos étnicos que disputam seu lugar na narrativa histórica de Petrópolis. Deste modo, no presente estudo, será considerada a interação (mediada pelo Estado) entre os grupos étnicos *descendentes de colonos* e *remanescentes de quilombo*, adotando como sinal diacrítico o imaginário sobre a propensão presumida ao trabalho e a *expertise em serviços que exigem níveis maiores de qualificação* (laboratividade/industriiosidade) entre os *descendentes de colonos*; e a propensão presumida ao ócio-vícios-violência entre *remanescentes de quilombo*.

### 1.3. A questão quilombola

Em obra coordenada por Antônio Carlos de Souza Lima (2012), *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*, diversos autores comentam algumas das questões debatidas pela Antropologia e explicitam pontos de contato entre o saber antropológico e o fazer jurídico - sua elaboração, e aplicação - nas sociedades contemporâneas. São elucidadas temáticas tais como: a emergência de grupos minoritários; o debate sobre as diferenças, desigualdades e distinções entre grupos e agentes sociais; as demandas por reconhecimento, por parte de grupos que identificam situações de desrespeito e lutam por reparação; demandas por símbolos e bens sociais; disputas por identidades e territórios. A seguir, estes assuntos serão abordados a partir da revisão de obras que abordam a questão quilombola, pondo-as em diálogo, sempre que necessário.

José Maurício Arruti (2006), em sua obra *Mocambos: Antropologia e história no processo de formação quilombola*, destaca que o contexto de formulação da temática quilombola, como objeto de reflexão jurídica, é o da elaboração e promulgação da Constituição Federal de 1988, coincidindo com o centenário da Lei Áurea (13 de maio de 1988) e com a aproximação do tricentenário de morte do líder negro Zumbi dos Palmares (1995), o que imprimiu à temática, nesse primeiro momento, um significado relacionado à luta pela liberdade, rebeldia e resistência<sup>16</sup> negra à ordem escravocrata e suas consequências. O autor destaca que a inserção dessa matéria na Constituição Federal de 1988, por meio do artigo 68 ADCT, aconteceu no *apagar das luzes da Carta*. Tal artigo estabelece que:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Introduzida de forma apressada, devido às limitações de tempo, subsistiram imprecisões conceituais e indefinições sobre sua abrangência. Na tentativa de dar

---

<sup>16</sup> Segundo Arruti (2006), esta simbologia do quilombo como *locus* de resistência viria a ser difundida por autores como Abdias Nascimento (1980) em seu trabalho *Quilombismo*, que buscavam nas experiências dos quilombos históricos uma simbologia de luta e resistência, um mito original com força para alicerçar a identidade negra que se reconstruía. Esta projeção dos quilombos históricos sobre as comunidades remanescentes de quilombos, que reforça o imaginário do negro fugitivo, guerreiro, cujos ícones são Zumbi e o Quilombo de Palmares, deixou vestígios presentes, ainda hoje, no imaginário social sobre o que são as comunidades remanescentes de quilombo. Em parte, esse imaginário é ainda responsável pela forma com que as comunidades quilombolas são percebidas pela sociedade e por setores dos movimentos sociais.

celeridade e aproveitar o momento para inserir a questão quilombola na Constituição Federal, acabou por se criar um sujeito coletivo no âmbito jurídico, o *remanescente de quilombo*, prenhe de indefinições e ambiguidades (ARRUTI, 2006) e (O'DWYER, 2007). O discurso que fundamentou a criação desse sujeito coletivo teria sido o da *reparação*, i.e., aquele que instituía o *reconhecimento* de uma situação de *desrespeito* e a necessidade de sanar os danos causados por ela. Neste caso, pelo regime escravocrata que, reforçado pelo modo como se procedeu à libertação dos escravos, excluía o negro simultaneamente do acesso à terra e ao mercado de trabalho urbano-industrial, levando os grupos negros à marginalidade social. No entanto, inicialmente, apenas um restrito grupo de comunidades negras foi considerado objeto do direito à reparação: as comunidades negras rurais que, no momento da libertação, já eram consideradas quilombolas e que mantiveram preservadas suas características étnicas e raciais. Excluindo do alcance da lei, neste primeiro momento, grandes parcelas de comunidades negras que, a partir da libertação, sofreram um processo de marginalização em relação à sociedade e à economia urbano-industrial.

Uma vez ultrapassada essa fase inicial, o debate se ampliou. Procurou-se dar maior operacionalidade ao conceito de *remanescente de quilombo* a fim de torná-lo mais sensível à realidade das comunidades que demandavam a reparação de suas perdas, por meio da reapropriação de uma identidade negra firmada no *reconhecimento* do processo excludente de participação do negro na sociedade, política e economia brasileiras. Deste modo, retomou-se o debate sob novos pontos de vista, culminando no decreto 4.887/2003, cuja finalidade precípua era: *Regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos*, conforme se pode ler no preâmbulo do documento.

Das mudanças introduzidas à temática quilombola destaca-se a utilização do conceito de *fronteiras étnicas* e aplicado a uma compreensão menos restritiva do fenômeno - possibilitando às comunidades *remanescentes de quilombos* alcançarem sua certificação por autoatribuição. Eliane O'Dwyer (2005), no artigo *Os quilombos e as fronteiras da antropologia*, discute o conceito de *fronteiras étnicas* aplicado à identificação e autoatribuição das comunidades *remanescentes de quilombos*, como uma possibilidade para superar as limitações impostas pelo historicismo. Atenta à

premência de averiguar a capacidade deste instrumento analítico no atendimento aos critérios da lei, a autora destaca seus principais problemas e os possíveis expedientes contidos na formulação de Barth. Entre os problemas embutidos no texto da lei, indica a pressuposição e evocação de uma identidade quilombola historicamente palpável e destaca a imposição do requisito de que essa forma histórica tivesse se preservado e chegado intocada até o presente.

Acontece, porém, que o texto constitucional não evoca apenas uma 'identidade histórica' que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulado [...]

(O'DWYER, 2005, p, 92)

Partindo desta preocupação, a autora conceitua as comunidades remanescentes de quilombo como grupos étnicos, *que existem ou persistem ao longo da história como um "tipo organizacional", segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e de fora* (O'DWYER, 2005, p, 93), podendo, por exemplo, escapar ao pressuposto isolamento geográfico e social que impediriam a ocorrência de mudanças, dentro do grupo, ao longo do tempo. O conceito de *fronteiras étnicas*, por firmar-se na concepção que os grupos fazem de si mesmos, ao utilizarem sinais diacríticos para se diferenciarem dos outros, permitiria, então, que as comunidades *remanescentes de quilombos* definissem os elementos que compõem a sua identidade, contrastada com os grupos com os quais interage. De tal modo que, em alguns casos poderiam sobressair elementos históricos; já em outros, a ênfase do grupo poderia recair sobre aspectos culturais afro-brasileiros. Poderia ser considerada, ainda, sua forma de organização econômica como comunidade campesina ou, como grupo familiar. E, por fim, mesmo os critérios raciais aludidos pela lei, embora em desuso pelas correntes antropológicas contemporâneas, poderiam revelar-se importantes à comunidade, por marcar uma diferença entre ela e seu entorno.

Como apontamento último à questão da temporalidade, na qual se assenta o debate sobre o historicismo, a autora remonta à memória coletiva para indicar uma solução de continuidade, não necessariamente dentro dos parâmetros da história fática, orientados pela comparação entre o fato histórico e a narrativa, mas também

pela idealização de um passado mítico em cuja narrativa maneja-se um conjunto de significados que informam os sinais diacríticos, os elementos valorizados na construção de uma identidade de grupo. Conforme segue:

A identidade étnica tem sido diferenciada de “outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 13). Essa referência a uma origem comum presumida parece recuperar, de certo modo, a própria noção de quilombo definida pela historiografia. Vale assinalar, contudo, que o passado a que se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 13) – portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica.

(O'DWYER, 2005, p, 94)

Arruti (2006) concorda que a introdução da noção de *fronteiras étnicas* trouxe novas possibilidades à apreensão do fenômeno, ajudou os peritos a superarem o modelo interpretativo historicista, orientando a questão para as formas de organização (por exemplo, em torno das relações de parentesco) e de delimitação de fronteiras. De tal forma, que o debate sobre os limites e fronteiras étnicas constituiu importante instrumento na autoatribuição das comunidades negras rurais e no seu processo de reconhecimento. No entanto, para contextualizar as novas discussões que se abrem no âmbito desse segundo momento, o autor sugere ampliar o escopo teórico para tornar o modelo interpretativo mais abrangente e contemplar a etnogênese (quilombola), fenômeno que analisa em quatro aspectos que se interligam e configuram as formas pelas quais as comunidades negras (rurais em alguns casos, mas não em todos) se inserem em sua busca pela identidade quilombola e pela reparação aos danos legados pela escravidão. São esses processos: Nomenclatura; Identificação, Reconhecimento e Territorialização.

Por *nomenclatura* o autor entende a criação, por parte do Estado, de uma categoria jurídico-administrativa que institui um sujeito coletivo - portador de direitos e deveres - que se transforma em objeto da ação do próprio Estado<sup>17</sup>. Por

---

<sup>17</sup> Lifschitz (2011), em sua obra *Comunidades tradicionais e neocomunidades* destaca a peculiaridade do caso brasileiro. Comparado a outras ex-colônias em que se implantou o regime escravocrata, e nas quais também se registrou a ocorrência de comunidades de remanescentes deste regime, a questão quilombola no Brasil se diferencia uma vez que o Estado se coloca como o agente a partir do qual originam tanto a demanda, quanto o ordenamento da questão. De tal modo que o Estado teria agido como um vetor, ajudando a engendrar o processo de identificação entre algumas comunidades negras.

*identificação*, compreende a instituição de uma coletividade a partir do *reconhecimento de uma situação de desrespeito* que age como motivador moral do pertencimento identitário e da mobilização da coletividade contra o desrespeito detectado. Por *reconhecimento*<sup>18</sup>, compreende a passagem do desconhecimento à constatação pública de uma dada situação de desrespeito a que uma coletividade esteve – ou está – submetida, transformando-a em agente político demandante de reparação dos danos sofridos. Enfim, por *territorialização*, entende a *reorganização social, política, ecológica e cultural de uma coletividade que está em processo de fixação e delimitação espacial por meio da sua objetificação jurídico-administrativa*. (ARRUTI, 2006, p, 45).

Com base no modelo interpretativo acima, André Figueiredo (2008), em seu trabalho *O “Caminho Quilombola”: Interpretação constitucional e reconhecimento de direitos étnicos* estuda uma comunidade *remanescente de quilombo* - a comunidade do Alto da Serra, no Vale do Paraíba Fluminense - que passou por uma série de transformações em seu modo de produção e de vida até chegar à formulação de uma identidade étnica, a de *comunidade remanescente de quilombo*. Figueiredo (2008) investiga a construção identitária deste grupo supondo que a mesma se constitui *a posteriori*, i.e., como resultado da interpretação legal, facilitada por um conjunto de tradutores - profissionais detentores de conhecimentos em questões jurídicas, econômicas, antropológicas – que comunicaram a lei e seus pressupostos e ajudaram a realizar uma pedagogia da identidade negra quilombola àquele grupo familiar já diminuto, trasladado, modificado por alianças matrimoniais com sujeitos de *fora* e por sua inserção econômica periférica na estrutura produtiva local.

---

<sup>18</sup> No que concerne ao debate dos direitos das comunidades quilombolas, a discussão sobre a teoria do reconhecimento, guiada, principalmente pela concepção de Axel Honneth (1997), está relacionada à ampliação de direitos voltados à afirmação dos interesses das minorias, numa luta pela instituição de garantias coletivas, até então, não absorvidas pelos Estados democráticos. Uma das ideias fundamentais que subjaz ao reconhecimento é que seu sujeito de direito são as coletividades, em vez de os indivíduos. Trazendo à cidadania um sentido moral a luta dessas minorias se expressa na necessidade de reconhecimento da situação de desrespeito à sua forma de ser no mundo, gerando um tipo de conflito que não se dirige somente a restituir relações de reconhecimento rompidas, mas constituem uma nova via de reconhecimento. Das três formas de desrespeito, apontadas por Honneth, aquela que se relaciona mais diretamente à questão quilombola é a alienação desses sujeitos coletivos às suas demandas por igualdade jurídica gerando uma ofensa à honra social desse grupo minoritário, a partir da negação da possibilidade de se atribuir valor social às suas capacidades.

O trabalho de Figueiredo (2008) permite compreender como uma comunidade negra – que perdera seu enraizamento com um quilombo histórico; que deslocou-se e perdera seu vínculo produtivo com a terra; que abandonara a atividade rural como meio de produção e modo de vida próprios ao de uma comunidade quilombola ideal; e que aderiu a formas culturais não-identificadas como próprias da cultura afro-brasileira (por exemplo, a conversão do grupo a uma religião protestante<sup>19</sup>) – constrói essa forma de identificação e de reconhecimento pelos grupos com os quais interage, assim como pelo Estado. O autor mostra o longo processo de deslocamento de um grupo familiar negro, *empurrado serra acima*, em direção a áreas menos valorizadas. Esse grupo familiar cuja forma organizacional sofrera profundas modificações desde a abolição, é identificado pelos grupos interagentes como um grupo *diferenciado*, principalmente por sua pertença racial; por sua agregação como grupo familiar e por sua ocupação territorial. Eram, assim, percebidos pela comunidade circunvizinha como a *família negra dos Leite do Alto da Serra*.

Tomando a teoria do reconhecimento como seu principal instrumento analítico, Figueiredo (2008) empreende um debate sobre o papel do *reconhecimento* na construção das identidades coletivas de grupos minoritários - como no caso das comunidades remanescentes de quilombo.

O autor entende que o *reconhecimento* alude à autopercepção dos sujeitos sociais em contraposição aos *outros* - o que vem ao encontro da teoria barthiana dos limites e fronteiras entre os grupos étnicos – e, ainda, que este fenômeno inclui não somente a percepção dos grupos sobre si e sobre os *outros*, mas, também, relações de desrespeito que podem ocorrer nessa interação. Questões de ordem moral se justaporiam às demandas concretas dos grupos sociais, e estes passariam a reivindicar também o reconhecimento de suas identidades coletivas. Figueiredo (2008) entende, ainda, se tratar de um fenômeno que adquire o status de um projeto político, pois o *reconhecimento* é percebido como condição de emancipação de grupos sociais subalternizados. Assim, a expectativa de reparação a injustiças de

---

<sup>19</sup> Tema, este, também aludido por Lifschitz (2011) que, ao estudar diferentes comunidades quilombolas, constatou o fenômeno da conversão destes grupos a religiões pentecostais observando, em tal conversão, uma espécie de impedimento à reapropriação alguns elementos da identidade cultural afro-brasileira, primordialmente, aqueles relacionados à religiosidade e às práticas rituais herdadas ou assemelhadas à umbanda e ao candomblé.

ordem simbólica põe-se lado a lado às de ordem econômica. Fórmula que contempla, não somente, os danos materiais diretos causados pelo longo período de economia escravocrata, mas também, as formas sociais de exclusão dos membros desses grupos na sociedade brasileira pós-abolicionista.

Uma vez delineados os principais eixos da questão quilombola, convém trazer ao debate um questionamento acerca da natureza da reelaboração desse tipo particular de identidade negra na contemporaneidade. Javier Lifschitz (2011), em sua obra *Comunidades tradicionais e neocomunidades*, introduz o conceito de *neocomunidades*<sup>20</sup> para compreender o processo de reconstrução operado contemporaneamente pelas comunidades quilombolas, muitas das quais desinformadas acerca de seu passado, da história de seus ancestrais, dos eventos que contam seus laços e seu processo de rompimento com a escravidão, e que em alguns casos, eram, até então, desconhecedoras de serem quilombolas<sup>21</sup>. Comunidades que estiveram à margem do desenvolvimento socioeconômico e do jogo político-partidário, e que, por meio de um instrumento legal, o art. 68 da Constituição Federal (que trouxe de volta ao debate público as comunidades e a etnia), transformaram-se em demandantes de políticas públicas, para cujo acesso tiveram que se engajar em uma busca por memórias desse passado. Uma vez que *para ter acesso a estas políticas era necessário reconstruir marcadores étnicos começaram a ser produzidos, a partir da ação destes mediadores, signos de etnicidade*. (LIFSCHITZ, 2011, p, 184). Trata-se de uma busca compartilhada entre *comunidades tradicionais* e *agentes modernos*, cujo contato, ao contrário da clássica teoria de comunidades, não representou uma ameaça de destruição às tradições, mas referenciais para a ressignificação e reapropriação de marcadores étnicos afro-brasileiros para que essas comunidades negras reintroduzissem as tradições em seu cotidiano.

---

<sup>20</sup> “O conceito de neocomunidades tenta dar conta destes processos de reconstrução de comunidades tradicionais na contemporaneidade, o que nos situa no mesmo campo das abordagens que chamaram a atenção sobre esses paradoxais processos de recriação da tradição na modernidade”. (LIFSCHITZ, 2011, p, 87)

<sup>21</sup> Lifschitz (2011) chama a atenção para uma consideração feita por O’Dwyer (2002) sobre a indicação de autores como Price (2000) de que nas comunidades quilombolas brasileiras havia uma *descontinuidade política*, expressa nesse distanciamento do seu passado de escravidão, *que se refletia na ausência de documentos escritos ou de testemunhas orais que as conectassem com os quilombos históricos*. A autora replicaria a esses apontamentos trazendo uma perspectiva diferenciada, buscando o argumento de que *‘a invisibilidade social e simbólica’ também era uma maneira dos próprios quilombolas de lidar com o passado de escravidão*. Ver Lifschitz (2011, p, 42)

Nas neocomunidades [...] os agentes modernos atuam precisamente na reconstrução das 'comunidades de lugar' intervindo na infraestrutura material e simbólica dessas comunidades para atualizar suas 'tradições'.

(LIFSCHITZ, 2011, p, 92)

Por *agentes modernos* entende-se o conjunto de agentes sociais tais como ONGS, representantes dos poderes públicos, agentes de turismo, profissionais da mídia e das Universidades, que detêm conhecimentos técnicos especializados, orientados por uma cosmovisão racionalizante – em oposição ao saber tradicional dos *guardiões da tradição*. A esse respeito, Lifschitz (2011) afirma que:

Em síntese, a *episteme* moderna é des-territorializada enquanto a tradicional está associada a contexto locais. Na primeira, mobilizam-se crenças em torno da eficácia e do poder do conhecimento científico especializado; na segunda, estão em jogo saberes práticos, xamãs, guardiões da memória e identidades culturais.

(LIFSCHITZ, 2011, p, 102)

Esses *agentes modernos* atuam como *mediadores* no processo de identificação dessas comunidades, traduzindo as normas jurídicas à realidade das comunidades quilombolas; desenvolvendo estratégias para tornar viável a aplicação da lei; planejando políticas públicas de desenvolvimento econômico comunitário. Em suma, são sujeitos de conhecimento, desenvolvedores de códigos de saberes e de intervenção sobre o real, que orientam essa *atualização das tradições*. Atualização cuja premência é sustentada no discurso desses *agentes modernos*, em parte pelo diagnóstico de um desconhecimento do passado por essas comunidades, e, em parte, pela constatação da existência de barreiras impostas por novos sistemas de lealdades culturais, como por exemplo, as de cunho religioso, que vêm dificultando algumas comunidades a se apropriarem de símbolos que remetam a religiões afro-brasileiras. Soluções como o esvaziamento do conteúdo religioso de práticas e manifestações culturais; a espetacularização dessas manifestações para apresentação voltada ao turismo étnico; e a utilização de tecnologias modernas para amenizar os efeitos da tradição sobre as comunidades<sup>22</sup>, integram o que Lifschitz (2011) denominou *a saída afro moderna*.

---

<sup>22</sup> Cita-se a este respeito o caso do jongo, que em algumas comunidades sofreu alterações em sua forma tradicional para se desassemelhar aos rituais da umbanda, candomblé e quimbanda. Essas alterações podem ser observadas tanto na introdução de instrumentos de corda para substituir os tambores e reduzir o efeito da *batucada*, quanto, por exemplo, na subtração dos pontos de jongo e

Essa formulação dos *agentes modernos* para permitir que as comunidades quilombolas se reapropriem de uma identidade afro-brasileira, ultrapassando as barreiras culturais que a constroem, é explicitada por Lifschitz (2011) como uma ação moderna, baseada na estratégia de *dividir a cultura em dois*. Segundo Lifschitz (2011), a propósito do caso de Conceição do Iimbé, onde uma comunidade negra, convertida a uma religião pentecostal, recusava-se a reproduzir a simbologia e as práticas de religiões afro-brasileiras, a solução dos agentes modernos, cuja eficácia mostrou-se limitada<sup>23</sup>, pode ser assim explicitada:

A estratégia consistiu em separar, no discurso e na prática da política cultural, a cultura afro-brasileira da religiosidade afro-brasileira, realizando, no plano micro, aquilo que os estados nacionais fizeram ao longo dos séculos XIX e XX, separando a Igreja do Estado.[...] Promoveram ações que de fato dessacralizavam a religiosidade afro-brasileira. [...] Assim, cindindo a cultura em dois, uma secular, pública e cenográfica e a outra religiosa, mística e 'perigosa', a neocomunidades de Conceição do Iimbé tornava-se possível.

(LIFSCHITZ, 2011, p, 157-158)

Por fim, o autor salienta que estas intervenções dos *agentes modernos* sobre as comunidades quilombolas recria o repertório cultural dessas comunidades, um repertório que não reproduz a tradição, mas é uma espécie de *bricolagem* de saberes, práticas e técnicas tradicionais e modernas, possibilitada pela interação entre os *agentes modernos* e as *comunidades*. Não se tratando, portanto, da fiel reprodução de uma identidade *autêntica*, mas de um *dever*, uma identidade que é um constante vir a ser.

O conjunto de debates, ora expostos, auxilia a verificar o papel central desempenhado pelo Estado ao *nomear* a comunidade pela categoria jurídica *remanescentes de quilombos*, introduzindo, a partir de então, uma reflexão acerca dos vínculos da comunidade com a herança escravocrata. Seguida, da identificação pelo grupo das diversas situações de *desrespeito*, entrelaçadas a uma busca por *reconhecimento* social, i.e., à visibilidade de suas demandas, tornada possível por

---

introdução de ritmos modernos como o *funk*. Transformando o jongo num produto passível de ser consumido pelo mercado de turismo étnico.

<sup>23</sup> A limitação da eficácia destas intervenções fora percebida por Lifschitz na fala de uma das integrantes da referida comunidade, que afirmava que mesmo após a separação entre a cultura e a religião afro-brasileiras, muitos membros da comunidade ainda *têm preconceito com o jongo* pois *acreditam que o jongo é macumba*. (LIFSCHITZ, 2011, p, 158)

um grupo de apoio formado pela mídia, intelectualidade, agentes políticos (representantes políticos) e agentes sociais ligados a organizações não-governamentais.

### *O planejamento urbano e os grupos étnicos*

Para melhor entender a constituição de uma memória quilombola em Petrópolis e as bases da interação entre os grupos étnicos *remanescentes luso-imperiais, descendentes de colonos alemães e remanescentes de quilombo* é importante compreender, os pontos de sua história que ganharam destaque pelo discurso oficial e das elites eruditas locais, mas também aqueles que foram negados, escondidos ou apagados da memória (dos) e sobre (os) grupos minoritários. E, assim, estabelecer o contexto e a simbologia operada por esses grupos étnicos em sua interação, bem como em sua disputa pelos símbolos de poder, e pela memória de cada grupo na constituição das narrativas cidade. Conforme se verificará na primeira parte deste trabalho, a história da fundação de Petrópolis fora marcada oficialmente a partir do Decreto Imperial 155 de 1843, que autorizava a planificação e construção do Palácio de Verão e Povoação de Petrópolis, Plano Koeler, concebido e executado pelo Major Júlio Frederico Koller, a pedido do Imperador Pedro II e sob a supervisão do mordomo da Casa Imperial, Paulo Barbosa. Com base no Plano Koeler, a cidade foi construída para ser a *Cintra Brasileira, um recorte de civilização* dentro de um pedaço da mata atlântica, na Serra da Estrela.

Para entender o impacto deste projeto sobre a memória dos grupos étnicos interagentes em Petrópolis, serão observadas as principais preocupações dos agentes políticos sobre o crescimento das cidades de então, e os principais aspectos da planificação do espaço e da sociedade a partir do padrão de ordenamento do solo urbano, com base na discussão de Jaime Benchimol (1992) a respeito do modelo consagrado por *Hausman*, em Paris, e seguido por Pereira Passos no Rio de Janeiro. Entendendo esta forma de conceber a cidade como a conjugação de preceitos de época, que podem ser considerados norteadores,

também, do Plano de Koeler<sup>24</sup>, uma vez que a Petrópolis era planejada para receber a elite que fugia das mazelas da Capital do Império.

Assim, faz-se importante compreender o caráter deste modelo *modernizador* e *ordenador* da sociedade e do espaço. Benchimol (1992) explicita o conteúdo desse imaginário produzido acerca da cidade *colonial* descrita como *pestilenta, suja, antiestética* e que, por meio de um *discurso autoritário e modernizador*, expressava o desejo de transformá-la num símbolo de *metrópole civilizada*<sup>25</sup> e *regenerada*. Convém neste ponto, discutir a origem da idealização dessa cidade civilizada. Segundo Benchimol (1992), esse conjunto de imagens idealizadas do espaço e das relações urbanas é um legado do grupo de artistas franceses requisitados para conceber e fundar a Academia de Belas Artes (1816) e instituir um modelo de *bom gosto e refinamento* artístico.

O Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves [...] reunira artistas franceses dispostos a acompanharem [a corte] ao Brasil para constituir o núcleo de uma academia de Belas Artes, nos moldes da academia parisiense. [...] esses artistas e técnicos, ligados ao derrotado império napoleônico, tentariam a "aventura de dar A Corte tropical dos Braganças a dignidade e a monumentalidade do neoclássico". Legando uma concepção de arte e de organização do espaço que correspondia A Europa da razão burguesa, contemporânea da revolução industrial e do trabalho assalariado livre. [...] Os fracassos, muito mais que os êxitos da missão artística francesa, contratada para atualizar o gosto e a técnica do novo império, colocam em evidência a contradição entre a Europa que tentam importar e a sociedade plasmada na colonização.

(BENCHIMOL, 1992, p, 33)

É importante ressaltar que Benchimol (1992) atribui, parte do desequilíbrio urbano da cidade do Rio de Janeiro à transmigração da corte (de Portugal para o Brasil em 1807), entendendo que este processo teria contribuído para um inesperado crescimento populacional (pelo incremento de novos elementos da

<sup>24</sup> Sublinhando, porém, que o planejamento de Petrópolis antecede os dois ora citados.

<sup>25</sup> Essa simbologia da civilização é bem explorada na obra de Nibert Elias (2001), *O processo civilizador*. Para este autor, o conjunto dos hábitos que passaram a distinguir a elite cortesã, com destaque para a corte francesa, colocaram-na no papel de grupo produtor de símbolos de exclusividade e distinção, seja em relação à rudeza grotesca da plebe, seja em relação à burguesia. Passou a orientar o comportamento e o consumo da sociedade segundo um código de *boas maneiras, bom gosto e refinamento*, frutos de um longo processo de repressão à publicização das funções corporais, criando, a partir disto, as bases da ideologia higienista que orientará a concepção e execução dos planos de urbanização do século XIX e XX.

nobreza portuguesa, mas principalmente pela numerosa escravaria doméstica que lhe acompanharia), além de uma radical transformação da paisagem urbana. Um detalhe que chama a atenção é que o Rio de Janeiro passou a comportar não apenas as residências urbanas da corte, i.é., os sobrados que se espalharam pela zona urbana em substituição ao casario colonial, mas também as residências de verão<sup>26</sup> – as chácaras fora do centro urbano. Conforme segue:

A instalação da corte rompeu o equilíbrio da cidade. Em menos de duas décadas, sua população duplicou, alcançando 100.000 habitantes, aproximadamente, em 1822, e 135.000, em 1840. Entre 1808 e 1816, foram construídas cerca de 600 casas no perímetro da cidade, onde os sobrados começaram a suplantar as toscas casas térreas dos tempos da colônia, e 150 nos arredores - chácaras, em sua maioria, para a residência de verão dos senhores e sua numerosa escravaria doméstica.

(BENCHIMOL, 1992, p, 25)

Além deste crescimento da população, Benchimol (1992) detalha o caráter que a transmigração da corte imprimiu à paisagem socioespacial. A cidade assistiu à implantação de um modelo de divisão socioespacial centro-periférica e ao desmonte das antigas formas coloniais de ocupação do espaço que cediam lugar às novas formas importadas pela elite cortesã e pela emergente aristocracia burguesa. Atenta-se a que o segregacionismo socioespacial configurou-se da seguinte forma no Rio de Janeiro: nas proximidades da zona urbana, em que se abrigavam os antigas fazendas de cana-de-açúcar, houve um retalhamento do solo que cedera lugar às chácaras e sítios de verão. Nota-se, por exemplo, que a zona sul da cidade, fora sendo progressivamente loteada, ao longo do segundo reinado, se transformando em bairros residenciais da elite, já composta por uma emergente burguesia, conforme segue:

Assim, na zona sul da cidade, antigas chácaras e fazendas foram sendo loteadas, convertendo-se em bairros residenciais de "elite", ainda no Segundo Reinado. Erguiam-se mansões suntuosas, muitas pertencentes a fazendeiros de café[...] Este processo transcorreu nos

---

<sup>26</sup> Nota-se, aí, já a presença de elementos que instituem o desejo da elite cortesã de possuir uma residência de veraneio, um desejo que daria azo à imaginação de uma cidade limpa, salubre, organizada, cuja imagem concreta e relações sociais não contradissem a forma como desejaria se perceber e ser percebida. Ao contrário da cidade herdada das instituições coloniais que mesclava a população senhorial, escravos de ganho, libertos em interações que fugiam à civilidade pretendida.

anos setenta e oitenta, intensificando-se a partir de 1890 [...] Convém ressaltar que as "classes dominantes": que se instalaram nessa orla da cidade, que ali implantaram o seu estilo arquitetônico, constituíam realidade estruturalmente diversa das "classes dominantes" do primeiro reinado e do início do segundo, o que decorre, naturalmente, do conjunto de transformações econômicas, sociais, políticas e ideológicas que caracterizaram a transição da sociedade escravista para a sociedade capitalista.

(BENCHIMOL, 1992, p, 103)

Alguns bairros passaram por uma revalorização, devido ao interesse de grandes grupos imobiliários. O exemplo citado por Benchimol (1992, p, 102) é elucidativo desse novo projeto de cidade incorporado aos interesses das grandes companhias construtoras. Benchimol aborda a transformação de um espaço considerado um areal quase deserto, em um símbolo das novas aspirações para essa elite emergente. Assim, Copacabana é embelezada e reinventada como balneário da elite de *bom gosto*. Benchimol salienta que o conceito de *embelezamento* exercia grande impacto no discurso que promovia a remodelação da cidade. Além da disseminação e universalização dos novos valores estéticos importados da França, o conceito de embelezamento, criava uma forma arquitetônica para a cidade que encobria suas profundas desigualdades socioeconômicas. Deslocava a população trabalhadora da área central para dar a esta área nova função, segundo os interesses de grupos econômicos que valorizavam essas áreas, manipulando razões ideológicas ligadas ao "desfrute" das camadas privilegiadas. (BENCHIMOL, 1992, p, 228) A seguir, pode-se observar o direcionamento da valorização do solo urbano da cidade a partir da conjunção dos interesses de ao menos dois agentes econômicos tais como empresas de incorporação imobiliária e companhias de transportes urbanos, conforme segue:

[...] o ramal de Copacabana foi objeto de divergências entre os próprios acionistas da empresa, que consideravam arriscado o investimento naquele areal quase deserto. Só as despesas com desapropriações alcançariam, em 1894, cerca de 500 contos. Segundo Noronha Santos. "(...) a exceção de um ou outro prédio bom, os demais, eram na verdade, pequenas e pobres ocupações num bairro a criar-se. Agora que foi tendo começo as edificações, as melhores casas se levantavam, depois de vendidos os lotes de terrenos com esse fim. Já se achava organizada uma companhia com capital suficiente, para edificar um clube de *sport* e uma grande casa balneária que, brevemente, dará começo às obras". Aliada a incorporadores como a Empresa de Construções Civis, a Jardim

Botânico armou uma grande campanha publicitária destinada a vender a imagem de Copacabana como bairro que proporcionaria a seus moradores um "estilo de vida moderno", oferecendo condução gratuita para atrair os compradores de terrenos.

(BENCHIMOL, 1992, p, 102)

As populações de trabalhadores braçais, empregadas nas grandes obras de remodelação da cidade, bem como outras parcelas pauperizadas, que realizavam trabalhos informais foram deslocadas para áreas zonas suburbanas, distantes das vistas do centro urbano. Essas parcelas pauperizadas de pequenos comerciantes, que se ocupavam nos quiosques espalhados pelas ruas da cidade e de ambulantes que atendiam à massa de trabalhadores pauperizados com o serviço de alimentos populares (tais como café, broa, sardinha frita), junto às populações de rua (mendigos e *vagabundos*), foram alvos de uma política de higienização da cidade, sendo expulsos do centro urbano. Os velhos cortiços nos quais as camadas populares habitavam, foram também alvos dessa campanha de higienização perseguidos e demolidos por Pereira Passos sob o pretexto da falta de condições de higiene e salubridade, por exemplo. A seguir, Benchimol (1992) indica no que consistia a remodelação da cidade em sua forma espacial, mas também nas profundas mudanças que operaria em sentido social, trazendo exemplos do *modus operandi* da administração pública municipal quando reduz as contradições e desigualdades socioeconômicas ao plano de embelezamento da cidade.

Ao mesmo tempo em que remodelava, junto com o governo federal, a estrutura material da cadeia de demolições de prédios, abertura de avenidas, prolongamento e alargamento de ruas, reforma do calçamento, arborização e ajardinamento de praças etc, Pereira Passos usava seus poderes discricionários, nos seis primeiros meses de 1903, para colocar em vigor um elenco de decretos destinados a transformar "velhas usanças" que retiravam do Rio de Janeiro foros de capital "e mesmo de simples habitat de um povo civilizado". Foram medidas que atingiram frontalmente as condições de vida da grande massa popular não só a que residia e trabalhava no centro e em suas imediações, como a que habitava os subúrbios e zonas rurais da cidade. Alteraram ou pretenderam alterar atividades econômicas, formas de lazer e costumes, profundamente arraigados no tecido social e cultural do Rio de Janeiro.

(BENCHIMOL, 1992, p, 277)

Medida de grande repercussão foi a guerra contra os quiosques, condenados como anti-higiênicos e sem "inspiração artística". Construções ligeiras de madeira e zinco, de traços orientais,

disseminadas pelas calçadas, os quiosques eram pontos naturais de aglomeração dos trabalhadores nas ruas, os 'pés-rapados', que ali consumiam vinho, café, broas, sardinha frita, lascas de porco, queijo e outras miudezas.

(BENCHIMOL, 1992, p, 282)

A prática da mendicidade foi proibida em março de 1903. [...] são constantes as referências à enorme quantidade de mendigos e, de modo geral, desocupados que vagavam pela cidade, fato sempre associado à criminalidade urbana, que ganhava proporções inusitadas e aspectos qualitativamente novos. [...] A administração municipal não podia, evidentemente, não se propunha a resolver o problema, buscava, simplesmente, extirpar da cidade que se queria exibir para o estrangeiro como moderna e civilizada, essa chaga, essa "disfunção" que a enfeava, limitando-se a enclausurar os mendigos e vadios na delegacia ou num asilo.

(BENCHIMOL, 1992, p, 279)

A questão do trabalho livre torna-se central a este novo modelo de cidade e de sociedade importado do padrão francês. Ao mesmo tempo em que as populações pauperizadas eram estereotipadas e criminalizadas, expulsas para longe do centro urbano, impossibilitadas de realizar suas estratégias econômicas, políticas de migração de força de trabalho estrangeira segundo critérios que estereotipam os indivíduos de acordo com suas características biológicas, seu pertencimento racial. Uma vez já sublinhadas as características atribuídas às populações negras e mestiças, integrantes da massa de trabalhadores pauperizados, torna-se crucial a este trabalho a idealização criada em torno dos imigrantes europeus. Giralda Seyferth (2002), em seu artigo *Colonização, imigração e a questão racial no Brasil*, expõe esse imaginário criado em torno das qualidades do trabalhador alemão, orientando uma política de imigração que privilegiava a entrada deste grupo étnico no país. Um imaginário que se incorporaria à identidade dos grupos teuto-brasileiros, contrastivamente aos grupos afro-brasileiros, conforme segue:

A política de colonização privilegiou a localização de europeus, sendo conjuntural a primazia dos suíços e alemães na primeira fase do processo de implantação de colônias; e a distintividade estava baseada na qualificação de agricultor. Ninguém parecia duvidar da capacidade de trabalho dos alemães (elemento que, depois, seria usado como componente da identidade teuto-brasileira), e havia certa unanimidade quanto à suposição de inferioridade racial dos africanos (evidenciada no debate sobre o fim do tráfico e da abolição).

(SEYFERTH, 2002, p, 128)

Dentro da perspectiva que criava um contraste entre os dois grupos étnicos (germânicos e africanos) que se encontrariam no processo de colonização e povoação das cidades do interior do território brasileiro, os grupos dominantes locais ajudavam a difundir uma ideia de superioridade do imigrante europeu, frente à escassa e mestiça população dessa rede urbana herdada do período colonial. Assim, Seyferth (2002) apresenta a configuração desse *princípio da colonização*

As cidades eram o destino de uma parcela significativa dos fluxos imigratórios no século XX, mas a política imigratória e a própria legislação visavam à continuidade da ocupação territorial – daí o cuidado na definição do imigrante ideal que, supostamente, devia conviver com o brasileiro do interior, marcado no discurso dessa elite pelos estigmas da inferioridade racial (observável na dicotomização [...] distinguindo os colonos dos tipos mestiços [...]) Afinal, a questão demográfica também era pensada como questão racial, e os interesses econômicos e a escassez populacional subordinados à formação histórica da nacionalidade.

(SEYFERTH, 2002, p, 141)

Um outro elemento da contrastividade entre os grupos étnicos, que logo se impôs no processo de colonização alemã foi o embate entre o *background* cultural dos grupos da elite dominante e os dos colonos, que se entendiam em situação de desrespeito pelos membros da elite local. Entre os pontos da cultura que mais estiveram entre as motivações desses conflitos eram de ordem religiosa: de um lado a religião da elite dominante (católica) e do outro a religião dos colonos alemães (luterana). Seyferth (2002) utiliza o caso petropolitano para exemplificar situações de disputas e afirmações identitárias entre os grupos étnicos luso-brasileiro e germânico:

A imigração alemã começou a ser considerada inconveniente ao país quando começaram os conflitos – principalmente aqueles motivados por razões religiosas ou étnicas – e ficaram evidentes as distintividades atribuídas a pertencimento nacional. O historiador Heinrich Handelmann, defendendo o germanismo dos colonos, mencionou desavenças étnicas entre colonos e brasileiros em Petrópolis (RJ), envolvendo, inclusive, um padre alemão. A proximidade da corte deu certa notoriedade a essas crises, em parte motivadas pelas identidades nacionais envolvidas, em parte devido à filiação religiosa da maior parte dos colonos (que pertenciam à religião evangélica luterana). Segundo Handelmann (1931) as autoridades brasileiras deveriam respeitar os valores culturais dos colonos se desejassem prosseguir com a imigração alemã.

(SEYFERTH, 2002, p, 128)

Seyferth (2002) acrescenta que o critério biologizante que subjazia à seleção de imigrantes levando em consideração, por outro lado, a possibilidade de integrar uma política de branqueamento da população, uma tentativa de mitigar os *efeitos negativos* da mestiçagem na sociedade brasileira. (SEYFERTH, 2002, p, 141). No entanto, a autora salienta que o Estado brasileiro passou a identificar um *espírito germânico* que fazia dos colonos alemães um grupo refratário à essa política de miscigenação, suscitando, entre os planejadores e executores de políticas públicas a implementação de uma campanha de cunho nacionalista para impor-lhes aspectos da cultura brasileira, dentre outros pela língua portuguesa, por exemplo, para propiciar a assimilação ao projeto nacional, desses grupos fechados em si.

Essa divisão procura, simplesmente, apontar para o “enquistamento” dos estrangeiros – isto é, dos colonos de origem européia, em particular dos alemães – “refratários à assimilação”, portanto, obstáculos à homogeneidade nacional. [...] Segundo seus idealizadores e implementadores – em grande parte pertencentes ao exército nacional – a assimilação sociocultural devia ser atingida pela educação cívica, pela obrigatoriedade da língua portuguesa, pela imposição do espírito nacional [...]

(SEYFERTH, 2002, p, 140)

Após mais de um século de colonização alemã, um novo elemento é acrescentado a partir do discurso estatal, à essa identidade teuto-brasileira, durante o período da Segunda Guerra Mundial. Foi lançada contra os descendentes de colonos alemães a suspeita de vinculação entre estes e a ideologia política nazista. Conforme segue:

O mesmo tipo de argumento aparece também na desqualificação dos alemães (e aí entra em cena a “infiltração nazista” denunciada e reprimida desde antes da guerra, quando os idealizadores da campanha de nacionalização consideraram todos os descendentes de alemães nazistas em potencial)

(SEYFERTH, 2002, p, 146)

Por fim, em seu artigo *Memória coletiva, identidade e colonização: representações da diferença cultural no Sul do Brasil*, Seyferth (2012) discute o fenômeno do reenquadramento das memórias teuto-brasileiras a partir das *festas da cerveja que pululam no sul do país*, desde que esta tradição foi introduzida em 1984 com a *Oktober Fest*. Sua argumentação é de que, para além do interesse econômico representado pela implementação do turismo, essas festas compõem um dado de renovação da memória teuto-brasileira. São os *descendentes de colonos alemães* revalorizando sua industriiosidade

e laboratividade, significadas nas pequenas fábricas de cervejas artesanais, símbolos da cultura alemã presentes em muitas de suas colônias. Seyferth (2012) entende que a identificação com a cultura cervejeira, apesar de encontrar a resistência por parte de alguns indivíduos, integra uma imagem que os colonos desejam fazer de si como pessoas divertidas e industriosas. Memórias que mesclam novos e antigos elementos: a ativação de memórias sobre a diversão dos bailes e bandas que atraíam muitas pessoas aos salões de baile e aos clubes no passado; a superação do trauma e a celebração da reconstrução da cidade após as enchentes que antecederam a primeira *Oktober Fest*; a reativação da industriabilidade, um traço já incorporado à memória deste grupo, que retoma o contraste entre os colonos e os *caboclos* considerados sua antítese, conforme sublinhado pela autora. Assim,

O texto de Nedel, porém, difere dos outros dois num ponto essencial: aborda a relação com os brasileiros, denominados caboclos, e os estereótipos da preguiça, inferioridade social e eventualmente racial a eles atribuídos pelo senso comum. Nesse caso, o caboclo é o outro da relação interétnica, um exemplo a ser evitado, e ao qual se opõe uma identidade de pioneiros portadores de outra cultura.

(SEYFERTH, 2012, p, 26)

## **CAPÍTULO 2 - ANTECEDENTES DO PROJETO PETROPOLITANO**

Esta seção tem por finalidade demonstrar que a concepção de Petrópolis como cidade planejada para servir de modelo ao projeto civilizacional brasileiro do séc. XIX, fincado no desenvolvimento urbano-industrial de padrões europeus, assume como premissa a negação de seu passado rural escravocrata e de sua protourbanidade subordinada a uma economia de passagem. São apresentadas as raízes históricas de Petrópolis cravadas em sua situação marginal à rede caminheira que ligou a economia mineira, açucareira e cafeeira à Corte, conferindo-se especial destaque à sua incorporação à porção fluminense do Vale do Paraíba. Por fim, é discutido o projeto urbano da cidade de Petrópolis, expondo-se os modos pelos quais se operaram omissões e apagamentos de elementos que maculavam sua imagem orgulhosa de si: a região vale-paraibana (distritos), a economia de passagem, os atores e relações sociais relacionados a esse passado. Compreendendo-se, por fim, a cidade como a concretização de um projeto de exclusão socioespacial, no qual os elementos indesejados eram empurrados para fora dos limites da cidade, indo ocupar as áreas rurais, progressivamente transformadas em distritos.

### **2.1. A política de urbanização do Brasil nos séculos XVII e XIX**

Nas palavras de Fania Fridman (2011), o processo de urbanização brasileira fora uma "parceria público-privada" entre a coroa e os donatários das terras cedidas em regime de sesmaria, cuja principal limitação, para a coroa, era a delegação do controle sobre tal processo em favor da aristocracia rural. Essa parceria era baseada na divisão de funções entre o rei e os donatários. Assim, o rei se incumbia de fundar as cidades que desempenhariam a função de centros regionais, e os donatários, em conjunto com a Igreja, se encarregavam da organização de aldeamentos e freguesias.

