UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Instituto de Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural

Dissertação

Alemães, pomeranos e italianos nas terras dos Puri: um estudo sobre o município de Domingos Martins, Espírito Santo

André Elias Soares Poloni

Pelotas, 2022

André Elias Soares Poloni

Alemães, pomeranos e italianos nas terras dos Puri: um estudo sobre o município de Domingos Martins, Espírito Santo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito à obtenção do título de Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira

Pelotas, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

P778a Poloni, André Elias Soares

Alemães, pomeranos e italianos nas terras dos Puri : um estudo sobre o município de Domingos Martins, Espírito Santo / André Elias Soares Poloni ; Jorge Eremites de Oliveira, orientador. — Pelotas, 2022.

156 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Domingos Martins. 2. História do Espírito Santo. 3. Memória social. 4. Patrimônio cultural. 5. Povo puri. I. Oliveira, Jorge Eremites de, orient. II. Título.

CDD : 981.52

Elaborada por Michele Lavadouro da Silva CRB: 10/2502

André Elias Soares Poloni

Alemães, pomeranos e italianos nas terras dos Puri: um estudo sobre o município de Domingos Martins, Espírito Santo

Dissertação aprovada, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural, Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 18/11/22

Banca examinadora:

_____

Professor Doutor Gustavo Peretti Wagner
(Examinador Externo - UFPel)

_____

Professor Doutor Diego Lemos Ribeiro
(Examinador Interno - UFPel)

_____

Professor Doutor Jorge Eremites de Oliveira
(Orientador e presidente da banca)

Esta dissertação é dedicada a minha falecida mãe Maria Cecília Soares Poloni que sempre fez o melhor possível por mim e toda a família.

Agradecimentos

Agradeço a todos que me ajudaram neste trajeto, em especial à minha família que nunca desistiu de mim.

Não desista meu filho! Coloque o pé na estrada!

(Maria Cecilia Soares Poloni)

Resumo

A presente dissertação de mestrado analisa as relações entre paisagem, identidades e memórias no município de Domingos Martins, estado do Espírito Santo. O estudo enfatiza o apagamento da presença indígena na história local para a construção de uma outra narrativa sobre a presença humana na região, marcada pela ideia de saga de migrantes europeus. O tema é analisado a partir de uma pesquisa bibliográfica e documental sobre o referido município capixaba e, ainda, por meio de uma pesquisa de campo de inspiração etnográfica, iniciada em novembro de 2021. Soma-se o uso da geomática para apreender a complexidade do contexto estudado em um quadro espacial que privilegie a relação entre território, paisagem e cultura. No trabalho é colocado em debate as identidades do povo indígena Puri, assim como as identidades de migrantes europeus, principalmente de alemães e pomeranos, na construção de patrimônios tangíveis e intangíveis, com destaque para as relações entre paisagem, alimentação e turismo.

Palavras-chave: Domingos Martins, História do Espírito Santo, Memória Social, Patrimônio Cultural, Povo Puri.

Resumen

La presente disertación de maestría analiza las relaciones entre paisaje, identidades y memorias em el municipio de Domingos Martins, estado de Espírito Santo. El estudio enfatiza el intento de borrar la presencia indígena en la historia local para la construcción de otra narrativa sobre la presencia humana en la región, marcada por la idea de la saga de los migrantes europeos. El tema se analiza a partir de una investigación bibliográfica y documental sobre el mencionado municipio de Espírito Santo, y también a través de una investigación de campo de inspiración etnográfica, realizada en noviembre de 2021. contexto estudiado en un marco espacial que privilegia la relación entre territorio, paisaje y cultura . En la obra se debaten las identidades del pueblo indígena Puri, así como las identidades de los migrantes europeos, principalmente alemanes y pomeranios, en la construcción del patrimonio material e inmaterial, con énfasis en las relaciones entre paisaje, alimentación y turismo.

Palabras clave: Domingos Martins, Historia de Espírito Santo, Memoria Social, Patrimonio Cultural, Pueblo Puri.