A fim de retomar o controle sobre o território, a partir do final do século XVII, e de oferecer uma base segura para a transmigração da monarquia, o Estado brasileiro tomara a liderança sobre tal processo. Fez-se presente, dentro e fora dos centros regionais, por meio da criação de instrumentos e agentes regulatórios, e ainda, pela iniciativa da abertura de caminhos para o interior, ligando os centros

produtores ao poder central, e estimulando o desenvolvimento de vilas e cidades ao longo dos caminhos abertos. Tratou-se, assim, de um processo de indução do desenvolvimento do interior, baseado na fundação de uma rede de vilas e cidades estrategicamente localizadas entre os pontos produtores, a rede de pequenos e grandes portos, interligadas pela nova malha viária, e ambos à sede do poder, na Província do Rio de Janeiro. O principal objetivo desse impulso de urbanização do interior era, portanto, o de oferecer suporte e exercer o controle das atividades econômicas de grande vulto, que sustentavam o poder da monarquia.

Fania Fridman (2001; 2011) define essa política de urbanização como um modelo bastante consistente de crescimento "para dentro" do território brasileiro, que teve seu ápice no período pombalino (1750-1777) e que viera a se fixar como padrão de ação do Estado nos momentos seguintes. Tal processo teria se consolidado no período imperial devido, não somente ao suporte material, jurídico e administrativo que esta rede urbana deveria fornecer às principais atividades econômicas empreendidas (mineração, lavouras e exportação de açúcar e de café), mas porque se aglutinava, também, a outros objetivos políticos e econômicos circunstanciais.

Cita-se como primeiro exemplo da aliança entre a política urbanizadora e as circunstâncias político-econômicas, a busca por um novo destino para as terras devolutas, i.e., sua transformação em vilas e cidades, oportunizando, ainda, a ampliação da renda da Coroa, dado o desgaste, no século XVIII, e a extinção, no XIX<sup>27</sup>, do modelo de divisão de terras representado pelo regime de sesmarias.

Como segundo exemplo dessa aliança entre a política urbanizadora e as circunstâncias político-econômicas, cita-se o fato de que a nova rede urbana serviria para solucionar questões relativas à progressiva substituição da mão de obra escrava pela do trabalhador livre, por meio do estímulo à formação de colônias europeias nas recém-criadas cidades e do emprego do colono em atividades manufatureiras e industriais nos centros urbanos, e de atividades agrárias, na periferia da *urbe*.

---

<sup>27</sup> O regime de sesmarias extinguiu-se no Brasil a partir da independência, em 1822.

O plano de erigir colônias agrícolas e industriais com trabalhadores livres, oriundos de diversas regiões da Europa, coadunou-se, então, à urbanização do interior, vindo também a constituir-se em novo projeto de povoamento do Brasil, numa tentativa de branqueamento do povo brasileiro. Um projeto de povoamento, traduzido na fórmula de introdução de mão de obra "especializada" com a finalidade de transformar essas vilas e cidades em colônias agrícolas e industriais, tomando por base o modelo de divisão do solo urbano, centro-periférico. Amparada no debate empreendido por Henry Lefèvre, Fania Fridman (2001) apresenta o modelo brasileiro de divisão do solo urbano no século XVIII-XIX. A principal característica pela autora é a formação de um espaço centro-periférico, numa espécie de colagem entre a divisão do solo e a hierarquização de seus usos, de tal forma que à segregação espacial corresponderia também a segregação social. Assim, no centro da *urbe* se distribuiriam os poderes religiosos e seculares, imediatamente em seu entorno, seriam demarcados os espaços nobiliárquicos e aristocráticos, num espaço intermediário se distribuiria a burguesia, ordenadamente da grande à pequena burguesia e, por fim, já às margens da cidade, se localizaria o campesinato.

## **2.2. Políticas de urbanização fluminense: a rede caminheira e a economia de passagem no Vale do Paraíba**

Se o desenvolvimento urbano e socioeconômico do *interior* estivera condicionado, nos séculos XVIII-XIX, à formação de uma base segura para a transmigração da monarquia portuguesa para o Brasil, em território fluminense não fora diferente. A interiorização da metrópole foi propiciada pela abertura de caminhos que ligavam o interior fluminense aos principais portos, por meio dos quais era possível o escoamento seguro da produção (de ouro, açúcar e café), bem como o trânsito de pessoas (tropeiros, viajantes, escravos e colonos). De tal modo que, na convergência entre os interesses nacionais e regionais, a formação de vilas e cidades associadas à *rede caminheira* significava um incremento da economia regional fluminense e, concomitantemente, vinha a solucionar questões sensíveis de amplitude nacional que se refletiam na vida política e econômica fluminense.

No caso da urbanização e do desenvolvimento socioeconômico da região do Vale do Paraíba, é possível verificar que ambos fenômenos contaram com a indução do dinamismo econômico de suas adjacências (Minas Gerais, Campos dos

Goytacazes e municípios do médio Paraíba<sup>28</sup>). Algumas atividades capitanearam o desenvolvimento desta região em diferentes momentos históricos, foram elas: a mineração de ouro; o plantio/produção/exportação de açúcar; o plantio e exportação do café, e a distribuição ilegal de escravos pelo território brasileiro, conforme se verá oportunamente.

Em seu artigo *Sobrevivência da Escravidão 1888-1988*, Francisco Vasconcellos (1988) inicialmente destaca as condições de desenvolvimento da região formada às margens do rio Paraíba do Sul - com especial destaque para os municípios do médio Paraíba<sup>29</sup> - e sublinha o papel da rede caminheira na indução do crescimento e do desenvolvimento econômico regional.

Em 1750, estupenda rede caminheira conectava os centros do litoral fluminense e paulista com o Vale do Paraíba e com Minas Gerais, sendo estas o objetivo de tal rede e, aquele, mera área de sustentação do tráfego, para manter abertas as veredas e viabilizar o trânsito das tropas.

(VASCONCELLOS, 1988, p. 16).

Frente ao ora exposto, depreende-se que a rede caminheira que passaria pela Serra da Estrela<sup>30</sup> - o *Caminho Novo*, a *Estrada da Serra da Estrela e suas variantes* - bem como as vilas e cidades erguidas às suas margens, além de se prestarem à facilitação do escoamento da produção aurífera oriunda de Minas Gerais; do consumo interno e de exportação do açúcar trazido desde Campos dos Goytacazes – conforme destacado por Vasconcellos (1988), foram também cruciais na ascensão econômica do Vale do Paraíba, como um todo, devido ao impulso econômico promovido pela cafeicultura.

---

<sup>28</sup> Vasconcellos (1988) ressalta que a conquista do Vale do Paraíba deu-se por duas vias. A primeira delas oportunizada pelo plantio da cana-de-açúcar, avançando em direção a Campos dos Goytacazes na virada do século XVI para o XVII. Já a segunda via, encaminhou-se para o eixo formado por Paraty-Cunha- Guaratinguetá, no qual se abriu o primeiro caminho do ouro, o *Caminho Velho*, e, por meio do qual, buscou-se fazer a conexão entre os centros mineradores e o Rio de Janeiro, construindo-se, portanto, o *Caminho Novo*.

<sup>29</sup> Região na qual o autor inclui o município de Petrópolis, uma vez que um dos afluentes do rio Paraíba do Sul, i.e., o rio Piabanha, atravessa parte da cidade e fora o responsável, através das lavouras de café, pelo desenvolvimento econômico de alguns de seus distritos, tais como o de São José do Vale do Rio Preto.

<sup>30</sup> Primeira nomenclatura atribuída à porção da serra fluminense na qual se erigiria Petrópolis.

A Figura 1 é esclarecedora do papel indutor do desenvolvimento urbano e econômico da região do Vale do Paraíba em sua porção fluminense, e destaca sua proximidade às novas estradas e à rede de cidades que se formou em seu entorno, impulsionadas pela atividade cafeeira. As linhas e setas escuras fazem o percurso dos municípios nos quais se localizavam as fazendas de café da região fluminense do Vale do Paraíba, cobrindo uma vasta área que vai do município de Rezende até Bom Jesus do Monte Verde (atual município de Cambuci).

**Figura 1 – O café nos no Vale do Paraíba Fluminense (século XIX)**



Fonte: <http://www.pensario.uff.br/video/expansao-cafe-pelo-vale-paraiba>

É ainda possível observar uma linha amarela em seu centro, que circunscribe a Estrada da Serra da Estrela, integrando geograficamente o Rio de Janeiro ao polo produtor de café. No meio desta circunferência, se encontra Petrópolis (sinalizada no mapa por uma estrela vermelha) que, por sua localização, esteve exposta tanto ao fluxo de mercadorias, quanto ao de pessoas (viajantes estrangeiros; figuras do médio e alto escalão do Império; tropeiros; escravos traficados ou fugidos das fazendas de café; e colonos) que circulavam entre o Rio de Janeiro e as fazendas de café.

Sendo a região do Vale do Paraíba voltada à cafeicultura em larga escala, compreende-se, também, que tenha se constituído em uma área de uso extensivo de mão de obra escrava, conforme sublinha Vasconcellos (1988), segundo o qual,

para o ano de 1887, distribuíam-se os escravos nos principais redutos Vale do Paraíba Fluminense, conforme segue:

**Tabela 1- Escravos no Vale do Paraíba (1887)**

<b>Município</b>	<b>Total de escravos</b>
Campos	18.056
Valença	17.607
Cantagalo	12.232
Vassouras	10.481
Paraíba do Sul	10.095
Piraí	6.038
Sapucaia	5.061
Petrópolis (sede)	141

Fonte: Dados extraídos de Vasconcellos (1988, p, 17)

Assim, pode-se inferir que questões como as que envolviam as disputas pela manutenção/abolição do uso da mão de obra escrava tais como: o tráfico, compra-venda e distribuição ilegal dos escravos pelo território; a necessidade de introdução de mão de obra livre na lavoura cafeeira, que sustentava o império no século XIX; as reações à adesão do trabalho livre da implantação de políticas de colonização foram forças ativas na economia, na política e na urbanização da região<sup>31</sup>. A este respeito, Vasconcellos (1988) lembra que:

<sup>31</sup> Deve-se, contudo, destacar, que a cidade de Petrópolis se diferiu de seus vizinhos por empregar o escravo majoritariamente como mão de obra para serviços de natureza urbana, uma vez que em seu 1º distrito a agricultura (reservada ao colono europeu, em sua maioria germânico)<sup>31</sup> tinha pouca expressividade. Tendo se distinguido, ainda, pelas sucessivas campanhas em prol da abolição da escravidão. Assuntos, estes, que serão abordados em seção apropriada.

Difícil era admitir-se uma supressão total do trabalho escravo em Pernambuco, no Maranhão, na Bahia, na velha Província fluminense, notadamente no vale do Paraíba, onde [...] toda a lavoura era sustentada pelo trabalho servil até a lei Áurea, onde **não** se criaram colônias com elementos especializados ou acostumados ao trabalho livre, onde não se pensou na mecanização dos trabalhos agrícolas, dentro da capacidade técnica do mundo de então.

(VASCONCELLOS, 1988, p, 19)

Uma vez compreendido o entrelaçamento da política urbanizadora brasileira dos séculos XVIII-XIX às circunstâncias políticas nacionais e seus reflexos regionais, especialmente, tendo estabelecidas as condições necessárias à compreensão do desenvolvimento da zona na qual se edificaria a cidade de Petrópolis, i.e., a Serra da Estrela e o Médio Paraíba, bem como as motivações que lhe subjaziam, passa-se a adentrar nas especificidades locais.

### **2.3. A Serra da Estrela e a origem da Cidade de Petrópolis**

É importante, então, frisar que a região da Serra da Estrela, por incorporar-se ao Vale do Paraíba tivera sua organização, inicialmente, subordinada às atividades econômicas mais significativas do Império, contraindo, para si, a função de oferecer hospedagem, alimentação e serviços de manutenção aos tropeiros e outros viajantes.

Assim, na Serra da Estrela, onde viria a se erguer a cidade de Petrópolis, fora possível o aparecimento de um povoamento, calcado numa *economia de passagem* em torno do *Caminho Novo* e da *Estrada da Serra da Estrela*. Ali eram observadas atividades econômicas de natureza diversa, tais como: a) oferta de serviços aos viajantes (hospedagem e alimentação); b) produção rural (fazendas voltadas para a produção de gêneros alimentícios tais como o arroz, o milho, a farinha de mandioca, frutas e gado de corte); c) produção manufatureira (a exemplo da forja de metal para confecção de ferraduras); e, ainda, d) a produção industrial, tendo como exemplo a Real Fábrica de Pólvora, transferida da Lagoa Rodrigo de Freitas à Serra da Estrela, desde 1831<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> LOBO, Rodrigo. *Real Fábrica de Pólvora (1808-1831)*. In: *Memória da Administração Pública Brasileira*. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA: ARQUIVO NACIONAL. Disponível em <http://linux.an.gov.br/mapa/?p=2792>. Acesso em 10/04/2015.

Uma vez entendido o papel desempenhado pela rede caminheira e pelos elementos de indução da economia local, a seguir serão abordadas algumas peculiaridades da formação de Petrópolis, dando maior foco àquelas relacionadas à divisão do solo, desde a doação de sesmarias até a demarcação do solo urbano.

A divisão das terras da região da Serra da Estrela e adjacências ganhou maior relevo com a doação de sesmarias a Bernardo Soares de Proença que, após tomar para si o encargo de realizar a abertura da Nova Variante do *Caminho Novo* (1725) e ter alcançado êxito no empreendimento, ao contrário de seu antecessor, recebera do imperador, como recompensa por seus esforços e dispêndios pessoais, uma porção de terras “serra acima”, dividida e doada em regime de sesmaria<sup>33</sup> ao próprio Proença<sup>34</sup>, mas também a indivíduos, como ele, oriundos do recôncavo guanabario e que, com Bernardo Proença, mantinham relações de parentesco, ou compadrio.

Essas sesmarias se dividiriam e se reagrupariam, conforme as movimentações de compra-venda de terras, mas principalmente, por meio das trocas matrimoniais entre as famílias sesmeiras, dentre as quais, destacou-se a Família Goulão (Corrêa), sesmeira das terras do Vale do Piabanha desde 1760, conforme atestava Gomes Freire Andrade em carta datada de 1763.

Hei de por bem dar de sesmaria [...] ao dito Manoel Antunes Goulão meia légua de terras [...] com declaração de que as cultivará [...] e será obrigado a fazer os caminhos de sua testada com pontes e estivas aonde necessário for; e nessas terras não poderá suceder em tempo algum pessoas Eclesiásticas, Igrejas ou Religiões [...] não compreenderá esta data veeiros ou minas de qualquer metal que nelas descobrir, reservando também os paus reais; e faltando a qualquer das ditas cláusulas, por serem conformes às ordens de sua Majestade.

(ANDRADE, *Apud* MACHADO, 1941a, p, 41)

Os Goulão (Corrêa), majoritariamente por meio de arranjos matrimoniais, conseguiram ampliar seus domínios territoriais, antes mais modestos, até se transformarem na família de maior destaque na região. A localização privilegiada de

---

<sup>33</sup> Segundo Ambrozio (2008), este poderia ser considerado o “ponto zero” de sesmarias na Serra da Estrela/ Vale do Piabanha.

<sup>34</sup> Bernardo Proença escolheu para si as terras do Itamarati. Terras, estas que, futuramente, se dividiriam entre a Fazenda do Itamarati e a da Mandioca (Córrego Seco). Esta última, dando origem ao 1º distrito da cidade de Petrópolis.

suas terras - cortadas pelo caminho de Minas Gerais e banhadas pelo rio Piabanha (afluente do rio Paraíba do Sul) - e os arranjos matrimoniais realizados com outras famílias sesmeiras, ampliaram seus domínios que se dividiram entre seus herdeiros, formando uma rede de fazendas de roças bastante rentáveis, conforme se observará nos dois exemplos a seguir:

A pequena gleba de montes e planícies, a que o sesmeiro Goulão dá o nome de Posse, nem por ser pequena em relação às suas vizinhas deixou de vir a ser a mais importante de todas, alguns anos depois. A estrada de Minas atravessava-a em toda a sua extensão. Fazia frente para o rio Piabanha, margem direita. [...] Mais tarde foram acrescentadas terras, de extensão mais ou menos igual, da Fazenda da Ponte [...] serventia da estrada mineira sobre o Piabanha. Exatamente no mesmo ponto a estrada de ferro Grão-Pará atravessou o rio com seus trilhos [...] Em fins do século XVIII já o nome de Posse caíra em desuso; [...] Passou esta fazenda a ser conhecida como sítio do Padre Corrêa [...] e também o nome de Santo Antônio do Rio Morto.

(MACHADO, 1941, p, 42)

Ana do Amor de Deus herdara para o casal a propriedade do Rio da Cidade, situada ao lado das terras do seu marido [Manoel Antunes Goulão], com o Piabanha de permeio, [...] O venerando casal, tendo tido apenas uma filha foi, entretanto, o tronco de numerosa descendência composta de médicos, bacharéis, sacerdotes e lavradores, de posse das melhores terras da região. [...] Transmitiu o nome às gerações o casal constituído por Manoel Corrêa da Silva e Brites Maria de Assunção Goulão, ele lusitano, chegado ao Brasil aí por 1750, ela o rebento único do matrimônio de Manoel Antunes Goulão. Esse casal, prosperando, já possuidor das fazendas Corrêa e Rio da Cidade, adquirindo ou fundando a fazenda da Samambaia, que se ligava à Corrêa, e em seguimento a esta as de Santo Antônio e da Arca, deixou uma propriedade latifúndica que começava na confluência do Itamarati e Piabanha e na direção Nascente, terminava nas alturas [da serra] dos Órgãos.

(MACHADO, 1941a, p, 42-43)

Deste processo de divisão e reagrupamento de famílias e terras formou-se um conjunto de fazendas, algumas mais rentáveis, como as da Família Goulão (Corrêa), e outras menos, como a Fazenda da Mandioca<sup>35</sup>. O conjunto dessas fazendas serranas ao longo do trajeto do rio Paraíba do Sul, antes doadas em

---

<sup>35</sup> Esta, um desmembramento da Fazenda do Itamarati, que, por ausência de terras devolutas na região serrana do Vale do Paraíba, seria adquirida pelo Imperador Pedro I e daria origem ao 1º distrito (sede urbana) de Petrópolis, conforme se verá oportunamente.

sesmarias, viriam a se incorporar, progressivamente ao município de Petrópolis, a partir de 1852, como seus distritos rurais, num movimento tentacular que, por fim, transformaria em seu 5º distrito o município sob cuja jurisdição episcopal estivera até 1846, o então curato de São José do Rio Preto<sup>36</sup>.

Acerca do processo que levou ao desmembramento das sesmarias em fazendas, Ambrozio (2008) menciona, ainda, um impulso de incorporação dessas terras mais férteis, como distritos do município de Petrópolis. Um processo explicável pela necessidade de controle sobre o desenvolvimento econômico local, mas, principalmente, pela possibilidade de ampliação da renda do da Casa Imperial, visto que a cidade recém-criada carecia de terras devolutas das quais pudesse se valer.

[...] a terra do sesmeiro do vale do Piabanha poderia ser parcelada através da herança ou mesmo venda. Essa possibilidade de retalhamento, como ocorreu em muitas regiões, contribuiu para intensificar o povoamento desse vale, assinalado pelo florescimento de fazendas de roças. Algumas fazendas conformariam o futuro espaço petropolitano do primeiro distrito, outras propiciariam eixos de orientação para a expansão desse território. Destacar-se-iam duas dessas fazendas, a do Padre Corrêa e a do Córrego Seco [...]

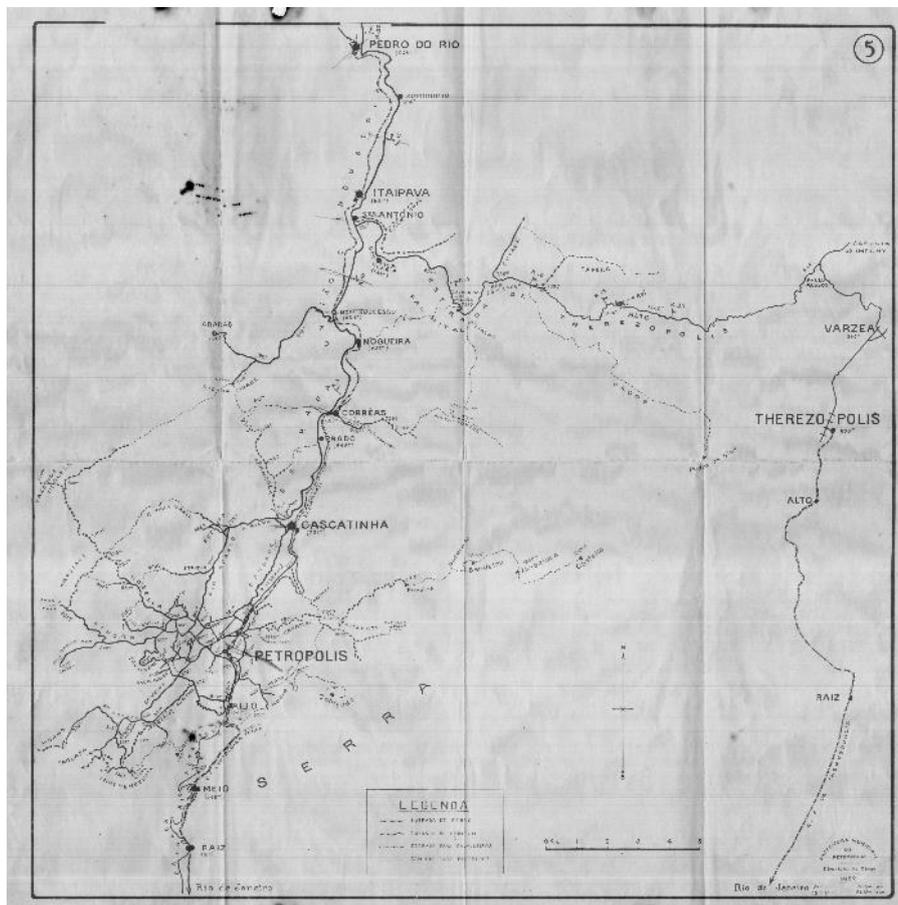
(AMBROZIO, 2008. p, 144)

Entende-se que as fazendas da região que, hoje são compreendidas pelo 1º distrito, alcançaram ganhos mais modestos, devido às restrições climáticas e às dificuldades de seu relevo, conforme lembra Lamego (1963) e, portanto, não chegaram a atingir ganhos mais vultosos, como aqueles possibilitados pela cultura de café e demais gêneros alimentícios, desenvolvida nas terras de clima menos frio, e mais próximas ao vale paraibano. Isto é, às fazendas que se distribuía na zona que se estende da faixa da Serra de Araras até São José do Rio Preto, (margeando o rio Paraíba, abrangendo as terras de Secretário, Pedro do Rio, Posse, Rio Bonito, Águas Claras), conforme se observa a seguir:

---

<sup>36</sup> No mapa de 1938, Petrópolis, que atualmente se divide em 4 distritos, era, então, composta por 5 distritos: 1º Distrito, a sede; 2º Distrito, Cascatinha; 3º Distrito, Itaipava; 4º Distrito, Pedro do Rio; 5º Distrito, São José do Rio Preto, que assim permanecera desde 1892 até 1987, quando se emancipou e mudou sua nomenclatura para São José do Vale do Rio Preto.

**Figura 2 – Mapa de Petrópolis (1922)**



Fonte: Prefeitura Municipal de Petrópolis: Diretoria de obras, 1922.

Ao se observar atentamente o Recorte do Mapa de Petrópolis e Distritos do ano de 1938 é possível constatar que, partindo da divisa com Vassouras e Paraíba do Sul, na porção que segue, a leste, da Serra das Araras em direção a Teresópolis e a Norte, em direção a Sapucaia, encontram-se os bairros/distritos originados dos dois exemplos de fazendas que conseguiram abrigar atividades rentáveis, a Fazenda do Padre Corrêa e a Fazenda Santo Antônio, ambas da família Goulão (Corrêa).



*propriedade. Seu território, vasto e feraz, encontra-se dividido em florescentes sítios de pastoreio do distrito de Itaipava.* (MACHADO, 1941, p, 66)

No ano de 1941, Antônio Machado destacava que uma das principais características das terras da Fazenda Santo Antônio era a beleza de seus domínios, um chamariz aos passeios para lazer e descanso, i.e., à vilegiatura. O que demonstra o quanto desse imaginário de cidade salubre, voltada para o descanso, a cura e o lazer, guiado pelo projeto de Petrópolis, permaneceu na memória dos indivíduos, principalmente da intelectualidade engajada na disputa entre grupos de memória. Nota-se, ainda, que Antônio Machado deixa entrever o impacto das mudanças na legislação fundiária, que transformou uma grande parte das terras, antes indisponíveis, em terras devolutas.

Existem, entretanto, grandes terras devolutas, dotadas de condições topográficas de raro encanto, servidas por incontestáveis virtudes climatéricas, e naturalmente destinadas a se converterem ainda em retiros admiráveis de repouso, de cura e de recreio. [...] Foi uma das mais bonitas e rendosas situações montanhosas. Cortava-a o caminho que partia de Manga Larga, no vale do Piabanha, e subia à Freguesia de Santo Antônio do Paquequer, na Serra dos Órgãos.

(MACHADO, 1941b, p, 66-67)

#### **2.4. O Decreto Imperial nº155 de 16 de março de 1843 – O Projeto do Palácio de Verão e povoamento de Petrópolis/ Plano Koeler (1846)**

Apesar da frequente alusão ao papel desempenhado pelo processo de abertura dos caminhos do ouro e do café na gênese da região da Serra da Estrela, a historiografia vem subordinando a história de Petrópolis à do Segundo Império. Nem mesmo a aquisição da Fazenda do Córrego Seco<sup>39</sup>, por Pedro I, ou sua doação pelo Estado brasileiro a Pedro II, ou mesmo seus arrendamentos no período entre 1830-1843, foram considerados como marcos iniciais da cidade. A historiografia fez crer num território ausente de relações socioeconômicas pré-existentes e na elevação de uma cidade, a partir de um ponto zero, por força da vontade soberana.

<sup>39</sup> A fazenda possível, adquirida por Pedro I, perderia a original nomenclatura de Córrego Seco e, adiante, a posterior denominação de Fazenda da Concórdia, dada pelo primeiro imperador, passando-se a chamar de Fazenda Imperial. Dir-se-ia que o império fez nascer Petrópolis no solo que o território colonial permitiu, pois, como referido, desde 1762, não mais havia terras devolutas nessa serra, que adiante, geraria o município de Petrópolis. (AMBROZIO, 2012, p. 03)

Assim, o marco inicial da história de Petrópolis seria o Decreto Imperial número 155 de 16 de março de 1843, no qual o Imperador Pedro II dava instruções para a construção do *Palácio de verão e povoamento de Petrópolis*, conforme assinala Alcindo Sodré (1939) sobre a funda o de Petrópolis, em artigo no qual busca derrubar a versão popularmente aceita de que o ponto inicial da história da cidade seria a chegada dos primeiros colonos germânicos, em 29 de junho de 1845:

Esta, historicamente, resulta do decreto imperial de 16 de março de 1843, acto official, documento político, que deu origem e produziu a povoa o de Petrópolis, que de qualquer modo teria o seu progresso assegurado pela sua situa o geographica em rela o   capital do paiz, pela excellencia do seu clima e pela sedu o incomparável da sua topographia.

(SODRÉ, 1939, p, 257)

Ambrozio (2012) reforça que o nascimento da cidade fora fixado como ato de vontade do soberano e acrescenta, como um fator diferenciador, a transforma o do projeto privado de constru o de uma casa de verão, em ato público, tanto em sua forma (como decreto) quanto em seu conteúdo (aliando o descanso do imperador   promo o de um projeto de urbaniza o e povoamento), conforme segue:

A primeira a o de Estado para a cria o de Petrópolis, foi uma determina o escrita que aprovava o plano do Mordomo da Casa Imperial, Paulo Barbosa da Silva, para a Fazenda Imperial. [...] Está mencionado no Decreto [155 de 16 de março de 1843] com todas as letras, o arrendamento da fazenda localizada em Córrego Seco, a constru o da residência de campo da Casa Imperial, o emprazamento de terrenos a particulares para a forma o de povoa o e, outrossim, a doa o de terrenos para a futura igreja e cemitério.

(AMBROZIO, 2012, p. 04)

Deste modo, estabeleceu-se Pedro II como o herói fundador da cidade e de seu povo<sup>40</sup>. O projeto de constru o da cidade imperial - que viria a se denominar *Projeto do Palácio de Verão e Povoamento de Petrópolis* – fora, então, confiado ao

<sup>40</sup> Esta explica o seria tomada como o ponto de vista oficial pela historiografia, desde os *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis* (1938-1943). Na qual pode se verificar uma disputa pelos marcos e heróis que contam a origem de Petrópolis. Disputa que se travava entre as duas componentes da elite local: a) a lusitana e b) a germânica. São artigos dedicados a desfazer o engano sobre a comemora o do dia 29 de junho como data de funda o da cidade; outros estabelecendo os patriarcas que deram origem ao povo da cidade; outros, ainda, discorrendo sobre a biografia de nomes ilustres da cidade, em todos, exaltando a nobreza do componente lusitano, em oposi o ao vulgo do componente germânico e, por vezes,   baixeza de caráter do componente negro. Os *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis* se oficializou como a principal fonte de pesquisa sobre a cidade, tais como os de Lamego (1963); Casadei (1991); Fridman (2001; 2011); Ambrozio (2008; 2012) e demarcou a origem nobiliárquica da cidade tão eficazmente, que mesmo os autores que tentam compreender a história da cidade para além dos seus mitos de origem, acabam reafirmando o ato criador monárquico como ato fundacional do povo, do solo, das rela es sociais petropolitanas.

Major Engenheiro Julio Frederico Koeler,<sup>41</sup> e se constituiria na tradução desse ato de vontade que apagaria todos os esforços de povoação, ordenamento e uso do solo, anteriores ao Segundo Império.

Complementar ao referido Decreto de 16 de março de 1843, foi assinado outro documento estabelecendo as regras de arrendamento da fazenda ao Major Julio Koeler [...] O arrendatário, Júlio Koeler, estava obrigado a levantar a planta futura de Petrópolis, do Palácio do Imperador e seus anexos, fazendo a divisão das terras imperiais em lotes e prazos numerados para aforamento [...]

(AMBROZIO, 2012, p. 04)

O contrato de arrendamento da Fazenda Imperial a Julio Koeler era detalhado e prescrevia a construção de edificações e de artefatos urbanos na Vila Imperial, ou seja, nas redondezas do Palácio do Imperador, bem como a divisão das terras conforme seu uso-fim, sob um regime hierarquizado de divisão do solo urbano<sup>42</sup>. O intuito era fazer de Petrópolis uma cidade para consumo de alto padrão, voltada à *vilegiatura* - conceito que, conforme Ambrozio (2008), diz respeito às viagens para descanso e lazer da corte (nobreza e aristocracia). Dando preferência a lugares bucólicos, volta-se à fixação de residências de verão em lugares de clima considerado ameno salubre. Para tanto, a cidade deveria ser dotada de estrutura hoteleira e de serviços luxuosos para oferecer aos membros da elite fluminense (em sua maioria) que se dirigiriam à cidade nos períodos de descanso, para gozarem da proximidade à família imperial. Destinavam-se terrenos, desde sua concepção, para servirem de hotéis, restaurantes, cafés, salões de baile, isto é, para oferecer uma estrutura que permitisse a recepção de moradores sazonais e seus convidados ilustres.

O projeto da nova povoação apagava, portanto, os vínculos pretéritos com o populacho e com a tradição dos serviços de hospedagem e alimentação aos tropeiros e outros viajantes de níveis sociais menos abastados. Inviabilizando, adicionalmente, quaisquer demandas por parte das antigas camadas populares à sua permanência em solo, agora, urbanizado, valorado e tributado. Nas palavras de Koler, assim se pensava a cidade que nasceria pronta e nobre:

<sup>41</sup> Terceiro arrendatário da Fazenda Imperial, que, por ser arrendatário, tinha por benefício a cobrança de foro, dos quais poderia reter 10%, repassando os demais à Casa Imperial

<sup>42</sup> Baseado num modelo de cidade medieval, conforme ora visto.

Poderá parecer à primeira vista, odiosa e demasiadamente excepcional a cláusula do contracto que reserva para o arrendatário o monopólio de certos ramos de negócio, porém, esta idéia se desvendará logo que se reflete que este é o único meio de livrar Petrópolis do flagelo de um sem número de tabernas e botequins, focos de vadição e de imoralidade, e que, sem oferecer recursos satisfatórios aos habitantes e passageiros, impossibilitão o estabelecimento em ponto grande de uma empreza que facilite ao público todos os objetos de que precisão e de comodidade por preços razoáveis.

(KOELER, 1845. Apud, AMBROZIO, 2008, p. 236)

Conforme salienta Fania Fridman (2001) acerca do imaginário que se formou em torno da nova cidade e da frequência que se desejava atrair à mesma, nota-se um desejo de distinção social e marcação da diferença, oficializada a partir da delimitação e parcelamento do solo urbano.

[No relatório de 1847] o Presidente da Província diz que, após a conclusão da estrada da Serra da Estrela, Petrópolis seria a "Cintra do Brasil" - era esperado que se tornasse um centro político e uma orientação para os núcleos a serem fundados pelo Império. [...] Das primeiras 44 escrituras de contrato de aforamento lavradas em 1º de junho de 1847 verificamos as assinaturas de um Marquês, quatro Viscondes e trinta e nove Barões.

(FRIDMAN, 2001, p. 619)

Por meio da seleção de candidatos com títulos nobiliárquicos<sup>43</sup> para adquirirem os terrenos na Vila Imperial realizava-se o projeto de uma cidade feita para receber uma corte sazonal, formatada em moldes que mesclavam o ideário burguês ao de uma elite cortesã que se diferenciava daquela estudada por Norbert Elias (2001). Essa corte acompanhava o Imperador em sua viagem de verão, mas não usufruía da *comensalidade* ou da *intimidade* da família imperial. Instalava-se em suas próprias casas, distribuídas ao redor do palácio, tinha à sua disposição passeios públicos, restaurantes, hotéis, lojas e salões de bailes que proporcionavam-lhe uma vida social independente dos salões do Palácio Imperial, sem, contudo, isolarem-na da alta burguesia, mas também sem deixar prescindir dos

---

<sup>43</sup> Convém lembrar que a concessão de títulos nobiliárquicos no Brasil, durante período imperial foi, além de uma fonte de rendas, também, uma estratégia de alianças entre a coroa e as classes dominantes, a princípio, destinados a membros da aristocracia agrária (os barões do café, por exemplo) e, posteriormente, a membros da crescente burguesia (a exemplo de Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá). Para este assunto ver: Oliveira (2013).

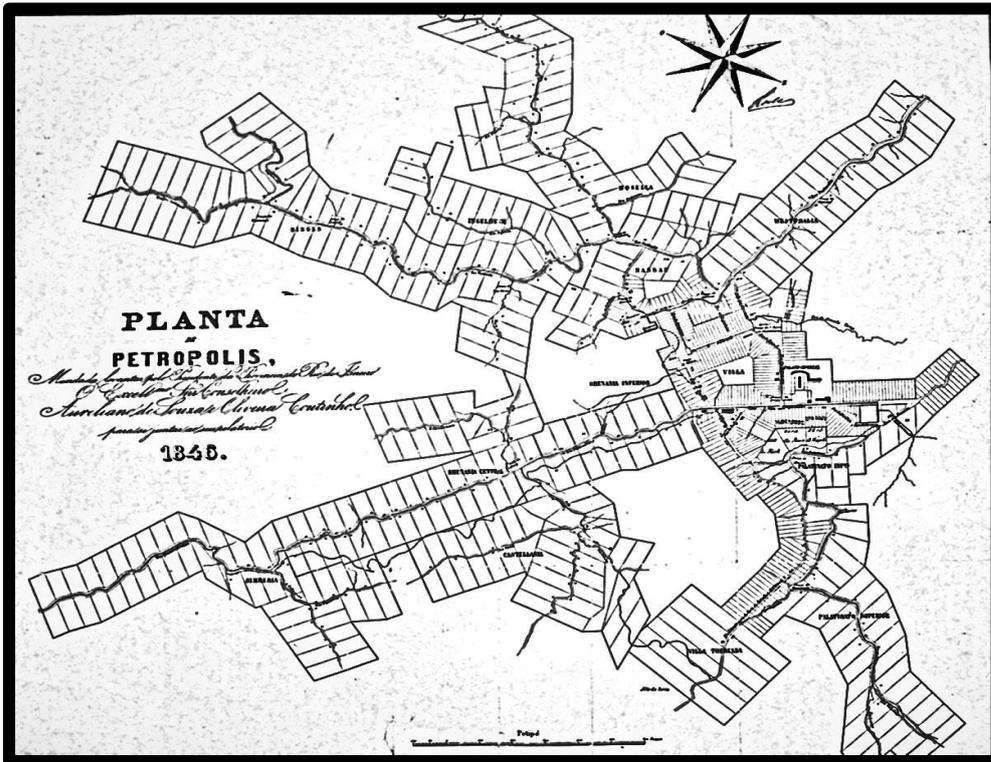
códigos da etiqueta palaciana, segundo analisados em Elias (2011). Conforme salienta AMBROZIO (2012):

Devido a tudo isso, a corte brasileira é enxergada apenas como persistência territorial da tradição no meio de um século cujas forças modernas minaram o antigo regime. Corte como residência do rei, ou ainda a cidade onde o monarca reside, portanto, valendo a criação de Petrópolis com lugar de vilegiatura. Desse modo, *Versailles* - que era o próprio palácio -, no Império Brasileiro transformou-se em uma cidade. Se a casa do rei francês, ao menos sazonalmente, fora também o abrigo concreto de parcela da grande nobreza, demograficamente, aproximando-se de um povoado, no Segundo Império brasileiro, a Casa Imperial, mediante a enfiteuse, construiu outra corte, na qual seus habitantes residiam privadamente, e não no palácio de recreio do imperador. Embora seja possível escrever que a cidade de Petrópolis teria sido a parte mais amalgamada do jardim do próprio palácio de descanso de Pedro II.

(AMBROZIO, 2012, p. 07)

Ambrozio (2008) utiliza como figuras retóricas a casa e os seus jardins, para se referir a este projeto de construção de um palácio de verão (a casa) atrelado à formação de uma cidade-corte sazonal (os jardins). De tal modo que “ao abrir as janelas de sua casa” seria possível ao imperador observar a beleza de seus jardins. Para melhor compreender este projeto que une a construção de um palácio ao erguimento de uma cidade, sugere-se a observação da Planta da Cidade de Petrópolis, elaborada por Koeler, segundo as orientações do dec. 155/1843. Na porção leste da planta é possível observar a Vila Imperial, em cujo centro se localiza o Palácio de Verão, imediatamente à sua volta, as casas de verão da corte e aristocracia, ao seu redor estabelecimentos para seu uso. É possível notar a concentração de arruamentos e equipamentos urbanos em torno da Vila Imperial e, ao contrário, com o afastamento em relação a esse ponto, sua redução até a ausência destes.

Figura 4 - Planta da cidade de Petrópolis (1846) – Plano Koeler



Para garantir que tal beleza pudesse ser vista, o imperador precisaria condicionar a localização neste jardim, isto é, a proximidade à sua casa, à posição social dos indivíduos e de sua família. Os elementos desse jardim mais próximos da casa seriam os membros da elite fluminense<sup>44</sup>, que podiam pagar valores mais altos por terrenos mais valorizados. Os mais distantes do palácio, seriam, então, aqueles de status social inferior, isto é, média burguesia, operariado, e campesinato, nesta ordem. Estes últimos, com o tempo, se confundiriam com o novo operariado e com os agricultores de fora do traçado urbano original, antigos moradores das fazendas, progressivamente incorporados ao município de Petrópolis como distritos, desde 1852. Adiante, é possível observar o que estabelecia o projeto urbanístico, do decreto 155, em relação à divisão e valoração do solo urbano petropolitano:

*[...] A mordomia reservava no artigo 4º os melhores terrenos para aforar diretamente a particulares edificar um cemitério, igreja, palácio e uma povoação, ou seja, reservava a parte do solo ligada ao antigo eixo colonial de circulação Rio de Janeiro - Minas Gerais, precisamente o trecho que, no imperial Projeto Koeler, seguia a Vila Thereza, já no alto da serra, até a Vila Imperial, em cuja área construiu-se o palácio de campo, a igreja e a denominada povoação.*

<sup>44</sup> Veja que o projeto não disponibilizava terras para os membros das elites agrárias locais.

(AMBROZIO, 2012, p. 04)

Assim, para atrair os investimentos das elites fluminense e nacional à essa *nova Cintra brasileira*, usou-se como estímulo a valoração de um bem intangível, a distinção social, que, traduzida na proximidade física à família imperial, fora transformada em mercadoria, por meio da venda terrenos, tão mais valiosos quanto mais perto do imperador. Numa escala de valoração que pode ser apreciada por meio da observação das quantias relativas à cobrança de tributos, tais como a enfiteuse<sup>45</sup> e o aforamento, conforme se verá mais à diante.

Fania Fridman (2001) oferece detalhes sobre o parcelamento do solo petropolitano que se baseava na hierarquia e segregação socioespacial, mostrando como eram feitas as distribuições dos terrenos, seus usos, e os sujeitos elegíveis para cada parcela do solo urbano, segundo uma escala hierárquica, da qual se depreende a categorização social do espaço em quatro classes a partir destas categorias, conforme segue no quadro abaixo:

Quadro 2 – Divisão socioespacial de Petrópolis, segundo as normatizações do dec. Imperial 155 de 1843

---

**Quadro 3 – Divisão socioespacial de Petrópolis, segundo as normatizações do dec. 155/1843**

---

Categorias socioespaciais	Sujeitos elegíveis para ocupação	Localização	Proporções do (PRAZO) terreno em braças <sup>46</sup>	Foro anual
1ª Classe	Negociantes		5 a 10 (testada)	
	Artistas	Vila Imperial	x	10 a 30 réis/braça
	Membros da corte		70 (fundos)	

---

<sup>45</sup> Ambrozio (2012), que se dedicara a estudar o modelo de divisão e taxação das terras em Petrópolis, ressalta aspectos relevantes a este respeito. Possivelmente um dos aspectos mais importantes, a instituição da enfiteuse e, conseqüentemente, a cobrança de foros e laudêmios das recém-criadas vilas e cidades, como forma de aumentar a arrecadação por parte da Coroa, já mostrando sinais de dificuldades financeiras, desde finais do Primeiro Império. A enfiteuse, instituto que sobrevivera em Petrópolis (mormente em terras do 1º distrito, isto é, da área urbana do município), mesmo com o fim da Monarquia (1889) e com a instauração/perpetuação da República e de suas instituições legais até os dias atuais.

<sup>46</sup> Medida equivalente a 1,83m.

---

**Quadro 3 – Divisão socioespacial de Petrópolis, segundo as normatizações do dec. 155/1843**


---

2ª Classe	Negociantes	Vila Thereza	15 (testada)	
	Artistas		x	10 a 30 réis/braça
			100 (fundos)	
3ª Classe	Artistas (manufatura e indústria)	Calçada do Alto da Serra	15 (testada)	
	OPERÁRIOS		x	5 a 10 réis/braça
			100 (fundos)	
4ª Classe	Lavradores	Bordas da planta (QUARTEIRÕES)	Superfície total de 5.000 a 20.000	0,5 réis.

---

Fonte: Dados extraídos em FRIDMAN, 2001, p. 617-618

A partir do ora exposto, depreende-se que tal categorização socioespacial corresponde ao seguinte formato: a 1ª classe composta pela aristocracia (elite cortesã e alta burguesia), alocada nas proximidades do palácio, isto é, na Vila Imperial; a 2ª classe formada por uma mescla da média burguesia, que se alocaria na Vila Thereza, isto é, entre o assim considerado povoamento e a Vila Imperial, às margens da Estrada Geral; a 3ª classe composta por operários (colonos germânicos, em sua maioria) alocada no Alto da Serra, na proximidade da Estrada da Serra da Estrela<sup>47</sup>; e, por fim, a 4ª classe, de agricultores, que se estabeleceriam fora da zona urbana, propriamente dita, onde não alcançariam os arruamentos e equipamentos urbanos, isolados<sup>48</sup> física e socialmente da cidade.

Uma vez decidido como se dividiria o solo e quem seriam os sujeitos elegíveis para ocuparem cada uma dessas parcelas de Petrópolis, faltaria, ainda, definir quem povoaria a cidade, dado que sua população tradicional não fora incorporada ao

---

<sup>47</sup> Onde, antes, existiam as tabernas e as hospedarias populares.

<sup>48</sup> AMBROZIO (2008) acrescenta que este formato implicou em severas dificuldades na transição ao modelo urbano-industrial. Apesar de a instalação das fábricas nos quarteirões ter possibilitado sua transformação em bairros, o isolamento campesino o afastou do crescimento da área industrial, pois a tendência das fábricas era a de construir vilas operárias em bairros com infraestrutura urbana (arruamentos e transportes públicos) para superar as dificuldades de traslado dos trabalhadores interbairros. Reforçando o isolamento socioeconômico daqueles que moravam em regiões, antes destinadas à agricultura.

projeto de povoamento. No contrato de arrendamento, além de ficar firmado que o arrendatário (Koeler) poderia dispor de 10%<sup>49</sup> das arrecadações sobre as terras arrendadas, estabelecia também que o mesmo se comprometia a efetuar o traçado urbanístico da futura cidade de Petrópolis, além de providenciar seu povoamento, sem, no entanto, ficarem estabelecidas as regras que ordenariam o mesmo. Em documento adendo ao contrato de arrendamento, Koeler se comprometia, agora, a efetivar o povoamento a partir de um projeto de colonização com imigrantes alemães que, conforme defendem Sodré (1939) e Ambrozio (2008), tratava-se de um projeto de colonização (germânica) que não teria passado de mera obra do acaso<sup>50</sup>. Assim,

29 de junho de 1845. Dia da chegada de 158 alemães nessa serra. Data da fundação da colônia de migrantes de Petrópolis. Todavia, [...] o nascimento dessa colônia não procede em linha reta do decreto fundador de Petrópolis, de 16 de março de 1843 [...]. Nada indicava nesse documento de 1843 o propósito da fundação dessa colônia de migrantes. Nem mesmo os documentos subsequentes e de aforamento dessa fazenda da Casa Imperial, uma palavra sequer acerca da constituição futura dessa colônia. O caso é que a colônia de migrantes de Petrópolis, não sendo consequência de clara determinação do Estado Imperial, tal como foi a edificação do palácio e do povoado petropolitano, pareceu ter sido oriunda das ações circunstanciais e sinuosas.

(AMBROZIO, 2008, p. 251)

Mas, certo era que, desde 1845, a cidade contava com uma população formada, basicamente, por colonos germânicos, alocados em diversas atividades econômicas, dentre as quais predominavam as atividades manufatureiras e industriais, em detrimento das atividades rurais (para as quais seriam originalmente destinados), tornando notórias as dificuldades de exploração rural em Petrópolis. Já nos primeiros anos se evidenciara a necessidade de realocação da força de trabalho

---

<sup>49</sup> A origem dessa permissão está assente na tradição da *Décima Urbana*, uma tentativa de ampliação da receita pela instituição de um tributo pelo uso do solo urbano, já vinha sendo tentada desde o início do século XIX, tendo logo mostrado seus limites e a necessidade de uma regulação mais eficiente, levando ao estabelecimento da Lei de Terras de 1850. As vilas e cidades marginais à atividade agrária e ampliariam as fontes de renda e tributação por parte dos grandes proprietários de terras [dentre os quais a Casa Imperial] diante de um cenário de transição do modelo agrário exportador, para um modelo urbano-industrial ainda incipientemente implantado. (AMBROZIO, 2012)

<sup>50</sup> A ideia de transformação do povoamento em colônia de imigrantes alemães teria ocorrido a Koeler, inicialmente, ao perceber uma oportunidade de emprego desta força de trabalho, após uma casualidade ocorrida a uma embarcação de alemães que rumavam em direção à Austrália que, por se negarem a prosseguir viagem, devido às más condições da embarcação, acabou por desembarcar no Brasil. Esse grupo de alemães acabou sendo alocado nas obras do Palácio de Verão, não por planejamento prévio, mas por força do acaso e, após seu emprego, Koeler teria escrito carta ao Imperador sugerindo-lhe, esta, como uma opção vantajosa de povoação da cidade.

dos colonos germânicos em atividades mais rentáveis e nas quais pudessem ser exitosos, ou, ainda, por mera necessidade de empregá-los, a fim de que não ficassem *ociosos* e pudessem arcar com as despesas contratuais de sua transferência para Petrópolis. Estes “desvios” em relação ao projeto original foram salientados nos Relatórios do Governador da Província anos de 1847 e 1853, conforme exemplo a seguir:

Em 1847 [...] A colônia contava, [...] com 2.105 colonos alemães [...] entre eles havia muitos serralheiros, ferreiros, funileiros, marceneiros, cobridores de casas e demais ofícios que trabalhavam por conta própria ou contratados por particulares. Já havia dois engenhos de serrar, uma fábrica de cerveja e a criação do bicho da seda [...] O presidente expõe ainda sua opinião, já explicitada em Relatório anterior, de que a colônia permanecendo agrícola, não teria um futuro lisonjeiro e, neste sentido, seria preciso promover o estabelecimento de fábricas e oficinas. Ainda é relatado que, após a abertura do trânsito na Estrada da Serra da Estrela, alguns colonos começaram a montar carros de transporte, segues e carruagens de aluguel, atividade bastante lucrativa.

(FRIDMAN, 2001, p. 619)

No relatório de 1853 é dito que 'a colônia não apresenta uma perspectiva de grande riqueza nem possa ser considerada agrícola' e os colonos em número de 2.845 vinham-se empregando nas obras da Casa Imperial, da província e nas particulares.

(FRIDMAN, 2001, p. 620).

As providências para que Petrópolis se industrializasse, seguiram, então, o seu curso. Em 1882-1883 inauguravam-se as estações Ferroviárias ligadas à Estrada de Ferro do Grão-Pará, na Vila Thereza e na Vila Imperial, atraindo, deste modo, a indústria têxtil, inicialmente nas imediações da Ferrovia, no Alto da Serra e Vila Thereza e, posteriormente, nos demais quarteirões, antes destinados à atividade rural. Em 1889 instalou-se, então, a Fábrica algodoeira Dona Isabel, localizada entre a Vila Thereza e o Alto da Serra, em 1903, instalou-se a Fábrica Cometa, no Alto da Serra, dentre outras que foram surgindo ao longo das décadas seguintes. Convém, ainda, lembrar, que a atividade industrial já se iniciara na cidade desde 1831, com a Fábrica de Pólvora da Serra da Estrela e que, das atividades manufactureiras realizadas pelos colonos alemães, nasceram também algumas fábricas artesanais e de pequeno porte, a exemplo dos setores têxtil e cervejeiro.

É explicado ainda que a Presidência da Província estaria empregando 'os meios indiretos ao seu alcance para promover em Petrópolis o estabelecimento de fábricas, onde os colonos, e com especialidade as crianças, encontrem trabalho, e se habilitem para terem no futuro seguros meios de decente subsistência. É relatada a existência de uma fábrica de sapatos que empregava 30 menores e que havia fechado suas portas, de duas fábricas de cerveja com 5 operários adultos cada uma e de uma fábrica de tecer algodão com 30 empregados. Verificamos uma tendência de transformação do núcleo colonial em núcleo operário ou artesanal.

(FRIDMAN, 2001, p. 620).

Contudo, apesar da preocupação expressa pelo poder público em não permitir que a ociosidade e a criminalidade se desenvolvessem entre os colonos alemães, demandando revisões e mudanças de plano, não se produziu uma memória da indolência para este grupo, mas, ao contrário, o que se reforçou foi a memória laborativa e industriosa. Transcreve-se abaixo parte da primeira estrofe do hino de Petrópolis<sup>51</sup> que, tendo sido composto somente no ano de 1972, mantém a memória da industriiosidade dos imigrantes europeus como marco de uma identidade positiva, poderosa, rica, em contraste com o total silenciamento sobre a configuração social, política e econômica preexistente, operando o descarte dos indesejáveis não mais no plano físico/geográfico, mas também no simbólico. Conforme segue:

Petrópolis, tens do passado gloriosas tradições.  
Petrópolis, *cultura e fibra de homens de outras nações*<sup>52</sup>.  
Que lutaram e criaram as riquezas, guardaram as belezas que devemos defender.

(Geraldo Ventura Dias, 1972)

Marcada a industriiosidade *dos colonos alemães* no discurso oficial da cidade, a o grupo étnico rejeitado pelo projeto da cidade - os negros e mestiços – restaram as heranças da escravidão (a criminalidade, a favelização, as *biroscas* e o vício do alcoolismo) interpretadas por Francisco de Vasconcellos (1988), em seu artigo *Sobrevivência da escravidão (1888-1988)*.

Como no trabalho, nada lhes rendia que lhes gratificasse, era natural que [os ex-escravos] buscassem o lucro fácil, nos negócios escusos. O dinheiro, quase sempre desperdiçado na própria venda, onde acabavam por se corromper, comunicando-se reciprocamente seus vícios [...] este quadro está vivíssimo nos morros e nas várzeas. E a embriaguez de hoje, não está ligada somente ao álcool, mas também ao tóxico. (VASCONCELLOS, 1988, p. 23)

<sup>51</sup> Ver o site oficial da Prefeitura de Petrópolis. <[www.petropolis.rj.gov.br](http://www.petropolis.rj.gov.br)>

<sup>52</sup> Grifo meu.

## CAPÍTULO 3 – HISTÓRIA E MEMÓRIA NEGRA EM PETRÓPOLIS

Esta seção visa discutir uma das proposições que se oficializou na história de Petrópolis: a da inexpressividade do negro na construção da cidade e em sua composição populacional. Uma versão cujos pilares se encontram em três “equivocos” comuns: a) o de desconsiderar os registros históricos que indicam a existência de escravos, libertos, africanos livres, e quilombolas em Petrópolis, b) o de tomar o todo pela parte- i.e., o município pela sede; c) o de inferir que a baixa expressividade cultural do negro na vida pública é uma correlação direta da suposta baixa densidade demográfica.

Mesmo entre os autores contemporâneos que buscaram fugir aos estigmas impostos pela historiografia oficial, houve grande adesão a esta versão. Foram selecionados dois trabalhos para exemplificar sua assimilação por parte da historiografia. São eles, os trabalhos de: Francisco Vasconcellos (1989) e Oazinguito Ferreira Filho (2011). Os artigos dos dois autores foram cotejados com relatos de viajantes, capítulo de livros, artigos acadêmicos e jornalísticos que abordam a temática, ainda que marginalmente, e dão testemunho não só da existência do negro, mas de seu quantitativo e das relações sociais que o envolviam como sujeito de ação desde a proto-história<sup>53</sup> petropolitana.

Portanto, são apresentados dados sobre o uso de mão de obra escrava e de africanos livres; sobre o movimento de libertação em Petrópolis; e sobre a existência de quilombos no plano físico e no imaginário social petropolitano. Por fim, frisam-se os mitos criados sobre ameaça negra na Serra e a questão da propensão biológica aos vícios e ao ócio, simbologias que se tornariam uma permanência na memória local.

### 3.1. Existem negros em Petrópolis?

Francisco Vasconcellos (1989), em seu artigo *A cultura banto em Petrópolis*, afirma que *Petrópolis, durante a República Velha, registrou baixa densidade da*

---

<sup>53</sup> Por proto-história de Petrópolis entende-se o período que antecede à construção e fundação propriamente ditas da Cidade de Petrópolis. Período que se estende de meados do século XVII até 1843, o ano de sua fundação.

população negra. Por consequência, poucos eram os traços culturais que denotassem a presença aqui das etnias africanas<sup>54</sup>. Apesar de demonstrar seu conhecimento sobre a proto-história de Petrópolis e de sua relação com a evolução do Vale do Paraíba, o autor admite estar se referindo somente à sede - i.e., à área urbana - ao afirmar a quase inexistência do negro em Petrópolis. Ao fazer isso, Vasconcellos (1989) descarta a participação dos distritos rurais de Petrópolis, e das grandes parcelas de população escrava que chegou até as fazendas de café da região, integrante do Vale do Paraíba.

À revelia da informação sobre a população negra dos cinco distritos de Petrópolis, Vasconcellos (1989) segue com seu estudo sobre a intangibilidade da cultura negra em Petrópolis e busca os vestígios desta presença. nas disputas por fixar o carnaval como festa popular, de rua - por meio da criação, controlada pelo Estado, das escolas de samba em comunidades consideradas de maioria negra – ou como festa fechada, de clube, exclusiva das elites – festa originária do entrudo, e voltada à burguesia local e cariocas – bem como na repressão ao culto religioso de matriz africana

No que se refere a este último aspecto cultural, a repressão aos cultos de matriz africana, Vasconcellos (1989) atribui ao espraiamento dos *terreiros* em Petrópolis, registrados pela imprensa na década de 1930, não como a reverberação da cultura negra local. O autor trata o fenômeno do *aumento dos candomblés* como um efeito externo, derivado da expansão urbana típica do início do século XX, tendo, de um lado, o êxodo das populações negras rurais e, de outro, a capacidade de atração de alguns polos urbanos regionais, conforme se lê adiante:

O terreiro [...] haveria de multiplicar-se nesta urbe, a partir dos anos quarenta, com a crescente migração do elemento negro para o Vale do Paraíba, com maior projeção do foco hegemônico do Rio de Janeiro [...]

(VASCONCELLOS, 1989, p, 20-21)

Relacionados a uma “onda migratória” secundária (negros pobres, oriundos das periferias das grandes cidades e das áreas rurais vizinhas), segundo a interpretação de Vasconcellos (1989), os traços de cultura negra encontrados em

---

<sup>54</sup> (VASCONCELLOS, 1989, p, 16)

Petrópolis não estariam marcados na memória da cidade, ao contrário, seriam traços externos (*alóctones*), adquiridos num processo de êxodo, o que, por fim, invalidaria sua *originalidade*. Vasconcellos (1989) leva o leitor a inferir que o culto de matriz africana e as escolas de samba não fossem traços culturais legítimos da cultura negra petropolitana, mas tomados de empréstimo, e, portanto, não serviriam para fundamentar a sua tese sobre a fixação da cultura banto em Petrópolis.

Mediante as dificuldades de comprovar, por meio de traços culturais mais comuns (a religião e o samba) a transmissão da cultura africana em solo petropolitano, Vasconcellos (1989) reposiciona sua atenção na investigação dos modos de uso e partilha do solo, associados às estratégias de sobrevivência das famílias negras. O autor levanta, então, a possibilidade de estudo da transmissão da memória negra (banto) em Petrópolis por meio da demonstração de que existe um padrão de parcelamento e transmissão hereditária do solo baseado no modelo da família gentílica angolana, para, assim, demonstrar a permanência da tradição cultural banto, mesmo em modos não-intencionais da agência humana.

[...] A família gentílica angolana é o agrupamento de indivíduos com antepassado comum que tenha adquirido direito de posse à terra que ocupa. Como família assim constituída se funda num direito de posse assim adquirido pelo antepassado comum para si e sua descendência, daí resulta que esse direito não é pessoal, individual, mas sim coletivo, de toda a descendência.

(VASCONCELLOS, 1989, p, 25)

Logo, por meio da transmissão do legado material de um antepassado (o bem imóvel, ou seja, a terra) e da aceitação desse modo de fundir e fixar o grupo familiar à terra, Vasconcellos (1989) propõe uma base diferente para o estudo da memória étnica africana em Petrópolis. Ainda que com suas atenções voltadas à sede, e mais especificamente, às periferias urbanas, Vasconcellos (1989) acabou por indicar uma ferramenta de estudo da cultura negra útil à compreensão dos territórios considerados *terras de preto*, ou *territórios quilombolas*, majoritariamente, mas não exclusivamente, situados em zonas rurais.

Outro autor que assume a perspectiva da baixa contribuição demográfica do negro em Petrópolis é Oazinguito Ferreira Filho (2011) que, em um artigo de caráter

mais descritivo do que analítico, denominado *Abolição e escravidão em Petrópolis*, confirma essa proposição dizendo que:

Produzir um trabalho sobre o percurso histórico da raça negra em nossa comunidade é na maioria das vezes um trabalho que aparenta relativa facilidade de ser produtivo [...] A expressão acima utilizada “fácil”, tem por característica não a depreciação do trabalho, mas o fator que o movimento histórico do negro em nossa comunidade difere da dos demais por uma única e atenuante característica: a densidade demográfica – a não grande representatividade numérica em nosso quadro populacional [...]

(FERREIRA FILHO, 2011, p, 01)

Contraditoriamente, tanto nos casos da historiografia oficial, quanto entre os contemporâneos, há alusões a acontecimentos considerados “curiosidades” de um tempo em que o território serrano ainda não era a *cidade de Pedro*, bem como a outros acontecimentos mais atuais, que perpassam o Segundo Império, a República Velha, e chegam aos dias atuais. São fragmentos de textos, citações de fontes documentais, relatos de viajantes, por meio dos quais a versão das baixas densidade e representatividade da população negra pode ser contestada mediante comprovação: a) da existência aquilombamentos de escravos oriundos das regiões vizinhas<sup>55</sup>; b) pelo uso de mão de obra escrava em serviços urbanos e rurais; c) pelo uso mão de obra negra livre nas obras públicas e outros serviços urbanos, tais como a manufatura, a indústria, o transporte de cargas. Tudo isto, fazendo emergir a questão sobre quais elementos vem sustentando a negação da presença e o apagamento da memória negra de Petrópolis.

## 2.1. Escravos, libertos e africanos livres em Petrópolis

Inicialmente, convém realçar um aspecto de grande relevância, no que tange à participação negra na composição social da região na qual se formaria Petrópolis: a vinculação entre a posse de escravos<sup>56</sup> e a doação de sesmarias nas terras da Serra da Estrela. Ferreira Filho (2011) salienta que na primeira tentativa de povoamento da referida região, ainda no início do século XVIII, instituiu-se como pré-requisito ao

---

<sup>55</sup> Quilombos de rompimento, até meados do século XIX e quilombos abolicionistas já na segunda metade do mesmo século.

<sup>56</sup> Sabendo-se que os primeiros sesmeiros já possuíam terras e escravos que trabalhavam em suas lavouras na baixada fluminense.

pleiteante às sesmarias, a posse de escravos em número suficiente para a lida com a terra e para povoar o território. Conforme segue:

Eram necessárias condições não somente materiais, como também, financeiras para, comprovadas estas, receber a dita doação. Seu principal requisito era: *achar-se o suplicante com escravos bastante para poder povoar.... com muitos filhos de escravos para poder cultivar...por ter escravos e mais posses necessárias para a cultura [...]*

(FERREIRA FILHO, 2011, p, 01)

Ferreira Filho (2011) se baseou nos estudos do Frei Estanislau Schaette (1942), em artigo denominado, *Os primeiros sesmeiros estabelecidos no território petropolitano*, para atestar a existência de população negra desde os primórdios da história do município, mostrando que, naquele momento, o quantitativo da população negra era superior ao da branca. Em alusão aos números da primeira contagem populacional da região, datado de 1736<sup>57</sup>, apresentado por Schaette (1942), Ferreira Filho (2011) afirma que seria possível inferir, para aquele momento, *ser a população escrava em nosso território, majoritária em relação à população branca senhorial*. (FERREIRA FILHO, 2011, p, 02)

Em seu artigo, Schaette (1942) buscara informações constantes dos arquivos eclesiásticos. Tratavam-se de registros que atestavam a participação social e econômica negra nas terras que constituiriam Petrópolis. Schaette (1942) apresentou registros de nascimento (batismo), casamento e falecimento de escravos, fornecendo informações sobre os primeiros apontamentos do uso do negro como mão de obra escrava no território petropolitano.

Além dos registros de nascimento, casamento e óbito de escravos, Schaette (1942) utilizara, também, como fonte de dados, documentação testamentária, na qual fora possível destacar duas ocorrências: o legado de escravos, arrolados como bens, aos herdeiros dos primeiros fazendeiros da região; e a concessão da alforria a alguns escravos considerados “diferenciados” pelos senhores de terras.

---

<sup>57</sup> O “censo populacional” aludido por Ferreira Filho (2011), encontra-se em Schaette (1942) conforme segue: *No documento n. 10.647, anexo ao n. 10.641 (Arquivo Nacional), o vigário de Inhomirim, P. Veríssimo de Sá, deixou um relatório escrito a 30 de julho de 1736 do teor seguinte: <<Certifico que vendo eu o rol dos confessados desta freguesia deste presente ano de 1736, nele achei, desde Engenhoca exclusiva, até o distrito da Paraíba ter 22 moradas e pessoas 343, entre brancos e negros>>. É o primeiro recenseamento do povo de serra acima. (SCHAETTE, 1942, p, 199)*

A exemplo disto, Schaette (1942) cita alguns testamentos dos primeiros fazendeiros da região, tais como o de D. Águeda Coutinho Perada (viúva de Bernardo Proença), que legava 39 escravos a seus herdeiros, uma referência reproduzida por Ferreira Filho (2011). Chama a atenção, no entanto, um documento omitido por este último autor, mas, longamente analisado por Schaette (1942), o testamento de Antônio de Proença Coutinho Bitancourt que, na iminência de sua morte (1752), legou 25 escravos de sua fazenda aos seus herdeiros, merecendo menção especial o escravo de nome João Gomes, a quem legaria à sua viúva e ao qual concederia liberdade a partir da morte da mesma, ou de um possível segundo casamento de sua parte. Conforme se lê:

Declaro que entre meus escravos que possuo [25] é o mulato João Gomes o qual deixo à minha mulher em sua vida dela e por sua morte ficará forro sem obrigação alguma de servir e sendo caso de a dita minha mulher se case segunda vez desde logo ficará forro o dito escravo sem mais obrigação de servir a pessoa alguma para o que o tomo na minha terça. Declaro que se na minha terça não couber a liberdade do dito mulato na forma declarada então o tomo no remanescente da minha terça e quanto sobrar se cumprirá o que tenho declarado na forma atrás. (Livro de Óbitos de Suruí, fls. 68 a 70).

(SCHAETTE, 1942, p, 207-208)

Embora frequentemente citado pela historiografia para atestar a existência do negro em território petropolitano, o artigo do religioso fora pouco explorado no que tange à construção de uma teia de relações sociais das quais o negro era parte integrante, expondo, por vezes, as formas de sociabilidade com a classe senhorial.

Em Schaette (1942), podem ser encontrados exemplos expressivos não só da presença e do quantitativo negros, mas, principalmente, das relações sociais que se teciam entre a população negra escrava e os fazendeiros, antes da fundação de Petrópolis e de sua transformação em cidade. Nos registros de casamentos e batizados encontram-se informações adicionais que merecem um olhar mais cuidadoso. Com o intuito de mostrar a importância das capelas erguidas pelos primeiros fazendeiros nas terras de *serra acima*, o frei trouxe à luz algumas peculiaridades daquela sociedade.

Esse primeiro santuário na mata virgem, em terras do nosso município, funcionou de 1743 a 1760. O mais antigo Livro de Batizados da paróquia de Inhomirim, à fl. 76, traz o termo seguinte:

<<Aos 26 de outubro de 1743, nesta freguesia da Piedade de Inhomirim foi apresentado ao Ver. P. Manoel Antônio *um batizado, de licença minha, e puz os santos óleos a Jacinta, mulatinha, na capela da Conceição das Pedras do Caminho de Minas, filha de Maria, escrava de Miguel Correia*; foram padrinhos João Rodrigues, filho de Pedro Moreira e sua mãe Ana Cabral e se fez em 21 de setembro deste ano, todos moradores desta mesma freguesia no dito caminho>>. É o primeiro batizado feito em terras hoje petropolitanas. O patrão é um dos mais antigos proprietários de serra acima como provam os frequentes termos nos livros da paróquia.

(SCHAETTE, 1942, p, 211)

Conforme Ferreira Filho (2011) chama a atenção, é curioso que o primeiro batizado realizado em *serra acima* seja o da filha de uma escrava, e ainda mais curioso o termo *mulatinha*. O pároco local destaca a filiação unilateral de Jacinta, apresentando apenas o nome de sua mãe, a escrava Maria, acrescentando, ao final, o nome do seu senhor. Ao contrário de outros batizados de filhos de escravos, nos quais o pároco frisa se tratar de filho legítimo de um casal de escravos, conforme se verifica a seguir:

O Capitão Luis Peixoto da Silva, primeiro fazendeiro no Rio da Cidade, a 31 de outubro de 1735, mandou batizar a inocente Brígida, filha legítima de seus escravos Pedro e Domingas, sendo padrinho Roque Antunes. [...].

(SCHAETTE, 1942, p, 212)

O texto do padre Manoel Antônio, citado por Schaette, pode ser compreendido como uma referência ao nascimento de uma criança mestiça, fruto de uma relação ilegítima, na fazenda de Miguel Correia. Sendo a *mulatinha* Jacinta filha de mãe negra e pai branco, não-identificado. Uma ocorrência composta por um conjunto de fatores inconvenientes, segundo a moral cristã, mas que viriam confirmar as instruções oficiais, a partir das quais os sesmeiros se comprometiam não somente em ter escravos, mas em *cuidar* de que tivessem filhos e povoassem as terras serranas.

No artigo de Schaette (1942) chama a atenção, também, o *zelo senhorial* na transmissão da cultura e principalmente da religião cristã aos escravos, mostrando um padrão de imposição cultural ao negro, ou ainda, da assimilação da cultura europeia dominante por meio da imposição da fé cristã e da ritualística católica como

formas de *presunção de humanidade e concessão e personalidade* ao negro, Conforme se lê adiante:

A família dos padrinhos merece uma menção especial. Pedro Moreira dos Santos era dono de vastos terrenos na vizinhança de Matosinhos, cuja posse vem marcada no mapa de 1767. Era assíduo frequentador da capela das Pedras onde se celebraram os matrimônios e batizados de seus escravos e quasi sempre ele, sua senhora ou filho funcionavam como padrinhos.

(SCHAETTE, 1942, p, 212)

Duas outras informações relevantes aos estudos sobre as relações sociais e sobre a inserção do negro nessa sociedade proto-petropolitana, constam ainda dos estudos de Schaette (1942). A primeira informação diz respeito à utilização da mão de obra escrava não apenas em trabalhos rurais, mas em serviços urbanos especializados, notada já no ano de 1735. A segunda informação, relacionada à primeira, são as nuances de *status* social do negro dentro de seu próprio universo e deste em relação ao universo senhorial (o *status* diferenciado do escravo rural em relação ao escravo urbano, artesão; o status conferido pela proximidade à classe senhorial).

Acerca desta temática, aponta-se como exemplo a inserção do negro na ritualística católica. Observa-se que na fórmula-padrão das cerimônias de batismo, os padrinhos – pessoas capazes de prover as necessidades materiais e educacionais do batizando, em ausência parental - eram selecionados entre as figuras senhoriais proeminentes da localidade, em geral, outros fazendeiros da região, conforme destacado no exemplo acima. No entanto, Schaette sublinha a ocorrência de um acontecimento peculiar, transgredindo a fórmula-padrão, o batismo no qual os padrinhos são escravos, sendo um deles um escravo que realizava um ofício especial:

[...] nos assentos eclesiásticos até o ano de 1747, à fl. 85 lê-se um termo pouco vulgar: Em 1735 o Dr. Euzébio Ferreira Vieira manda batizar a escrava adulta Maria, com prévia instrução religiosa, sendo padrinho o *barbeiro-escravo*<sup>58</sup> do Dr. Euzébio Álvares Ribeiro e Caetana, escrava de Águeda Gomes de Proença.

(SCHAETTE, 1942, p, 212)

---

<sup>58</sup> Grifo meu

Nota-se que essa espécie de reconhecimento de uma quase-cidadania a partir da inserção do indivíduo num ritual religioso, o apadrinhamento, é legada a um escravo-barbeiro e à escrava de uma senhora ilustre<sup>59</sup>. Ao citar esse acontecimento *pouco vulgar*, Schaette (1942) permite-nos a possibilidade de pensar na existência de relações sociais nas quais determinados negros teriam alcançado um tipo de reconhecimento social diferenciado do modelo vigente. Daquele tipo idealizado como bestial, o negro sem personalidade<sup>60</sup>. Seja devido à sua ocupação, que lhe renderia certo poder pecuniário e *status* econômico que possibilitava sua ascensão social - no caso do escravo-barbeiro - seja por sua proximidade pessoal com elementos da elite senhorial - no caso da escrava reconhecida por seu nome, junto ao de sua senhora.

Já ao final do seu artigo, Schaette (1942), tornou a frisar o papel desempenhado pela religião cristã na configuração das relações de uma sociedade senhorial, destacando a representatividade das pequenas capelas locais na formação religiosa das pessoas que nasceram, habitaram e povoaram o território petropolitano. Como membro da Ordem dos Franciscanos Menores (O.F.M.), signatário de uma ideologia cristã pautada no voto de pobreza e na humildade, o frei ressaltou o caráter *igualitário* contido na educação e no fazer religioso adotado entre os membros dessa sociedade pré-petropolitana. De sua exposição é possível inferir que as missas e rituais realizados dentro das pequenas capelas erguidas pela elite senhorial representariam os traços de uma cultura que, apesar de se impor como ideologia dominante, via-se diante da necessidade de fazer “concessões”, i.e., de mostrar um caráter mais “tolerante” e “flexível” na sua relação com o negro, conferindo-lhe eventualmente o *status* que a condição de escravo lhe negava:

---

<sup>59</sup> Viúva do sesmeiro pioneiro, ao qual vários sesmeiros eram afiliados [i.e., Bernardo de Proença].

<sup>60</sup> Em artigo denominado *Figuras afro-petropolitanas*, Morgado (1983b) traz ao conhecimento público um grupo de personalidades negras influentes na cultura e na história de Petrópolis no período de transição da economia rural para a urbana. Trata-se de um interessante mosaico, formado por pessoas que se destacaram na sociedade por sua atuação ou por seu carisma. Este mosaico inclui desde prestadores de serviços manuais até intelectuais, pessoas que foram negligenciadas pela historiografia oficial. São eles: **Bruno** [escravo liberto de Agostinho Goulão, conhecido por exercer as funções de sacristão e violero repentista]; **Getúlio Luís Gonçalves** [escravo liberto, administrador da Fazenda Samambaia, futuro senhor de terras e escravos, *segundo os hábitos da época*]; **Virgílio** [*mulato, tropeiro*, vendedor de queijos de Minas]; **Pantaleão Antônio Trigo** [escravo que conquistou sua liberdade lutando na Guerra do Paraguai, em seu retorno, acabou por se tornar comerciante, dono de uma venda no mercado municipal]; **Sofia** [*cozinheira dos diplomatas*, prestadora de serviços aos grandes Hotéis da cidade]; **Ana Rosa** [conhecida por seu trabalho de catequese junto às comunidades negras carentes]; e **André Rebouças** [*mulato, baiano*, educado em Petrópolis, no Colégio Kopke, conhecido por sua atuação no movimento abolicionista].

Na capela de Nossa Senhora da Conceição das Pedras celebraram-se casamentos de gente humilde, de escravos ou forros. A 15 de setembro de 1737 o franciscano Frei João de Sant'Ana Marins assistiu o casamento de Gaspar Ramos de Oliveira com Narcisa, parda, liberta, sendo testemunhas o Dr. Euzébio Álvares Ribeiro e Miguel Gomes Coelho. [...] O último casamento, na capela das Pedras, se celebrou aos 4 de maio de 1760; Frei Lourenço de São José, carmelita, era o assistente, sendo nubentes os escravos de Francisco Pereira de Melo e testemunhas escravos de Eugênio Viegas de Proença.

(SCHAETTE, 1942, p, 213)

Assim, Schaette (1942) usara novos exemplos de casamentos, agora entre escravos, libertos, e *gente humilde*, retornando, ainda, à questão do reconhecimento de uma quase-cidadania do negro que, por sua inserção no ritual religioso, atravessa o *status econômico* e passa a receber tratamento de pessoa com direitos civis. Não mais como padrinho – possível provedor e educador -, mas como testemunha, i.e., como ser capaz de presenciar um acontecimento e atestar sua realidade e legitimidade<sup>61</sup>. Ao fazer isto, o frei distanciou-se da vertente historiográfica que buscou na diferenciação e desqualificação do negro como agente social, os fundamentos para o apagamento de sua memória. E na despersonificação e bestialização do negro, as bases sobre as quais se negariam sua existência em solo civilizado.

Em seu texto, *A serra com os escravos e africanos livres*, Casadei (1991 b) reafirma a posição de Schaette (1942) sobre a antecedência da presença negra em território petropolitano. A autora buscara Frei Estanislau Schaette (1942) como fonte, e citou que em suas pesquisas, o frei já teria detectado a presença de escravos na região da Serra da Estrela desde, pelo menos, 1759<sup>62</sup>, onde já se encontravam registrados, sob a forma de testamento, 25 escravos de posse de D. Catarina Josefa de Jesus.

<sup>61</sup> Para ampliar a discussão acerca do surgimento e transformações da figura da *testemunha* em rituais de caráter jurídico até chegar à formulação da testemunha como aquele indivíduo que viu e foi capaz de atestar a veracidade de um evento, ver FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

<sup>62</sup> Sabemos que a informação de Casadei (1991 b) é imprecisa, à medida que já se observou, neste trabalho, o registro de negros em proporção de 10 para 1 branco, atestada pelo próprio Frei Estanislau Schaette, desde, pelo menos, 1734.

Para o ano de 1804, Casadei (1991 b) encontrou, ainda, uma fonte que atesta a existência de pelo menos 18 libertos (em suas palavras, *pretos forros*) nas imediações do Alto da Serra até o rio Paraibuna. A fonte que utilizou foi um rol de moradores que contribuíram com doações ao Capitão da 8ª companhia. Em se tratando de uma lista de arrecadação de fundos para a campanha de *melhorias* na região, percebe-se uma nova forma de participação social do negro e do reconhecimento de sua capacidade como agente político e econômico. Nesta listagem, foram anotados os nomes dos doadores e, ao lado, seu *status social*. No que tange à população negra, as anotações foram feitas como segue:

Em 1804 [...] uma relação de moradores do Alto da Serra até o rio Paraibuna nos indica donativos gratuitos ao Capitão da 8ª Companhia, Antônio José da Costa Barbosa e dela destacamos pretos forros que concorreram com alguma quantia: Maria Luiza, Teresa, Rosa, Ana, Martinha, Maximiniana, todas pretas forras, Miguel, pardo, mas forro também, João da Costa, preto forro [...]

(CASADEI, 1991b, p, 197)

Além dessa população de escravos e libertos - e de seus descendentes - que povoaram a região de Petrópolis, e que tiveram participação social, econômica e política, desde o século XVIII, na virada do século XVIII para o século XIX, a região do Vale do Piabanha recebera um expressivo número de negros, mesmo em pleno período de repressão ao tráfico de africanos.

Acerca deste aspecto, Vasconcellos (1988) afirma que, com a repressão inglesa ao tráfico de escravos africanos e com a intensificação da fiscalização na região sudanesa, a rota portuguesa do tráfico foi-se transferindo para a costa do Níger, voltando muito de sua atenção para os reinos de Moçambique, Congo e Angola, nos quais predominava a cultura banto e de onde, no século XVIII e, mais intensamente, no XIX, vieram os maiores contingentes de escravos, alocados, principalmente, nas lavouras de açúcar e de café - principais atividades da região do Vale do Paraíba e de sua porção serrana, no Vale do Piabanha.

Enquanto os ingleses [...] forçavam a débil Portugal a abandonar o comércio de negros oriundos dos reinos e tribos situados ao norte do Níger, a cultura cafeeira, que aqui se implantaria ainda na primeira metade da décima oitava centúria nutriu-se de escravaria banto vinda do Congo, Angola e Moçambique. Isto não quer dizer que outras culturas não tenham absorvido a mesma mão de obra [...] Isto equivale

dizer que o negro banto derramou-se por este país, vivendo nos campos e nas cidades [...] cobrindo necessidades domésticas, prestando serviços ao comércio e à indústria, fazendo a grandeza dos senhores feudais do açúcar, do café, do fumo, do cacau, etc.

(VASCONCELLOS, 1988, p, 08)

Foram milhares de escravos, majoritariamente bantos, trazidos para trabalhar nas lavouras do Vale do Paraíba. A título de ilustração, para o ano de 1887, já às vésperas da abolição da escravatura, Vasconcellos (1988) lista oito municípios fluminenses de destaque político e econômico no Vale do Paraíba, dentre os quais foram contabilizados 79.711 escravos, alocados, primordialmente em atividades rurais (nas lavouras de cana-de-açúcar e café), excetuando-se a cidade de Petrópolis, com 67,38% de escravos empregados em atividades urbanas. É de se notar que na cidade de Petrópolis, apesar do baixo emprego de escravos em sua sede no ano de 1887, a tendência à utilização do escravo como mão de obra urbano-industrial se observaria mais pronunciadamente. A maioria dos escravos da cidade estava alocada em setores econômicos de serviços ou indústria. São relacionados 49 negros na indústria gráfica (jornaleiros) ,além dos 36 escravos artistas<sup>63</sup>.

**Tabela 2 – Escravos no Vale do Paraíba, por setor econômico (1887)**

<b>Município</b>	<b>Total</b>	<b>Setor econômico predominante</b>
<b>Campos</b>	18.056	95,07 % rural
<b>Valença</b>	17.607	94,22 % rural
<b>Cantagalo</b>	12.232	96,47 % rural
<b>Vassouras</b>	10.481	76,96 % rural

<sup>63</sup> Sabendo-se que o termo *artista* era, então, empregado também para referir-se a indivíduos dedicados à manufatura e operários, conforme já visto em observação feita por Fridman (2001) a respeito da reserva de terrenos no Alto da Serra para artistas (operários). Toma-se como exemplo desta afirmação de Fridman (2001) uma constatação de Schætte (1942) para o ano de 1760 a respeito do *escravo-barbeiro*.

---

**Tabela 2 – Escravos no Vale do Paraíba, por setor econômico (1887)**


---

<b>Paraíba do Sul</b>	10.095	98,04 % rural
<b>Piraí</b>	6.038	98,27 % rural
<b>Sapucaia</b>	5.061	96,62 % rural
<b>Petrópolis (sede)</b>	141	67,38 % urbano
<b>Total</b>	<b>79.711</b>	86,03% rural

---

Fonte: Dados extraídos a partir do artigo de Vasconcellos (1988, p, 17)

Os números expressivos da população negra no Vale do Paraíba revelam, então, que apesar da repressão inglesa ao tráfico de escravos, o comércio humano ainda fomentava as atividades responsáveis pelas riquezas geradas em território vale-paraibano. E, isto, devido ao funcionamento de uma rede de recepção e distribuição (muitas vezes, ilegal) de escravos, dependente da nova rede caminheira. Rede, esta, integrada aos portos do litoral fluminense e paulista (inclusive àqueles clandestinos) aproximando os “carregamentos” de escravos africanos às lavouras de cana e café, levando ao adensamento da população negra nos municípios da região de acordo com o que se lê, ainda, na passagem abaixo:

O Vale do Paraíba [...] povoou-se de negros, em geral de origem banto, graças aos incontáveis portos do litoral fluminense e paulista. A rede caminheira e o chamariz do café e da cana se encarregaram de promover colossal tráfico interno.

(VASCONCELLOS, 1988, p, 12)

Além do adensamento populacional, a entrada ilegal de africanos escravizados nos portos paulistas e fluminenses fora responsável, ainda, pelo surgimento de um componente diferenciado nas relações sociais das vilas e cidades vale-paraibanas: o africano livre. Casadei (1991a) e Vasconcellos (1988) explicitam como uma legislação ineficaz e inoperante concorreu para reforçar a exploração sobre o trabalho do negro, em suposto regime de liberdade. Conforme Vasconcellos (1988):

A lei de 7 de novembro de 1831, declarou livres todos os escravos que entrassem em território brasileiro. Esses expedientes nunca foram observados à risca e o tráfico continuou com toda a força, apesar das primeiras experiências de colonização suíça e alemã em vários pontos do território nacional, como incentivo à mão de obra livre e qualificada.

(VASCONCELLOS, 1988, p, 10)

Em seguida, Casadei (1991a) faz duas considerações sobre o cumprimento da legislação que cerceava o tráfico humano de indivíduos africanos e sobre os usos cotidianos desta legislação:

[Africanos livres] Eram assim, chamados os negros apreendidos e desembarcados no Brasil, vindos em navios negreiros, de acordo com a lei de 7 de novembro de 1831. Essa Lei mandava que se reexportasse esses negros para os seus lugares de origem e, enquanto isso não fosse possível, seriam entregues, mediante um salário, ao Governo ou a particulares para determinados serviços.

(CASADEI, 1991a, p, 191)

A apreensão dos africanos que, em navios negreiros, davam à costa da Província [Rio de Janeiro], eram presos e colocados nos trabalhos de Niterói e também de Petrópolis, como o que aconteceu em 1859, 9 anos após a Lei Eusébio de Queirós que proibia o tráfico, mas nem sempre era obedecida.

(CASADEI, 1991a, p, 194)

Pode-se notar que Casadei (1991a) está acorde com Vasconcellos (1988) no que se refere à inoperância da legislação antiescravagista. Percebe-se, na autora, o mesmo destaque à ineficácia da legislação de repressão ao tráfico humano de africanos. E, Casadei (1991 a) acrescenta um dado relevante acerca não somente do emprego, mas da condição dos *africanos livres*: a ambiguidade de sua condição e de seu *status social* a partir de sua chegada ao Brasil.

Eram chamados africanos livres e sua posição, podemos dizer, ficava entre o negro liberto e o negro cativo. Eram assalariados, e vestidos, e alimentados por conta daqueles que os recebiam.

(CASADEI, 1991a, p, 191)

Nota-se, portanto, que, a despeito da existência de uma legislação que extinguiu a entrada e a permanência de escravos africanos no país, sua observância tendeu ao aumento dos graus de exploração do trabalho, mantendo o negro numa condição híbrida entre mão de obra servil e assalariada, Casadei (1991 a) mostra,

ainda, que sendo o *africano livre* uma condição intermediária entre o negro escravo e o negro liberto (forro), a forma de tratamento que lhe era dispensada se assemelhava à do escravo. O pagamento direto aos *africanos livres* era, em grande parte, feito sob a forma de mercadorias (roupas, alimentação, alojamento) idênticos aos disponibilizados aos escravos, com os quais eram agrupados<sup>64</sup>, sendo a maior parte de seu salário apropriado pelos seus curadores.

O africano livre recebia um pagamento e os que trabalhavam na construção do Palácio do Imperador eram alimentados segundo ordens de Koeler, do mesmo modo que os escravos que ali também estavam empregados, recebendo com farinha de mandioca, toucinho, feijão [...]

(CASADEI 1991 a, p, 193)

A respeito desta condição híbrida entre mão de obra servil e assalariada, Vasconcellos (2006) se une à Casadei (1991a), apresentando as instruções oficiais de 29 de outubro de 1834 referentes à “contratação” dos serviços de africanos livres:

Tais africanos, rotulados livres, o eram só no nome, pois tais instruções não davam tanta certeza disso.

Elas deixavam claro:

1º - que só poderiam arrematar os serviços dos africanos livres pessoas de “*reconhecida probidade e inteireza*”;

2º *que os africanos eram considerados incapazes e por isso tinham um curador;*

3º - *que apesar de serem tidos como livres, iam servir em troca do sustento, vestuário, tratamento e “mediante um módico salário que seria arrecadado anualmente pelo Curador, depositado no cofre do Juízo de arrematação” e que funcionaria como ajuda de custos no caso de reexportação quando esta ocorresse;*

4º - *que no caso de fuga de um deles, deveria o arrematante dar parte ao Juiz de Paz de seu distrito e Chefe de Polícia “para a expedição das ordens necessárias para a sua captura”*

(VASCONCELLOS, 2006, p, 02)

---

<sup>64</sup> Neste aspecto, é interessante atentar para possíveis tendências à diferenciação entre os dois grupos: de escravos e trabalhadores livres. Casadei (1991 a) sublinha como característica dos africanos livres uma tendência maior à resistência e à fuga, por exemplo.

Essa nova construção jurídica, o *africano livre*, teria seu trabalho explorado, por exemplo, nas obras públicas, tais como as das novas estradas e na construção de vilas e cidades. Casadei (1991 a) relata diversos exemplos de emprego da mão de obra de *africanos livres*, e volta seu foco às cidades de Niterói e Petrópolis. No que respeita a Petrópolis, Casadei (1991 a) destaca as obras da Estrada da Serra da Estrela, onde, desde 1839, já vinham sendo empregados *africanos livres* para a execução de tarefas similares às dos escravos, i.e., para trabalhos brutos, não-qualificados; em 1855 foram alocados 67 africanos livres nas obras de Petrópolis, dos quais, 20 teriam sido empregados nas obras de manutenção da estrada velha da Vila de Paraíba do Sul a Petrópolis; em 1859, 46 *africanos livres* foram destinados a Petrópolis para realizar trabalhos diversos, sendo que 24 foram enviados às obras da estrada do Paty, além das obras do Palácio de verão do Imperador<sup>65</sup>, nas quais foram também utilizados os serviços de escravos e colonos alemães.