Abstract

The present master's dissertation analyzes the relationships between landscape, identities and memories in the municipality of Domingos Martins, state of Espírito Santo. The study emphasizes the attempt to erase the indigenous presence in local history for the construction of another narrative about the human presence in the region, marked by the idea of the saga of European migrants. The theme is analyzed from a bibliographical and documentary research on the aforementioned municipality of Espírito Santo, and also through an ethnographic-inspired field research, carried out in November 2021. context studied in a spatial framework that privileges the relationship between territory, landscape, and culture. In the work, the identities of the indigenous Puri people are debated, as well as the identities of European migrants, mainly Germans and Pomeranians, in the construction of tangible and intangible heritage, with emphasis on the relationships between landscape, food and tourism.

Keywords: Domingos Martins, History of Espírito Santo, Social Memory, Cultural Heritage, Puri People.

Lista de Ilustrações

Figura 1 Representação cartográfica de 1574 das Capitanias 34
Figura 2 Representação Cartográfica da Capitania do Espírito Santo (1626) 35
Figura 3 Representação Cartográfica do Espírito Santo e Minas Gerais de 1750 37
Figura 4 Representação Cartográfica da Província do Espírito Santo de 1861 38
Figura 5 Representação Cartográfica proposta por Paul Ehrenreich em 1887 40
Figura 6 Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju 42
Figura 7 Mapa do Espírito Santo 43
Figura 8 Representação Cartográfica de Domingos Martins 56
Figura 9 Mapa do Relevo de Domingos Martins 74
Figura 10 Fotografia da igreja luterana de Domingos Martins 79
Figura 11 Imagem de satélite da igreja luterana, o Cemitério e a Praça 80
Figura 12 Fotografia da entrada da cidade (distrito Sede) 88
Figura 13 Imagem de satélite da Rua do Lazer 89
Figura 14 Fotografia da rua do Lazer preparada para Osterfest 91
Figura 15 Fotografia da arte Bauernmalerei 92
Figura 16 Fotografia da praça Dr. Arthur Gerhardt enfeitada para a páscoa.....93
Figura 17 Fotografia do Monumento ao Colono Imigrante 94
Figura 18 Representação cartográfica turística da rota imperial 95
Figura 19 Fotografia do marco da Estrada Imperial em Domingos Martins 96
Figura 20 Fotografia da falta de estrutura da Estrada Imperial em Domingos Martins 97
Figura 21 Imagem de satélite da casa da Cultura e museu da migração alemã 98
Figura 22 Fotografia da fachada Casa da Cultura 99
Figura 23 Mapa parcial da Rota Imperial 122
Figura 24 Fotografia do restaurante Fazenda Imperial 123
Figura 25 Fotografia de trilha da Rota imperial 123
Figura 26 Fotografia da biblioteca municipal 130
Figura 27 Fotografia da Paróquia católica de Santa Isabel 131
Figura 28 Antigo hotel Imperador e atual sede da Secretaria da Cultura e Turismo 132
Figura 29 Fotografia da Reserva Kautsky 133
Figura 30 Imagem de satélite do Instituto Kautsky 134
Figura 31 Fotografia do tapete de Flores 136
Figura 32 Fotografia da Concertina 137
Figura 33 Fotografia do Marco da colonização alemã 138
Figura 34 Mapa de Domingos Martins – indígena 142

Lista de Tabelas

Tabela 1 Tabela da composição Étnica de Domingos Martins.....…….. 58

Lista de abreviaturas e siglas

APEES: Arquivo Público do estado do Espírito Santo

BNCC: Base Nacional Curricular Comum

CEASA: Centrais Estaduais de Abastecimento

CEC: Conselho Estadual de Cultura

FINDES: Federação das Indústrias do Espírito Santo

FCAF: Ferrovia Centro Atlântica

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

IDAF: Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCAPER: Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural

IDH: Indíce de Desenvolvimento Humano

IEMA: Instituto Estadual do Meio Ambiente

PNUD: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PROATER: Programa de Assistência técnica e extensão Rural

PROEPO: Programa de Educação Escolar Pomerana

PRONAPA: Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica

RFFSA: Rede Ferroviária Federal

UFES: Universidade Federal Do Espírito Santo

VLI: Valor da Logística Integrada

Sumário

Introdução **14**

Capítulo 1 – Domingos Martins: contexto histórico, etnológico e patrimonial **24**