Com a construção da Estrada Normal da Estrela, a serra recebeu um contingente apreciável de escravos e de africanos livres. Estes, quando adoeciam, eram recebidos, por ordem do governo, no Hospital da Fábrica de Pólvora e ali também serviam os escravos e como exemplo temos a preta de nação, Maria Raimunda, que pediu, em certa época, sua alforria [...] Como sabemos, mulheres também foram levadas para a serra, onde serviam de cozinheiras, lavadeiras e enfermeiras [...] Na serra foram construídos ranchos para os alemães e também para abrigar os africanos e operários escravos que eram empregados para abrir o trilho da estrada e fazer o serviço grosseiro, reservando-se os alemães para o aperfeiçoamento e complementação.

(CASADEI, 1991a, p, 198)

Quando o Major Koeler começou os trabalhos na serra para a construção da estrada Normal da Estrela, o Presidente da Província o autorizou a ter a seu serviço até 80 braços escravos, quando absolutamente não os tenha livres. Nos relatórios dos Superintendentes da Colonia encontramos referências ao elemento negro na região petropolitana. Assim, em 1855, o Superintendente Albino de Carvalho fala em grande nº de escravos e africanos livres, dando para estes a quantidade de 36 ao serviço das Obras da Diretoria e, para aqueles, 623.

---

<sup>65</sup> A este respeito Alcindo Sodré (1939) relata que :*Em Janeiro de 1845 vierão (sic) cerca de 40 pretos da Fazenda de Santa Cruz a fim de trabalhar nas obras preliminares do Palácio Imperial, fazendo-se um rancho estreito de palha para agasalho deles, enfermaria e botica [...].* (1939, p, 249)

(CASADEI, 1991a, p, 199)

Esse fenômeno ocorreu simultaneamente à intensificação dos esforços de colonização europeia visando à criação de uma massa de trabalhadores livres. Os trabalhadores negros livres (o *africano livre* e os *escravos libertos*), em sua convivência com os escravos e com o colono alemão, ajudaram a produzir novos arranjos socioeconômicos, também no Vale do Paraíba e na sua porção da Serra da Estrela. A questão dos arranjos sociais diversificados, nos quais o negro se inseria como sujeito é escassa na historiografia oficial. No entanto, está presente na narrativa de Francis Castelnau (1843), que, em seus relatos de viagem, oferecera elementos importantes ao descrever as condições das hospedarias que abrigavam os viajantes, destacando os tipos que frequentavam e trabalhavam nesses locais, seus hábitos, sua forma de convivência. Os relatos de viagem de Castelnau ganham particular relevância por discriminar e discriminar a presença de negros entre os hóspedes e trabalhadores locais. Affonso de Taunay (1938b), o autor que trouxera à público os relatos dos viajantes, mostrara-se solidário a Castelnau, apresentando aos leitores os grandes constrangimentos sofridos por esse célebre viajante francês e sua comitiva que, em passagem por Petrópolis, viu-se *obrigado* a dividir seu espaço com negros, cuja descrição parte da comparação com os animais, destacando a *condição bestial na qual enquadrava o negro*.

[...] ordenou [Padre Corrêa] a um de seus escravos que nos levasse à venda, local desasseiado da vizinhança, onde mediante pagamento, nos vimos alojados numa espécie de tulha ladrilhada e aberta a todos os ventos. E o pior é que os naturalistas tinham de ‘compartir o abrigo com vários negros e uma porção de cães, porcos e galinhas’. Queixasse, Castelnau, amargamente do incommodo que lhe trouxera a vizinhança. ‘Não consigo descrever quanto do meu estado precário de saúde me custou suportar todas as misérias’. [...].

(TAUNAY, 1938b, p, 59)

A partir de seu depoimento, em tom de reprovação à mistura de pessoas de diversos níveis e origens sociais, proporcionada por esses locais, pode-se inferir não só o uso de *escravos* como mão de obra comum e aceite na prestação de serviços das hospedarias (tratam-se, aqui das “vendas” e hospedarias pertencentes ao Padre Corrêa, o anfitrião que enviaria *comedorias* aos viajantes por meio de seus

escravos), como também um tipo diferenciado de negro, o trabalhador negro livre<sup>66</sup>, o que instituíria formas mais complexas de relação entre a clientela, os trabalhadores e os proprietários dos estabelecimentos.

O texto de Castelnau destaca uma certa "maleabilidade" das regras sociais, de tal modo que era aceita a circulação dos indivíduos negros nos ambientes de socialização dos hóspedes; a presença de hóspedes negros; e uma certa naturalidade na mistura entre brancos e negros, uma espécie de indiferenciação. Castelnau acentuava o caráter "corrompido" destes costumes, amalgamando na imagem destes estabelecimentos e dos indivíduos que o frequentavam - grande número de negros e mestiços - um estigma, o da degeneração. Atribuía-lhes a propensão aos vícios<sup>67</sup> e à "vadiagem":

[..] tanto mais quanto era impossível conciliar o somno, graças ao palavreado dos tropeiros, que à porta da alforja jogavam cartas, aos berros horrendos e às risadas boças dos negros.

(CASTELNAU, 1843, *Apud*, TAUNAY, 1938b, p, 59-60)

A narrativa de Castelnau, assim como o a campanha de venda dos terrenos em Petrópolis, mostrara, portanto, potencial para marcar, para evocar no imaginário dos meios acadêmicos e do poder público uma memória negativa das hospedarias e vendas à margem do Caminho Novo, bem como da população que tinha por *normal* a convivência interétnica e a atuação do negro como sujeito de ação no fazer da história petropolitana. Ajudara a fixar na memória social, a associação entre o negro e seu novo *habitat*: *as vendas, ou botequins*. Bem como, ao conjunto de valores contrários aos pilares do espírito civilizatório urbano-industrial, reforçando a preferência pela colonização europeia como a melhor opção de povoamento ao poder público.

---

<sup>66</sup> Em seção seguinte, será possível observar, nos relatos de Ida Pfeiffer, negros realizando trabalhos com alto grau de autonomia como tropeiros, por exemplo, ou empregados em falúas que faziam a travessia entre os portos da Guanabara e da Estrela. Sabendo que uma grande parte da clientela das hospedarias e vendas às Margens do Caminho Novo era formada por trabalhadores de transporte de cargas e pessoas, pode-se unir as duas informações para compreender melhor esse espaço de socialização diferenciado que se formava no interior destes estabelecimentos.

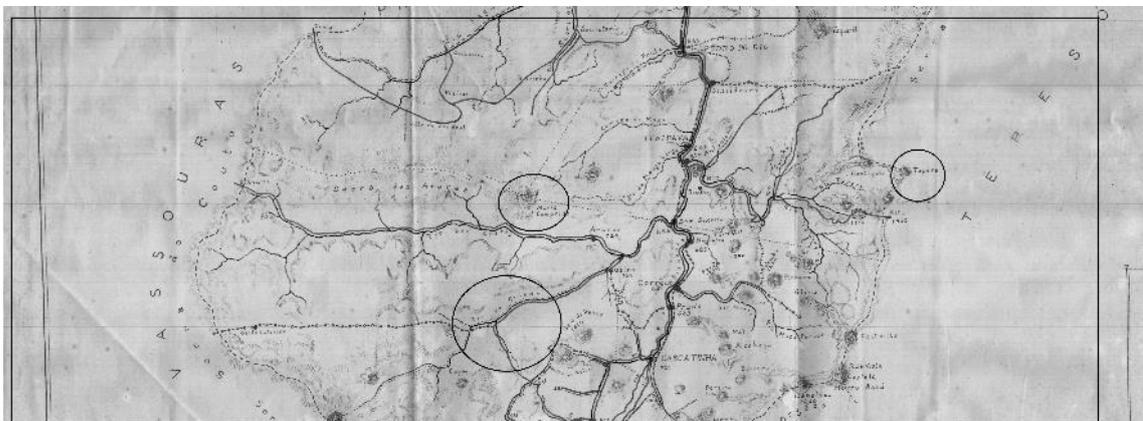
<sup>67</sup> 145 anos mais tarde, este estigma da propensão ao ócio e aos vícios, tais como o do alcoolismo, apareceria ainda como figura retórica presente na fala de Vasconcellos (1989), ao se referir à sobrevivência do instituto da escravidão, levando a crer que determinados negros, devidos à sua origem e ao desamparo pós-escravidão, teriam uma propensão biológica e social ao alcoolismo, à indolência e ao ócio, o que afetaria também aos seus descendentes.

### 3.2. Quilombos e quilombolas em Petrópolis

Apesar das referências à atração dos escravos fugidos das fazendas vale-paraibanas e da menção à formação de quilombos na Serra, apenas quatro quilombos<sup>68</sup> foram formalmente reconhecidos pela historiografia: o Quilombo da Vargem Grande (subdividido entre Quilombo da Direita e Quilombo da Esquerda), o Quilombo de Manoel Congo<sup>69</sup> (nas imediações do Vale das Videiras), o Quilombo da Tapera (na Estrada de Teresópolis, em Itaipava) e o Quilombo de Petrópolis (localização indeterminada).

Observando-se o mapa do município, é possível verificar que a localização destes quilombos coincide com a da faixa de terras banhada pela aflente serrano do rio Paraíba do Sul, o rio Piabanha, bem como margeiam os caminhos que integravam Minas Gerais e o Vale do Paraíba aos portos do Rio de Janeiro. Ver abaixo, no recorte do mapa de 1938, a localização aproximada dos quilombos de Petrópolis.

Figura 5 – Localização aproximada dos quilombos de Petrópolis (1938)



Fonte: Prefeitura Municipal de Petrópolis: Diretoria de Obras, 1938.

Nos escassos artigos, e fragmentos de artigos, em que se mencionam os quilombos petropolitanos, há pouca informação acerca de seus aspectos históricos, socioeconômicos ou culturais. Os registros são breves, tendendo mais à elaboração e representação social dos medos coletivos que se congregavam ao redor de sua

<sup>68</sup> Morgado (1983) registra, ainda, a existência de um quilombo no, então, distrito de São José do Rio Preto, sem fornecer maiores informações a este respeito.

<sup>69</sup> Apesar de sua brevidade, a menção ao Quilombo de Manoel Congo é interessante, pois o levante que lhe dera origem - ocorrido em 1839 - teria justificado a associação de um projeto de povoamento ao de construção do Palácio de Verão, dando origem portanto, ao decreto 155 de 16 de março de 1843.

existência (ou mesmo da possibilidade de sua existência), e menos à descrição e análise dos modos de vida, costumes, religião, ou quaisquer informações significativas sobre os mesmos. Diziam, portanto, mais a respeito de quem escrevia, do que do objeto de escrita. Dos quatro quilombos reconhecidos pela historiografia, apenas o Quilombo da Vargem Grande teve sua história e suas memórias narradas por uma vertente incomum da historiografia petropolitana, pouco utilizada pelos seus pares, e quando utilizado, apenas como breve referência, trata-se do artigo de Hugo José Kling (1932), em seu artigo *História da Fazenda Inglesa*, no qual dedica uma seção inteir à história do Quilombo da Vargem Grande.

Em seu artigo *Nomenclatura urbana de Petrópolis*, para o verbete *Quilombo*, Antônio Machado (1938), nos *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis*, apresenta uma definição genérica da toponímia “Quilombo”. Registra a ocorrência de apenas um Quilombo: o da Vargem Grande - dentro das terras do atual bairro da Fazenda Inglesa<sup>70</sup> - cuja localização é determinada pelo traçado do Rio da Cidade, formando suas subdivisões: o Quilombo da Direita e o Quilombo da Esquerda. O autor define Quilombo como *uma aglomeração humana*, que, no caso do Quilombo da Vargem Grande, é *substituto à aldeia indígena* dos coroados, fruto da “*deserção*” de escravos, e que perdurou em decorrência das dificuldades impostas pela topografia serrana, conforme segue:

Quilombo é também expressão locativa perfeitamente histórica aplicada a uma região acima da Fazenda Inglesa nas cabeceiras do rio da Cidade que nesse trecho é chamado rio Inglês. Mais ou menos no local onde houve nos velhos tempos reinóis a aldeia de índios referida por Cunha Matos, criou-se, em princípio do século passado, uma outra aglomeração humana, mas desta vez de pretos desertores das senzalas. Divide-se o território em duas sessões denominadas Quilombo da Esquerda e Quilombo da Direita. Existe ali também o córrego do Quilombo, atravessado pela estrada que se dirige ao município de Vassouras. Ainda vive em todo o interior do município a tradição desse mocambo de custoso acesso, escondido dentro de florestas impenetráveis e que, por suas obras de defesa, durante muitos anos, tornou infrutíferas várias investidas dos senhores prejudicados.

(Machado, 1938, p, 173)

---

<sup>70</sup> Bairro no qual nascera o clube 29 de junho, agremiação de descendentes de colonos alemães que, em 1989 decidiram retomar a tradição da festa e danças germânicas e deram origem à *Bauern Fest*.

As escassas informações oferecidas por Machado (1938) foram complementadas aqui e ali em trabalhos como o de Gabriel Kopke Fróes (1964), Ferreira Filho (2011) e Eduardo Silva (1999), bem como nos relatos indiretos de viajantes, tais como os de Ida Pfeiffer (1816).

Gabriel Kopke Fróes (1964), em seu artigo *Quilombos e quilombolas*, na coluna *Curiosidades Petropolitanas*, do semanário *Revista Social*<sup>71</sup>, informa que a região onde se formaria Petrópolis, o Córrego Seco, por volta do século XVIII, ainda se constituía, em grande parte, por mata virgem, cortada pelo caminho velho onde eram conhecidas certas picadas que levavam a abrigos improvisados em plena serra, nos locais mais agrestes, onde se escondiam pretos escravos fugidos dos seus amos. (FROES, 1964, p, 4)

Pelos relatos de viagem de Ida Pfeiffer (1816)<sup>72</sup>, tem-se confirmação dessa ocorrência, mencionada por Fróes (1964): o uso da Estrada da Serra da Estrela como rota de fuga de escravos das fazendas vale-paraibanas, que encontravam em Petrópolis abrigo mata adentro. E, relacionada à fuga de escravos, a frequente associação entre o *negro fujão* e a ameaça que representava à ordem pública.

Sete horas durou a enfadonha subida do rio até à chegada do Porto da Estrella, então entreposto importante de mercadorias como todos sabem. [...] Do Porto da Estrella a Petrópolis havia sete léguas a vencer [...] Ida Pfeiffer e o conde Berchtold resolveram vencer o trajecto a pé [...] Partiram, pois, além de tudo, na segurança da estrada muito frequente, como esta que ligava a capital do império americano à Província de *Minas Geraes (sic)*. Também eram frequentes encontros de pedestres; parecia a estrada, portanto, oferecer toda a segurança quando, inesperadamente, escaparam os dois itinerantes

---

<sup>71</sup> A Revista Social era um semanário voltado para o público feminino, que circulou de 1957 a 1975. Tinha por objetivo tornar público o estilo de vida dos membros da elite petropolitana, universalizando seus valores por meio de colunas sobre moda e dicas de como se vestir, orientações as damas sobre como se portar em público, quais livros ler, quais filmes assistir. Na Revista Social eram informadas as celebridades que visitavam a cidade, as famílias destacadas para recepcioná-las, suas agendas. Em meio às colunas sociais, encontrava-se uma coluna sobre a história de Petrópolis, escrita por Gabriel Kopke Fróes, na qual tratava temáticas históricas como *curiosidades*, numa fórmula na qual a história se transformava em item de conhecimento geral para formar uma espécie de pauta comum nas conversas de salão.

<sup>72</sup> Os relatos de viagem de Ida Pfeiffer (1816) utilizados por FRÓES (1965) em artigo denominado Bandidos na Serra, remarca no imaginário e na memória social petropolitana o já antigo medo da ameaça negra que toma os viajantes de assalto na estrada. Nota-se que esta é uma permanente preocupação entre os habitantes da cidade. Ainda hoje é possível ler nas *headlines* das dos principais jornais da cidade, casos fortuitos de assaltos na serra sendo tratados como “crimes brutais”.

de terrível atentado. Já desde algum tempo viam-se seguidos por um negro.

Em determinado lugar, algo retirado, tomou este homem perigosa attitude, brandindo um facão e empunhando um laço. Assim os agrediu, proferindo palavras ameaçadoras, e a fazer gestos não menos alarmantes. [...]

(TAUNAY, 1938, p, 94-95)

Em sua narrativa, Ida Pfeiffer (1816) fornece, além do relato do assalto sofrido, informações adicionais, não verificadas na literatura corrente, sobre o modo e a agência das capturas de escravos fugitivos na Serra da Estrela (quando bem-sucedidas). A viajante esclarece que, mesmo as atividades de policiamento das estradas e captura de escravos, eram realizadas, não só por autoridades policiais, mas prestavam-lhes auxílio, também, alguns indivíduos negros.

Logo depois, surgiram dois cavalleiras que, informados do caso, entraram na mata em busca do criminoso. Dois outros pretos apareceram. Vieram em seu auxílio. Pouco depois voltaram com o delinquente, amarrado, a quem arrastavam.

(TAUNAY, 1938, p, 94-95)

Como recusasse a andar, deram-lhe muita pancada, sobretudo à cabeça, Receei que quebrassem o craneo do pobre diabo>> [...] Mas era o homem tenaz e continuava a resistir; foi então carregado pelos dois pretos, a quem mordida com furibunda raiva. Assim o levaram até uma casa onde ficou preso.

(PFEIFFER, 1816, *Apud* TAUNAY, 1938, p, 96)

Garantiram-nos que o nosso agressor deveria por força ser algum ébrio ou demente. Afinal, esclareceu-se o caso. Tratava-se de escravo, recém-surrado por perverso senhor e aquilombado na mata [...]

(PFEIFFER, 1816, *Apud* TAUNAY, 1938, p, 98)

Vindo ao encontro dos relatos de Ida Pfeiffer (1816) e Fróes (1964), em seu artigo, *Escravidão e Abolição em Petrópolis*, Ferreira Filho (2011) confirma a existência do fenômeno da atração de escravos fugitivos à região da Serra da Estrela, além da formação de aquilombamentos e da preocupação demonstrada pelo poder público, num esforço de banimento da ameaça negra na Serra<sup>73</sup>.

Ferreira Filho (2011), afirma que, mediante a constatação dos assaltos a viajantes e da migração de escravos para solo petropolitano, José Cândido Frago, José Cândido Frago,

<sup>73</sup> Tema retomado por Gabriel Kopke Fróes nos artigos em que trata seja da escravidão, seja do banditismo na cidade, numa tentativa de instituir uma memória negativa sobre o negro na cidade.

Capitão de Milícias da Província, fora destacado para cumprir a tarefa de garantir a segurança nos caminhos da Serra da Estrela, associando-se novamente ao *negro a imagem de transgressor*, associado ao banditismo, assinala sua presença apenas para transformá-la em problema a ser resolvido por medidas extremas de segurança.

Antônio Machado relata um documento pelo qual José Cândido Fragoso é eleito para desempenhar as “árduas funções” de primeiro magistrado da Freguesia de São José do Rio Preto. O capitão além de receber voluntários, armamentos, obtivera carta branca para que processasse o ato de “limpeza das serras dos malfeitores e dos escravos refugiados nos quilombos que se davam também aos assaltos”. Segundo Machado, os escravos muitas das vezes se uniam aos malfeitores. Estas são informações importantes, pois denunciam a existência da formação de quilombos nestas terras, e do abrigo de “bandoleiros” que espreitavam as tropas de muares que seguiam em rota às Minas,, além dos constantes assaltos às fazendas.

(FERREIRA FILHO, 2011, p, 3)

Acerca da histórica formação de aquilombamentos em solo petropolitano, tanto Fróes (1964), quanto Ferreira Filho (2011) referem-se, ainda, ao artigo *Passado, presente e futuro de Petrópolis*, de Jean Baptiste Binnot, no Jornal “O Parahyba” de 23 e 30/12/1858, no qual o autor relatava a presença negra nas terras onde se ergueria a cidade de Petrópolis, especificamente, nas terras da futura Vila Imperial, na disputada área do Palácio de Cristal.

*A Praça de Coblentz, região da confluência, hoje Passeio Público (NA.: atual Palácio de Cristal), antes da fundação da Colônia, isto é, antes de 1838, estava ainda virgem de plantas humanas, a não ser de negros fugidos, porque no lugar onde está a casa do Sr. Comendador Bernardes (esquina de 7 de abril com Piabanha), descobriu-se um quilombo com uma grande porção de terreno cultivado.* (BINNOT, 1858, *Apud*, FERREIRA FILHO, 2011, p, 3).

Há, no entanto, além de apontamentos sobre quilombos de rompimento<sup>74</sup>, informações sobre a existência de uma rede abolicionista, formada por intelectuais e figuras proeminentes que fomentaram a fuga de escravos, destinando-os a quilombos protegidos das investidas policiais – os quilombos abolicionistas - uma vez que contavam com o apoio pessoal da princesa Isabel. Em seu artigo *As*

<sup>74</sup> Categoria utilizada por Eduardo Silva (1999) para distinguir entre quilombos formados por escravos insurrectos durante a maior parte do período escravocrata.

*Camélias do Leblon e a abolição da escravatura*, Eduardo Silva (1999) introduz Petrópolis no centro do movimento abolicionista, servindo de base à recepção de escravos em fuga, fixando-os no Quilombo de Petrópolis<sup>75</sup>, ou, destinando-os ao quilombo do Leblon. O artigo fornece elementos para compreender o esquema formado por intelectuais, aristocratas, membros da elite local e empresários do ramo de hotelaria, que ofereciam abrigo e alimentação a escravos em fuga, até que os mesmos encontrassem seu destino seja no Quilombo de Petrópolis, seja no do Leblon. Conforme destaca Eduardo Silva (1999, p, 02) *O quilombo de Petrópolis, o quilombo do Leblon, o quilombo do Jabaquara, são quilombos abolicionistas, i.e., fazem parte já do jogo político da transição*. Ou seja, neste ponto, já não se tratava mais de uma ocorrência longínqua, isolada e desarticulada, datada da proto-história petropolitana, mas de uma ação coletiva, liderada de dentro da Casa Imperial, pela princesa Isabel, simultânea e contraditoriamente à construção da imagem de Petrópolis como uma cidade-modelo civilizacional, *locus* de segurança e refinamento, que adotara a política de banimento da ameaça negra das imediações serranas.

Além da exposição de uma rede articulada em torno do acolhimento a escravos, chama a atenção o quantitativo de negros em solo petropolitano (já inclusos os cinco distritos). Eduardo Silva (1999) afirma que, no ano de 1888<sup>76</sup>, André Rebouças, em suas anotações pessoais, dava notícias de cerca de 1000 escravos acolhidos pelos abolicionistas em Petrópolis, voltando a se impor o questionamento acerca da pertinência da manutenção da versão que afirma a baixa densidade populacional negra no total da população petropolitana, mesmo após a abolição da escravatura. Adiante se observam as considerações de Eduardo Silva (1999) a respeito das informações fornecidas por André Rebouças sobre a atuação dos abolicionistas em Petrópolis:

A Princesa Isabel também protegia fugitivos em Petrópolis. Temos sobre isso o *testemunho insuspeito do grande abolicionista André Rebouças, que tudo registrava em sua caderneta implacável*<sup>77</sup>. Só assim podemos saber hoje, com dados precisos, que no dia 4 de maio de 1888, “almoçaram no Palácio Imperial 14 africanos fugidos das Fazendas circunvizinhas de Petrópolis”. E

<sup>75</sup> Localização não indicada por Eduardo Silva (1999), prejudicando saber se se tratava do Quilombo da Vargem Grande, ou de algum outro quilombo da localidade.

<sup>76</sup> Um ano após a contagem oficial de 159 escravos em Petrópolis.

<sup>77</sup> Grifo meu

mais: todo o esquema de promoção de fugas e alojamento de escravos foi montado pela própria Princesa Isabel. André Rebouças sabia de tudo porque estava comprometido com o esquema. O proprietário do Hotel Bragança, onde André Rebouças se hospedava, também estava comprometido até o pescoço, chegando a esconder 30 fugitivos em sua fazenda, nos arredores da cidade. O advogado Marcos Fioravanti era outro envolvido, sendo uma espécie de coordenador geral das fugas. Não faltava ao esquema nem mesmo o apoio de importantes damas da corte, como Madame Avelar e Cecília, condessa da Estrela, companheiras fiéis de Isabel e também abolicionistas da gema. Às vésperas da Abolição final, conforme anotou Rebouças, já subiam a mais de mil os fugitivos “acolhidos” e “hospedados” sob os auspícios de Dona Isabel.

(SILVA, 1999, p, 5)

Como resultado da ação deste grupo de abolicionistas em Petrópolis, em 1º de abril de 1888, i.e., cerca de 45 dias antes da promulgação da Lei Áurea, a população negra que ainda se encontrava em situação servil na cidade imperial, - cada um dos 101 escravos alocados na sede - recebeu em cerimônia pública realizada pela princesa regente, no Palácio de Cristal, sua carta de alforria, das quais 10 foram gratuitas, e 91 foram pagas com o fundo da campanha de arrecadação em prol da libertação dos escravos<sup>78</sup>. Morgado (1983 a) chama a atenção para o fato de que, após este ato público de libertação dos últimos escravos petropolitanos, formaram-se comunidades negras em terras devolutas, nas quais prevaleceram toponímias de origem africana, sendo exemplos: Carangola; Caxambu; Quissamã e Quitandinha<sup>79</sup>, que, ainda hoje mantém as mesmas denominações e se constituem em bairros com grande contingente negro.

### 3.3. O Quilombo da Vargem Grande

Hugo José Kling (1932), sob o codinome de *Montfleur*, em seu artigo *História da Fazenda Inglesa*, publicada em capítulos, no jornal *A Tribuna de Petrópolis*, dedicara uma seção inteira ao Quilombo da Vargem Grande. Indo de encontro ao trabalho historiográfico dominante de seu período, não somente pela relevância que atribui ao assunto, mas principalmente, por seu método. O autor buscara nos relatos orais e nos vestígios materiais, os registros que contassem a história silenciada deste quilombo, preenchendo as lacunas dos arquivos e fontes documentais oficiais. Além das visitas ao local, foram seus informantes: os objetos

<sup>78</sup> Para este assunto, ver (SILVA, 1999), (MORGADO, 1983a) e CASADEI (1991c)

<sup>79</sup> Para este assunto, ver também: (ZANATA, s/d).

encontrados nas imediações do extinto quilombo; os caçadores que transitavam na região; e um casal de anciãos<sup>80</sup>.

O autor confere ao Quilombo da Vargem Grande um mito fundacional, heróis fundadores, (ainda que anônimos), heróis cotidianos, organização social, memórias traumáticas (de dor), ilustra o isolamento social que se rompia no contato fortuito com escravos de fazendas vizinhas e com a colaboração entre quilombolas e caçadores, tendo como consequência o estabelecimento de uma relação de escambo, na qual os quilombolas ofereciam sua ajuda na caça de animais silvestres em troca de armas e munições, por exemplo. No artigo de Hugo Kling, os *negros fujões* são dotados de autonomia, racionalidade, sociabilidade e sensibilidade.

Kling inicia seu artigo localizando no tempo e no espaço a fundação do Quilombo da Vargem Grande. O ano aproximado é de 1820 e a origem dos 16 fundadores, divididos entre homens e mulheres negros, são as fazendas de café de Vassouras, região Vale-paraibana fluminense, desfazendo a noção de um lugar sem história.

Aí por volta de 1820, um grupo de escravos composto por onze negros e cinco negras, fugiu de uma fazenda dos arredores de Pati do Alferes, no município de Vassouras e depois de caminhar muitos dias, por ínvias picadas, no interior da mata virgem, sem ter mesmo um destino certo, vinha a dar na cabeceira do Rio da Cidade no lugar hoje conhecido por Vargem Grande, aí fundando um “quilombo” que futuramente comportaria uma população superior a duas centenas de “fujões”.

(KLING, 1932, p, 01)

O autor busca demonstrar a existência de uma organização social no quilombo da Vargem Grande, mostrando inicialmente que os primeiros quilombolas se preocuparam em construir uma habitação que, mesmo sendo coletiva, organizava-se segundo os critérios de uma vida “civilizada”, trazendo, ainda, a informação de que os moradores do quilombo trabalhavam a terra com *plantações*.

Num descampado praticado na mata, levantaram casa [...] Esta tinha diversas divisões para separar os solteiros dos que tinham famílias, e

---

<sup>80</sup> Antigos moradores do Quilombo da Vargem Grande. Ela, de nome Teresa, oriunda da uma Fazenda da Pampulha, e ele, de nome José, seu segundo marido.

estas distintamente entre si. [...] Com o decorrer do tempo, os moradores do quilombo chegaram mesmo a derrubar uma boa porção do mato em derredor e ali faziam alguma plantação.

(KLING, 1932, p, 02)

Os vestígios materiais são, para Kling, testemunhas mudas dessa organização social. Restos de utensílios domésticos, de ferramentas que atestam, junto aos relatos de uma atividade agrária e de caça, a existência de uma comunidade organizada, e não de um bando de malfeitores à espreita de oportunidades de assaltar propriedades privadas e transeuntes desavisados.

Há poucos anos, quando o governo ordenou a demarcação daquelas terras para as vender em “prazos”, ainda encontraram-se ali vestígios da existência daquele núcleo em plena mata virgem [...] encontraram ali [...] socas de bananeira, rama de mandioca, inhame [...] No terreno das coisas de utilidade imediata, lá foram encontrados cacos de louça, vidros, garrafas, restos de ferramentas, pedaços de ferro e de cobre [...] Pena é que essas testemunhas mudas, da ocorrência de uma época que se foi, não pudessem mais descrever as angústias e sobressaltos de que devia ser presa de contínuo aquela pobre gente.

(KLING, 1932, p, 04)

O mito de um total isolamento<sup>81</sup> do quilombo em relação à sociedade é falseado neste artigo. Por meio dos relatos de caçadores que atuavam na região, Kling revela uma relação de solidariedade e troca de favores e bens entre quilombolas e caçadores.

Nas suas sortidas, costumavam, às vezes, encontrar-se com caçadores com os quais faziam camaradagem, auxiliando-os nas batidas e trocando a caça viva que pegavam em armadilhas e laços, por armas e munições que para eles tinham extraordinário valor.  
(KLING, 1932, p, 02)

No entanto, Kling caracteriza um outro tipo de isolamento dos quilombolas da Vargem Grande, aquele que os distancia da vida política da cidade, ao retratar o atraso no recebimento da notícia da Abolição pelo relato do casal de idosos, um dos últimos remanescentes, então vivos, do Quilombo da Vargem Grande, no momento de sua pesquisa.

---

<sup>81</sup> Ver o debate de Lifschitz (2011) sobre a questão do isolamento socioespacial geralmente imaginado a cerca das comunidades quilombolas.

Este casal de velhos e os companheiros que estiveram por último no “quilombo” só tiveram conhecimento da lei de 13 de maio em agosto daquele ano de 1888, isto é, três meses após. Até nisto o destino avaro parecia conspirar contra os infelizes.

(KLING, 1932, p, 03)

Das memórias de dor, narradas por seus informantes, Kling destaca aquelas que impactavam mais diretamente sobre a estrutura familiar, elemento que ganhara destaque já na descrição da estrutura organizacional do Quilombo da Vargem Grande. As histórias narradas pelos seus informantes são de desagregações forçadas de famílias durante o período de escravidão, da perda de cônjuges e filhos, e a dor de mães que se viram incapazes de atender ao modelo de nutrizes.

A velha Teresa contava uma história que comovia até às lágrimas, a propósito da separação entre ela e seu legítimo marido, imposta pelo “sinhô” (KLING, 1932, p, 03)

A preta Teresa [...] costumava descrever as peripécias por que passaram alguns de seus companheiros de desdita, quando num rasgo, a um tempo de audácia e de humanidade, tiveram que ir roubar uma vaca leiteira, porque no acampamento viera ao mundo uma criança cuja mãe tinha o seio estéril. Para conseguir essa finalidade, foram precisos muitos dias e até tiveram de carregar a vaca às costas em alguns lugares e, quando chegaram ao termo da jornada, encontraram a mãe quase louca de dor tendo ao colo um pequenino cadáver.

(KLING, 1932, p, 03)

Por fim, é interessante destacar que, no que tange às memórias do Quilombo da Vargem Grande, Kling (1932) invertera a formulação *negro-transgressor*. Em vez de destacar a ameaça representada pelos *negros fujões*, o autor procurou atenuar o impacto das ações furtivas dos quilombolas às fazendas, pondo foco na contingência, ou seja, na fome. Kling (1932) mostrou o lado doloroso implicado na iminência da perda do filho, junto à perspectiva de um ato de solidariedade do grupo em torno de uma causa universalmente justa, com a qual, até mesmo Gabriel Kopke Fróes, um dos partidários do discurso do negro-transgressor, fora capaz de mostrar empatia. E complementou sua análise mostrando-se sensível à dor da condição de escravo, ao refletir acerca de um “achado” nas imediações do Quilombo, um

elemento que remetia às torturas vividas<sup>82</sup> pelos quilombolas em seu passado durante o período em que foram escravos. Kling (1932) buscou, assim, uma justificativa para a ocorrência dentro do quilombo, de um objeto cuja carga emocional negativa era tão fortemente associada a esse passado: o tronco.

[...] pude encontrar ali um objeto que, para ir parar àquele lugar deve ter tido sua história.[...] Este objeto é um tronco, instrumento de suplício, então muito utilizado nas fazendas para flagelar os escravos faltosos, especialmente os fujões. [...] O porquê do aparecimento desse objeto ali é uma coisa a desafiar a imaginação e forneceria a um escritor de talento uma belíssima página de romance. Duas hipóteses se me afiguram: uma, que um escravo, na ocasião da fuga, o haja carregado [...] para evitar, pelo menos, temporariamente, que seus irmãos de raça e infortúnio sofressem tal castigo [...] Outra, que um infeliz no suplício, tenha sido raptado com aparelho e tudo.

(KLING, 1932, p, 05)

### 3.4. O Quilombo da Tapera – histórias da fundação

Lourenço Lacombe (1942) informa em seu artigo *A Fazenda Santo Antônio em Petrópolis (seu histórico e suas origens)*, que em 11 de novembro de 1847<sup>83</sup>, um dia após a morte de Agostinho Goulão, seus sobrinhos<sup>84</sup> procederam à abertura do inventário e leitura do testamento<sup>85</sup> (providenciado pelo ancião desde 1844) no qual Goulão listava seus bens e deixava libertos, incondicionalmente, todos os seus escravos. Listando-lhes os nomes em um rol anexo ao termo de alforria (minuciosamente elaborado, desde 1828), a fim de que não repousasse qualquer

<sup>82</sup> Eduardo Silva (2003), em seu artigo *O negro e a conquista da abolição*, aborda, dentre outras questões, o papel dos castigos físicos aplicados contra aos soldados negros que lutaram na Guerra do Paraguai. Por meio da reação dos soldados negros ao tratamento que lhes era dispensado nas forças armadas, similar ao do escravo, o autor compreendia que a representação da escravidão era traduzida pelo negro, não como privação de liberdade, mas como sujeição aos castigos. Fazendo com que os negros libertos se abalassem e se sentissem redirecionados à condição de escravos, novamente, por se sentirem tratados como *ladrões e assassinos*.

<sup>83</sup> Algumas contradições se criaram acerca dos eventos relacionados ao falecimento de Agostinho Goulão. A exemplo disto, cita-se a própria data de morte de Agostinho Goulão, por alguns autores como tendo ocorrido em 1847 (LACOMBE, 1942; NETTO, 2008), por outros em 1848 (MACHADO, 1942b) e, ainda, por jornalistas e juristas como tendo ocorrido no ano de 1852.

<sup>84</sup> Segundo Lacombe (1942), apesar de Agostinho Goulão **não** deixar herdeiros diretos (não casou-se e **não teve filhos**), seus bens foram transmitidos em herança a seus dois sobrinhos em 1847, que a venderam em 1852.

<sup>85</sup> Lacombe (1942), mostrando conhecimento do artigo de Machado (1941), e tendo em suas mãos o referido testamento, cedido pelo Frei Schaeette para a confecção do artigo, afirma ter procurado no referido documento informações acerca da doação de terras às escravas Isabel e Júlia, sem ter logrado êxito.

dúvida sobre sua condição de libertos, de tal modo que nenhum herdeiro, testamentário ou procurador, pudesse reivindicá-los como bens.

Já Machado (1941b), informa que, no mesmo testamento, Agostinho Goulão ainda realizava a doação de terras a duas escravas. A primeira doação era uma porção de terras situada na Tapera, tendo como beneficiária a escrava liberta de nome Isabel. E, à escrava liberta de nome Júlia, Agostinho Goulão doava um sítio banhado pelo rio Carvão. Conforme assinala:

Percorrendo o longo caminho da existência sem prender-se ao matrimônio, não deixou Agostinho Goulão descendência legítima. Legou terras da Tapéra a uma escrava de nome Isabel e um sítio banhado pelo córrego do Carvão a uma outra de nome Júlia [...]

(MACHADO, 1941b, p,69)

Além dessa menção ao mito de origem e aos heróis fundadores da comunidade da Tapera (Agostinho Goulão e a escrava Isabel), encontra-se ainda, uma referência sobre aspectos geográficos e demográficos da Tapera na década de 1930. Antônio Machado (1938), em artigo dedicado à toponímia petropolitana, afirma tratar-se de um morro, sem uma história própria, situado na estrada do Caxambu, e sua população não passava de uma *meia dúzia de lavradores*. Conforme se observa adiante:

O caminho da Tapéra de Cima e o caminho da Tapéra de Baixo, começam na estrada do Caxambú [...] vão ter a pequenos povoados do morro da Tapéra, que é simples ramificação do morro do Cobiçado, contendo cada um desses logares, quando muito, meia dúzia de família de lavradores.

(MACHADO, 1938, p. 179-180)

Apesar das notações historiográficas, e após sucessivas vendas da propriedade, o testamento de Agostinho Goulão teria se perdido suscitando a hipótese de que a doação das terras a Isabel e Júlia pudesse ser tomada como um acordo verbal entre o senhor e suas ex-escravas. Quanto às terras marginais ao rio Carvão, não constam dados historiográficos, nem mesmo toponímicos, de uma

comunidade negra que se tenha organizado como um quilombo, ou similar<sup>86</sup>. A única informação constante é a da compra da Fazenda da Arca, contígua à Fazenda Santo Antônio, em terras banhadas pelo rio Carvão, pelo Comendador Francisco Fialho, mesmo comprador da Fazenda Santo Antônio.

Da influência que o primeiro proprietário exercera sobre a futura comunidade, pode-se citar, além da provável doação de terras, a transmissão de uma forte herança religiosa. No plano do legado tangível, consta a Capela de *Nossa Senhora da Soledade*<sup>87</sup>, com pequeno cemitério aos fundos, e a Capela de *Nossa Senhora das Graças*<sup>88</sup>. Entre os legados intangíveis, a fé cristã e a doutrina católica, assimiladas nas celebrações de missas diárias e em ocasiões especiais.

Desde a morte de Agostinho Goulão (1847), a Fazenda Santo Antônio tivera diversos proprietários, dentre os quais seus dois sobrinhos (1847-1852); Gregório Teixeira (1852-1854); a empresa Mauá & Cia, pertencente a Irineu Evangelista de Souza (Visconde de Mauá) entre os anos de 1854-1878; o Comendador Francisco José Fialho<sup>89</sup>, que arrendara a fazenda por volta de 1868 e a adquirira 10 anos após, junto ao Banco do Brasil, liquidatário das dívidas relativas à empresa Mauá & Cia. Registra-se, ainda, sua venda a Argemiro Hungria Machado, (1935), empresário que a transformou na Companhia Industrial Agrícola e Pecuária Itaipava S.A. (CIAPI) e, esta, finalmente, à PADOMAR agrícola. A antiga Fazenda Santo Antônio, foi-se desmembrando, ao longo dos anos, entre terras de uso da agroindústria; terras voltadas à exploração imobiliária de alto padrão, dentro dos moldes da vilegiatura -

---

<sup>86</sup> Em conversa com as lideranças do Quilombo da Tapera, questionados sobre sua relação com esta segunda possível comunidade negra, os representantes disseram ignorar o que teria acontecido com Júlia e seus descendentes.

<sup>87</sup> Na qual Goulão celebrava missas diárias tendo seus escravos por audiência. Ali também eram celebradas missas de batizados, casamentos e óbito de escravos, e, por disposição testamentária, fora também enterrado.

<sup>88</sup> Segundo os informantes, sr. A. e sr. J., esta Capela, em terras do quilombo, desativada já há muitos anos, estaria sendo reformada durante o período da pesquisa. Havia previsão de reabertura a partir de outubro de 2015 para a celebração de missas quinzenais à comunidade pelo pároco local, no entanto, até o momento de fechamento deste trabalho, as obras ainda não estavam concluídas.

<sup>89</sup> Antônio Fialho era um grande proprietário de terras no Rio de Janeiro, possuindo, dentre outras, as terras que se estendem na região que, hoje, compreende do Leme a Copacabana. Ao se radicar em Petrópolis, adquiriu, ainda, as fazendas vizinhas à de Santo Antônio: Fazenda de Bemfica e Fazenda da Arca (em cujas terras atravessa o rio do Carvão). Ver: (MACHADO, 1941b,).

já discutidos anteriormente - e, por fim, terras classificadas como Áreas de Proteção Ambiental (APA's).

Nota-se que, ao contrário do Quilombo da Vargem Grande e do Quilombo de Manoel Congo, a história da Tapera inicia-se **não** como um rompimento de escravos rebelados contra abusos sofridos pelo seu senhor, mas aproxima-se mais daquilo que Eduardo Silva (1999) classificaria como um quilombo abolicionista, i.e., uma terra onde indivíduos negros, receberiam algum tipo de proteção por parte de intelectuais e aristocratas. No caso em questão, terras nas quais duas mulheres negras teriam recebido a proteção legal de um indivíduo que aglutinava em sua figura, o intelectual, o aristocrata e o religioso: Agostinho Goulão.

Não há registros em artigos científicos, ou jornalísticos sobre a organização social ou sobre as memórias dos antigos habitantes do Quilombo da Tapera, conforme observado em relação ao Quilombo da Vargem Grande. Caracterizando o silenciamento da sociedade e de agentes do poder público municipal em relação à comunidade negra petropolitana. No capítulo 6 deste trabalho estes aspectos serão desenvolvidos por meio de pesquisa de campo, entrevistas e outros materiais coletados ao longo desta pesquisa.

É importante salientar, por fim, a ambiguidade entre os agentes do poder público municipal em relação à disputa entre os defensores da vertente imperial por um lado – a Diretoria de Educação e Cultura como demandante e organizadora da compilação da história oficial, os *Trabalhos da Comissão do Centenário* – e a *Prefeitura*, por outro lado, sendo aclamada em artigo jornalístico por colocar-se ao lado dos *colonos alemães*). A seguir, serão observadas as disputas identitárias entre esses dois grupos componentes da elite política petropolitana, reproduzida por meio de uma sucessão de políticas de esquecimento, de apagamentos e reescrituras das memórias de cada um dos dois grupos sobre a cidade em seu plano físico e simbólico.

## CAPÍTULO 4 – POLÍTICAS DE ESQUECIMENTO EM PETRÓPOLIS

A partir da discussão sobre o que são, como funcionam, como e por quais motivos se operam as políticas de esquecimento, é possível assumir como uma opção do Estado [e dos grupos de interesse que concorrem pelo poder] a exposição da versão amenizada dos eventos, ou da seleção daqueles que lhes pareça convir na construção de uma imagem coesa e orgulhosa de si. Neste ponto, em que convergem as discussões ora empreendidas, insere-se o debate sobre as características específicas sobre as políticas de esquecimento na cidade de Petrópolis.

### 4.1. Os mitos de origem

Propõe-se aqui a história oficial petropolitana tenham sido forjadas no embate entre dois dos três principais grupos étnicos da cidade. Dois grupos em disputa direta por símbolos do poder local (tais como mitos de origem e os heróis fundadores da cidade) que vêm marcando suas memórias no espaço da cidade, são eles: os remanescentes luso-imperiais, que reivindicam o ano de 1843 como mito de origem, o imperador Pedro II como seu herói fundador; e os *descendentes de colonos alemães*, que reivindicam a data de chegada dos colonos alemães em 1845 e a Praça Koblenz como mitos fundacionais. Por fim, os afro-brasileiros, compondo o terceiro grupo étnico cujas memórias foram encobertas tanto por políticas públicas de planejamento urbano e segurança, quanto pelo próprio jogo das disputas memoriais entre luso-imperiais e descendentes de colonos alemães. Tendo a reivindicação de suas memórias, mitos e heróis próprios adiada até o momento propício.

A primeira grupo étnico, que dá à cidade o título de *Cidade Imperial*<sup>90</sup>, vale-se da “história oficial” que conta as origens de uma cidade “especial”. Serve ao discurso que institui um grupo de privilegiados que já nasceram cidadãos urbanos e modernos, que não teriam passado pelo caótico processo de ocupação do espaço e

---

<sup>90</sup> “Em 1979 um grupo de petropolitanos com a criação de entidades preservacionistas como a APANDE sensibilizou o presidente João Figueiredo, conseguindo que fosse assinado o Decreto 80, em 1981, impedindo demolições e construções que descaracterizavam o Centro Histórico. E ele atribuiu à cidade o título de CIDADE IMPERIAL. Com apenas cinco artigos no seu decreto, Figueiredo salvou o que restou da Petrópolis imperial. Nos anos seguintes, em conjunto com os moradores, a Câmara Municipal promulgou um bem elaborado código de posturas municipais que garantiu as tradições e os valores da cidade” (Taulois, 2007, *Apud* ANGELO, 2014, p, 275).

todas as suas implicações. É o ideal de uma cidade que nascera completa e organizada a partir do discurso criador; forma e conteúdo do desejo soberano que planejava, para a *urbe* nascente, seu destino ligado à *vilegiatura*, à recepção sazonal do poder político e à atividade agrícola em sua periferia.

Seu projeto de urbanização e povoamento baseou-se num modelo de gestão do espaço que previa a distribuição das terras aos indivíduos segundo sua categoria social. Assim, desde o ato fundacional, fez-se a distinção entre cidadãos de primeira, segunda, terceira e quarta categoria. O território foi dividido a fim de que no centro situassem as residências e comércios da, e para a, corte. Sob o modelo centro-periférico foram distribuídas as terras entre cortesãos, moradores antigos, colonos, e por fim, instituía-se que fossem expulsos do perímetro urbano os *invasores*<sup>91</sup>.

O segundo grupo étnico, a Germânico-Colonial é a identidade do *descendente de colono alemão*, trazido no século XIX para trabalhar e povoar a *urbe*, num misto de mão de obra barata, alternativa à escrava, mas que opunha-se à mesma, pela garantia legal de poder constituir-se em arrendatária de sua terra. Com o fim da monarquia, e consecutiva retração econômica e política da elite cortesã, os descendentes de colonos alemães ocuparam alguns espaços na composição dessa burguesia local, pois eram proprietários de indústrias têxteis, cervejarias artesanais, e de outros produtos e empreendimentos familiares que, em alguns casos, se transformaram em empresas e atividades prósperas.

Já a terceira vertente é formada pelos *indesejáveis*<sup>92</sup>. Pessoas que não se enquadrariam na proposta de uma cidade símbolo da modernidade e do processo civilizador. São as populações pauperizadas, em sua maioria negra e mestiça, que

---

<sup>91</sup>Entendia-se a categoria “invasor” como sendo aquela composta por alguns dos antigos residentes do espaço ainda não urbanizado, que não dispunham de meios para arrendar as terras agora valorizadas por estarem próximas à “nova corte. Já por cidadão, entendiam-se o antigo morador de origem lusitana, que desenvolvia atividades econômicas que lhe possibilitavam pagar pelo arrendamento da terra, o colono europeu trabalhador trazido para dar seguimento à execução do projeto urbanístico e de povoamento da terra; e a corte que acompanhava o imperador em suas viagens de veraneio. ver: Fania Fridman (2013)

<sup>92</sup> Lená Meneses de Medeiros (1996) em sua obra *Os Indesejáveis: desclassificados da modernidade*, explicita o processo pelo qual o Estado brasileiro criminalizou os grupos autóctones, considerados párias e, portanto, suscetíveis ao banimento. Estrangeiros pauperizados que, de modo geral, foram identificados como ameaças à ordem e à paz social, acusados, entre outras coisas de vadiagem, alcoolismo, jogatina. Os mesmos elementos a partir dos quais eram representadas as parcelas pauperizadas, remanescentes da antiga sociedade colonial (negros e mestiços) e que, sob estas acusações, foram rejeitados e banidos da cidade.

habitavam o entorno da cidade, sua área rural, oriundas das migrações internas da região vale-paraibana fluminense e do sul de Minas Gerais.

Assim, o primeiro ato orquestrado pelo Estado visando o apagamento de um grupo étnico, pode ser considerado uma política de esquecimento, uma vez que baseia-se em uma série de medidas legais que visavam o banimento do grupo e o impedimento da ocorrência de memórias concorrentes. O decreto 155 oficializara a expulsão dos *invasores* do solo urbano de Petrópolis e transformou seus remanescentes em inimigos de uma sociedade pacífica, ordenada.

Essa hostilização dos *remanescentes* da escravidão traz à tona a opção do Estado por: a) apagar o passado colonial, relacionado às atividades de uma comunidade que vivia do comércio de “beira de estrada” e b) eliminar os ex-escravos, fossem eles oriundos das lavouras da região vale-paraibana fluminense, ou fossem os próprios moradores do município. Suas opções se expressam no plano concreto com a promoção de uma dura perseguição aos indesejados e à sua cultura. Perseguição física, realizada sob a orientação e com a autorização do Estado Monárquico, para banir da cidade os *ladrões oportunistas* (como eram chamados os quilombolas) que viviam, segundo o discurso oficial muitas vezes repetido, à espreita de realizar *assaltos às fazendas e transeuntes* nas estradas e caminhos do Império, conforme as notas da época. E perseguição legal e ideológica à cultura e religião de origem africana pela polícia e pela imprensa escrita, conforme registrado por Vasconcellos (1989).

O segundo ato desse projeto de apagamento aconteceu após a proclamação da República, em XV de novembro de 1889, agora voltado à identidade imperial. Buscava-se apagar as marcas de um governo monárquico com a mudança na toponímia local, extirpando nomes referentes à monarquia imperial, trocando-os por nomes que simbolizassem os valores de um moderno Estado nacional republicano. A inovação desta ação de governo, relativamente à primeira, está na apropriação e ressignificação dos símbolos do poder monárquico pelo novo poder instituído. Sem, no entanto, empreender perseguições<sup>93</sup> ou desqualificações dos indivíduos identificados com esse grupo. A essa ação do Estado, pode-se classificar como

---

<sup>93</sup> O decreto que bania a família imperial, suspenso em 1930, não fora extensivo aos demais membros da corte brasileira.

“manipulação”, pois pauta-se na criação de novos *lugares de memória*<sup>94</sup>, em conjunto à criação de *lugares amnésicos*, i.e., lugares de não-memória, de esquecimento, conforme Michel (2010).

O terceiro ato, agora voltado à identidade germânica, aconteceu no momento da Segunda Guerra Mundial, diante do novo posicionamento do Estado brasileiro em relação à política internacional. Para deixar claro o seu afastamento em relação à Alemanha Nazista, novamente mudam-se os topônimos da cidade, agora os de origem germânica - e adiciona-se a isso, o apagamento de quaisquer traços de resistência de uma cultura não-brasileira<sup>95</sup>.

Têm-se, assim, as identidades desses grupos, seja a das populações pauperizadas, seja a dos grupos formadores de uma elite local, subtraídas pelo projeto identitário englobante de uma unidade nacional, forjada pelo Estado brasileiro em sua trajetória modernizante, conforme Seyferth (2002; 2012). Até que, na década de 1980, quando os Estados nacionais (e o Brasil não é uma exceção) começam a dar sinais de sua crise, as duas vertentes identitárias que, juntas, compunham a decadente<sup>96</sup> elite local, passam a reivindicar seu *status* na memória local e começam, ambas, a construir as bases de um discurso de origens míticas e passado glorioso.

#### **4.2. Uma toponímia em constante transformação**

Conforme já posto, a queda do poder Imperial produziram-se novos discursos de institucionalização do poder. E, como mostra de um ressentimento dirigido ao passado representado pelo poder monárquico, inicia-se uma política de apagamento

---

<sup>94</sup> O conceito de *lugar de memória* para Pierre Nora (1993), não diz respeito a um espaço físico, mas aos recursos variados (comemorações, monumentos, rituais fúnebres) de que a sociedade se vale para rememorar determinados eventos e personagens que ficaram à margem da história oficial e que, por meio destas atividades de rememoração, acabam retornando ao fluxo da história oficial.

<sup>95</sup> Determinados aspectos culturais, tais como o ensino da língua e a religião luterana, deixam de ser “tolerados” pelo Estado brasileiro que passou a perseguir lideranças religiosas e a proibir o ensino do alemão, seja nas escolas públicas, seja dentro das escolas eclesiais.

<sup>96</sup> As atividades econômicas dominadas pelas elites locais, entraram em decadência, e as mesmas passaram por um processo de perda de poder econômico, sem, contudo, sofrerem de perda de poder político e ideológico.

desta memória dolorosa<sup>97</sup>. A então recém-instituída República, alterou os topônimos que se relacionavam diretamente à família Imperial, para nomes que remetessem a datas cívicas e personalidades que identificassem a transição para um Brasil moderno, industrial e republicano.

Assim, a rua principal da cidade, que abrigava o seu centro comercial, perdia o nome de Rua do Imperador, para receber o nome que marcaria a transição do poder imperial para o republicano: Avenida XV de novembro; a Rua da Imperatriz, onde se situava o Palácio Imperial, se transformaria em Av. 7 de setembro; a Rua Princesa Isabel, onde se localizava a residência da mesma, se transformaria em Av. 13 de maio; a Rua Bourbon, em Rua João Pessoa, e assim, sucessivamente (ALMEIDA *et al*, 2011).

Mas a política de apagamento da identidade e memória imperial, não impediu que o novo poder instituído realizasse uma política de apropriação da Cidade Imperial e de seu simbolismo sempre relacionado ao poder. Assim, obras inconclusas no período imperial, como a da Catedral de São Pedro de Alcântara, foram finalizadas com a parceria entre as elites locais e as elites nacionais (agora representando o poder republicano). A República passou, portanto, a se apropriar dos espaços simbólicos e do *status* que à cidade, essa segunda sede do poder central, se associava. E promoveu-se uma ambígua relação entre o poder central e as elites locais, que tiveram suas identidades de grupo englobadas pelo projeto nacional.

Um segundo momento de englobamento das identidades e memórias dos grupos pelo projeto do Estado Nacional aconteceu durante o período da Segunda Guerra. Deu-se início a uma nova política de apagamento das origens, voltadas agora, ao elemento germânico. Novamente topônimos foram alterados. Topônimos que, desde o plano “Povoamento Palácio de Petrópolis”, homenageavam as regiões de origem dos colonos, bem como os nomes de seus heróis, passaram a receber nomes que mostravam o posicionamento do Estado brasileiro frente à configuração das políticas internacionais.

---

<sup>97</sup> Ver Robin (2012) para melhor compreender a demarcação toponímica do poder no caso da Alemanha, e o apagamento dos mitos e heróis no momentos de transição entre o regime nazista, o socialista e a retomada democrática.

Assim, bairros cuja massa de habitantes era de trabalhadores fabris, *descendentes dos colonos alemães*, e cuja nomenclatura fora designada desde o Plano Koeler para homenagear as regiões de origem dos *colonos* e fazer com que se sentissem *em casa*, tais como Bingen e Mosela, por exemplo, foram substituídos, respectivamente, por nomenclaturas de origem indígena, tais como Araraquara e Baependi. Mudança toponímica idealizada para cumprir a dupla função: utilizar um símbolo, agora *neutro*, da *identidade nacional* e fazer alusão aos navios mercantes brasileiros que teriam sido atacados por submarinos alemães durante a Segunda Guerra (LORDEIRO, 2014), simbolizando o posicionamento do Estado brasileiro, e da cidade que servia à recepção da diplomacia mundial, em relação à Alemanha nazista.

A política de apagamento da memória germânica segue com a concomitante apropriação da cidade pelo poder central como símbolo civilizatório e espaço de recepção da diplomacia internacional, vindo a ganhar nova visibilidade dentro e fora do cenário nacional. Reforçava-se, portanto, a “vocação política” de Petrópolis, à custa do silenciamento sobre a estreita relação da cidade com a cultura alemã.

Após o final da Segunda Guerra os topônimos germânicos foram gradativamente restituídos, e, mesmo os que não o foram, passaram a ser emblematicamente lembrados em documentos oficiais da cidade. Essa espécie de reparo à memória foi reivindicada também pela vertente imperial, que em meados de 1980’s, solicitou o retorno dos nomes “Rua do Imperador” e “Rua da Imperatriz”.

No entanto, ao longo dos últimos 25 anos, o movimento de apagamento e reescritura da memória dos grupos étnicos petropolitanos nos espaços e símbolos da cidade não ultrapassou a arena ocupada pelas duas frações da elite política local. O grupo de afro-brasileiros, por exemplo, viu-se excluído da disputa pelo poder simbólico e, portanto, da divisão e demarcação do território. Os valores, mitos, heróis e datas que passaram a ser disseminadas, universalizadas, numa tentativa de reescritura das memórias dos grupos sobre as da cidade, foram as das duas frações da elite local: a lusitana e a germânica<sup>98</sup>. A política de memória, da qual se revestiu a disputa entre as duas frações da elite local imprimiu sua marca e atribui significados

---

<sup>98</sup> Apesar do predomínio da memória luso-imperial sobre a história oficial de Petrópolis, é interessante salientar que os membros da comunidade Quilombo da Tapera não percebem os luso-imperiais como *o outro*, e sim os *descendentes de colonos alemães*.

próprios a antigos símbolos do poder. Um exemplo significativo deste fenômeno é a apropriação, transformação e ressignificação do Palácio de Cristal, conforme se verá a diante.

Símbolo do imaginário da Modernidade<sup>99</sup>, o Palácio de Cristal de Petrópolis vem sendo demarcado pelas políticas de esquecimento, ao mesmo tempo em que é reivindicado, ora como marco de origem, ora como emblema, nas narrativas dos grupos étnicos da cidade. Importado da França, construído em estrutura pré-montada e reproduzindo os Palácios de Cristal de Londres e do Porto, O Palácio de Cristal de Petrópolis teve sua inauguração datada em 1884, sendo doado pelo conde d'Eu à sua esposa, a Princesa Isabel. E, segundo a história oficial da cidade, o palácio teria sido planejado para abrigar exposições naturais: de flores, frutas e pássaros.

No entanto, é importante frisar que a história oficial encobre um conjunto de ações públicas que produziram o esquecimento [seja intencionalmente pelo uso de instrumentos de poder, ou pela ocultação sutil e velada] e visaram apropriação simbólica do espaço em que se erguera o Palácio de Cristal, como marco de origem dos grupos componentes da sociedade petropolitana, bem como do próprio palácio.

A primeira ação desse conjunto é a ocultação dos vestígios da existência de um antigo quilombo (que datava de final do século XVIII) no lugar onde foi escolhido para o erguimento do palácio. Há registros de viajantes que indicam a presença de aquilombamentos bem organizados, com produção agrícola estruturada naquela região até finais do século XVIII. Enquanto o Caminho Novo ainda se construía e a cidade ainda não havia se erguido<sup>100</sup>.

A segunda ação de produção de esquecimento, relaciona-se ao esvaziamento e reapropriação simbólica da memória relacionada ao palácio, com o apagamento de um dos marcos históricos de maior significância para a história local e nacional,

---

<sup>99</sup> Ver análise de BERMAN (1986) sobre a noção *do espetacular universal* ligado ao Palácio de Cristal de Londres criado para ser a uma imensa vitrine de grandes exposições que promoviam o imaginário da Modernidade e o ideário sustentado pela expansão industrial e comercial burguesas.

<sup>100</sup> A Praça de Koblenz, antes da fundação da Colônia, i.e., antes de 1838, estava ainda virgem de plantas humanas, a não ser negros fugidos, porque no lugar aonde está a casa do senhor Comendador Bernardes [...], descobriu-se um quilombo com grande porção de terreno cultivado". (BINOT, Apud, VASCONCELLOS, 1989, p. 23).

ocorridos no palácio, ainda durante o período do Império: a assinatura de um ato público de libertação coletiva de escravos no Brasil, executada pela Princesa Isabel em 1º de abril de 1888 [43 dias antes da assinatura da Lei Áurea]. Apesar de sua importância, os eventos relacionados ao grupo de abolicionistas que atuava na cidade, sob a liderança da Princesa, vem sendo ocultada, esvaziada de significado, como se tratasse de uma mácula na história da cidade (SILVA, 2003).

A terceira ação desse conjunto, essa característica de uma política deliberada de esquecimento, à qual poderia ser incluída na categoria “destruição”, foi sua transformação em Museu Histórico de Petrópolis em 1938, tendo suas paredes de cristal removidas e recobertas por folhas-de-flandres e tijolos, só voltando a ter sua aparência-essência restituída com a colocação de vidros, a partir de 1984. (SILVA, 2003). O momento de encobrimento do Palácio de Cristal está bem próximo àquele em que o grupo de *descendentes de colonos alemães* reivindicou o reconhecimento do local como o marco de chegada dos seus fundadores na Praça Koblenz (ANGELO, 2014). Em 1932, num artigo editorial do jornal *A Tribuna de Petrópolis*, leem-se os registros da primeira reivindicação da Praça Koblenz como um marco apagado da memória germânica. No artigo, cumprimenta-se a Igreja e a prefeitura por sua iniciativa conjugada de devolver (por meio de ato público e celebração de missa) a cruz que indicava a chegada dos primeiros colonos à cidade, pondo a memória dos trabalhadores germânicos ao lado da família imperial.

#### **4.3. Políticas de memória e esquecimento atualizadas**

A fim de contextualizar o movimento de atualização de identidades e memórias etnicoculturais vivenciados na contemporaneidade na cidade de Petrópolis, é importante sublinhar a reconfiguração de sua economia, sendo, este, um dos fatores que auxilia na compreensão das escolhas realizadas pelo poder público, bem como pelos agentes sociais que se chocam em disputas pelo poder simbólico local.

De acordo com o *Relatório Antropológico 20/2010*, que legitima a demanda da Comunidade da Tapera à sua certificação, como comunidade remanescente de quilombo, o processo de desterritorialização é o fator-chave para compreender a mobilização do grupo em busca de sua identidade quilombola.

*O recente cerceamento da área [ocupada pela comunidade] decorre da ocupação de pessoas de fora [...] e é visto com estranhamento e incômodo pelas pessoas da comunidade por constituir, a seus olhos, a ameaça de desterritorialização que lhes ensombrece o horizonte. (MPF, 2010, p, 9)*

Tal processo de desterritorialização fora destacado pelo perito, como um avanço de ocupações residenciais do condomínio Vale da Boa Esperança serra acima, em terreno, historicamente ocupado pela comunidade. Processo facilitado pelo abandono e venda de porções do terreno a agentes imobiliários, por arte dos *herdeiros*<sup>101</sup> de Sebastiana Augusta da Silva.

Perfazendo o percurso que leva aproximadamente 2 horas de caminhada da entrada do Condomínio Vale da Boa Esperança, percorrendo a estrada da Tapera e chegando até o quilombo, o que se enxergam são diversas residências de alto padrão, e vastos terrenos ainda desocupados no caminho, estando alguns deles à venda. Deste modo, infere-se a correlação entre o processo de desterritorialização e a especulação imobiliária de um determinado perfil. A seguir, serão analisadas algumas características e variáveis socioeconômicas da cidade, a fim de melhor entender o fenômeno da desterritorialização que afeta a Comunidade da Tapera, bem como as variáveis intervenientes nos processos de identificação e interação entre os grupos afro-brasileiro e descendentes de colonos (alemães), a fim de elucidar pontos que possivelmente vêm contribuindo com o processo de ruptura do silêncio entre os membros da comunidade *remanescente de quilombo* da Tapera.

Ocupando uma área de 795.799 km<sup>2</sup>, Petrópolis, está localizada na região serrana do estado do Rio de Janeiro (Serra da Estrela), é um município composto por cinco distritos, a sede (Petrópolis) - na qual funciona seu centro político-administrativo, bem como o seu histórico centro urbano - e mais quatro distritos<sup>102</sup> onde, inicialmente, foram distribuídas as atividades e as populações de trabalhadores industriais e rurais e que, hoje, assistem ao avanço da malha urbana, em níveis variados, transformando-os desde distritos suburbano-rurais, até distritos com níveis mais elevados de desenvolvimento econômico, como é o caso de

<sup>101</sup> Conforme destacado pelo relatório 20/2010, o termo *herdeiro*, é uma denominação cunhada pelo próprio grupo para designar a transmissão da terra por relações de consanguinidade com a matriarca Sebastiana Augusta da Silva.

<sup>102</sup> 1º Distrito: Petrópolis; 2º Distrito: Cascatinha; 3º Distrito: Itaipava, 4º Distrito: Pedro do Rio e 5º Distrito: Posse.

Itaipava. Este, localizado em meio à Área de Proteção Ambiental (APA), nas últimas três décadas, teve seu desenvolvimento vinculado à expansão do mercado imobiliário (especificamente de condomínios de luxo) e de serviços voltados ao turismo de alto padrão (pousadas, hotéis, hotéis-fazenda, restaurantes, *shopping centers*) além da atividade da indústria cervejeira e do comércio atacadista, em contraposição às atividades rurais, exploradas por pequenos produtores familiares.

Segundo dados dos Censos de 1991, 2000 e 2010, a população petropolitana cresceu cerca de 16%, nestas últimas décadas - tendo partido de 255.468 (em 1991), para 295.917 habitantes (em 2010). O processo de urbanização ao qual fora submetido o município é indicado pela forte diferença entre a população urbana e rural (menos de 5% da população petropolitana habita em áreas rurais). A baixa taxa de população rural é acompanhada por uma atividade agropecuária pouco significativa (0,2% do PIB municipal), fazendo com que o PIB se divida principalmente, entre a indústria e os serviços. Para o ano de 2005, dentro do setor industrial, despontavam três ramos de atividades que, juntas, somam cerca de 70% da produção industrial do município. São elas: 1º equipamentos médicos e hospitalares; 2º indústria têxtil e 3º indústria de Bebidas (setor cervejeiro). Já o ramo de vestuário (moda), responsável pela forma com que Petrópolis se projetou na economia regional, i.e., por sua identificação como polo atacadista de roupas - ficou em 7º posição neste *ranking*, com apenas 3,3% da produção industrial do município.

Acompanhando a tendência nacional, o setor de maior peso sobre o PIB do município é o de serviços. Dentre as principais atividades deste setor, encontra-se o ramo de aluguéis - que, posto ao lado da construção civil, faz com que o ramo imobiliário seja responsável por mais de 30% do PIB de Petrópolis, contra os 6,6% do comércio (varejista e atacadista, somados). Os dados apontam para a reestruturação da economia petropolitana de uma tal forma que os setores mais tradicionais (como a indústria têxtil e o comércio atacadista de vestuário), cederam lugar à expansão do setor imobiliário (de aluguéis e construção civil).

Finalmente, é possível, ainda, visualizar uma das principais estratégias de crescimento econômico, adotada pelo poder público municipal. Nota-se que a expansão do setor imobiliário é também seguida pela expansão do turismo. No ano de 2010, dos 114.396 domicílios investigados em Petrópolis, 1.635 já eram utilizados

para hospedagem; dos quais 79 eram estabelecimentos do ramo de hotelaria (pousadas; hotéis e motéis) e 1556 eram residências. Apesar da indisponibilidade de dados sobre o setor turístico para os distritos, é possível inferir, em relação à Itaipava, uma configuração do mercado imobiliário também em torno das *casas de verão*. Segundo o censo de 2010, dos 9.878 domicílios recenseados, aproximadamente 33% não estava ocupado, sendo que, destes, 2.265 estavam em área urbana e 971 em área rural.

Percebe-se, deste modo, a conformação de uma economia em torno de um turismo que ressignifica a velha forma de *vilegiatura* – voltada não mais à elite cortesã, mas às novas classes urbanas em ascensão que, em busca de *qualidade de vida*, visam consumir serviços de hospedagem, lazer e alimentação de alto padrão, mas também, afastar-se dos problemas mais recorrentes da vida urbana (poluição, trânsito, violência). Assim opera-se a ressignificação da *vilegiatura* e da produção de bens e serviços para o mercado de turismo. Uma reorganização econômica que passou a dar ensejo à manifestação e envolvimento de algumas comunidades étnico-culturais (as comunidades de descendentes de colonos europeus) que ao organizarem-se como grupos étnico-culturais, puseram à disposição da cidade um novo calendário de festas, e de bens culturais economicamente apropriáveis por esse renovado ramo de atividade: o turismo, agora aliado não só à construção civil, mas também à indústria cervejeira, que se apropriará da simbologia e das memórias dos descendentes de colonos e se transformará no principal apoiador das festas dos descendentes de colonos alemães. Além da cerveja, foram objetos de revisão, por esta memória colonial, outros elementos da cultura, tais como a música, a dança, as roupas e comidas típicas regionais, além de alguns itens de artesanato). As apostas seguintes se fizeram em torno das comunidades, italiana, nipônica e, por fim, a negra. A seguir, são analisadas as tensões entre a memória e o esquecimento expressas na organização, a partir de 1990, das festas dos grupos em disputa: Festa do Colono Alemão e Festa Afro-brasileira, organizadas pelo poder público municipal e a Festa de São Pedro de Alcântara pela Igreja.

Se compreendermos a maneira como o processo de identificação (HALL, 2011) e (SILVA, 2012) se liga estreitamente às relações de poder (diferenciando, valorando, normalizando e excluindo grupos e indivíduos do acesso aos bens sociais

e simbólicos), é possível compreender a memória como um ponto de fixação de uma identidade em processo no espaço-tempo. Assim, o investimento em certos lugares de memória traduziria o grau e a direção das relações de poder dentro de uma determinada sociedade, pois, a história idealizada, valorizada, contada à exaustão pelo discurso oficial, serviria para representar identidades coletivas homogeneizadas, dentre as quais a de maior alcance relativo, ainda seria a identidade nacional (Barroso, 1999). O processo de legitimação dessa história oficial pressupõe o apagamento das identidades marginais ao projeto englobante. Tal política de apagamento produz tensões que, ora se expressam abertamente e formam resistência em torno de projetos identitários que reelaboram suas memórias por meio de práticas discursivas, ora silenciam-se, esperando um momento ou um meio propício para se expressarem (Pollak, 1989).

Conforme ora anunciado, o grupo étnico luso/imperial é aquele que confere a Petrópolis o título de *Cidade Imperial*. Seu discurso sobre si e sua *mundivisão* vencera as disputas por transformar os seus símbolos de poder e as suas memórias na “história oficial” [por ocasião da execução do Projeto do palácio e povoamento, bem como no do centenário de Petrópolis]. Isto é, a vertente lusitana reivindicou, para si, um posicionamento central e catalisador na narrativa das origens de uma cidade “especial”. A partir de seu discurso é que se instituiu o grupo do “nós” (cidadãos plenos) e o grupo dos “outros” (cidadãos de segunda classe e o de não-cidadãos). Sua narrativa instaurou e passou a representar o ideal de uma cidade que nascera completa e organizada a partir do discurso criador; forma e conteúdo do desejo soberano.

Mas esta vertente é, também, aquela da qual as sociedades nacional e local passaram a se ressentir no momento de transição e consolidação de um Estado Moderno. Aquela cujos comprometimentos políticos com a Monarquia, com a economia escravista, com o colonialismo e suas duras investidas contra a liberdade individuais e econômicas, apontavam para o desejo de esconder, encobrir, apagar da história, esquecer sua existência. Lembra-se que, o projeto que levou ao apagamento de traços da memória e da identidade lusitana/imperial ocorreu após a proclamação da República, em XV de novembro de 1889. Buscava-se apagar as marcas herdadas de um governo monárquico com a mudança na toponímia local,

extirpando nomes referentes à Coroa, trocando-os por nomes que simbolizassem os valores de um moderno Estado nacional republicano.

A partir do discurso que remete a um mito de origem que idealiza e positiva o papel desempenhado pelos heróis fundadores são destacados e valorizados um grupo de símbolos e signos que lhes conferem legitimidade e diferenciação em relação aos outros, entendidos como uma sociedade *amorfa*. No caso da identidade Lusitana/Imperial, elegeu-se como *lugar de memória*, no sentido aludido por Pierre Nora (1993), a comemoração de uma data sagrada. O evento aqui discutido será a *Festa de São Pedro de Alcântara*. Um dos monumentos à memória dos grupos étnicos componentes da elite local que percebe a oportunidade de revalorar sua identidade por meio da reelaboração discursiva da sua memória, já não mais no plano geográfico, demarcando nomes de ruas, mas no temporal, lutando pela datação (manipulação e reinterpretação) de eventos históricos ressignificados no calendário das festividades locais.

O pressuposto do qual se parte é de que o calendário religioso<sup>103</sup> seja um marco memorialístico, no qual biografias duplamente idealizadas<sup>104</sup> aglutinam e redimensionam valores e práticas sacralizadas pela sociedade, vindo a exprimir as apostas dos indivíduos e de seus grupos em projeções de si no tempo, que insere não somente as dimensões “*passado, presente e futuro*”, como, ainda, a dimensão paradisíaca, que avança para além do temporal. Com base nessa pressuposição, é também de se realçar que as celebrações em memória dos santos ganham uma forte carga de virtualidade. Lembrá-los, seus sacrifícios e seus milagres, passa a significar esta aposta na imagem que indivíduo e sociedade desejam ter e fixar no tempo e para além do tempo como significante de si<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Le Goff (1996) dá uma importante pista sobre a relevância da inscrição dos grandes eventos em um calendário, especialmente, no que tange à marcação do tempo religioso, na constituição da memória como ordenadora do mundo, (re)posicionando o homem no tempo e no espaço. Ver: LE GOFF (1996, p, 429)

<sup>104</sup> Idealizada pelos próprios santos, que procuravam criar uma imagem beata de si, de seus feitos, os raros e os quotidianos, e de sua busca pela perfeição cristã; e idealizada pelos fiéis que projetariam suas imagens de si na imagem idealizada dos santos. Para isto, ver: PEREIRA (2007)

<sup>105</sup> Importante referência a respeito da memória na religião cristã está em Le Goff, que atenta para este ambíguo chamado ao cristão de que escape à temporalidade, projetando suas realizações no pós-morte, ao mesmo tempo em que deve ritualizar a memória de Deus. (Le Goff, 1996, p. 438)

Ciente deste aspecto memorialístico do calendário religioso, o site da Igreja de São Pedro de Alcântara questiona o desaparecimento do referido santo da memória dos fiéis. Em lista comparativa, aponta “santos menores” cujas datas de suas celebrações são próximas à de São Pedro de Alcântara (19 de outubro). Faz breve alusão à disputa memorialística pelo título de padroeiro da nação com a Nossa Senhora de Aparecida, bradando à legitimidade, de São Pedro de Alcântara, cujos alicerces estariam fincados na historicidade. Levando-o, finalmente, a buscar a legitimidade da memória de São Pedro de Alcântara, na sua história de vida<sup>106</sup>.

O que o site não revela são os motivos que teriam levado a essa disputa pela patronagem da nação brasileira<sup>107</sup>, bem como a razão pela qual o santo teria caído em ostracismo<sup>108</sup>. Ainda mais oculto, no texto, está o fato de que, mesmo tendo sido nomeado também a patrono da Cidade Imperial, desde sua inauguração em 1843, que a celebração do santo não esteja incorporada no calendário oficial da cidade, e somente tenha sido retomada no ano de 1994, sob a forma de uma modesta feira com barracas de comidas e bebidas portuguesas e espanholas. A festa é celebrada com uma missa e acontece na semana de 19 de outubro no pátio da Catedral de São Pedro<sup>109</sup>.

É relevante pensar que o evento não fora reivindicado pelo poder público municipal. Apesar de envolver as chances de se inserir num roteiro de turismo

---

<sup>106</sup> O site informa as datas e eventos marcantes de sua vida, sua relação com a Igreja, com a Ordem Franciscana, com a Coroa Portuguesa (ainda que sejam marcos contraditórios na identidade e memória do santo), e a firme devoção da família Imperial a São Pedro de Alcântara. Devoção que se estenderia do século XVI ao XIX e se tornaria concreta na proclamação de São Pedro de Alcântara como padroeiro oficial do Brasil, em 1826, pelo Papa Leão XII. Para maiores esclarecimento ver: ALVES, C. F. São Pedro de Alcântara: padroeiro de Petrópolis e do Brasil. Disponível em: <<http://www.catedraldepetropolis.org.br/>> Acesso em: 01, Jun, 2014.

<sup>107</sup> O Brasil, hoje, conta com dois padroeiros: Nossa Senhora de Aparecida e São Pedro de Alcântara, cujas datas comemorativas são, respectivamente, 12 de outubro e 19 de outubro. Ambos reconhecidos e referendados pelo Vaticano. Sabendo-se que São Pedro de Alcântara fora apagado (em 1969) e, cerca de 25 anos depois, reinserido no calendário litúrgico de maneira ambígua (ao critério das Dioceses que o tivessem como patrono).

<sup>108</sup> Uma pista indicativa de seu ostracismo é São Pedro de Alcântara ter sido considerado um santo “elitista”, representante da realeza, com pouco “apelo popular”, num momento em que a popularidade da realeza estava em xeque. E, em contrapartida, Nossa Senhora de Aparecida ter tido sua imagem melhor utilizadagerando a adesão das classes populares.

<sup>109</sup> A Catedral de São Pedro de Alcântara, em si, já é um local de disputa simbólica. Seu projeto e suas obras foram iniciadas, mas não finalizadas, pelo grupo ligado à Monarquia. O Estado Nacional republicano tomou para si o projeto de conclusão das obras (construção da cúpula, instalação do órgão e sino). Não descartando o glamour associado à monarquia, o Estado nacional apropriou-se, assim, deste símbolo de poder, fazendo uma sobreposição entre a imagem da monarquia e a do novo poder. A partir da década de 1990’s, novas obras se fizeram

religioso, a organização da memória em torno de um padroeiro apagado da memória nacional não foi capaz de provocar a adesão dos representantes políticos locais, que preferiram se abster de associar sua imagem e a da cidade à de um santo obscuro. Assim, a celebração a São Pedro de Alcântara tem se demonstrado pouco eficaz em se fazer reconhecida e a atrair, seja a população local, sejam os fiéis de outras partes da região e do país, demonstrando baixo poder de ser política, ou economicamente capitalizável e de mostrar-se como o *outro* na percepção presente dos grupos afro-brasileiros.

#### 4.3.1. *O projeto identitário germânico: a celebração da cerveja e a disputa pelos espaços de memória*

A *Bauenfest* (Festa do colono alemão) teve início no século XIX pela comunidade alemã moradora de um bairro afastado do centro urbano, denominado “Fazenda Inglesa”<sup>110</sup>. Fora retomada em 1983 como uma festividade comunitária, de pequenas proporções, realizada pelo clube comunitário “29 de junho”, a fim de celebrar a data de chegada dos colonos alemães na cidade (29 de junho de 1845), bem como sua tradição e seu legado cultural. Em 1989 a *Bauernfest* foi assimilada pelo poder público municipal e passou a ocupar o centro histórico urbano de Petrópolis<sup>111</sup>, transformando-se, desde então, em evento voltado ao turismo gastronômico. Faz-se importante salientar que, desde sua incorporação ao calendário das festividades municipais<sup>112</sup>, a celebração da cultura colonial alemã elegeu a cerveja como o seu produto emblemático<sup>113</sup>.

A experiência da festa do colono alemão em Petrópolis tem início com a passagem pelo pórtico construído em madeira de compensado, simulando o estilo

---

<sup>110</sup> Mesmo bairro no qual existira o Quilombo da Vargem Grande.

<sup>111</sup> O evento teria se deslocado da Comunidade Fazenda Inglesa (situada fora do limite urbano da cidade) para o seu centro histórico, mais especificamente para as proximidades do Palácio de Cristal, por ali ter sido um marco fundador, i.e., o local que marca o primeiro contato das primeiras famílias germânicas com Petrópolis. Ver ANGELO (2014).

<sup>112</sup> São considerados feriados específicos do município: 16 de março (aniversário da cidade) e 29 de junho (colonização alemã) Ver: site oficial da Prefeitura Municipal de Petrópolis. Disponível em [www.rj.petrópolis.gov.br](http://www.rj.petrópolis.gov.br) Acessado em: 10 de junho de 2014.

<sup>113</sup> A exemplo disto, salienta-se que até o ano de 2010 a festa era oficialmente inaugurada com um caminhão que distribuíagrutuitamente, nos arredores do Centro Histórico, aos participantes da festa, o *chopp* produzido pelo patrocinador, uma indústria cervejeira.

arquitetônico *Enxaimel*<sup>114</sup> na rua externa ao Palácio de Cristal. Na mesma rua, à direita do pórtico, ergue-se um palco destinado a apresentações de músicas e danças folclóricas, bem como caracterizações e encenações do cotidiano campesino e dos “acontecimentos de corte” das diversas regiões e momentos históricos do antigo Império austro-húngaro. Músicas e encenações são todas traduzidas e narradas por um intérprete da cultura germânica que tenta enfatizar “realeza” e “ancestralidade” da cultura festejada.

À esquerda do pórtico, encontra-se a fábrica do patrocinador da festa, a cervejaria Bohemia, que reivindica o *status* de ser a *primeira cervejaria do Brasil* e que, mesmotendo encerrado suas atividades na cidade desde 1998, foi restaurada, estilizada e reinaugurada durante o aniversário da cidade, em 16 de março de 2012.

Dentro desta cervejaria fora construído um espaço de visita denominado “Memorial da Cerveja”. Um museu tecnológico que combina experiências sensoriais diversas para tornar a visita mais interativa. Assim, efeitos de áudio para simular o som das águas de mina, se combinam à efeitos visuais interativos, como grandes imagens de campos de cevada em *touchscreens* para simular a sensação de secaminhar e tocar na paisagem campestre, aliadas à experimentação gustativa dos ingredientes usados na fabricação dos diferentes tipos de cerveja (sementes de cevada, trigo e aveia).

O Memorial ocupa cerca de 2/3 do espaço total das instalações da cervejaria, cuja ambiência simula a experiência da “passagem por um túnel do tempo”. O visitante conhece “a saga da cerveja” desde suas “origens”. Passando pela história de sua introdução no Brasil por meio dos colonos alemães em pequenas indústrias familiares de produção artesanal, até virarem grandes indústrias, multinacionais, neste momento, com foco já nas grandes campanhas publicitárias que fixaram-se na “memória popular”.

É interessante a fusão que se faz entre a “saga da cerveja”, a fundação e construção da cidade, e a história da família de colonos alemães, laboriosos e industriais, que fundou a marca. Procuram-se mitos fundadores que alinhavam

---

<sup>114</sup> Um modo rústico de construção de casas para a residência de pessoas de baixa renda, no qual estruturas de madeira ficam expostas e o acabamento não passa da pintura em branco das paredes externas da casa. Para maiores esclarecimentos, ver: VEIGA, M. B. (2013).

esses três elementos e sacralizem-nos no imaginário do visitante. Assim, os segredos do fazer de uma bebida *presenteada à humanidade por uma deusa egípcia* é transmitido por todas as culturas significativas da civilização mundial. Passou dos egípcios, aos romanos, destes, aos monges e alquimistas e, destes, “diretamente ao herdeiro moderno desta tradição, o mestre cervejeiro” da família fundadora da marca.

Toda a narrativa é realizada a partir de um suporte tecnológico moderno e sofisticado<sup>115</sup>, e, entremeando essa sofisticada narrativa mítica, encontram-se salas decoradas com artefatos que remetem aos restos de um passado mais próximo: fotografias do cotidiano fabril, maquinário, livros de receitas, objetos de medição, com as marcas de seu uso pelos artesãos germânicos (os colonos e seus descendentes). Salas onde ainda estão instaladas antigas tinas de cobre, preservadas e utilizados para associar o fazer artesanal (sempre reforçando o ofício do mestre cervejeiro) ao produto industrial que será consumido no espaço de degustação. Uma contínua fusão de pedaços selecionados do velho e do novo, modernizados com o artifício da iluminação cinematográfica.

Voltando à estreita rua de paralelepípedos, encontra-se uma fileira de *quiosques* construídos no mesmo material e com a mesma intenção de simular o estilo *Enxaimel*, anteriormente visto no pórtico. Em geral, os produtos típicos vendidos nos quiosques de rua são gêneros alimentícios, também simulando as comidas típicas alemãs, nenhuma das quais, no entanto “presenteada pelos deuses”. Os dois principais produtos da festa são industrializados, o salsichão e a cerveja. Chocolates e doces caseiros, derivado suínos, e outros pratos típicos, também podem ser encontrados e consumidos, embora a oferta deles seja consideravelmente menor. Algum artesanato em (MDF) e tecidos (principalmente os sintéticos) simulando técnicas do artesanato tradicional e, por fim, alguns produtos não-típicos, encontráveis em quaisquer festas de rua tais como, refrigerantes, pipocas, frutas caramelizadas (morangos, uvas e “maçãs do amor”).

---

<sup>115</sup> Gravações em áudio narrando a memória da cerveja, da cidade e da família. Totens com vídeos informativos, programas virtuais, jogos interativos, câmeras digitais para produção de “cartões postais”, da simulação de um brasão familiar, personalizados com a imagem do visitante, enviados via internet para seu e-mail.

No espaço do Palácio de Cristal acontecem os principais eventos artísticos (apresentação de bandas de música folclórica alemã e de danças típicas), bem como os principais quiosques da festa. Uma vez que este espaço é mais valorizado, ali encontram-se majoritariamente quiosques estilizados da cervejaria patrocinadora da festa (seu restaurante, seu quiosque de venda de souvenirs, seu bar) e alguns outros quiosques relacionados à culinária e artesanato alemães.

Quando, por fim, deixada a festa, tendo saído tanto da rua principal, quanto do Palácio de Cristal, em sua lateral esquerda, isolado e diferente de todos os quiosques estilizados da festa, encontra-se uma barraca de acarajé. À sua frente uma baiana, com seu tabuleiro e seu traje típico. E acima, uma grande faixa branca em letras verde-amarelas, cujo conteúdo bastante didático, informa que o acarajé é patrimônio imaterial da cultura brasileira. Somente neste momento desfaz-se a sensação de que a cidade é uma vila europeia do interior fluminense, e lembra-se da sua composição étnica, na qual os grupos afro-brasileiros se integram desde antes da fundação como Cidade Imperial.

A baiana, seu acarajé e, principalmente, sua faixa, conduzem à busca por respostas a perguntas, até então, não formuladas: Esta personagem e sua caracterização são exóticas à cidade? Onde estão os outros traços da cultura negra em Petrópolis? Qual o teor da informação contida na faixa? A quem ela se dirige? Quais circunstâncias levaram à faixa?

Uma busca em reportagens dos jornais locais, nas atas de reuniões de planejamento das atividades da Secretaria de Cultura e Turismo e, por fim, à sentença emitida pelo Ministério Público, compõem-se um quadro que auxilia nas respostas. A personagem de fato não integrava quaisquer grupos “nativos” de Petrópolis. Esse elemento diaspórico<sup>116</sup> tem sua pertença referida à tradição e cultura negras conforme elaboradas fora da Cidade Imperial<sup>117</sup>. A personagem traz

---

<sup>116</sup> O conceito de diáspora é explorado no trabalho de Stuart Hall (2011), A identidade cultural na pós-modernidade, para compreender o fenômeno dos movimentos migratórios característicos da atualidade, motivados, entre outros, pela formação de um mercado global de trabalho e faz com que grupos - organizados ou atomizados de indivíduos- movam-se pelo globo levando consigo suas pertenças culturais, revendo-as, modificando-as e tendo-as modificadas pelo contato com a cultura das sociedades nas quais se inserem.

<sup>117</sup> Em entrevista ao jornal local, Diário de Petrópolis em 08/12/2012, a baiana do acarajé informa ter nascido e se criado no interior baiano e ter migrado para Petrópolis em aos 23 anos de idade.

consigo um discurso sobre o papel histórico do negro, suas lutas, suas conquistas, dentre as quais, o alcance de sua visibilidade e a legitimidade de suas práticas culturais.

O conteúdo da faixa traz mais informações sobre os campos em disputa por aquele espaço, do que, propriamente, sobre a natureza do produto vendido naquela barraca. Seu conteúdo parece esclarecer mais sobre a natureza das relações sociais da cidade, de sua forma de ocupar o espaço, da sua autoimagem projetada tanto no imaginário local, quanto no imaginário nacional como *locus* de refinamento e *civilidade* fazendo necessária, portanto, essa identificação com elementos da cultura europeia e, paralelamente, o afastamento em relação às culturas subalternas. A faixa, informa o significado do acarajé para a cultura nacional, ao mesmo tempo em que se constitui numa resposta às autoridades locais que, atendendo às demandas dos organizadores da festa, proibiram a exploração do local/data para a venda do acarajé, inadequada à toda ambientação criada para produzir a sensação de retorno às *origens*.

Numa tentativa de silenciamento do agente social e de continuidade à política de apagamento de quaisquer traços culturais que maculem a imagem de cidade europeizada, o gestor público municipal declara o aspecto “pontual” da demanda pelo reconhecimento da tradição e identidade negras. O indivíduo passa a se reportar às instituições do Estado, já não mais em suas esferas locais, mas às regionais e nacionais, dando início à judicialização de sua demanda por *reparação aos agravos* à sua identidade, memória e tradição. Mas também - e não menos importante - por seu direito à sua ancestral estratégia econômica de venda de um produto legalmente incorporado ao patrimônio nacional, em contrapartida a um outro que é ideológica, mas não legalmente, incorporado à identidade nacional.