1.1 – Considerações iniciais **24**

1.2 – A região antes da colonização europeia: culturas indígenas na região Centro-Serrana do estado do Espírito Santo **26**

1.3 – Da constituição da colônia de Santa Isabel ao atual município **51**

1.4 – Domingos Martins na atualidade: marcadores socioeconômicos da região e a importância do turismo para a região **57**

1.5 – Considerações finais **61**

Capítulo 2 – O discurso de germanidade em Domingos Martins e os apagamentos da história e da cultura indígenas da região **65**

2.1 Considerações iniciais **65**

2.2 A Composição histórico-cultural dos imigrantes europeus da região **70**

2.3 A constituição e a consolidação do discurso de identidade germânica da região **75**

2.4 Mapa patrimonial da região: as narrativas hegemônicas **84**

2.5 – Mapa Patrimonial da Região: a narrativa Puri **100**

2.6 Considerações finais **103**

Capítulo 3 – Narrativas históricas e identitárias para além do discurso hegemônico **106**

3.1 – Considerações iniciais **106**

3.2 – Os indígenas Puri na atualidade e suas relações históricas, identitárias e patrimoniais **109**

3.3 – Outras narrativas de pertença em relação ao território: o Puri **119**

3.4 – Outras narrativas de pertença em relação ao território: o hunsrückisch **124**

3.5 – Outras narrativas de pertença em relação ao território: o pomerano **126**

3.6 – Mapa patrimonial da região: outras narrativas para além do turismo de massa **128**

3.7 – Considerações finais **140**

Conclusão **144**

INTRODUÇÃO

Cabe neste momento começar me apresentando como pesquisador e profissional. Licenciado e bacharel em geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo. Dedico-me a lecionar geografia mesmo antes de ter terminado a licenciatura em 2006. Comecei lecionando para as turmas de sexto ano do fundamental dois em 2004, nas quais, conforme diretrizes da BNCC, são introduzidos os fundamentos da geografia, como os conceitos de espaço natural e espaço cultural. Esses conceitos serão debatidos e ampliados durante toda vida escolar dos alunos devido a sua importância na construção de diferentes paisagens no espaço geográfico. A monografia apresentada no término do curso de bacharelado na UFES em 2008 foi fundamentada na ideia de “Ecopedagogia e Cidadania Planetária” e nela foi construída croquis cartográficos com alunos do ensino médio da periferia de Cariacica, nos quais eles manifestavam, dentro da paisagem cultural, problemas que afetavam a comunidade em que viviam (bocas de fumo, lixões, ruas sem sinalização e outros problemas). Depois da produção dos croquis, pensamos em soluções para os problemas sem a ajuda do poder estabelecido, em que somente a comunidade poderia participar da solução. A paisagem cultural foi transformada e melhorou no sentido das situações-problemas terem sido resolvidas sem a ajuda do poder público, mas pelas soluções construídas com a força da organização da sociedade.

Ao terminar a licenciatura plena, fiz concurso na área de educação na Prefeitura Municipal de Vila Velha e na Prefeitura Municipal de Cariacica e efetivei-me nas duas redes. Leciono para todas as turmas do ensino fundamental dois, dedicando-me exclusivamente à docência, tendo como foco a preparação dos alunos como agentes transformadores da paisagem e capazes de alterá-la da forma mais construtiva possível a partir dos conhecimentos que a geografia proporciona, de autocrítica e da crítica social. Portanto, a opção por fazer o mestrado tendo como foco a formação do espaço cultural objetivou ampliar conhecimentos a fim de promover cada vez mais mudanças sociais palpáveis no espaço cultural, no exercício do trabalho como docente, e poder oportunizar a vida dos alunos das redes de ensino que trabalho.

A geografia cultural adotada nesta pesquisa baseia-se nos fundamentos defendidos por Paul Claval em seu artigo “Geografia Cultural: Um balanço” (2011)

que trata de uma importante retomada reflexiva sobre o seu conhecido livro “A Geografia Cultural”, cuja primeira edição é de 1995, mas que continua extremamente atual.