#### 4.3.2. *A identidade afro-brasileira e as memórias da escravidão*

Se durante o período de instituição das memórias luso-imperiais (Fundação da Cidade) e das disputas pelas memórias e narrativas oficiais de Petrópolis (por ocasião do centenário da cidade), a comunidade negra foi preterida das disputas memorialísticas que se desenrolaram, a partir de novembro de 2014 o grupo afro-brasileiro finalmente adentrou no espaço do Palácio de Cristal para comemorar, não a sua inscrição no plano da história e memória locais, mas para marcar uma posição

acerca de sua pertença à memória negra nacional, com a 1ª Festa Afro-brasileira de Petrópolis. A data celebrada não se refere ao calendário local, mas ao calendário nacional, 20 de novembro, o dia da Consciência Negra, cujo herói reconhecido é Zumbi dos Palmares. O local da comemoração, ao contrário das demais, fora dividido entre o Palácio de Cristal e a Praça da Liberdade<sup>118</sup>.

Não tendo partido da demanda específica de um grupo da cidade, mas por instâncias da administração municipal a festa que fora concebida para dimensionar a influência da cultura africana pela cultura nacional, acabara por não encontrar ecos entre os agentes de cultura local – as atrações convidadas para a festa, eram, em geral, de fora da cidade – nem nos consumidores locais.

Nesta ocasião, a cultura afro-brasileira demonstrou-se capitalizável, porém não capitalizada. Os poucos quiosques de comidas típicas, montados no jardim do Palácio de Cristal, ofereciam pratos da culinária brasileira imaginados, pelos comerciantes, como integrantes da culinária afro-brasileira. Nas palavras de uma informante inquirida pela autora sobre por que não havia pratos mais populares, relacionados à cultura afro-brasileira, a comerciante G., que não se identificava com aquela cultura, relatou não saber bem o que fazer, *fui convidada a abrir uma barraca na última hora, nem sabia ao certo o que trazer para vender. Não estou pagando aluguel pela barraca, mas não está compensando perder um final de semana inteiro aqui. Não tem movimento, não teve divulgação.*

Ao contrário da cultura germânica, consolidada entre os seus descendentes, formatada para ser mostrada à sociedade, os objetivos e a concepção da 1ª Festa afro-brasileira eram difusos e imprecisos. Por um lado, o Estado assumia o direcionamento da busca pelas memórias negras que considerava legítimas e as oferecia sob a forma de oficinas e palestras que introduziam sua audiência à discussão sobre racismo e a difusão da cultura negra no Brasil, por outro, a falta de divulgação entre os membros da comunidade negra, entre os comerciantes locais e entre a população em geral, esvaziou o evento, fazendo parecer que se tratava de uma ação que atendia a fins meramente formais. Chama a atenção o distanciamento

---

<sup>118</sup> Local que recebera esta denominação por ter sido o lugar onde escravos forros e líderes do movimento abolicionista compraram a liberdade dos outros escravos com os fundos de campanha pela Abolição.

da questão negra em relação ao município de Petrópolis, transmitindo a noção de que se tratava de um problema a ser resolvido em níveis extralocais.

Neste sentido, é significativa a fala de um dos organizadores, representante da Secretaria de Cultura e Turismo de Petrópolis, na abertura da palestra do Quilombo da Tapera. Nota-se um distanciamento do objeto de reflexão. A problemática negra é deslocada para o continente africano; a escravidão e suas consequências seja no Brasil, seja em Petrópolis, é ignorada, mesmo se tratando da abertura da fala de uma comissão de lideranças remanescentes de quilombo. Conforme segue:

Nós temos responsabilidades com o ébola, temos uma missão com a fome africana, as doenças, as guerras... Eu peço que o tema hoje celebre a nossa responsabilidade pela pátria-mãe, pelo continente-mãe África [,,,] e dizer que a nossa situação no Brasil, comparada à da África é muito boa. (SCTP, 28 de novembro de 2014)

Em seguida à abertura, uma mesa composta com a liderança do Quilombo da Tapera pronunciou-se a respeito de sua trajetória. Foram contados os mitos, as histórias sobre seu passado rural, sua experiência das chuvas de 2011, as transformações que o encontro com o procurador do Ministério Público Federal trouxeram à vida da comunidade. A audiência era composta, massivamente, por membros da comunidade, contando com a presença e comentários de alguns dos parceiros do grupo. Esta palestra será abordada na seção seguinte, em que serão analisados os elementos da identidade e das memórias quilombolas nas narrativas e nas apresentações públicas do Quilombo da Tapera.

Do ano de 2014 para 2015, a Festa Afro-brasileira manteve seu formato: eventos musicais; apresentações de capoeira; divisão do evento entre a Praça da Liberdade e o Palácio de Cristal; oficinas de arte e cultura afro-brasileira; palestras com lideranças negras, na maior parte extra locais. Adiciona-se, nesse segundo evento alguns poucos quiosques de comidas típicas da cultura afro-brasileira em mãos de pequenos comerciantes das comunidades negras urbanas, bairros populares majoritariamente negros.

Em conversa com a comerciante Teresa, apesar de sua pertença à uma comunidade negra urbana, sobre sua percepção a respeito da festa, nota-se pouca diferença em relação à percepção da comerciante Geane, do ano anterior. Embora destaque que Secretaria de Cultura lhe ofereceu um direcionamento sobre o que oferecer em seu quiosque (pratos da culinária afro-brasileira, tais como: acarajé, abará), Teresa também reclama da falta de divulgação e do esvaziamento do evento, fazendo um balanço negativo do retorno de seu investimento naquele quiosque, agora, já alugado aos comerciantes locais pela administração municipal.

A palestra (2015) com as lideranças negras propunha avaliar o momento atual para a comunidade negra no Brasil. Compuseram a mesa, lideranças políticas, religiosas, agentes de organizações sociais e estatais, e lideranças comunitárias que apresentaram breves relatos de suas atividades e apresentavam seus pareceres a respeito do momento atual. Uma das lideranças, a de uma agência estatal, chamou a atenção para o fato de que de um ano para o outro percebeu a maior adesão da comunidade negra local, o que desfazia o mito da inexistência de uma comunidade negra em Petrópolis remanescentes da escravidão, assim como o Brasil como um todo. Sem, contudo, se refletir no aumento de interesse da população pela festa.

A seguir, serão analisadas as narrativas em busca de elementos que compõem a identidade remanescente de quilombo e as memórias dos membros da Comunidade da Tapera. Sua participação nos eventos acima pontuará a identificação da apropriação de elementos da cultura afro-brasileira.

## **Capítulo 5 - PERCORRENDO OS CAMINHOS DA MEMÓRIA NO QUILOMBO DA TAPERA**

Esta seção é dedicada à descrição e análise do material de campo coletado pela autora do presente trabalho, à luz daquele produzido por terceiros – alguns dos quais, considerados parceiros da Comunidade. Objetiva-se, aqui, destacar as nuances da construção do mito fundacional e das bases tomadas para a construção de uma memória negra específica, a quilombola, com vista à legitimação do pleito da comunidade de gozar dos direitos concedidos às populações tradicionais, descendentes de escravos.

Em se tratando de memórias que legitimam a identidade quilombola, esta seção visa ponderar o peso que o passado de escravidão; o sentimento de pertença territorial e o impacto que as transformações econômicas - com destaque para o avanço do setor de imóveis de *veraneio* - exerceram sobre o quadro das memórias desse grupo. Memórias sujeitas à negação e ao silenciamento, por parte da sociedade e por parte do próprio grupo, devido à forte carga de emoções contraditórias que suscitam (tristeza, felicidade, orgulho, vergonha). Memórias que, por fim, voltam ao centro do debate e da vida cotidiana da comunidade e que são, simultaneamente reivindicadas como peças do mosaico de memórias petropolitanas. Sofrendo revisões, omissões, negações, sendo discutidas, negociadas, reconfiguradas, readequadas ao presente, segundo as necessidades do grupo, as mediações da sociedade e as concepções das diferentes gerações.

### **5.1. Conhecendo o Quilombo da Tapera: características gerais, formas de organização e vínculos com a terra.**

O Quilombo da Tapera está localizado no bairro de Boa Esperança, em Itaipava, 3º distrito de Petrópolis, RJ, num terreno em aclave, que faz limite com o município de Teresópolis. A comunidade é formada por 58 membros, distribuídos entre 13 famílias ligadas por laços de parentesco, que se reconhecem como grupo, principalmente por sua origem comum: a ascendência a partir do casal formado por

Sebastiana Augusta da Silva, herdeira *da escrava Isabel*, com um homem *outsider*<sup>119</sup>, José Honório André.

Destas 13 famílias, há predominância de católicos, embora possam ser encontrados alguns membros de Igrejas Evangélicas. Em termos econômicos, a maioria dos membros, ainda hoje, se aloca na prestação de serviços domésticos e, alguns, têm nas atividades rurais, um complemento de renda. Entre as manifestações culturais tradicionalmente valorizadas, que congregam todo o grupo, estão as *festividades juninas* e o *forró*, a celebração do natal, o futebol no campinho e, recentemente, a Festa da Consciência Negra.

A respeito de sua organização em torno dos laços de parentesco, o casal de informantes esclarece as estratégias de casamento da comunidade após serem indagados a esse respeito. Inicialmente, Adão<sup>120</sup> e Denise<sup>121</sup> ficaram apreensivos. O questionamento pareceu gerar constrangimento a ambos que logo perguntaram se era para saber se *primo casa com primo*. Em momento posterior, quando se sentiram mais à vontade, esclareceram que essa era uma prática usual dentro da comunidade, mas também muito criticada por pessoas de fora. E, quando oportunamente decidiram falar sobre o tema, os entrevistados usaram seu casamento como exemplo para elucidar a relação entre as duas linhagens, marcadas pela ascendência da ex-escrava Isabel: Sebastiana e Chica Bello.

Entrevistadora: - Você (Denise) é Barbosa e ele (Adão) é Casciano. A família Casciano prefere casar com a família Barbosa?

Adão: O nome dela é Barbosa, mas na verdade, nós dois somos André. O que predomina é o nome André.

Denise: Barbosa é da minha bisavó.

---

<sup>119</sup> O conceito de *outsider*, aqui utilizado para observar a percepção dos membros da Tapera acerca da penetração de pessoas *de fora* em seu seio familiar, advém do debate feito por Norbert Elias em sua obra *Os estabelecidos e os outsiders*, que visa compreender o sentimento de pertença e distinção que delinea a relação entre dois grupos sociais que passam a *dividir* uma comunidade, aparentemente homogênea. O primeiro grupo, o dos estabelecidos, se reconhece e se faz reconhecer como *a norma*, usando, para isto, o critério da precedência; nomeia e (des)qualifica o *outro* devido à sua condição de *estrangeiro*, desconhecedor das normas e dos modos de vida dos estabelecidos. Considerando esse *outro* como um tipo em constante desajuste em relação à norma e fazendo com que este, ao fim, também se perceba como um *desviante*, pautando seu comportamento, e sua relação com a comunidade.

<sup>120</sup> Adão, homem, 34 anos, jardineiro, presidente da Associação Comunitária Quilombo da Tapera, casado com Denise.

<sup>121</sup> Mulher, 32 (anos) funcionária da administração pública municipal, secretária da Associação Comunitária Quilombo da Tapera, casada com Adão.

Adão: Eu sou primo dela...

Denise: O pai dele é primo primeiro da minha mãe. O meu Barbosa é da minha avó paterna, a mãe dela era Barbosa, mas o pai dela era que tinha parte dos *Bello*. No caso *Bello* e *André* que são os descendentes de escravos.

(Adão e Denise em entrevista de 02 de novembro de 2014)

Explicadas as estratégias matrimoniais da comunidade, segue-se, investigando as prováveis causas do diminuto número de 13 famílias na Tapera. Esse fenômeno reflete um processo de esvaziamento que a comunidade sofreu ao longo dos anos, perdendo membros tanto para o município vizinho – Teresópolis – quanto para outros bairros de Itaipava e Petrópolis. O presidente da associação mostra ter a percepção dessa evasão quando diz que antes *Era muita família!* [...] *Aí, ficou só a gente aqui mesmo*. Apontando quatro motivos que entende terem sido as causas dessa evasão gradual das famílias da comunidade: casamentos externos; as barreiras operacionais aos pequenos produtores rurais; o assédio dos agentes do mercado imobiliário; e as chuvas de 2011.

Os casamentos externos estão íntima e ambigualmente ligados à autopercepção do grupo familiar. Trata-se de um processo que, por um lado, garantiu a expansão das duas famílias narradas como fundadoras da comunidade – os *André* e os *Bello* – mas, que também é apontado como uma ameaça à coesão do grupo. Segundo AC, embora não sejam condenados, os casamentos com os *outsiders* são mal vistos, por tenderem a levar alguns membros a abandonar a comunidade, conforme segue:

A gente vê isso normal. O que acontece é que as pessoas que procura gente de fora pra casar sofre pra caramba! Ou casa com um cara malandro<sup>122</sup>, ou... É sério mesmo! São poucas pessoas que deram certo!

(Adão, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014.)

Nota-se que sua concepção de que *lá fora* a vida é diferente da vida *aqui dentro* está apoiada em uma percepção do *nós* e do *outro* filtrada pelo contraste *trabalhador x malandro*, um sinal que aparecerá em outras falas do grupo em outras

---

<sup>122</sup> Grifo meu.

vocalidades<sup>123</sup>, que não a do presidente da associação. Por fim, Adão avalia que a saída da comunidade significa um retrocesso irreconciliável para aqueles partem, pois os *remanescentes* a traduzem como uma espécie de *deslealdade*:

*Adão: Tô falando das que saíram daqui. Casaram e meteram o pé! É a mesma coisa, igual sair daqui. O pessoal que saiu daqui, achou que ía se dar bem lá fora, tão passando sufoco lá fora.*

Entrevistadora: Eles se arrependem e retornam?

Adão: Não, agora nem pode mais. Nem deixa! Eles não aguentaram a pressão. Eu sei que era difícil! Mas, só que dava pra aguentar. Inclusive tentava induzir, quem tava, a sair.

(Adão, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014)

A dificuldade de acesso à Tapera se traduziria em dificuldade para escoar a pequena produção agrícola, fazendo com que aqueles membros que decidiram se manter como produtores rurais se mudassem para comunidades rurais vizinhas. Sobre isso, Adão, ainda nos preâmbulos da entrevista concedida em 02 de novembro de 2014, informa sobre as relações entre as comunidades da Tapera e do Jacó, em Teresópolis: *É uma comunidade vizinha, uma comunidade rural, onde nós temos muitos amigos. Tem muitos da terra daqui que moram lá. Foram pra lá porque era mais fácil, era do lado da estrada. Ao que Denise acrescenta: e tinha ônibus na porta. Associado a essa dificuldade de transporte e de escoamento da pequena produção agrícola para o mercado local, que levava muitos membros a buscarem condições mais fáceis de vida e produção, está o assédio de agentes do mercado imobiliário, que convenceram alguns dos antigos moradores a se desfazerem das porções de terras nas quais moravam em proveito da ampliação da extensão do Condomínio Vale da Boa Esperança. Conforme esclarece ainda Adão: *Uns venderam a parte deles, que num podia ser vendido. Era errado! [...] Vendeu pro**

<sup>123</sup> Em conversa com a informante Vera (mulher, viúva, 39 anos, cuidadora de idosos, ex-membro da Comunidade da Tapera), por ocasião da Festa da Consciência Negra, em 05 de dezembro de 2015, a mesma contou que seu afastamento estava relacionada ao casamento com um homem de fora. Eles se mudaram da Comunidade da Tapera para a do Jacó e, de lá, para a zona urbana de Teresópolis. – corroborando, até esse ponto, a narrativa de Adão sobre as causas da diminuição de famílias da Tapera. Mas em sua narrativa, Vera é enfática em descrever esse marido *outsider* como um *homem bom, um homem muito trabalhador!* Que, após sua morte, a deixou e ao filho, *já criado*, numa situação *muito confortável*. Nota-se, portanto, que mesmo o membro que *saiu* mantém na qualidade de *homem trabalhador* o sinal que distingue entre quem é considerado *bom* ou *mau* para a comunidade.

*dono da Granja Brasil*<sup>124</sup>. *Ele comprou umas posses até aqui...* (Adão, 02 de novembro de 2014). Por fim, também associadas às dificuldades da vida na Tapera, somam-se as chuvas de 2011, que deixaram a comunidade em situação de desalojamento e levou à mudança de alguns de seus membros para bairros vizinhos em Itaipava - temerosos de não reaverem suas residências e desestimulados a retornarem para um lugar onde as dificuldades de acesso a serviços públicos tais como transporte e energia elétrica ainda persistiam.

Uma vez pontuado o processo de redução do número de famílias na Tapera, introduz-se a questão das relações da comunidade com a terra e suas implicações. A comunidade da Tapera não teve problemas iniciais para sua fixação em parte das terras da antiga Fazenda Santo Antônio, no entanto, o reconhecimento de seus direitos ao uso e posse das mesmas terras foram sendo-lhes suprimidos ao longo do tempo. A questão fundiária começou a configurar-se a partir da aquisição da fazenda, em 1935, por Argemiro Hungria Machado, empresário do ramo agrícola, que ali instalara a Companhia Industrial Agrícola e Pecuária Itaipava S.A. (CIAPI). E o direito ao uso e exploração das terras da Tapera tornou-se objeto de questionamento e disputas, desde então<sup>125</sup>. Disputa, esta, que se agravou com a chegada dos anos 1990's, devido à valorização e especulação imobiliária, tendo sido as terras da Tapera, progressivamente reduzidas devido à construção de um condomínio de casas de verão de membros da elite fluminense, o condomínio Vale da Boa Esperança.

O Vale da Boa Esperança, apesar de integrar a área rural do município, e de estar incrustado em meio a uma Área de Proteção Ambiental, (APA) é um condomínio fechado, de casas de luxo (protegido por segurança privada), por meio do qual é necessário atravessar para chegar até o Quilombo da Tapera. O condomínio apresenta todos os equipamentos urbanos de um bairro de classe alta: arruamento planejado; pavimentação; iluminação pública, acesso à rede de comunicação, equipamentos de esporte e lazer individualizados (cada casa tem

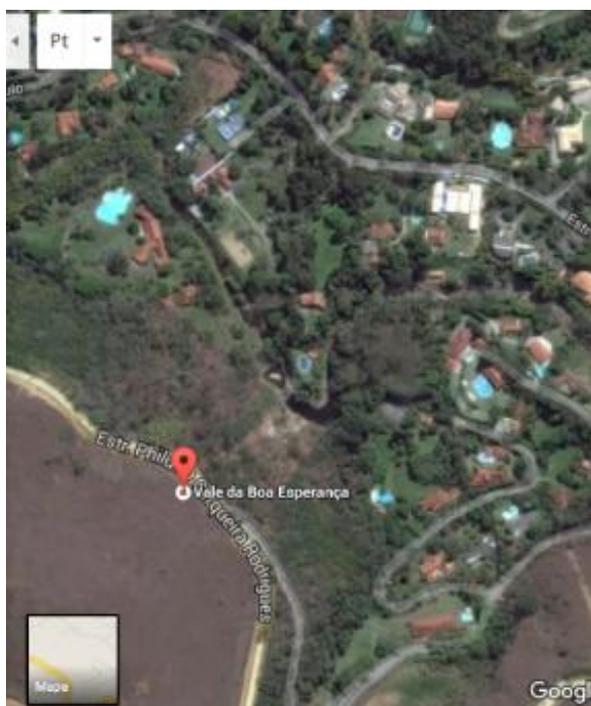
---

<sup>124</sup> Um dos mais conhecidos condomínios de apartamentos voltados para a residência de verão de classes socioeconômicas mais elevadas, situado no centro urbanizado de Itaipava.

<sup>125</sup> É particularmente revelador que a Comunidade da Tapera, que vinha sendo mapeada desde 1922, não tenha mais sido registrada nos mapas do município desde o ano de 1938. I.é, desde que as terras viraram alvo da disputa entre o agronegócio e a pequena comunidade negra rural. Um desaparecimento percebido pelos jovens membros como um pretexto da administração municipal para não atender suas demandas por implantação de serviços públicos.

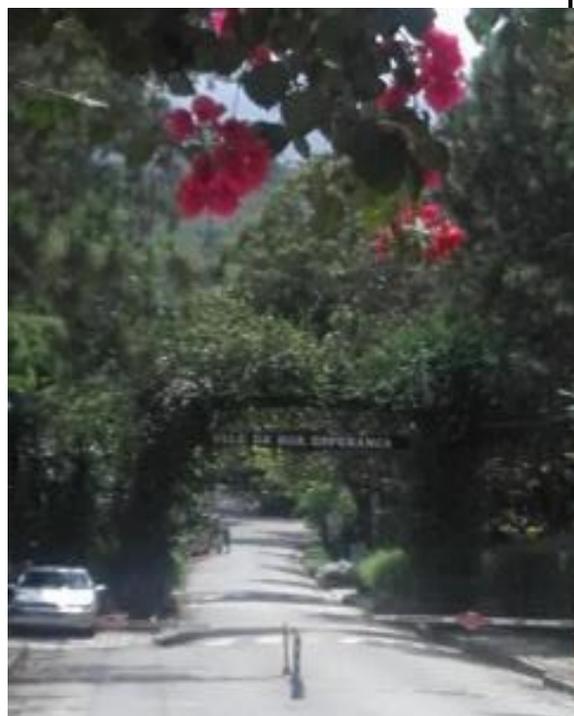
suas próprias quadras esportivas, campos de futebol, piscina, etc). Seu projeto arquitetônico herda dos planos de urbanização ora analisados, o conceito de embelezamento civilizado e, principalmente, o ideal de dar ordenamento aos espaços incivilizados. As imagens que seguem, ilustram sua localização em meio a esta zona rural de proteção ambiental, e sua entrada, já como um marcador de distinção do espaço “caótico” de seu entorno e o padrão de residências que abriga.

Imagem 2: Imagem Aérea - Vale da Boa Esperança



Fonte: *Google Maps*. Acesso em 05 de dezembro de 2015.

Imagem 3: Entrada do Condomínio Vale da Boa Esperança



Fonte: Acervo pessoal. Em: 05 de dezembro d 2015.

Imagem 4: Fachada de uma casa do condomínio



Fonte: Acervo pessoal. Em: 05 de dezembro de 2015.

Imagem 5: Imagem Lateral de Casa



Fonte: Acervo pessoal. Em: 05 de dezembro de 2015.

Adotam-se largas vias pavimentadas e sinalizadas; domestica-se a natureza pela remoção da vegetação nativa substituída por plantas ornamentais, distribuídas organizadamente em alamedas, praças e jardins dispostos para imprimir os traços de distinção social da elite cortesã fluminense de outrora: *o bem gosto e o refinamento*. No longo caminho que leva da entrada do condomínio até o Quilombo da Tapera o corte entre o urbano e o rural é nítido, apresenta-se no estreitamento das vias, agora já similares a trilhas, em terra batida, no meio da vegetação nativa, à qual os membros da Tapera denominam “o mato”, que cresce sem a intervenção e controle humano. Mas nítido também, é o avanço desse mercado sobre as terras da comunidade. Em meio a este espaço quase intocado, encontra-se um aviso sobre quais são os interesses em jogo, que levam ao processo de desterritorialização da comunidade da Tapera.

*Imagem 6: Condomínio Vale da Boa Esperança – Praça*



Fonte: Acervo pessoal. Em: 05 de dezembro de 2015.

*Imagem 7: Condomínio Vale da Boa Esperança – Jardim de Casa em mesmo padrão paisagístico da Praça*



Fonte: Acervo pessoal. Em: 05 de dezembro de 2015.

*Imagem 8: Condomínio Vale da Boa Esperança – Rua principal asfaltada*



Fonte: Acervo pessoal. Em: 05 de dezembro d 2015.

*Imagem 9: Condomínio Vale da Boa Esperança - Caminho arborizado*



Fonte: Acervo pessoal. Em: 05 de dezembro d 2015.

Imagem 10: Estrada de terra com vegetação nativa



Fonte: Acervo pessoal: em 05 de dezembro de 2015.

Imagem 11: Terreno à venda



Fonte: Acervo pessoal: em 05 de dezembro de 2015.

Esta apropriação e uso das terras da Tapera para reproduzir um modo similar à antiga *vilegiatura*, promoveu uma ambígua consequência: se, por um lado reduziu o espaço da comunidade da Tapera e promoveu a desterritorialização ora apontada, por outro, também se transformou na principal fonte de renda dos seus moradores que, com as dificuldades de escoar a produção agrícola, devido à distância entre a Tapera e o mercado consumidor local, agravada pela falta de meios de transportes, passaram a prestar serviços domésticos (jardinagem, limpeza, manutenção) nas casas do condomínio.

No entanto, somente a partir do ano de 2006 culminou uma contestação judicial do direito às terras do quilombo, por parte do atual proprietário da Antiga Fazenda Santo Antônio, a companhia PADOMAR Agrícola<sup>126</sup>, com base no documento datado de 1935. A esse respeito, é esclarecedora a fundamentação legal

<sup>126</sup> A situação é explicada por AC como uma questão controversa. A princípio, o que dera azo à contestação por parte da PADOMAR Agrícola, teria sido a notícia da venda ilegal de uma parte da terra, por um dos antigos membros a um agente imobiliário, o que teria ferido o documento de 1935. Assim, a questão envolveria inicialmente a família vendedora e a empresa PADOMAR. Mas, uma vez tratada a terra como território quilombola, acabou por envolver a comunidade. Tendo o parecer do juiz, colaborado para legitimar sua demanda por uma identidade *remanescente de quilombo*.

da sentença de 2007, feita pelo juiz Ronald Pietre, à contestação das terras da Tapera pela empresa PADOMAR. O juiz inicia sua apreciação do caso afirmando se tratar de mais um entre muitos casos relacionados à expansão e valorização do mercado imobiliário do distrito de Itaipava, que se transformava em questão judicial.

Em seguida, Ronald Pietre busca compreender a história particular da comunidade da Tapera e, pela primeira vez, aborda a questão como estando relacionada aos direitos de uma população negra tradicional. O faz, recorrendo, ainda, à história jurídica da questão fundiária brasileira. Pietre explicita os procedimentos realizados pelos advogados da CIAPI para destituir os descendentes de escravos da Tapera do direito à permanência naquelas terras. Por sua explanação, infere-se ser uma estratégia de *rasura*<sup>127</sup> do testamento de Agostinho Goulão, a partir de uma *apropriação muito singular* da lei de usucapião. Qual seja, uma semana após a aquisição da Fazenda por Argemiro Hungria Machado, alguns *herdeiros* foram chamados a comparecer ao escritório da empresa, para ratificar os termos de doação das terras, agora sob a rubrica de usufruto, com data a contar a partir de 26 de outubro de 1935, por prazo indeterminado (até que o último descendente morresse, ou abandonasse a terra em definitivo).

Apagava-se, deste modo, o ato inicial do doador, reescrevendo por cima deste, um novo documento, que fazia contar o tempo de vínculo com a terra a partir de um novo ponto zero. Desvinculava-se a terra dos *herdeiros* de Sebastiana Augusta da Silva, que num ato de despersonalização perpetrado pela CIAPI, tiveram seus sobrenomes suprimidos do documento, impedindo que comprovassem seu direito à terra. E, por fim, ainda lhes impedia de contrair obrigações contratuais, uma vez que não estabelecia cláusulas de cuidados do bem imóvel como requisito de usucapião. Conforme se observa na sentença de 22 de maio de 2007, em que o Juiz da 2ª vara civil, Ronald Pietre se pronuncia da seguinte forma:

Como bem ponderado na peça contestatória, a escritura não indica a qualificação dos supostos “beneficiários” do usufruto. Muitos “usufrutuários” são indicados apenas pelo primeiro nome ( “Orlando,

---

<sup>127</sup> O debate sobre os apagamentos da memória provocados por meio de atos de *rasura* e *reescritura* pode ser visto em GANGNEBIN (2006), onde *rasura* e *reescritura* surgem como uma analogia à tentativa de destruição ou desaparecimento dos documentos, registros, suportes de memória e sua substituição por novas versões. Tendo por produto final uma memória que não desaparece, mas fica marcada, mesmo que de forma quase imperceptível, podendo ser reencontrada, *relida*, por um observador atento.

Rosa, José, Noêmia...” , etc. – fls. 80/v.), o que inviabiliza por completo a identificação de todos os “usufrutuários”, única forma de permitir a constatação da persistência do usufruto no futuro, já que ele perduraria até o óbito do último beneficiário.

Outro ponto que mostra a nítida intenção fraudatória é o fato de não se ter estabelecido qualquer obrigação para os usufrutuários. A escritura foi taxativa: “Que os outorgados, ora instituídos usufrutuários, são dispensados de prestar qualquer caução bem como de pagar impostos...” (fls. 81)

O usufruto de 1935 é muito estranho! Apesar de o contrato de usufruto ser de natureza bilateral na geração de obrigações, a escritura de 1935 não impõe qualquer obrigação aos usufrutuários. Sequer faz uma qualificação correta para a maioria dos beneficiários. Nada se comenta sobre eventual indenização ou incorporação de benfeitorias, o que seria necessário, já que o usufruto estava recaindo sobre terras, destinadas à moradia por muitas décadas.

(TJRJ, 2007, s/p)

A despeito desta sentença, em 2009, um procurador do Ministério Público Federal dirigiu-se à comunidade da Tapera, informado por membros Comunidade (rural) do Jacó, Teresópolis, RJ, a respeito das dificuldades que a Comunidade da Tapera enfrentava em obter acesso a serviços públicos. E, desde então, iniciou-se o processo de autoidentificação para certificação do Quilombo da Tapera. Processo por meio do qual a Tapera passaria a se reconhecer como uma comunidade remanescente de quilombo. Para tal, o grupo se organizou juridicamente, sob forma de uma associação comunitária, redigiu seu estatuto, elegeu um grupo de líderes entre jovens e velhos membros, e deu início à sua busca por memórias, documentos e artefatos que atestassem a identidade reivindicada. Até que, em setembro de 2010, recebera sua certificação de comunidade remanescente de quilombo, conferida pela Fundação Palmares. Um processo que se iniciou pela *nomeação* conferida por uma instância do Estado, conforme atestam suas lideranças, tanto em entrevista (2014), quanto na palestra da 1ª Festa afro-brasileira de Petrópolis (2014).

Mas aí, teve o pessoal do Jacó que teve com o pessoal do Ministério Público Federal, com o procurador geral, o Dr. Charles que é um amigo, que é um parceiro mesmo aqui da comunidade, mesmo. Ele foi lá inaugurar no dia a energia elétrica que não tinha. Teve um processo deles lá que eu não sei falar o nome, que é coisa deles. Mas no dia que teve a festa lá pra inaugurar, aí tinha um senhor daqui, aí o presidente da associação lá falou: “pô, tem um grupo de moradores que precisa de vocês até mais do que a gente. Eles moram lá desde a época dos escravos”. Aí ele falou: isso tem nome. Aí ele marcou com

sr. Amarildo, que é um membro aqui da comunidade, aí veio aqui. Aí conversou com meu pai e o A, foram lá no Ministério Público Federal, aí combinaram, vieram aqui.

(Adão, entrevista de 02 de novembro de 2014)

Desde então, o conjunto de moradores da Tapera passou a se organizar politicamente como uma *comunidade remanescente de quilombo*, buscando seu registro como associação comunitária o que, até o momento, ainda não fora alcançado. Conforme Denise esclareceu (em conversa durante o evento de 05 de dezembro de 2015), mesmo com o auxílio profissional de alguns de seus parceiros (dentre os quais uma advogada) muitas têm sido as barreiras para seu registro como associação: *toda hora é uma coisinha e a gente não consegue se registrar, e sem o registro, a gente fica impedido de fazer as nossas coisas*<sup>128</sup>.

Em setembro de 2010, a Fundação Palmares emitiu o certificado de Comunidade Quilombola à Tapera, baseado em sua autodefinição e nos dados fornecidos pelo Relatório Informativo 20/2010 emitido pelo Ministério Público Federal, que testificou ser a Tapera uma comunidade *remanescente de quilombo*. Em janeiro de 2011, devido às fortes chuvas e cheia dos rios da região, algumas casas da comunidade foram afetadas, a área fora considerada de risco, inviabilizando o retorno dos moradores. Desta feita, os membros da comunidade buscaram, como solução, alugar um imóvel no qual as famílias pudessem permanecer juntas até que fosse possível o retorno à Tapera. Assim, a partir de fevereiro de 2011, treze famílias da Tapera, passaram a habitar em um antigo estábulo, alugado pela comunidade, reformado e adaptado às suas necessidades<sup>129</sup>. Até que, por fim, em meados de 2013, puderam retornar à sua localidade, agora também já reconstruída pelo poder público municipal, com a colaboração da comunidade.

Desde então, as questões mais prementes, como a disponibilização de serviços de energia elétrica, comunicação, transporte escolar, coleta de lixo, vem

<sup>128</sup> Referindo-se ao plano da comunidade de abrir um restaurante de comidas típicas, por exemplo.

<sup>129</sup> Esse episódio é um marcador importante para compreender a forma com que a comunidade *remanescente de quilombo* é vista por seus parceiros e estabelecer a diferença da forma com a qual se vê. Seus parceiros *jornalistas* e membros das agências de Estado, percebia a situação como degradante, uma aproximação à vida em uma senzala, um desrespeito à dignidade da pessoa humana. Os membros do grupo perceberam como uma ocasião de aumentarem os laços afetivos entre pessoas que já tinham, em comum, laços de parentesco. Contribuindo para sua coesão. Este assunto retornará, sendo ilustrado pela fala da liderança, adiante.

sendo solucionados pelo poder público. Sabendo-se que, a sentença, ora citada, favorável à comunidade da Tapera, fora contestada e, desde então, vários movimentos de avanços e regressos aconteceram, sem que a questão judicial tenha se resolvido em definitivo.

## 5.2. Reflexões sobre a identidade *remanescente de quilombo*

A caracterização da Tapera como comunidade negra rural fora de difícil estabelecimento, pois as atividades rurais há muito deixaram de ser o principal meio econômico da comunidade. A maioria de seus membros, mesmo entre os mais velhos, presta serviços domésticos às casas do Condomínio Vale da Boa Esperança, uma prática que se transformou em legado transmitido de pai para filho nos últimos cinquenta anos. Contando sobre sua profissão, Adão deixa entrever o momento a partir do qual a comunidade passou de um grupo de pequenos produtores rurais a prestadores de serviços domésticos, destacando a transmissão desse fazer profissional:

Eu trabalho de jardineiro. Na casa de veraneio da patroa. [...] eu já trabalhava pra ela há uns 3 ou 4 anos. Só que eu já conheço ela há um tempão, porque o meu pai já trabalhava na casa do pai dela. Hoje faz 48 anos que meu pai trabalha na casa do pai dela.

(Adão, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014)

Devido às transformações introduzidas na rotina da comunidade, desde seu retorno (acesso a serviços de transporte, energia elétrica) alguns membros vêm adotando atividades agrícolas como um complemento de suas rendas. AC é um dos exemplos dessa prática rural como complementação de renda. Ele afirma que durante a semana trabalha como jardineiro em uma das casas do condomínio e, aos finais de semana, vende hortaliças com seu carro nas ruas da vizinhança; outro exemplo é JJ<sup>130</sup>, que desenvolve diferentes pequenas atividades rurais, tais como o cultivo de frutas silvestres (com as quais produz sorvetes e geleias caseiras) e piscicultura de tilápias<sup>131</sup>. Sendo, estas, fontes de renda complementares às de sua esposa<sup>132</sup> que trabalha como doméstica. Além destas atividades complementares,

<sup>130</sup> Jair, homem, origem nordestina, casado com Eva.

<sup>131</sup>“Designação comum de várias espécies de peixes da família dos ciclídeos, de água doce, nativos da África”. In *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, 2008-2013. Verbete: **Tilápia**. Disponível em: [ <https://www.priberam.pt/DLPO> ]. Acesso em: [28-12-2015].

<sup>132</sup> EL, mulher, casada com JJ, 31 anos, empregada doméstica.

há ainda um projeto em andamento - voltado aos jovens da comunidade - de cultivo sustentável de ervas medicinais, em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz.

Percebe-se, porém, que apesar da iniciativa de alguns membros, esse movimento de revinculação às origens rurais do grupo é um lento processo de negociação que envolve suas expectativas de futuro. É interessante notar que as novas gerações estão sendo estimuladas a estenderem seus anos de escolaridade, a fazerem cursos profissionalizantes, visando alcançarem o mercado de trabalho, conforme a fala da informante Sandra<sup>133</sup>. Explicando sobre o horário previsto para a apresentação de dança dos adolescentes na Festa da Consciência Negra Sandra declara que a programação foi idealizada para dar tempo aos adolescentes de chegarem dos *cursinhos* que fazem aos sábados, para não os atrapalhar, uma vez que seus pais (dentre os quais a informante se inclui) consideram os cursos profissionalizantes voltados ao mercado local (indústria e comércio) como uma *oportunidade de futuro* para seus filhos.

Quanto à sua caracterização como comunidade afro-brasileira, é importante ressaltar que, uma vez iniciado o processo de certificação junto à Fundação Palmares, as lideranças da Tapera encontraram dificuldades similares às destacadas por Vasconcellos (1989) para determinar a presença de traços culturais que contribuam para a construção de uma identidade negra dentro de sua comunidade. Existe, entre os quilombolas, a percepção de que a *história* lhes foi *negada*. Que, para além de ocuparem o não-lugar<sup>134</sup>, também vivem a atemporalidade. Há uma percepção, entre as jovens lideranças de que a administração pública municipal colabora com a produção de um discurso que desqualifica sua participação nos eventos que produziram a História Petropolitana, ao sobrevalorizar a atuação dos *descendentes de colonos alemães*, dando-lhes toda a atenção, ao mesmo tempo que não demonstrava qualquer preocupação em

---

<sup>133</sup> SC, mulher, 37 anos, empregada doméstica.

<sup>134</sup> Esta concepção do não-lugar evidenciou-se já na entrevista com DAB quando a mesma relatou que nas ocasiões em que a comunidade tentava acesso ao serviço de energia elétrica junto à administração pública, ela pôde verificar que a Tapera não estava registrada no mapa de Itaipava, sendo esta a justificativa dos prestadores de serviços públicos para não estenderem o serviço do condomínio até a comunidade. É interessante salientar que nas pesquisas verificou-se que o último registro acessível do morro da Tapera em um mapa de Petrópolis e distritos foi em 1938. Em substituição às notações do relevo, os mapas dos distritos passam a registrar os condomínios de luxo que se avultam na região.

auxiliar a comunidade na resolução de seus problemas quotidianos. É elucidativa a fala de Adão:

A gente começa a estudar, a gente vê a importância que eles [escravos] foram. Porque em Petrópolis eles só falam do quê? Dos alemães. Mas no tempo que eles estão aqui, os escravos trabalhou muito nessa cidade de Petrópolis, só que eles não falam. A prefeitura, desde o outro mandato, chega pra mim e fala "eu já sabia que tinha um quilombo, e não sei o quê..." Então, por que é que não veio antes...?

(Adão, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014)

Dentro desta mesma perspectiva, Alex<sup>135</sup> demonstra sua concepção de que a *história* negada é também a *cidade* negada e que, ambas negações concorrem para moldar a incompreensão e o desconhecimento que a comunidade tem acerca de sua própria trajetória. Assim, a apropriação plena da identidade *remanescente de quilombo* pela Tapera é também o momento reescritura da história negra e de sua reinscrição na história e no espaço da cidade. Conforme se delineia em sua fala na Palestra da 1ª Festa Afro-brasileira de Petrópolis.

No começo, quando nós descobrimos que éramos quilombolas, montamos um pequeno museu das coisas que nós temos do tempo antigo. E chegou uma moça lá, assim, negra igual nós, ela pegou e começou a ofender a gente, dizer que a gente não era quilombola, porque o que tinha ali não era de quilombo, e a gente, como era começo, não sabia assim, como responder ela, mas isso que ele falou agora tem uma lógica profunda, né, porque se a gente está procurando a cultura na história de Petrópolis é porque tem a ver com sa nossa cultura. Por isso a gente tem que correr muito atrás dentro do centro histórico de Petrópolis.

(ASA, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014)

Deste modo, os membros da Tapera se depararam com a ausência de traços culturais de origem africana em suas práticas quotidianas. A exemplo disto, citam-se práticas culturais como o jongo ou a capoeira, ausentes do conjunto de conhecimentos e práticas culturais da comunidade<sup>136</sup>. A esse respeito, as duas lideranças entrevistadas, em 02 de novembro de 2014, foram questionadas sobre se percebiam diferenças culturais entre *a Tapera* e os demais grupos. Se, entre as

<sup>135</sup> Alex, homem, 31 anos, empregado no comércio, diretor de meio ambiente da Associação Comunitária Quilombo da Tapera.

<sup>136</sup> Nota-se que nas festas do quilombo, as apresentações de jongo e capoeira são feitas por grupos de *conhecidos*, contatados por intermédio de seus parceiros, a exemplo do Grupo Abadá Capoeira, que se apresentou na Festa da consciência Negra do Quilombo da Tapera em 05 dezembro de 2015.

manifestações culturais da Tapera poderia ser destacado algum estilo de dança, ou música, algum produto artesanal, ou algo que se produzisse dentro da comunidade e que fosse entendido por seus membros como um traço diferenciador entre o que era realizado *dentro* e o que se realizava *fora* da Tapera. Ambos disseram não lhes ocorrer nada. Questionados, diretamente sobre se realizavam algum tipo de prática cultural que entendessem ser de origem afro-brasileira, demonstraram uma espécie de consciência tardia sobre a *perda de suas raízes*, a ideia de que uma possível transmissão dependeria de que a geração de seus avós ainda estivesse viva, pois a sua geração desconhecia as tradições afro-brasileiras, e a geração de seus pais silenciava-se a respeito do passado do grupo.

Eu perdi muito dessa raiz. E já veio se perdendo, já. E quando a gente descobrimos, e que a gente podia até dizer alguma coisa, quem sabia já tinha ido [morrido]. O mais velho da comunidade [hoje] tem 62 anos. Pra mim isso é jovem, ainda. E eles são ruim de falar.

(Adão, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014)

Essa *perda de raiz*, assinalada por Adão, vem se impondo como uma problema para os membros da Tapera, pois a comunidade tem sido questionada por diversos setores sociais que esperam encontrar numa comunidade quilombola os traços mais primevos da cultura afro-brasileira, intocados, preservados de toda as mudanças socioeconômicas representadas pelo espraiamento da urbanização para os distritos rurais. Nota-se, em diferentes pontos de sua narrativa, o desconforto com a percepção de que a Tapera não se encaixa nessa tipificação de *comunidade remanescente de quilombo*, fazendo pairar uma sombra sobre si: a do falseamento das memórias para manipulação da identidade. Essa preocupação é nas falas de seus membros. Adão mostra-se desconfortável diante da pressão da sociedade para encontrar seja a ruralidade, seja a africanidade intactas, frente a sugestões de que o grupo teria usado da estratégia de manipulação identitária para obtenção de vantagens. Na voz do *peçoal*, Adão aponta, pela primeira vez, o que pensam e falam as pessoas do seu convívio, cujos nomes deseja que fiquem apagados (vizinhança, colegas, parentes):

Às vezes os outros fala, e a gente tem que escutar isso: 'Ah, vocês quer terra, mas não quer plantar' [...] O pessoal acha! Inclusive falaram pro meu pai. 'Vocês falaram que são quilombola só pra poder ganhar casa!' Eu não gosto nem de falar nisso. É complicado...

(Adão, entrevista de 02 de novembro de 2014)

Esse tema retorna na palestra da Festa Afro-brasileira. O desnível entre o que a comunidade e os agentes sociais entendem como tradição, traduzido nas expectativas de alguns agentes de encontrar a idealização do quilombo ali, na Tapera<sup>137</sup>. Além disso, é possível observar um trabalho de negociação de identidades. Se há uma percepção de *perda de raízes*, como já foi salientado antes, há também uma disposição de buscar alternativas ligadas à cultura afro-brasileira, desde que não tenham que fazer concessões, por exemplo, em níveis religiosos. Associada a essa predisposição à incorporar traços da cultura afro-brasileira (por exemplo, pratos como a feijoada) há, ainda, uma revalorização daquela cultura *roceira*, da sanfona, do forró, da broa de milho, da alegria das festas que abriam as portas da comunidade aos casais de namorados e às pessoas *de fora*...

[...] às vezes chegam umas pessoas lá na comunidade e dizem “você parece que nem nasceu num quilombo”, mas a gente, o quilombo, no meu pensamento, a tradição tem lá, o forró, que já do antigo, eu acredito que isso já vem lá de trás, lá da nossa tataravó... o pessoal do pagode, bate samba, faz o negócio, então, a gente pede que quem sabe, quem entende do assunto, pra ir lá, pra dar uma força a gente, aí a gente quer chegar e implementar alguma coisa, só que a gente não consegue pegar aquilo, porque a gente já está acostumado com aquilo que a gente já tem lá dentro [silêncio]

(Adão palestra de 23 de novembro de 2014)

É exemplar a fala de Alex que admite seu desconhecimento sobre a trajetória do grupo e que, assim como Adão, percebe uma situação de *perda de raízes* da comunidade em relação à cultura afro-brasileira. Assim como Adão, Alex demonstra o interesse em aprender a *ser quilombola* com os *parceiros* que possuam esse conhecimento e que se disponibilizem a ajudá-los, para traçarem o *caminho de volta*<sup>138</sup>, expressando o desejo de que essa identidade *remanescente de quilombo*, possa se expressar de uma forma menos fragmentada e mais coerente à sociedade,

<sup>137</sup> Um ano passado, pude testemunhar um grupo pessoas com o biótipo branco, de nível econômico e educacional elevados que, em busca de uma identidade para si, adotaram a identidade cultural afro-brasileira (integravam grupos de capoeira e jongo) e visitaram o Quilombo da Tapera, por ocasião da celebração da Consciência Negra, para, segundo um deles *encontrar suas raízes afro-brasileiras*, naquele lugar que era um *símbolo da resistência e da luta dos nossos antepassados*.

<sup>138</sup> Termo utilizado por Arrutti (2006) para designar o processo de etnogênese, tanto no caso de comunidades indígenas, quanto no caso de comunidades negras rurais em luta pelo reconhecimento de suas identidades e memórias, em geral, relacionando-se aos processos de certificação da comunidade para regularização de seus territórios.

e para que possa, por fim, ser reconhecida pelo *outro*, mas também por si. Pois, nota-se que seu incômodo aloca-se no reconhecimento pelos dois polos da relação, o incomoda não ser percebido como quilombola, mas também, não conseguir deixar manifesta em suas ações e costumes a identidade reivindicada para si.

A gente derrubou muitas coisas, mas a gente tá a fim de reformar, estamos com a ajuda do governo, aí, pra gente não perder essa parte da cultura da gente, pra gente e pras pessoas que estão conhecendo a gente, é muito importante [...] a cultura por exemplo, estamos tentando resgatar, estamos conseguindo, e o passado, que a gente conhece muito pouco, a gente está contando com a Fio Cruz também, pra ajudar a gente, eles tem um acesso maior à cultura, às histórias, e a gente precisa da ajuda deles pra ter um futuro mais digno né, [...] Pra que a gente possa falar “eu sou do quilombo”. Porque, hoje, muita gente duvida disso, pelo jeito que é lá hoje, mas graças a Deus, estamos conseguindo provar isso, e melhorando a cada dia mais a cultura, [...]

(Alex, palestra de 23 de novembro de 2014)

A fim de fazer coincidir a identidade reivindicada com as práticas quotidianas da comunidade, iniciam-se, portanto, projetos de valorização e reintrodução de práticas econômicas tradicionais revistas a partir da perspectiva dos agentes sociais diversos, com os quais vêm estabelecendo as parcerias que viabilizam e fornecem suporte à sua demanda. Reintroduziram-se e estimularam-se as atividades de artesanato em tecido (tapeçaria) pelas mulheres da comunidade e a de cultivo de mudas de ervas medicinais entre os homens jovens. É interessante a reflexão que Adão e Denise fazem acerca desta atividade. Sobressaem em suas narrativas um hiato entre o significado desse saber para a comunidade e seu esvaziamento pelo agente social *parceiro*, a Fundação Oswaldo Cruz. O saber prático, transmitido de geração a geração, sobre quais plantas servem para quais sintomas e sobre o modo de usá-las, entra em conflito com o saber técnico-científico do seu *parceiro*.

O pessoal [da FIOCRUZ] sabe muita coisa, mas é igual eu falei com eles, não pode descartar o que a gente sabe, não. O que eu aprendi lá, muitas coisas não são feitas do jeito que é feito aqui. E curava aqui. Eu não troco a experiência que o meu pai tem de 60 anos, só porque, né... Mas, eles tem estudo, estudaram pra isso. Mas o meu pai sabe muito. Ele conhece muitas ervas.

Entrevistadora: E seu pai vende essas ervas?

Adão: Não, nunca vendeu, não.

Entrevistadora: Mas ele tem num canteirinho?

Adão: Não, a gente acha no mato! Na mata fechada. No dia que a gente foi fazer esse aqui, fomos eu, Amarildo e sr. Jorge a gente veio procurando nas matas.

Entrevistadora: E vocês reconhecem facilmente?

Adão: Ahã, facinho. Aí tem hortelã do mato. Pra dar banho na criança, tem a erva da lua. Aí botamos a quantidade da erva, como é que faz, tudo explicadinho, direitinho.

Adão: Mas a gente avisa que não é médico. Porque se a pessoa não conhece direito, aí vai tomar errado, aí opa! [...]

(Adão, entrevista de 02 de novembro de 2014)

As plantas saem *domato*, para se transformarem em *ervas medicinais*, num processo em que o conhecimento popular, transmitido pela tradição oral, passa por uma operação de reenquadramento pelo saber técnico-científico, que opera edições e descartes no repertório da comunidade, tirando os quilombolas do posto de sujeitos de um conhecimento *vulgar* para o de reprodutores de um conhecimento legitimado. A desconsideração do saber tradicional, por parte do agente técnico-científico, estaria, portanto, colidindo com a premissa que sustenta o projeto, a da revalorização das memórias e saberes tradicionais como bases da sustentação (material e ideológica) da identidade de uma comunidade tradicional. No entanto, mesmo com a percepção deste esvaziamento de sentido e do descarte de sua competência prática, a comunidade compreende a justificativa médica e dispõe a se reajustar para ser admitida por um mercado de fármacos que, apesar de todo o processo de esvaziamento da tradição, se vale de seus símbolos.

Mas, nota-se que há pontos inegociáveis de sua cultura e eles se localizam, em suas falas quando afirmam: *só que a gente não consegue pegar aquilo, porque a gente já está acostumado com aquilo que a gente já tem lá dentro*. Esse costume difícil de se moldar ao ideal de uma identidade quilombola, apresentou-se, nesta pesquisa, principalmente no que tangencia à fé e as práticas religiosas da comunidade. A exemplo disto, cita-se uma conversa informal, na qual Denise relata que a Tapera já teve uma *benzedeira*. Esta senhora era conhecida entre os membros da comunidade por saber *dizeres* que tinham propriedades curativas para dores do corpo e da alma. Um dos exemplos dados pela entrevistada era que muitas mães levavam seus filhos para que ela os benzesse, oferecendo-lhes proteção

contra o *olho gordo* (inveja) e cura de *espinhela caída* (dores torácicas e dificuldades respiratórias, possivelmente relacionadas ao excesso de esforços físicos). Entretanto, após as chuvas de 2011, esta senhora teria se convertido a uma religião evangélica e, junto com ela, também sua filha. Deste modo, a Tapera teria perdido sua *benzedeira* e também sua sucessora. Questionada sobre se não se interessaria por ser uma receptora deste saber, caso a ex-benzedeira o disponibilizasse, Denise, em tom jocoso, porém resoluto, disse que sua *religião não permitia*, mas se a filha da ex-benzedeira quisesse *se arriscar...*

### 5.2.1. O processo de instituição de uma memória quilombola

Quando a comunidade compreendeu a necessidade de refletir sobre seu passado para resolver suas questões do presente e realizar suas projeções de futuro, compreendeu também a necessidade de suscitar as memórias que permitissem reabilitar a identidade quilombola por parte dos membros da comunidade. Assim, iniciou sua busca pela coleta de material que contasse a ancestral vinculação do grupo à terra e que legitimasse sua identificação como uma população negra tradicional, descendente de escravos, uma comunidade *remanescente de quilombo*. Mas também iniciou a busca por *parceiros* que pudessem informar sobre os *rumos* a seguir.

As estratégias de *parcerias* da comunidade da Tapera são diversificadas, uma combinação de *agentes modernos e tradicionais* que vêm se aliando ao grupo em momentos distintos e atendendo a propósitos diferenciados. Dos agentes tradicionais, citam-se as comunidades rurais, tais como a comunidade do Jacó (Teresópolis) e o Quilombo do Areal; a Igreja Católica que, neste caso particular, não se envolveu politicamente na questão fundiária. Dos *agentes modernos*, relacionam-se as ONGS (CDDH e AQUILERJ); órgãos de diferentes esferas do Estado (MPF, INCRA; Fundação Palmares; Administração pública municipal); a mídia (imprensa escrita e televisiva locais); pesquisadores (historiadores, antropólogos, sociólogos); agentes fomentadores de desenvolvimento sustentável (FIOCRUZ); e, ainda indivíduos que puseram sua *expertise* à disposição da comunidade (advogados, vereadores, jogadores de futebol).

Os *parceiros* da comunidade, ora atuaram como catalizadores de memórias, ajudando a comunidade em sua busca por registros e documentos que atestassem

seu passado escravo; ora atuaram, oferecendo suporte para que reelaborassem a identidade quilombola (disponibilizando suas redes de amizades, seus saberes técnico-científicos, intermediando a relação entre o Estado, a comunidade e a sociedade, utilizando os meios de comunicação para sensibilização acerca dos problemas vivenciados pela Tapera); ora atuaram em questões pontuais da comunidade, oferecendo auxílio em situações de carências materiais - facilitando o acesso a serviços públicos, tais como o de energia elétrica; prestando socorro e doações à comunidade em seu momento de desalojamento após as chuvas de 2011 – bem como em situações de carências espirituais, também localizadas no tempo durante o período de desalojamento.

Desse amplo grupo de *parceiros*, destaca-se a atuação do Procurador do Ministério Público, que nomeou a Tapera, como uma *comunidade remanescente de quilombo* e, a partir de uma demanda pontual de acesso a serviços de energia elétrica, dinamizou seu processo de identificação, atuou, junto à antropóloga do INCRA, orientando a comunidade a respeito das vias de acesso à certificação e titulação das terras e abriu à comunidade uma rede de colaboradores, ONGS, Fundações públicas, que oferecem desde consultorias gratuitas, até a disponibilização de saberes tradicionais não praticados dentro do Quilombo da Tapera. A exemplo disto, cita-se o grupo Abadá Capoeira que, longe de ser um grupo formado dentro de uma comunidade negra tradicional (é associado a uma escola de capoeira, cujos membros, não necessariamente estão envolvidos com o movimento negro ou quilombola), e por intermédio das redes de relações de seus *parceiros*, tornou-se mais um *parceiro* a oferecer uma *solução afro moderna* para cobrir uma das lacunas do sistema de lealdades religiosas da comunidade em relação à apropriação da cultura afro-brasileira. Não se sentindo confortável para a prática de manifestações culturais assemelhadas aos rituais afro-brasileiros, a comunidade conta com o apoio dos amigos para fazerem apresentações públicas em suas festas, satisfazendo, deste modo, o que imagina ser uma exigência de coerência em sua identidade, facilitando seu reconhecimento, sem quebrar sua lealdade religiosa, principalmente entre os membros mais velhos, cuja resistência a essas manifestações é maior do que entre os mais jovens.

Interessante ressaltar que, com a eleição de uma liderança jovem, o trabalho de coleta de artefatos e narrativas sobre o passado da comunidade ficara a cargo, justamente, daqueles que já conheceram a ruralidade da Tapera. E, ao procurarem a narrativa de seu passado, as jovens lideranças, logo perceberam que essas memórias não estavam disponíveis, pois não lhes restaram fontes. Adão e Denise reforçam a dificuldade que tiveram para registrar as memórias do seu grupo. Tendo constatado a perda das tradições, entenderam que as mesmas não chegaram até sua geração porque aqueles que vivenciaram o modo de vida tradicional, ou já haviam morrido, ou se recusavam a transmitir suas memórias e seus saberes às gerações mais jovens.

Eu perdi muito dessa raiz. E já veio se perdendo, já. E quando a gente descobrimos, e que a gente podia até dizer alguma coisa, quem sabia já tinha ido [morrido]. O mais velho da comunidade tem 62 anos. Pra mim isso é jovem, ainda. E eles são ruim de falar. Eu e Denise, a gente consegue pegar alguma coisa quando a gente está conversando e se eles soltarem alguma coisa a gente vai lá e anota. Se perguntar eles não vão responder. Eu levei uma cachacinha e deixei lá no meu pai. Deixei pra ele beber, mas ele não bebe! A gente queria ver se ele falava um pouco mais, né. Foi uma ideia que um cara me deu lá, falou: "vai lá, né, deixa lá, uma hora..." Mas, eles não são muito de falar, não, com nós ele não se abre, ele fala mais com Denise do que comigo.

(Adão, entrevista de 02 de novembro de 2014)

Há de se ressaltar que a técnica sugerida a Adão, para induzir seu pai<sup>139</sup> a *soltar* as palavras que estavam trancadas em si, tem uma associação negativa com o episódio da assinatura do documento de 1935, que lhes suprimia direitos à terra, conforme se observará oportunamente na fala do sr. Jorge, Denise informou sobre o esvaziamento da antiga tradição de festejos na comunidade. Ela afirmou que, atualmente, apenas o sr. Jorge ainda sabe tocar sanfona, mas que ele se recusava, fosse a tocar, fosse a ensinar às novas gerações, levando a comunidade a buscar amigos sanfoneiros *de fora*.

Compreende-se, então, que os jovens líderes quilombolas tenham se defrontado com o silenciamento acerca das memórias e das tradições que

---

<sup>139</sup>É interessante notar que o idoso ao qual se refere AC é o sr. J que, na palestra de 21 de novembro, mesmo mostrando dificuldade de se expressar em público - aparente em trechos de sua narrativa em que as palavras ficam indecifráveis - decidiu-se por quebrar o silêncio diante de uma audiência que contava com muitos amigos, familiares, parceiros, mas também com desconhecidos.

atestariam sua identidade *remanescente de quilombo* (seja pela via da cultura afro-brasileira, ou do campesinato negro), sofrendo, por conta disto, acusações de falseamento e manipulação de identidade. Para fugir a esta formulação que negava a imagem que tinham de si próprios e, concomitantemente, fugir à impossibilidade de narrarem-se, os jovens quilombolas recorreram à uma composição que reúne *memórias históricas* legitimadas pelo saber instituído e as amalgamaram em *memórias heroicas* e *mitos fundacionais* bastante flexíveis. Deslocando-os entre tempo distintos, tornando cada vez mais imprecisos os limites entre o acontecimento distante e o acontecimento próximo. Suas narrativas imbricam perspectivas temporais que aglutinam eventos e personagens em uma única temporalidade: o *passado*. Um passado imaginado, sem linhas divisórias, que se estende e se retrai para permitir o encontro de seus heróis em momentos decisivos para a comunidade.

A narrativa da comunidade a respeito do seu marco inicial alterna entre eventos, heróis, mitos e temporalidades distintas. Este deslocamento temporal e simbólico da narrativa varia desde a contagem do tempo a partir da morte de Agostinho Goulão, passando pela fixação do nascimento da comunidade com Sebastiana, até identificar o nascimento da comunidade quilombola em 2009, quando efetivamente teve início sua busca por uma memória e identidade negras que passam pela assunção de seu vínculo com a escravidão e com os símbolos a ela associados, dentre os quais desponta a temática da *resistência* ressignificada sob a forma de *luta* não-violenta. Adiante, pode-se verificar a operação dessa simbologia da memória quilombola, tanto quanto a sobreposição de datas e eventos, a exemplo da narrativa de Adão, o jovem líder da comunidade, durante a palestra da 1ª Festa Afro-brasileira de Petrópolis.

A nossa comunidade já existe há mais de 150 anos sempre vivendo em *regime de resistência*. Não que a gente viva brigando, mas sim por toda a dificuldade. A dificuldade que nós tinha era de ter de andar, até pouco tempo, até duas horas para estudar, vivia em casa de pau-a-pique, com toda a felicidade, sem energia elétrica, sem informação, sem acesso a muitas coisas, todos viviam de plantações, meus avós, meu pai, esse que está aqui hoje, 64 anos, ele viveu essa parte. Só que depois a gente teve que parar, porque não tinha como sair com a produção. Aí, todos foram trabalhar de empregados no condomínio Boa Esperança, aonde estão os grandes empresários que cobriam bem as nossas terras. [...] Nós sempre lutamos sozinhos, sem informação, sem apoio, só nós, uns pelos outros. Foi quando, em 2010, nós fomos encontrados pelo Ministério Público Federal, [...] Mas,

quando tava tudo caminhando, veio a tragédia, que aí começou a minha batalha, aonde também me deu força pra poder ficar forte na liderança. [...] Mas só que, (Deus me livre falar isso!), mas o que aconteceu da tragédia, teve um lado bom, pois a comunidade teve uma visibilidade maior [...]

(Adão, palestra de 23 de novembro de 2014)

É perceptível no discurso de A.C que ele, ao se posicionar publicamente como o presidente daquela comunidade, busca uma narrativa em que os eventos e personagens são aproximados, conferindo na trajetória histórica de 150 anos o mesmo peso a eventos e personagens do presente e do passado. É observável a fixação da *descoberta* da comunidade pelo Ministério Público Federal (2009/2010), como o momento em que a Tapera foi nomeada *remanescente de quilombo*. E, a tragédia das chuvas de janeiro de 2011, como o momento que toma força a simbologia da *resistência* na memória e na identidade do grupo. De tal modo que antigos e novos mitos e heróis se fundem e, mesmo a tragédia é simbolizada como um momento de renascimento do grupo frente à sociedade. Essa condensação do tempo é rompida na narrativa de um segundo jovem membro da liderança comunitária, Alex, que na tentativa de legitimar a antiguidade das memórias do grupo, as desloca do passado próximo (2009-2013) até o passado mais distante que consegue conceber. No entanto, suas lembranças de *como era antes* não ultrapassam sua própria experiência, suas lembranças de infância e adolescência, fazendo com que o *como era antes*, sejam as memórias de *antes* da certificação e da enchente, e não ao universo das memórias da escravidão. Conforme segue:

Como o Adão falou, né, a gente falou muito do início, agora, né, de quando a gente teve que catar tudo, voltar pra nossa terra, mas também tem um pouco da nossa história como era antes por exemplo, uma parte que ele não disse é: como nosos alimentos chegavam lá se a gente não tinha como transportar? Era tudo trilha, né. Vai, sobe no morro ali, tudo tinha trilha no meio do mato. Eu me lembro que o meu sogro [aponta para ele na mesa] tinha um cavalo, a gente ía lá, pegava aquele cavalo no mato, com esse saco de farelo de trigo, e levava até um certo limite, e puxava aquilo [...]

(Alex, palestra de 23 de novembro de 2014)

### 5.2.2. O trabalho de memória dos jovens líderes

Misturando informações históricas imprecisas às próprias interpretações sobre os eventos passados e recentes, o trabalho de recomposição da memória do

grupo, de registro e coleta de material, foi realizado pelos jovens líderes, segundo as orientações dos seus *parceiros* e, ainda, segundo sua própria concepção do que era relevante a ser mostrado e de sua idealização sobre o passado quilombola, fortemente guiado pelas concepções que circulam dentro das organizações de defesa da identidade e dos interesses políticos das comunidades quilombolas, tais como a AQUILERJ. Em entrevista, o líder aponta as fontes de sua inspiração para a construção dessa nova identidade, conforme segue:

O único apoio que a gente tem aí, assim, de movimento, é só de conversar muito, o pessoal tem muita experiência, que são o pessoal de outros quilombos. Mas eu tenho contato com eles pouco, eu tenho mais é com a Ivone, que é a vice-presidente da AQUILERJ, que é a Associação de Quilombos do Estado do RJ; e com o Ronaldo Campinho, que é um cara no qual eu me espelho bastante, que luta muito, mas eu tô com eles mais quando tem as reuniões.

(Adão, entrevista de 02 de novembro de 2014)

Em sua fala na palestra da Festa da cultura afro-brasileira, a mesma liderança expressa-se a esse respeito, destacando a assimilação de uma ideologia baseada na identificação com os discursos produzidos no âmbito dos debates do movimento quilombola, que valoriza a colaboração do negro na história, a partir da ressignificação da escravidão e do escravo – que retira a comunidade de seu alheamento e universaliza a reflexão sobre suas condições de vida:

Aí fomos conhecendo historiadores, professores, o pessoal da coordenação, tivemos contato com outros quilombos, pessoal da AQUILERJ, CONAG, e mostraram pra gente que a gente não estava sozinho. Que a mesma briga, a mesma luta que era da gente, era a mesma do outro quilombo, só muda de endereço [...] E sobre o orgulho, é porque a gente começa a ler história, começa a estudar, né, A gente vê os antepassados que eram escravos, eram pessoas escravizadas, o que eles fizeram pra história, pro país, mesmo. E o contato com outros grupos, é porque a gente vai na assembleia com eles, vê a mesma luta, vê que o pensamento de um é igual ao outro, e a vontade de um é ajudar o outro, porque a gente saindo de lá do quilombo, chega cá fora, aí vê um querendo comer o outro.

(Adão, palestra de 23 de novembro de 2014)

Uma das concepções aprendidas no contato com seus *parceiros* é a desconstrução da categoria *escravo*. Uma desconstrução que lhes permitia se reconciliarem com seus ancestrais, ressignificando a escravidão. Sendo-lhes possível, a partir do contato com o discurso de um saber reconstruído, portanto, compor uma identidade orgulhosa de si. Ao explicar como seus companheiros do

Quilombo do Areal começaram suas buscas por reapropriação das memórias e da identidade quilombola, AC deixa manifesta essa reformulação da escravidão:

[...] aí uma pessoa lá ajudando falou "procura lá, vocês são descendentes de escravos" quer dizer, de escravos, não, né, descendentes de pessoas que foram escravizadas. Por que ser humano nenhum nasce escravo, né.

(Adão, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014.)

Baseada nestas diretrizes, Denise reuniu um acervo particular que leva consigo às exposições em que se deseja mostrar as memórias e tradições da comunidade Quilombola da Tapera à sociedade. A entrevistada, transformou-se em entrevistadora de seu sogro, o sr. Jorge, e, a partir das informações cedidas acerca das relações de parentesco entre os membros de sua família, confeccionou sua versão de uma árvore genealógica, preenchendo-a com fotografias, certidões de nascimento e casamento dos seus familiares, anotando os apelidos pelos quais conhecia as pessoas, buscando as origens do passado de escravidão. Além disso, reuniu um pequeno acervo de peças antigas, tais como ferros a carvão, pilões, informando que grande parte dos objetos que possuíam, tais como uma antiga arma de caça – objeto importante dentro dos quilombos, como ficou registrado na história do quilombo da Vargem Grande - perdeu-se na enchente ou desaparecera durante o tempo de desalojamento em que tiveram que deixar suas casas e seus pertences para trás.

No entanto, a busca pelas memórias de seu passado registradas em artefatos, tornou-se menos relevante frente à necessidade de *contar sua história*, de falar para uma plateia maior e mais diversificada. Ao mesmo tempo em que formou um acervo material, Denise escreveu um memorial, não do grupo, nem de sua família, mas de sua própria trajetória, a fim de que, por meio de seus relatos, ficassem registradas as peculiaridades culturais da comunidade.

Denise: Ah, eu coloquei fotos antigas, história, eu fiz um documentário da minha história, de quando eu era pequena, colocamos fotos do vô do Adão, dos meus avós. As coisas antigas.

(Denise, entrevista de 02 de novembro de 2014)

Uma necessidade de fala que, eventualmente impusera-se não só aos jovens, mas que alcançou os quilombolas mais velhos. Assim, torna-se pertinente a reflexão acerca da razão pela qual, após tanto tempo de silenciamento a respeito das

memórias de seu grupo, o sr. Jorge decidiu-se por tornar público aquele assunto que tanto o incomodou. É possível entender que o compartilhamento de suas dores tenha se tornado, para estes homens e mulheres, uma técnica de fortalecimento pessoal. A esse respeito, convém escutar as palavras de seu filho que, provavelmente, sem o saber, antecipou o ato de fala do sr. Jorge e ofereceu-lhe uma alternativa ao silêncio e à solidão<sup>140</sup> de suas lembranças.

Mas, é, a gente fica muito feliz de participar, com vocês, disso aqui, passar um pouquinho da nossa história. Eu sei que pra muitos, nem é muita coisa, mas pra nós, que estamos começando agora, isso é muita coisa mesmo! Contar e sair daqui eu sei que vai dar uma força maior pra gente enfrentar as coisas lá fora.

(AC, palestra de 23 de novembro de 2014)

### 5.2.3. O silenciamento das gerações mais velhas

No início de suas buscas pela identidade *remanescente de quilombo*, um dos principais auxílios externos que a comunidade recebeu foi da Jornalista Eliane Castilho (2011) que realizou um trabalho de busca de *provas factuais* da existência de uma quilombo no morro da Tapera e que, em seguida, lançou-se à validação dos fragmentos de textos disponíveis sobre a existência desse quilombo, com a tentativa de registro das memórias dos *anciãos* do grupo. Para tanto, entrevistou o sr. Silvio, a quem solicitou que contasse *as histórias dos tempos dos antigos, da época dos escravos*. Na resposta do sr. Silvio, alguns elementos chamam a atenção. O primeiro deles é que, o informante demonstra-se hesitante em narrar histórias das quais não participou. Sua atitude é de mensuração das palavras, nota-se nele uma certa relutância em falar sobre o que não viu. Sr. Silvio afirma desconhecer que a Tapera fosse uma comunidade *quilombola*<sup>141</sup>. Sobressai-se, em sua narrativa, a fixação do mito fundacional em torno de Sebastiana (em vez de Isabel, como na narrativa histórica), demarcando uma elevação de *status social* da matriarca dentro do seu universo, uma vez que Sebastiana, segundo o sr. Silvio, teria sido a *cozinheira dos*

<sup>140</sup> Walter Benjamin (1994) em seu texto *O narrador*, discute a incapacidade dos indivíduos para narrar suas experiências em contextos em que a experiência é tão radical que se torna intraduzível em palavras. Benjamin lembra que o abandono da narrativa, i.é., do compartilhamento oral de experiências, impõe ao indivíduo um sentimento profundo de solidão e que, ao narrar sua experiência, ele recria esse elo entre si e o mundo.

<sup>141</sup> Conforme pode ser notado, este é um ponto controverso, pois alguns membros afirmam que desconheciam serem quilombolas, outros afirmam que sabiam, mas não compreendiam o significado disso. Mostrando-se um tema que diverge entre seus membros.

escravos<sup>142</sup>. Assim, por meio do exercício da função nutriz, o informante destaca e valoriza as memórias que legitimam o papel de Sebastiana como matriarca do grupo.

Eu fui criado aqui. A Tapera, aqui, a gente, isso aqui foi doado aí por 100 ano, mas ninguém nunca sabia que isso aqui era dos quilombola. Mamãe foi-se embora com 98 ano, é com 98 ano [...] Mais antiga era da minha avó<sup>143</sup>. Da minha avó eu sei, mas não sei tudo, porque quando eu nasci eu já não achei ela aí. Ela foi cozinheira dos escravo, do falecido Argolão<sup>144</sup>. Argolão era o dono disso tudo aí...

(Sr. Silvio, Apud, CASTILHO, 2011)

Na convergência dos discursos da comunidade, a memória instituinte do grupo, voltada já para Sebastiana, incorpora outros elementos, que dão força à narrativa do mito e buscam sobrevalorizar o *status* da matriarca, agora não mais entre os escravos, mas junto à elite senhorial. Pelas narrativas dos jovens quilombolas, Sebastiana deixa de ser mera escrava, beneficiária de Agostinho Goulão. A matriarca assume a importante função de nutriz, não mais dos escravos, como afirmara o sr. S, mas das filhas de seu senhor. O que apontaria para um vínculo simbólico entre os descendentes de Agostinho Goulão<sup>145</sup> e os de Sebastiana, conferindo maior legitimidade aos descendentes de Sebastiana como herdeiros de Goulão. Esta incorporação simbólica ao mito fundacional pode ser percebida na fala de Denise., quando a mesma solicita o sr. Jorge que conte à plateia as histórias de seus antepassados, por ocasião da 1ª Festa afro-brasileira de Petrópolis:

Vou pedir ao sr. J. pra contar uma história, que ele sempre conta pra gente, que é da nossa tataravó, que era avó dele, que foi quem recebeu a doação da terra do quilombo, nossa avozinha, que foi ama, também, de uma das filhas de Agostinho Goulão, dona Sebastiana da Silva.

(DAB, palestra de 23 de novembro de 2014)

<sup>142</sup> Nota-se que a geração de Sebastiana já não teve qualquer contato com escravos, seja os da fazenda (libertos desde 1847), seja quaisquer outros (libertos desde 1888).

<sup>143</sup> Segundo matéria do Jornal de Petrópolis, escrita por Augusto Moreira e Mono Diniz, publicada em 05 de agosto de 2006, A mãe do sr. S, Etelvina Gomes da Silva, então com 95 anos, era descendente tanto de Sebastiana Augusta da Silva quanto de Chica Bello.

<sup>144</sup> Forma utilizada pelos membros da comunidade para se referir a Agostinho Goulão.

<sup>145</sup> Importante lembrar que Agostinho Goulão não casara, não tivera filhos e, portanto, não deixara descendentes, seus herdeiros mais próximos foram seus dois sobrinhos.

Em resposta, o sr. Jorge apresenta uma versão neutra de Sebastiana. É perceptível em sua fala, tanto quanto na do sr. Silvio, a preocupação de apenas narrar eventos dos quais foram testemunhas<sup>146</sup>, e falar sobre pessoas que conheceram diretamente, ficando ambos reticentes quanto a personagens e eventos distantes, o que justificaria sua opção pela neutralidade. Assim, a versão neutra da fundadora, narrada por sr. Jorge está mais inclinada a esta perspectiva de quem não teve o contato pessoal, destacando-lhe a longevidade e o vigor físico para longas caminhadas. Traços pessoais informativos de que a sua identificação com o antepassado escravo está ligada à valorização da diligência e da resistência física.

Minha bisavó morreu com 120 anos. Eu não conheci ela, não. Minha mãe sempre falava, sempre falava que ela andava muito de pé, vinha lá da Tapera, e vinha parar aqui em Nogueira<sup>147</sup> de pé. Depois ali, da fazenda, né.

(Sr. Jorge, palestra de 23 de novembro de 2014)

O sr. Jorge apresenta a descendência de Sebastiana de maneira a excluir projeções e especulações sobre a imagem de uma pessoa que não conhecera. Seu relato se afasta das concepções da Sebastiana heroína, nutriz de escravos, e da elite senhorial. De sua linhagem, destaca a filha que, apesar de ser também longeva – uma característica que se repete nas narrativas da comunidade – já não mostrava os sinais do vigor físico ou de forte personalidade. O que seu neto enxergava era um corpo impotente. Sr. Jorge guardou, da avó, a lembrança da sujeição às intempéries e fatalidades, como se esta avó transmitisse sua fragilidade à linhagem de pessoas *baixinhas*, *escurinhas*, numa associação entre sua situação - de moradora na casa de um parente, sujeita e impotente diante das chuvas - e a de seus descendentes, que em 2011, também se veriam sujeitos à força das chuvas e em situação de desabrigo:

Eu só conheci, mesmo, minha avó, da parte da minha mãe, era uma donazinha baixinha, escurinha, morava sempre com o pai do meu amigo, aqui, ela ficava deitada na cama, na casa do meu tio, era uma casinha de sapê, assim, chovia tudo dentro, né. Eu ia sempre lá com a minha mãe, e ela deitada na cama. Aí, depois ela morreu, né.

(Sr Jorge, palestra de 23 de novembro de 2014)

<sup>146</sup> Conforme ora indicado, para a discussão sobre a valorização da testemunha observadora e da atribuição à sua narrativa do valor de uma verdade juridicamente aceita, ver Foucault (1999).

<sup>147</sup> Trajeto com cerca de 15 km de distância entre os dois pontos.

Apesar de desmistificar Sebastiana e sua descendência, outros personagens do passado são evocados pelo sr Jorge. Assim como são contados casos de mulheres *trabalhadeiras* e *brabas* e de longos dias de trabalho na *roça*; de uma ambiência familiar alegre, ao som da sanfona do pai; de festas com forró e da comida feita pela mãe; da recepção a pessoas *de fora*; da mãe que *cortava* os *casais* que namoravam no escuro com sua lanterna. Uma narrativa que mostra o lado feliz de sua infância na Tapera, que valoriza a árdua lida, mas também a sociabilidade *roceira*, narrando a pobreza superada com criatividade e bom humor, à vista e sempre sob os cuidados e proteção dessa mão potente.

Aí, tinha também o meu tio, Tio Horácio, que era o avô dele, morreu com 100 anos, baixinho, muito alegre, também, sempre levava almoço pra ele na roça. Tinha também a finada tia da minha mãe, uma senhorinha brava, lembro de uma vez lá, ela pegou um senhor lá, deu uma surra no rapaz, lá, bateu no cara, eita! [risos] e tinha a minha mãe, eu trabalhava na roça sempre com a minha mãe, aí miha mãe trabalhava na roça, eu lembro que ela era trabalhadeira pra caramba, aí ela tinha cinco filho e trabalhava na roça. Aí ela levava uma panela pra roça e cozinhava lá, pra tratar da gente,né. Aí de tarde nós ía pra casa, os cinco irmão que eu tinha, cada um com um feixo de lenha nas costas, né, aí, a gente chegava em casa, tudo sujo de carvão, pra tomar banho, e jantar, aí meu pai ía tocar a sanfona, e a minha mãe ía fazendo a janta, né, eu e meus irmão, um pegava uma bassoura, o outro pegava um saco, pra dançar, assim nós aprendeu a dançar, né, e pandeiro, nós não tinha pandeiro também, né, aí, nós pegava uma lata, né, e batia pandeiro na lata, né. E minha mãe, também, ela fazia “\_\_\_”. Quando chegava meia noite ela parava, pra dar café às pessoa, broa, pão, né, meia noite, E a minha mãe ela foi muito braba também, ela “\_\_\_” com qualquer pessoa que parava. Ela pegava um farol, ía cortando as pessoa, pra não deixar ninguém namorar no escuro [risos] Era muito braba a minha mãe [risos]

(Sr. Jorge, palestra de 23 de novembro de 2014)

Da perspectiva de uma memória vergonhosa para si, sr. Jorge reflete e reconta o ato de má fé de Argemiro Hungria. Nos relatos do idoso, o empresário teria tido a colaboração de seu Tio Horácio que, por deslize de caráter, deixou-se enganar por Argemiro e seus advogados, sendo embriagado e levado a assinar um documento errado<sup>148</sup> cujo teor era desconhecido pela maioria dos membros da Tapera. Fazendo emergir, neste ponto, o *espectro* contra o qual luta a comunidade:

<sup>148</sup> O documento de usufruto de 1935.

o homem fraco, leniente, cujos interesses individuais se sobrepujam aos da coletividade e cuja vontade se dobrava frente aos vícios (mas com cujas memórias se reconcilia, ao descrevê-lo como um homem bem-humorado e longevo). O passado é revisado, então, a partir desse marcador, a propensão biológica aos vícios e à trapaça. Uma concepção que entra em choque com a imagem anteriormente elaborada por sr. Jorge de uma comunidade construída sobre os ombros de mulheres muito “trabalhadeiras”. O legado de descenso e *enganos de Sebastiana*, através da reavaliação de seus atos e de seus irmãos, e da figura do Tio Horácio é explicitado por sr. Jorge, conforme segue:

A gente brigava muito, né. Irmão com irmão, a gente brigava por causa de terra, brigava com meu pai por causa de terra, brigava com a minha mãe, e ela ficava muito triste né, ela contava que meu tio, né, meu tio Horácio, foi enganado pelo pessoal da fazenda, chamou ele lá, aí deu umas bebida a ele lá, né, um monte de bebida a ele lá, e ele assinou um documento errado lá. E quando fosse o último herdeiro, as terras voltava pra fazenda, mas só que meu primo falou comigo, que de lá, nós nunca saía, que aquilo lá era pra usufruto, né. Eles falava comigo, mas eu não sabia isso certo não, [...] Aí, só que um primo meu lá, né, foi o único que ficou de nós né, era o último herdeiro de nós, né, ele pegou um pedaço da terra e passou pra um empresário, lá, né, escondido de nós, né.

(Sr. Jorge, palestra de 23 de novembro de 2014)

As mulheres grandiosas por sua coragem, e disposição de trabalhar, a família harmoniosa, laboriosa, alegre e festeira de sua infância cederam lugar à descendência de pessoas baixinhas, miudinhas que ressurgem na narrativa de um grupo familiar, já adulto, fraturado pelas disputas internas por posse da terra. Assim, as memórias vergonhosas da geração do sr. Jorge, entram em conflito com as memórias das lideranças mais jovens, que se instituíram sobre a simbologia da coesão familiar e da resistência pacífica às intempéries.

### **5.3. Memórias para esquecer: a vergonha dos velhos e a vergonha dos jovens**

Tem-se por um lado, a memória quilombola que a jovem liderança buscou instituir, por meio de suas narrativas de mitos e fundadores, por vezes extraídos da história recente do grupo. Memórias que destacam a construção imaginária de uma resistência inata do grupo, um *fator biológico*, herdado de seus ascendentes quilombolas, além da forte coesão entre seus membros. Por outro lado, tem-se a

narrativa do sr. Jorge, desmontando as bases destes dois argumentos, que são também a fonte do *orgulho de ser quilombola* entre os membros mais jovens. As memórias jovens que negam esse *orgulho de ser quilombola*, estão associadas, além da constatação na fala do sr. Jorge de um passado que não é tão *grandioso*, de ancestrais que não eram nem tão fortes e resistentes (nem de caráter e nem de capacidades físicas), estão associadas à sua infância e às percepções contrastivas das crianças da escola em relação ao que entendiam ser um descendente de escravos. É significativo que as memórias compartilhadas e narradas entre os membros mais jovens da comunidade sempre se remetam a essas diferenças marcadas na interação entre as crianças da Tapera e as demais crianças das comunidades vizinhas, frequentadoras da mesma escola pública municipal<sup>149</sup>.

Aí, nós não descobrimos que era comunidade quilombola. A gente já sabia que era quilombola. As pessoas já chamavam a gente de quilombola. Mas era pra pisar na gente. O que a gente não sabia era da importância que tinha. Nós tinha vergonha.

(Adão, entrevista de 02 de novembro de 2014)

Era a percepção das *outras* crianças de que a privação material era uma consequência vergonhosa da escravidão, e o uso que essas *outras* crianças faziam dos sinais de pobreza que se justapunham às heranças da escravidão - o tipo e o material de suas casas, sua forma de falar diferenciada, que quase parecia um *dialeto* próprio<sup>150</sup> - que transformava o passado escravo em uma memória negada entre as crianças quilombolas. Alex realiza uma tentativa de ressignificar a vergonha sentida na interação com a comunidade escolar, sobrevalorizando seu orgulho da identidade quilombola, ponderando-o com a sua, então, impotência diante das ofensas sofridas, conforme segue:

Só pra concretizar o que o Adão disse, orgulhosos, nós sempre fomos, assim por ser quilombolas, só que quando a gente sofria uma ofensa, não tinha como se defender, por exemplo, na escola: ah, aquele moleque mora numa casa de barro, naquela época a gente não tinha como se defender, hoje não, se falarem uma coisa dessas a gente vai

<sup>149</sup> A Escola Municipal Theodoro Machado, vem desenvolvendo um importante trabalho de valorização da cultura afro-brasileira no intuito de combater preconceitos e criar um clima de respeito entre os alunos. Em que se pese essa escola ter sido o primeiro *parceiro* a oferecer seu espaço à comunidade da Tapera, quando a mesma começou a apresentar publicamente seu acervo de memórias quilombolas.

<sup>150</sup> Essa percepção que os membros da comunidade escolar tinham de que havia um tipo de *dialeto* acessível e compreendido apenas entre os membros da Tapera é registrado, embora não investigado, no Relatório Informativo 20/2010 (MPF).

ter pra onde correr e como se defender, Não por querer ser melhor do que eu sou, mas por saber como se defender sem ofender ninguém.

(Alex palestra de 23 de novembro de 2014)

Na primeira entrevista com o líder comunitário Adão, aparece também o discurso orgulhoso, além de sobressair a mesma ideia de usar o conhecimento sobre sua identidade *quilombola* como *arma de defesa*. Questionado sobre se a comunidade teria considerado a possibilidade de desistir de voltar às terras do quilombo, devido ao longo tempo de espera (2,5 anos) até terem resolvida a questão das moradias, Adão nega, veementemente qualquer traço de desistência, e para não deixar qualquer dúvida, responde: *Eu sou quilombola, né. Quilombola...não, não!* Questionado, ainda, sobre se a comunidade teria demonstrado rejeição à ideia de adotar para si uma identidade quilombola, (aventada a possibilidade de associação entre ser *quilombola* com a imagem negativa instituída sobre serem fujões, desordeiros) Adão afirma que as dúvidas sobre isso haviam sido sanadas pela antropóloga do Ministério Público Federal, logo no início do processo de certificação. Segundo ele, a comunidade não rejeitava a ideia, apenas desconhecia ao certo o significado de *ser quilombola*. Adão exemplifica o imaginário das pessoas sobre o significado dessa identidade, tanto quanto sobre o processo de certificação, com uma conversa que teria tido com o líder do Quilombo do Areal, quando aquela comunidade iniciava o seu processo de certificação para regularização de terras em disputa com fazendeiros locais. Em sua fala evidencia-se a suposição de que a falta de informação é o que faria as pessoas associarem a escravidão à privação de meios materiais e ao sofrimento físico, levando-as a conclusões equivocadas. Segundo o entrevistado, é comum entre aqueles que reivindicam a identidade *remanescente de quilombo* passar ter dúvidas tais como: acreditar que para obterem acesso à posse coletiva da terra como território quilombola, devem realizar um recuo temporal e reproduzir as mesmas condições de vida dos seus ancestrais, operando uma espécie de inversão, em seus imaginários, do efeito pretendido pela legislação.

Até eu mesmo né. Sem ter aquela informação, falava opa, calma aí né! É que nem aconteceu no Quilombo do Areal. Não sei se você tá sabendo do Quilombo do Areal, que apareceu agora, depois da gente. O pessoal ficou assustado lá, falou: "não, não quero, não. Vou ter que me vestir igual a antigamente, não sei o quê?" Por causa da má informação. "Vamos ter de sofrer igual a antigamente". Aí a gente começou a conversar, o líder me ligou, conversei com ele à

beça, aí graças a Deus está tudo certinho, até o INCRA também já está sabendo.

(Adão, entrevista concedida em 02 de novembro de 2014)

Quando as lembranças desses jovens quilombolas deixaram de se pautar no seu contato com os *outros*, e voltaram-se para a vida em comunidade, as memórias de vergonha foram substituídas por lembranças felizes e de laços fraternos. Adão, em sua palestra, afirma que *Apesar de todas as dificuldades, nós vivia em alegria, apesar de ter essas poucas famílias, mas nós lutamos pra que elas sempre fiquem reforçadas*. Na mesma ocasião, Alex suscita memórias de uma infância pobre, cheia de dificuldades, conta sobre como era penoso transportar as compras de mercado, em trilhas no mato, sobre o lombo do cavalo, na chuva. No entanto, sua narrativa de dificuldades é interrompida com uma reflexão inesperada.

[...] uma parte que ele não disse é: como nosos alimentos chegavam lá se a gente não tinha como transportar? [...] . A gente chegava lá, tirava as compras todas das caixas, montava aquilo que nem cesta básica, dentro do saco, e botava no cavalo, a dificuldade maior é quando um tava trabalhando e não tava em casa. Como é que ia botar aquele saco no cavalo. Aquilo dava uns 50kg de cada lado mais ou menos. Pra um homem levantar, tinha essa dificuldade pra por em cima do cavalo e... *a gente era muito feliz!*<sup>151</sup>

(Alex, palestra de 23 de novembro de 2014)

E, deste ponto em diante, Alex passa a narrar memórias de uma comunidade cuja vida era constituída da felicidade dos prazeres simples, da observação e contato com a natureza; da união entre as famílias, das travessuras das crianças, que dividiam seu espaço de brincadeiras:

[...] a gente era muito feliz! Eu lembro, também, de uma coisa, quando eu era criança, eu gostava muito. Por exemplo, dia de lua cheia, a casa era de pau-a-pique, aí a gente queria ir ver a lua, mas a mãe não deixava a gente sair à noite pra fora, porque dava muito... medo de cobra, ou algum bicho, né, a gente só tinha a parte mais limpa era em volta do quintal, é... a gente furava a parede de barro, assim, furava a parede [demonstra com o dedo] pra ficar vendo a lua. E o barro a gente não jogava fora, não, a gente comia, ficava mastigando o barro, aquele cheirinho de chuva, pô, era muito bom... [risos] essas partes a gente também se sentia feliz. Dia de domingo, reunia todo mundo, aí a gente tinha um campinho lá, a gente limpava, era... só que como a gente não tinha muita tecnologia, como tem hoje, as ferramentas lá a

---

<sup>151</sup> Grifo meu.

gente amolava na terra, não tinha esmeril, essas coisas, a gente fazia os champinhos da gente, com uma vassoura desse tamanho assim, montava em cima daquilo, no outro dia, ninguém pisava no chão. Era muito bom, mesmo, aquela época...

(Alex, palestra de 23 de novembro de 2014)

#### 5.4. Soluções de continuidade

Compreende-se que a necessidade de fala como alternativa *terapêutica*, apontada por Adão em sua palestra, produziu um efeito de liberação das memórias e narrativas do passado de seu pai. Em conversa informal com a pesquisadora, na ocasião da festa julina<sup>152</sup>, sr. Jorge voltou a contar sobre os festejos organizados por sua mãe (fazendo questão de *introduzi-la* por seu nome e sobrenome, como sinal do respeito e orgulho que demonstrou, durante todas as suas falas, por ela). Festejos nos quais ele, o pai e os irmãos tocavam forró com suas sanfonas e pandeiros improvisados. Reforçou aquela imagem de mulher laboriosa e severa na disciplina, mas também reforçou o sentimento de saudades que nutria de sua mãe e irmãos. Em seguida, transitou do passado para o presente e relatou como foi gratificante construir *com as próprias mãos* uma nova casinha de pau-a-pique (concretização dos planos de ASA) para a festa que estava sendo realizada. Enfatizou as dificuldades operacionais dessa construção coletiva, uma vez que os homens do grupo tinham seus trabalhos, que lhe consumiam muito tempo, restando pouco tempo livre para se reunirem em mutirão – mas, que *no final, tudo deu certo!* Saltou, então, para o futuro e falou sobre os planos da comunidade, da reforma da capelinha e da intenção de inaugurá-la em outubro próximo, com a celebração de uma missa pelo padre local. Após sua narrativa, questionado se não tinha vontade de pegar sua sanfona e tocar durante o evento, sr. Jorge esclareceu que desde que seu irmão falecera não sentia mais vontade de tocar sanfona. Deixando transparecer que seu silêncio em relação às tradições e ao passado do grupo era fortemente influenciado por seus sentimentos de perda pessoal. Mas também, conforme aludido por Halbwachs, era uma constatação de que ele *lembrava só*, de que aqueles que compartilharam as mesmas experiências que o sr. Jorge, não estavam mais ali para ajudá-lo em suas lembranças.

---

<sup>152</sup> Oito meses após a palestra na qual o sr. J havia quebrado o seu silêncio.

No entanto, foi no *forró*, já não mais tocado na sanfona, mas em sua versão atualizada, o sintetizador eletrônico, que a Tapera se reencontrou com a *tradição roceira*. Uma experiência possível de ser partilhada entre os jovens e os velhos quilombolas, pois alude a experiências vividas por uma gama mais variada de membros e permite a união dos antigos aos novos costumes. A tradição de organizar festas e recepcionar *gente de todo lado*, que se reúne para comer comidas típicas da *roça* (broa de milho, canjica doce, aipim, torresmo) e dançar até o dia clarear (os membros do grupo orgulham-se de suas festas *vararem a noite*, e dizem que, *quando fica bom mesmo, vão até as sete horas da manhã*). Os ritmos tocados em suas festas são, também eles, versões atualizadas da antiga cultura *roceira*, ou seja, no lugar das músicas tocadas pelos pais do sr. J, os ritmos que encontram identificação entre os novos membros (crianças, adolescentes e adultos) e seus convidados são o *sertanejo*, o *country brasileiro* o *sertanejo universitário* e o *arrocha*.

A decoração da casinha de pau-a-pique usada para as festas também é uma negociação entre o antigo e o novo. Uma tapera construída em estrutura de madeira e barro, recoberta, em parte (cozinha e banheiro) por sapê, em parte (o salão de festa) com uma lona azul, e chão de barro batido, recebe um palco montado com aparelhagem de som, iluminação colorida, um globo espelhado ao centro do salão onde os convidados dançam até, literalmente, furarem o chão, e ser necessária a manutenção, no meio da festa, com preenchimento de terra pelos anfitriões.



A assunção dessa identidade *roceira* foi também a via de negociação para a entrada de uma identidade afro-brasileira possível. Na Festa da Consciência Negra, a comunidade dividiu o evento em dois momentos: o afro-brasileiro e o rural (*roceiro*). Ofereceram um almoço com feijoada servida em panelas de barro aos convidados, seguida de *apresentações* de capoeira realizada pelo Grupo Abadá Capoeira (que, conforme visto, integra o rol de amizades e *parcerias* do grupo) e de samba de roda pelo grupo de jovens do quilombo (uma das apropriações possíveis da cultura afro-brasileira, que não fere as suas crenças e práticas religiosas). Uma celebração que se estendeu até as 20h, quando o *afro-brasileiro* cedera vez ao *roceiro* e deu início ao forró que terminaria *de manhãzinha*.

Imagem 12: Tapera de festas: Roda de Capoeira - Grupo Abadá



Fonte: Acervo pessoal.

Nessa combinação de memórias *negras e rurais*, editadas pelo filtro de suas crenças e atualizada por personagens e eventos do presente que dão significação e preenchem as lacunas de uma existência negada e de um passado silenciado pelos seus próprios membros e encoberto pelo poder público local, reconstruíram-se manifestações culturais nas quais podem-se projetar sentimentos de pertença passíveis de serem reapropriadas e reinterpretadas não somente pelos membros da comunidade Quilombo da Tapera, mas também pelos membros de comunidades negras e comunidades rurais de Petrópolis.

*Imagem 13: Tapera de festa: Roda de Capoeira: Grupo Abadá e outros*



Fonte: Acervo Pessoal

*Imagem 14: Tapera de festas: Roda de Capoeira: Grupo Abadá e outros*



Fonte: Acervo pessoal

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se demonstrar que o ideal de uma *urbe civilizada*, voltada para as necessidades de distração da aristocracia fluminense/brasileira foi um construto, baseado em pressupostos racistas e higienistas, que orientou o planejamento e execução do projeto do Palácio de Verão e povoamento de Petrópolis e que influenciou o processo de *apagamento das memórias dos grupos* cujas raízes se firmaram numa estrutura socioeconômica *rural-escravocrata e pré-urbana*. Foram *desqualificados* os descendentes dos antigos sesmeiros - que eram, simultaneamente, produtores rurais de pequena envergadura e comerciantes que abasteciam o mercado local com gêneros alimentícios e serviços de hospedagem a viajantes - e repudiados os tipos sociais emblemáticos das formas de *sociabilidade negadas* (rural-escravocratas e pré-urbanas). Dentre os quais estavam, principalmente, os negros (*escravos e africanos livres alocados em lavouras da região vale-paraibana, na construção das estradas do império e do Palácio de Verão*), libertos e mestiços (*tipos populares alocados em ofícios de uma rede pré-urbana, tais como os de cocheiros, cozinheiras, barbeiros, leiteiros, tropeiros*).

A desqualificação e a rejeição a essas formas de sociabilidade e a seus agentes traduziram-se em *políticas públicas* que promoveram o apagamento de um passado em choque com a nova imagem orgulhosa de seu compromisso com um futuro *moderno*. Ainda no período Imperial, essas *políticas públicas de promoção do apagamento do passado rural, escravocrata e pré-urbano* transpassaram ao plano espacial, fazendo com que o ordenamento da cidade se estratificasse, segundo critérios de pertencimento socioeconômico e étnico-racial, distribuindo Petrópolis, do centro à periferia entre aristocratas, grandes comerciantes, artesãos e camponeses, nesta ordem. No plano social, citam-se as *políticas de segurança* que consistiram na prisão e expulsão de negros para fora dos limites da cidade e pela criminalização das suas manifestações culturais. Uma *política de segurança* que atravessou o período imperial, chegando até a história recente de Petrópolis. No plano econômico, políticas de promoção do esquecimento se caracterizaram pela criação de empecilhos à permanência de libertos e mestiços nas zonas urbanas, foram adotadas medidas tais como a adoção de um oneroso sistema de taxações para o uso do solo urbano que o tornava indisponível às populações pauperizadas (negras e mestiças), e a substituição da força de trabalho negra pela de imigrantes

europeus, mormente os alemães, sob o pretexto de estes últimos serem biológica e socialmente mais adaptados às atividades industriais e ao convívio em um centro urbano, simbolizando, portanto a *industriosidade* e a *civilidade*. No plano ideológico, oficializa-se uma História de Petrópolis na qual os heróis locais e seus mitos de origem foram disputados pelos grupos dominantes formados, um pelas parcelas remanescentes da antiga aristocracia luso-imperial, e o outro pela parcela em ascensão dos *descendentes de colonos alemães*.

Essa disputa dos grupos pela hegemonia de sua identidade e memória nos registros oficiais da História de Petrópolis é aqui percebida como um longo ciclo de *Políticas de Esquecimento* (1889-1989), que ora se inclina para um, ora para outro grupo no poder, a depender de circunstâncias históricas nacionais e mundiais, tais como a transição entre formas de governo (de Monarquia à República), a participação do Brasil como ator político na Segunda Guerra Mundial e da cidade como centro de recepção da diplomacia mundial. Este é um momento de políticas de apagamentos e reescrituras sobre o espaço construído da cidade, feito, dentre outros meios, pela demarcação dos nomes dos heróis e dos mitos fundacionais de cada um dos dois principais grupos, culminando numa disputa por certos monumentos, como no caso do *Palácio de Cristal*, cuja simbologia modificou-se nas mãos dos *descendentes de colonos* e dos remanescentes dos *luso-imperiais*. Para o grupo de luso-imperiais, o Palácio de Cristal era o símbolo do *glamour* e do compromisso de Petrópolis com a *Modernidade*. Para o grupo dos *descendentes de colonos germânicos*, o local simbolizava seu ato fundacional; o lugar do cruzeiro que marcava o primeiro encontro entre o homem germânico e a terra colonizada: a Praça Koblenz.

No entanto, este ciclo de *políticas de esquecimento* (1889-1989), estreitamente relacionado às disputas identitárias entre os dois grupos que passaram a dividir a elite local, mobilizou as atenções da administração pública municipal, dos órgãos de imprensa e dos intelectuais locais, mantendo apagadas as memórias dos grupos periféricos, expulsos para as áreas suburbanas e rurais. As memórias e a história negras durante a vigência deste ciclo de *políticas de esquecimento*, ou foram contadas pontualmente por agentes que se puseram *de fora* dessa disputa, ganhando pouco espaço entre os pares; ou foram utilizadas para reforçar a imagem negativa que justificava uma política de *perseguição* ao ex-

escravo e aos seus descendentes. Dessa imagem negativa, sublinham-se a propensão à criminalidade, à dissimulação, à má-fé, aos vícios e ao ócio, características que permaneceram no imaginário social como símbolos associados às comunidades negras.

Assim, no que tange, especificamente ao grupo afro-brasileiro, são exemplos dos apagamentos e reescrituras a negação da preexistência de negros em solo petropolitano e de sua colaboração na construção do Palácio de Verão e da cidade; a política de banimento dos quilombos urbanos e sua associação à atividade criminosa; a invisibilidade do negro como trabalhador (a disseminação da ideia de que o negro não possuía aptidões laborais que o qualificassem para o trabalho livre e urbano) e como habitante da cidade; a política de segurança baseada na perseguição a líderes religiosos e no desmonte de terreiros de candomblé e umbanda (vulgarizados pela mídia escrita como símbolos da má-fé e da mercantilização da credulidade de pessoas incautas); a elitização e negação do carnaval como festejo popular (esvaziamento das festas de rua, com direcionamento aos clubes frequentados pela elite, culminando na suspensão da festa por decreto municipal em diversas ocasiões, da história recente da cidade).

As *Políticas de Esquecimento* direcionadas aos grupos luso-imperial e germânico-colonial foram substituídas a partir de 1990's, por um conjunto expressivo e intensivo de políticas de memória que passaram a refletir a disputa dos dois grupos étnicos componentes da elite local em sua demanda pela reparação do poder simbólico, tanto quanto pela valorização de elementos de suas respectivas identidade e memória que pudessem ser transformados em bens de consumo no mercado do turismo. Destaque é dado ao surgimento do grupo de *descendente de colonos* (alemães), cuja identidade fora revisada - por meio de uma política memorialista de revalorização de mitos de origem, símbolos e heróis fundadores - para ser assimilada pelo calendário comemorativo e de turismo, tendo como expressão máxima sua associação ao mercado de produção e consumo cervejeiro.

Apesar desse novo movimento memorialista, os elementos da memória afro-brasileira demoraram a ser incorporados no âmbito das políticas municipais de memória, continuando apagados até a entrada em cena de indivíduos e grupos demandantes de identidade e memória negras. Demanda que se concretizou, não

pela via da reivindicação de uma identidade e memória disponível para ser incorporada ao turismo cultural, mas por via da reivindicação da memória da escravidão. É exemplo do reconhecimento da legitimidade de suas reivindicações à memória da escravidão a incorporação da Festa Afro-brasileira de Petrópolis ao calendário comemorativo municipal em celebração ao aniversário de morte de Zumbi dos Palmares (20 de novembro). No entanto, o reconhecimento da legitimidade dessa reivindicação somente se fizera possível por meio da desterritorialização dessa memória. Propiciando sua absorção pelo poder público municipal como elemento ilustrativo de um tipo de sociabilidade considerado *não-pertinente* às relações sociais que se projetaram para a Petrópolis *civilizada*. Já, por outro lado, os citados decretos que suspendem os carnavais e o desfile de escolas de samba e blocos de carnaval nas ruas da cidade (desde 2011) acabam tendo por objeto de silenciamento da cultura negra experimentada no cotidiano dos habitantes da cidade, isolando as expressões culturais afro-brasileiras em comunidades negras distanciadas do centro urbano e histórico da cidade. No entanto, se no âmbito das políticas públicas municipais cotidianas a identidade e memória negras pareceram distanciadas dos olhos da cidade, a emergência de uma comunidade negra rural reivindicando a identidade *remanescente de quilombo*, com o propósito inicial de formular uma demanda por legalização fundiária, trouxe à discussão de um dever de memória que permitiu a reflexão e reorganização do conjunto de símbolos e signos com os quais se opera a interação entre os grupos afro-brasileiros e os grupos que dividem a elite petropolitana.

O processo de expansão urbana em direção aos distritos de Petrópolis, em especial, o distrito de Itaipava é um elemento importante para compreender a ascensão das demandas da Comunidade da Tapera. Um processo que levou a dita comunidade a perceber como necessária a mudança em sua forma de inserção econômica. Que, tendo deixado de ser predominantemente rural e familiar, passou a se adequar à nova demanda de prestação de serviços domésticos (manutenção, limpeza, jardinagem) nas novas pousadas e condomínios residenciais de luxo, que se assenhoraram das grandes áreas verdes do distrito.

O processo de urbanização auxilia a explicar as novas formas tomadas pelas disputas de uma comunidade negra (rural) por seu espaço – um terreno ocupado pela comunidade desde finais do século XIX, agora em contínuo “encolhimento”

devido ao avanço das casas de um condomínio residencial de luxo. É possível entender, a partir da dinâmica econômica vigente no município, o tipo de disputa fundiária travada judicialmente pela comunidade, não mais com os agentes econômicos do setor de agronegócios, mas com os agentes da expansão imobiliária e do turismo. O que, por fim, promovem alterações na percepção e nas expectativas geradas entre os membros da Comunidade da Tapera em suas confrontações sobre sua identidade de grupo: a antiga identidade de *comunidade negra rural*; sua transição a uma nova identidade como trabalhadores domésticos e, por fim, de *remanescentes de quilombo*.

Sua identificação como *remanescente de quilombo* requereu desta comunidade um trabalho de memória mais denso a ser realizado pelos membros da Comunidade Quilombo da Tapera, pois se constituía numa resposta ao silenciamento oportunizado por políticas de esquecimento direcionadas ao grupo afro-brasileiro, além daquelas que se insinuaram entre as políticas monumentalistas promovidas pela administração municipal, desde 1989. Neste trabalho de memória, sobressai uma diferença na autopercepção identitária entre as antigas e as novas gerações de quilombolas. Com isto, o que se observou foi que a reapropriação da identidade *remanescente de quilombo* entre seus membros é um trabalho ainda em construção, perpassado por vários vieses, e que assume uma gama de matizes que se diferenciam entre as gerações. Esta diferença geracional da reapropriação identitária *remanescente de quilombo* se evidencia sob a forma de engajamento no trabalho de rememoração do passado, revelando-se em diversas *camadas* de memórias reenquadradas, sobrepostas umas às outras.

Entre a geração mais jovem (homens e mulheres até 35 anos), politicamente mais envolvida nos assuntos do grupo, verifica-se, nitidamente, a elaboração de um trabalho de identificação entre as memórias do grupo e as memórias da escravidão. Em sentido mais amplo, trata-se reprodução do seu contato com o debate político informado pelas demandas de setores do movimento negro, conforme expressas no art. 68 da Constituição Federal. Os *jovens quilombolas* narram a construção de sua identidade a partir das lembranças de infância, da humilhação de serem apontados pejorativamente por outras crianças da escola como os *negros moradores de taperas de barro*. Da reelaboração desta memória envergonhada, chegam à construção de uma identidade orgulhosa *de ser negro* como um valor em si, uma

percepção ressignificada da escravidão, *aprendida* a partir da sua luta fundiária e da tradução de suas experiências àquelas partilhadas por alguns de seus novos parceiros, reagindo a situações similares às suas em outras localidades. Se por um lado, a iniciativa de reelaboração das memórias da comunidade parte dos jovens quilombolas, por outro, não são eles os detentores das narrativas sobre o passado do grupo.

É entre os membros mais velhos – e é de se notar que o membro mais velho da comunidade tenha apenas 64 anos de idade – que se forma a expectativa da transmissão oral das memórias e da tradição do grupo. No entanto, o que chama a atenção é o fato de se silenciarem sobre o passado de escravidão e de não oferecerem subsídios a esta memória - Conforme visto, os subsídios que sustentaram as memórias sobre o passado escravo da Comunidade foram oferecidos, fragilmente, pela literatura histórica e por um idoso *externo* ao grupo. Mas, longe de ser demonstrativo de desinteresse das gerações mais velhas pela reapropriação identitária, o que se percebe é um trabalho maior de reenquadramento de memórias. Suas referências são múltiplas, e sua identidade é bem mais fragmentada que a das gerações mais jovens. Suas memórias de infância e juventude remetem a um passado rural, e a formas de sociabilidade também rurais. Suas lembranças não dizem respeito à escravidão, mas ao trabalho dos seus avós e de seus pais na *roça*. Não dizem respeito às rodas de jongo, de samba ou de capoeira, mas às festas católicas (por exemplo, as festas juninas), às músicas e às danças embaladas pela sanfona, à dura disciplina de seus pais, aos saberes transmitidos por sua mãe nos raros momentos de descanso entre a lida na *roça* e os afazeres domésticos. Já as suas memórias adultas se referem à mudança dessa ambiência laboral, da pequena produção familiar rural em luta com o agronegócio, e a diante, aponta à chegada dos condomínios que os transformou, de trabalhadores rurais autônomos em trabalhadores domésticos assalariados, pondo-os em contato com novos agentes sociais. No entanto, um ponto pode ser ressaltado, é o de que suas memórias, mesmo com múltiplas referências, remetiam a formas de sociabilidade para as quais os sinais cultivados pelas elites em relação à escravidão permaneciam como referenciais silenciosos.

Das histórias narradas pelos grupos mais velhos, sobressaem traços como: a valorização do trabalho, associado ao esforço corporal; da resistência física à fadiga;

da longevidade de seus ancestrais; mas, também, o seu repúdio aos vícios e ao ócio. Suas narrativas deixam aparente sua visão de mundo, na qual o valor do indivíduo é medido por sua capacidade de trabalhar sem se cansar; de realizar esforços, sem demonstrar sinais de esmorecimento, e de manter-se longe dos vícios e da ociosidade. Das histórias omitidas pelos membros mais velhos, constam aquelas que dizem respeito a indivíduos que foram constrangidos, convencidos, ou manipulados, (pelo uso de artifícios que reforçam os sinais negativos impostos aos negros) a agirem em prejuízo do grupo familiar. Se esses membros mais velhos não transmitiram aos mais jovens as *histórias do passado escravo*, ou omitiram detalhes sobre eventos dos quais se envergonhavam, transmitiram, por outro lado, esses valores que se manifestam em suas falas, e que encontram eco entre os mais jovens, quando estes adotam para si uma postura ético-moral que não admite serem confundidos com manipuladores de identidade, ou quando avaliam os *outsiders* como avessos ao rigor da vida comunitária e ao trabalho duro.

Entendido desta maneira, o silêncio das gerações mais velhas quanto ao passado de escravidão da comunidade não é aqui percebido como uma recusa a contar a história do grupo, mas um entrecruzamento de fatores: a múltipla influência das formas de organização social pelas quais passaram; sua percepção do papel do narrador; suas concepções sobre quem são e quem não desejam ser. Assim, o que os velhos quilombolas se recusam a narrar são os mitos de origem associados às reivindicadas fundadoras da comunidade (Isabel, Sebastiana, Chica Bello). Essa recusa demonstra que sua visão sobre o papel do narrador é o de relatar eventos que possam atestar serem verossímeis, i.e., os idosos mostram-se cautelosos quanto a narrar eventos dos quais não participaram, sequer como observadores. O segundo aspecto observado é que ao contarem a antiga história sobre as disputas fundiárias internas e de como foram manipuladas por agentes externos, os velhos quilombolas estavam transmitindo, sem que o grupo percebesse, a memória que guardaram da escravidão: a autoexigência, a valorização do trabalho e dos esforços físicos, o repúdio ao ócio e aos vícios. Memórias que dizem respeito à vivência constante de ser apontado e de ter de mostrar-se avesso à essa formulação vexatória. Fórmula manipuladora de silenciamento, mostrando-se capaz de instituir um modo de ver e ser visto, que pressupõe a vergonha diante da caracterização de um grupo segundo critérios racistas respeito de sua capacidades biológicas para o

trabalho ou, ao contrário, para sua propensão aos vícios. Sendo, esta, uma ação originada no Estado, desde a implantação da política de imigração da força de trabalho europeia. Formulação na qual exaltam-se as qualidades laborais dos *colonos alemães*, em clara contraposição à ausência de qualidades entre os *descendentes de africanos*. Reafirmada através da divulgação destes símbolos pela mídia escrita e intelectualidade local. Percebe-se que os vazios narrativos dessa parcela da comunidade ocorreram, precisamente, nos momentos em que os sinais operados serviram para reforçar a imagem vexada e rejeitada de si.

Esses mesmos elementos aparecem nas narrativas dos jovens quilombolas quando narram as *dificuldades* da vida na comunidade, ou quando se referem à percepção que têm dos *outsiders*. No entanto, os jovens quilombolas não reconheceram, inicialmente, essa como sendo a herança mnemônica de seus antepassados. Isto os levou à busca por *preencher as lacunas* dos mitos fundacionais com suas próprias formulações sobre o passado. Mas, também, os levou a adotar as manifestações culturais *roceiras* como aquelas que traduzem seus sentimentos de mundo. Após as diversas tentativas de estabelecer um contato com as manifestações da identidade e da memória afro-brasileira, as memórias do grupo acabaram se congregando em torno do *forró*, da sanfona, da broa de milho, da casa de barro construída como antigamente – com a colaboração de todos os homens da comunidade - dos planos de reerguer a *igrejinha* e poder ter novamente o *padre* celebrando missas quinzenalmente em suas terras. Sem que os jovens percebessem – pois os mesmos, continuam se queixando da indisponibilidade das memórias dos velhos quilombolas - as memórias *roceiras*, que pareciam não dialogar com as memórias da escravidão, prevaleceram como aquelas possíveis de serem reativadas para servirem de base à identidade *remanescente de quilombo*.

## REFERÊNCIAS

- ALBRORW, M. Nacionalidade e identidade na era global. In: BARROSO, J. R. (coord.) *Globalização e identidade nacional*. São Paulo: atlas, 1999.
- ALEXANDRE, J-Michel. Introdução (Maurice Halbwachs 1877-1945). In: HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- ALMEIDA, Camila [et al]. Estudo Histórico Geográfico da Evolução administrativa do Município de Petrópolis e sua toponímia. *1º Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica: passado presente nos velhos mapas – conhecimento e poder*. Paraty, RJ – 10 a 13 de maio de 2011.
- AMBROZIO, Julio Cesar Gabrich. *O presente e o passado urbano da cidade de Petrópolis: uma história territorial*. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO: São Paulo, 2008. (Tese de doutorado).
- AMBROZIO, Julio Cesar Gabrich. O território da enfiteuse e a cidade de Petrópolis - RJ, Brasil. In: *XII Coloquio Internacional de Geocrítica*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 7 a 11 de mayo, 2012.
- ANGELO, E R B. Percepções, Construções e Transformações na Cidade de Petrópolis, RJ. *Anais do XXI Encontro Estadual de História da ANPUH-SP*: Campinas, setembro, 2012.
- ANGELO, E. R. B. Identidades, festas e espaços dos imigrantes em Petrópolis, RJ, e suas relações com a história do turismo na cidade. *Revista Rosa dos Ventos*, v.6 n2 , p 263-279, Abr-Jun, 2014.
- ARRUTI, J.M. e FIGUEIREDO, A.L.V. Processos cruzados: configurações da questão quilombola e o campo jurídico no Rio de Janeiro. *Boletim Informativo NUER*, v.2, 77-94, 2008.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambos: Antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- BARASH, Jeffrey Andrew. O lugar da lembrança: teoria da memória coletiva em Paul Ricoeur. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.2, n.6, Jan./Jun., 2012. Disponível em: [www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede]. Acesso em: [08 de novembro de 2014].
- BARBIER, René. Sobre o imaginário. Trad. Márcia Lippincott Ferreira da Costa e Vera de Paula. *Em Aberto*: Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994. Disponível em: [http://www.emaberto.inep.gov.br]. Acesso em: [16 de dezembro de 2015].
- BARROSO, J. R. Identidade coletivas e as cidades globais; triangulações com a cultura global. In: \_\_\_\_\_. (coord.) *Globalização e identidade nacional*. São Paulo: atlas, 1999.
- BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: \_\_\_\_\_. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Haussmann tropical: a renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes: Departamento de documentação e informação cultural: Divisão de Editoração, 1992.

- BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov*. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERMAN, Marshal. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BOSI, Eclêa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 17ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BOURDIEU, P e WACQUANT, L. Sobre as artimanhas da razão imperialista. *Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 1, p. 15-33, 2002*.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Bertrand: Rio de Janeiro, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos do povo*. In: \_\_\_\_\_. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, p. 181-187, 2004.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Artigo 68. ADCT
- BRASIL. Diário Oficial da União (DOU). Parecer do MPF sobre a representação de Máxima Cruz dos Santos, a baiana do acarajé, contra a prefeitura de Petrópolis. Seção 1, p. 171, 20 de agosto de 2012.
- BRASIL. Diário Oficial da União (DOU). Decreto n. 4.887. Imprensa Nacional, 20 de novembro de 2003.
- CANDAU, Jöel. *Memorias y amnesias colectivas*. In: *Antropología de la Memoria. Capítulo V. Nueva Visión: Buenos Aires, p. 56-86, 2002*. Disponível em: [http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca/memorias-y-amnesias-colectivas/]. Acesso em: [01 de julho de 2015].
- CARONE, Iray e BENTO, M.A.S. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CASADEI, T. O. (1991 a) *A respeito de Africanos livres*. In: *Petrópolis: relatos históricos*. Ed. Gráfica Jornal da Cidade, p. 192-196, 1991.
- CASADEI, T. O. (1991b) *A Serra com os escravos e africanos livres*. In: *Petrópolis: relatos históricos*. Ed. Gráfica Jornal da Cidade, p.197-199, 1991.
- CASADEI, T. O. (1991c). *Os escravos de Petrópolis e sua emancipação*. *Petrópolis: relatos históricos*. Ed. Gráfica Jornal da Cidade, p. 200-204, 1991.
- CASADEI, T.O. (1991 d). *Escravos em Petrópolis*. In: *Páginas de história fluminense*. Ed. Gráfica Jornal da Cidade, p.192-193,1991.
- CASTILHO, Eliana. *Quilombo da Tapera: uma história centenária*. (Vídeo) Duração: 07m32s. Disponível em [www.youtube.com.br]. Acesso em [01 de junho de 2013]
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: \_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. – 4 ed. - Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 17 – 58, 2011.

DANIEL, Neia. *Quilombo da Tapera, Petrópolis, RJ*. Disponível em: [<https://www.youtube.com/watch?v=hF-Plg1DwTs>] Acesso em: [01 de maio de 2015] *Vídeo [7min02s]* Publicado em 10 de agosto de 2013.

DEFFONTAINES, P. *Como se construiu no Brasil a Rede de Cidades*. In: *Boletim Geográfico*, IBGE, ano II, n. 14, maio de 1944.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. 2ed. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2011.

FAGUNDES, Luciana Pessanha. Quem lembra, quando lembra e como lembra: O banimento da família imperial e o diálogo da Primeira República brasileira com o passado monárquico. *ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009*.

.FERREIRA FILHO, Oazinguito. *Escravidão e abolição em Petrópolis: contribuição a uma história social petropolitana*. Textodigitalizado em 03/12/2011. Disponível em [<http://www.ihp.org.br>]. Acesso em: [15/07/2014]

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso - Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo. Ed. Loyola: 1996.

FRIDMAN, Fania. De núcleos coloniais a vilas e cidades: Nova Friburgo e Petrópolis. In: *IX Encontro Nacional da ANPUR*, 2001, Rio de Janeiro. Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Planejamento Urbano e Regional, p. 610-623, 2001.

FRIDMAN, Fania. As cidades e o café. *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*, v. 4, p. 27-48, 2008.

FRIDMAN, Fania. Cartografia fluminense no Brasil Imperial. In: *I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica*, 2011, Paraty. Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica, 2011.

FROES, Carlos Oliveira. Petrópolis: A saga de um caminho – gênese e evolução do território petropolitano. Disponível em: [[www.ihp.org.br](http://www.ihp.org.br)] Acesso em: [05 de março de 2015].

(1964 b) FRÓES, Gabriel Kopke *Curiosidades Petropolitanas: O pelourinho da Praça Dom Afonso*. In: *Revista Social* nº 54, p, 18, 12 de abril de 1964.

(1964a) FRÓES, Gabriel Kopke *Curiosidades Petropolitanas: Quilombos e quilombolas*. In: *Revista Social* nº 58, p, 18, 10 de maio de 1964.

FRÓES, Gabriel Kopke. *Curiosidades Petropolitanas: Bandidos na Montanha*. In: *Revista Social* nº 115, p, 14, 13 de junho de 1965.

GAGNEBIN, J. M. *O rastro e a cicatriz: metáforas da memória*. In: \_\_\_\_\_. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, p. 107-118, 2006.

GILROY, Paul. *Uma história para não se passar a diante: a memória viva e o sublime escravo*. In: \_\_\_\_\_. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

- GONDAR, J. *Lembrar e esquecer: desejo de memória*. In: Gondar, J e Costa, I (Orgs.) *Memória e Espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 35-43, 2000.
- GROS, Cristian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.
- GUSMÃO, Neusa. A identidade das comunidades negras no meio rural: Vazios legais, direitos específicos e luta étnica. *XVII Encontro Anual ANPOCS*, Caxambu, 21 a 25 de outubro de 2003.
- GUSMÃO, Neusa. Terra de mulheres: identidade e gênero num bairro negro rural. *R. Libidi. São Paulo, n. 129-131, p.81-100, ago.-dez/93 a nov.-dez./94*.
- HABERMAS, Jürgen. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. Teoria da ação comunicativa. Freitag, Barbara. *A teoria crítica: Ontem e Hoje, v. 3, p. 52-65*, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HANCHARD, Michael. Política Transnacional Negra, Antiimperialismo e Etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: Exemplos de Interpretação Equivocada. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, nº 1, pp. 63-96, 2002.
- HONNETH, Axel. *La lucha por lo reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica: Barcelona, 1997.
- HUYSEN, Andréas. *Passados presentes: mídia, política, amnésia*. In: \_\_\_\_\_. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, p. 9-40, 2000.
- IANNI, Otávio. *Teorias da globalização*. 12. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- IBGE. Censo Demográfico, 1991. Disponível em: [www.ibge.gov.br] Acesso: [02 de novembro de 2015]
- IBGE. Censo Demográfico, 2000. Disponível em: [www.ibge.gov.br] Acesso: [02 de novembro de 2015]
- IBGE. Censo Demográfico, 2010. Disponível em: [www.ibge.gov.br] Acesso: [02 de novembro de 2015]
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madri: Siglio Veintiuno, 2002.
- JORNAL DE PETRÓPOLIS. *Quilombos tinham a proteção da Princesa Isabel*. Petrópolis, 05 de agosto de 2006. Pp. 03. (Por Augusto Moreira e Mano Diniz)
- Jornal Diário de Petrópolis. Baiana do Palácio de Cristal estará no I Festival de Acarajé do Rio de Janeiro. Petrópolis, 29 de outubro de 2011.
- KLING, Hugo José. *História da Fazenda Inglesa. Cap. 3: O Quilombo da Vargem Grande*. A Tribuna de Petrópolis: Petrópolis, 13 e 14 de maio de 1932.

LACOMBE, Lourenço. A Fazenda de Santo Antônio em Petrópolis (seu histórico e suas origens). *Revista do IPHAN*, N. 8, p. 175-187, 1942. Disponível em: [www.docvirt.com] Acesso em: 01 de junho de 2015]

LAMEGO, Alberto Ribeiro. *Petrópolis e o halo da coroa*. In: *O homem e a Serra*. 2ª ed. Instituto Brasileiro de Geografia Estatística, p. 184-199, 1963.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora UNICAMP, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. In: LEITE, I.B. (org.). *Textos e debates: Terras e territórios de negros no Brasil*. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas/UFSC, Ano I, n.º 2, p. 39-46, 1990.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Os agenciamentos da memória política*. RBCS v. 29, n 85, p. 145-158, 2014.

LIFSCHITZ, J. A e GRISALLES, S.P.A. Memória política e artefactos culturales. *Estudios Políticos*, n.40, Medellín, p. 98-119, Jan./Jun. 2012. Disponível em: [www.revistaestudiospoliticos.udea.edu.co] Acesso em: [08 de jun de 2013]

LIFSCHITZ, J.A. e SILVA, J. B. As reconstruções (modernas) da tradição na América Latina. *Revista Itinerarium*, v. 1, 2008. Disponível em: [http://www.seer.unirio.br/index.php/itinerarium] Acesso em: [30 de julho de 2013].

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Comunidades étnicas no Brasil e Modernização. *Avá: Revista de Antropologia*. n.18, p. 11-24, Dezembro de 2010. Disponível em [www.ava.unam.edu.ar] Acesso em: [08 de junho de 2013]

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. De açúcar e orixás: aonde foi parar a cultura negra em Campos dos Goytacazes? *26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil*.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Memória social y memoria política. *Aletheia*, v.2, n.3, Dez./2012. Disponível em: [www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar]. Acesso em: [08 de junho de 2013]

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Neocomunidades: reconstrução de territórios e saberes. *Estudos Históricos*, v.2n.38, p. 67-85, 2006. Disponível em [www.bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/issue/view/305] Acesso em: [08 de junho de 2013].

LIMA, Antonio Carlos de Souza. (coord). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012.

LOBO, Rodrigo. Real Fábrica de Pólvora (1808-1831). In: *Memória da Administração Pública Brasileira*. Disponível em [http://linux.an.gov.br]. Acesso em [10 de abril de 2015].

LORDEIRO, Manoel de Souza. *Toponímia petropolitana: uma situação preocupante*. Disponível em [http://www.ihp.org.br]. Acessado em: [19 de maio de 2014].

MACHADO, Antônio. (1941a) *Corrêas - Resenha de suas origens e de sua evolução: Quem foram os Corrêas?* In: *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis*. Vol. IV. PMP: Diretoria de Educação e Cultura: Petrópolis, 1941. (pp. 39-49)

MACHADO, Antônio. (1941b) *Corrêas - Resenha de suas origens e de sua evolução: A Fazenda Santo Antônio*. In: *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis*. Vol. IV, PMP: Diretoria de Educação e Cultura: Petrópolis, p. 65-73, 1941.

MEDEIROS, Lená Meneses de. *Os Indesejáveis: desclassificados da modernidade, Protesto, crime e expulsão na capital federal (1890-1930)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

MICHEL, Johann. Podemos falar de uma política do esquecimento? *Revista Memória em Rede, Pelotas, v.2, n.3, Ago./Nov, p.14-27,2010*. Disponível em: [www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede]. Acesso em: [08 de novembro de 2014]

MONTERO, P. Cidadania, direitos e obrigações. In: *LIMA, A. C. S. (Coord.). Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, p. 271-275, 2012.

MORGADO, H. J. (1983 b). *Figuras afro-petropolitanas*. Diário de Petrópolis: Petrópolis, 16 de outubro de 1983.

MPF. Relatório Informativo 20/2010. Seção Pericial. Departamento de Antropologia. Procuradoria da República no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 17 de dezembro de 2010.

MUAZE, Mariana; NOVAES, Adriano. Fazendas de Café: Passo 2: a expansão do café pelo vale do Paraíba. (Vídeo). Disponível em: [http://www.pensario.uff.br/video/expansao-cafe-pelo-vale-paraiba]. Acesso em: [01 de dezembro de 2014].

NETTO, F. J. A. Subsídios Para Uma História de Itaipava. In: *Boletim do Instituto Histórico de Petrópolis*. Ano II - Números 3, 4 e 5. Setembro/2008. Boletim Comemorativo de Aniversário I.H.P. 70 anos. (pp. 05-06)

NETTO, Jeronymo. *Anotações sobre a história de Itaipava*. Disponível em [www.ihp.org.br]. Acesso em: [01 de junho de 2013].

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

O'DWYER, E. Direito e território: Introdução. In: *LIMA, A. C. S. (Coord.). Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, p. 318-333, 2012.

O'DWYER, Eliane Catarino (org.). *Quilombos, identidades étnicas e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

O'DWYER, Eliane Catarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica : Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. n. 1 (2. sem. 95). — Niterói : EdUFF, p. 91-111, 1995.

- O'DWYER, Eliane Catarino. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *Tomo: São Cristóvão-SE, n.11. jul./dez. 2007.*
- PINTO, P G H R. Grupos étnicos e etnicidade. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. (coord). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.* Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra. p.68-77. 2012.
- OLIVEIRA, Marina Garcia de. *Entre nobres lusitanos e titulados brasileiros: práticas, políticas e significados dos títulos nobiliárquicos entre o Período Joanino e o alvorecer do Segundo Reinado.* USP: São Paulo, 2013. (Tese de Doutorado).
- POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, p. 200-212, 1992,*
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos, vol. 2, n. 3, p. 03-15, 1989.*
- PROJETO IDENTIDADES DO RIO. Vídeo: Fazendas de Café – Passo 2: A expansão do café no Vale do Paraíba. Disponível em [ <http://www.pensario.uff.br/video/expansao-cafe-pelo-vale-paraiba>] Acesso em: [27 de setembro de 2014].
- RICOUER, Paul. O esquecimento. In: \_\_\_\_\_. *A memória, a história e o esquecimento.* Campinas: Unicamp, 2007.
- ROBERTSON, R. Identidade nacional e globalização; falácias contemporâneas. In: BARROSO, J. R. (coord.) *Globalização e identidade nacional.* São Paulo: atlas, 1999.
- ROBIN, Régine. Berlim: a persistência do esquecimento. *Revista Memória em Rede, Pelotas, v.4, n.10, Jan./Jun.2014. p. 01-11.* Disponível em: [www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede]. Acesso em [02 de dezembro de 2014]
- ROBIN, Régine. *La memoria saturada.* Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2012.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). *Estudos afro-asiáticos, v. 17, p. 29-40, 1989.*
- ROSSI, P. Lembrar e esquecer. In: \_\_\_\_\_. *O passado, a memória, o esquecimento.* São Paulo: UNESP, 2010.
- SALAINI, Cristian Jobi e MELLO, Marcelo Moura. Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade. *Revista Identidade!, São Leopoldo, RS, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2010.*
- SANTOS, Boavantura de Souza (org.). *A globalização e as ciências sociais.* - 2. ed. – São Paulo: Cortez, 2002.
- SCHAETTE, Estanislau. Os primeiros sesmeiros estabelecidos no território petropolitano. In: *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis. Vol. II.PMP: Diretoria de Educação e Cultura: Petrópolis, p. 180-220, 1942.*
- SCHMITT, A, TURATTI, M.C.M e CARVALHO, M.C.P. Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade. ano V, n 10, 1º Semestre de 2002.*

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, vol.20, n.1, p.65 - 82, 2008.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n.53, p. 117-149, março/maio 2002.

SEYFERTH, Giralda. Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político. *26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Brasil.*

SEYFERTH, Giralda. Memória coletiva, identidade e colonização: representações da diferença cultural no Sul do Brasil. *MÉTIS: história & cultura*, v. 11, n. 22, p. 13-39, jul./dez, 2012.

SEYFERTH, Giralda. Minoria. In: LIMA, A. C. S. (Coord.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012.*

SILVA, Eduardo. O negro e a conquista da abolição. *Revista US: São Paulo*, n. 58, p. 48-57, Junho/agosto 2003.

SILVA, Eduardo. *As Camélias do Leblon e a Abolição da Escravatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Tomás Tadeu da. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SODRÉ, Alcindo. *A fundação de Petrópolis: a evidência de um fato histórico*. In: *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis*. Vol. II. PMP: Diretoria de Educação e Cultura: Petrópolis, 1939. (pp. 225-259).

SOUZA, B.C.P. et al. Geographical Names as a Cultural Expression: an Analysis of the City of Petrópolis – RJ, Brazil. *26<sup>th</sup> International Cartographic Conference, Aug. 25 – 30. Dresden, Germany, 2013.*

SOUZA, Sérgio Alves. *Uma aplicação dos tipos ideais weberianos*. In: LOPES, J. (coord.) *O Fazer do trabalho científico em Ciências Sociais Aplicadas*. ED UFPE: Recife, 2009.

TAUNAY, Afonso de (1938 a). Viajantes estrangeiros: Francis de Castelnau (1843). In: *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis. Vol I, P.M.P: Diretoria de Educação e Cultura: Petrópolis, p. 47-63, 1938.*

TAUNAY, Afonso de. (1938 b). *Viajantes estrangeiros: Ida Pfeiffer (1816)*. In: *Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis. Vol.1, P.M.P: Diretoria de Educação e Cultura: Petrópolis, p. 67-92, 1938.*

TJRJ. Sentença do processo 2006.001.112992-0, Petrópolis, 22 de maio de 2007. Disponível em [<http://www.tjrj.jus.br>] Acesso em: [01/03/2013]

TRIBUNA DE PETRÓPOLIS. *Chuva destruiu quilombo centenário*. Petrópolis, 20 de fevereiro de 2011.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and production of History*. Beacon Press: Boston, 1995.

VALLE, C. G. O. do. Identidade e subjetividade. In: LIMA, A. C. S. (Coord.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília /*

Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, p. 86-93, 2012.

VASCONCELLOS, Francisco de. Reflexos psico-sociais do instituto da escravidão. *Boletim Semestral do Instituto Histórico de Petrópolis. Ano I, núm. 1, Jan-Jun/2006.*

VASCONCELLOS, Francisco de. Ainda reflexos psico-sociais do instituto da escravidão. *Boletim Semestral do Instituto Histórico de Petrópolis. Ano I, núm. 2, Jul-Dez/2006.*

VASCONCELLOS, Francisco de. Sobrevivência da escravidão: 1888-1988. *IX Simpósio de História do Vale do Paraíba. Petrópolis, 21 de julho de 1988.*

VASCONCELLOS, Francisco de. A cultura banto em Petrópolis. *Revista do Instituto Histórico de Petrópolis, n 6, p. 15-26, 1989.*

VEIGA, Mauricio Biscaia. *Arquitetura neo-enxaimel em Santa Catarina: a invenção de uma tradição estética.* Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. (Dissertação de Mestrado em Estética e História da Arte)

VELHO, Gilberto. *Projeto metamorfose: antropologia das sociedades complexas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais.* 3. ed. São Paulo: Cortez, 1999

WIMMER, Andreas. Ethnic boundary making as strategic action: reply to my critics. *Ethnic and Racial Studies, vol. 37, n. 5, 834–842, 2014*

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ZANATA, F. *Histórias e lendas das ruas de Petrópolis, ou de como foi pro vinagre os sonhos do imperador.* [mimeo][s/l] [s/d]

ZUKIN, Sharon. *Paisagens do século XXI: notas sobre a mudança social e o espaço urbano. O espaço da diferença.* Campinas: Papius, p. 104-115, 2000.