A aproximação entre geografia e cultura, proposta por Claval, estabelece um profundo diálogo com a Antropologia Social, buscando enfatizar a perspectiva interdisciplinar que se pretende para a presente dissertação. Influenciadas pelo pós-estruturalismo e pelo pós-modernismo, novas abordagens em ambas as disciplinas, sobretudo a partir da década de 80 do século XX, apontam para a percepção da cultura como visão de mundo que impõe significados diversos ao meio vivido, concebendo diferentes paisagens culturais (HOEFLE, 2012). Tais abordagens são herdeiras de discussões teóricas anteriores, como o conceito de Ethnic Boundaries (Fronteiras étnicas), de Frederik Barth, desenvolvido na década de 60 do século XX, a partir do qual se colocam as fronteiras culturais como elementos cruciais na definição dos grupos étnicos. Para o autor, interessava compreender os efeitos que os contatos e a mobilidade exercem nas fronteiras dos grupos e em como é possível explicar a sua persistência como unidades identificáveis (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997). As discussões desenvolvidas a partir de então, na intersecção dos dois campos de pesquisa, tratam de problematizar a distinção entre sociedades, culturas e nações a partir da crítica à ideia de que tais grupos ocupam lugares naturais e descontínuos no espaço. Nesse tipo de abordagem criticada por esses autores, o espaço é visto como um princípio organizador neutro, sobre o qual histórias, culturas e sociedades distintas se organizam em grupos unitários independentes. Para esse tipo de abordagem, a questão das culturas fronteiriças, das pessoas que transitam entre fronteiras culturais, bem como as diferenças no interior de cada cultura e, sobretudo, a questão das culturas híbridas pós-coloniais tornam-se de difícil compreensão (GUPTA; FERGUNSON, 2000). Mais do que isso, tal abordagem fragmentária do espaço permitiu ocultar questões político-econômicas cruciais:

> A suposição de que espaços são autônomos permitiu que o poder da topografia ocultasse a topografia do poder. O espaço inerentemente fragmentado implícito na definição da antropologia como o estudo de culturas (no plural) pode ter sido um dos motivos por trás da antiga e persistente omissão de escrever a história da antropologia como uma biografia do imperialismo (GUPTA; FERGUNSON, 2000, p. 33).

Autores mais recentes do campo da antropologia, como Frederic Jameson (1984), já apontavam para a complexidade do “hiperespaço pós-moderno” e em como ele desafiou a ideia de relacionar culturas a povos e lugares. No campo da geografia, tais críticas foram seguidas por autores como David Harvey, com sua referencial obra “The

Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of cultural Change”, publicada em 1989, na qual o autor trata de temas tais como modelos produtivos e socias do capitalismo moderno, e suas transformações na pós-modernidade, caracterizada por um mundo polissêmico e fragmentário dominado por empresas multinacionais e pela desterritorialização do capital e da produção, bem como pela constituição da ideia de uma esfera pública transnacional que desestabilizou o sentido moderno de comunidade (HARVEY, 1992; GUPTA; FERGUNSON, 2000). Tais transformações ajudam também a explicar a importância do patrimônio cultural na sociedade contemporânea, advinda da imagem da perda do passado, que faz crescer vertiginosamente em importância da conservação de patrimônios, bem como a criação e manutenção de museus, memoriais etc. (CANDAU, 2009).

Entretanto, é importante destacar que a reterritorialização social e cultural da pós-modernidade não pressupõe a existência de comunidades localizadas e autônomas pré-existentes, violadas no seu essencialismo pelas novas dinâmicas econômicas e sociais, mas, ao contrário, é preciso considerar as comunidades pré-capitalistas ou pré-coloniais como entidades que se constituíam também a partir de tipos próprios de interligações no espaço e buscar compreendê-las como tal (GUPTA; FERGUNSON, 2000). Nesse sentido, o trabalho de pesquisa histórica e de cunho etnográfico toma especial importância na presente proposta. Perceber o território e suas fronteiras culturais numa perspectiva de longa duração, desde o período pré-colonial até a atualidade, possibilita que se perceba a contribuição e a presença indígena Puri no território não somente no passado, mas também no presente da comunidade estudada.

A Etnografia é aqui tomada no sentido dado por Ingold (2017), como:

> [...] uma descrição – escrita, fílmica ou que faça uso de outro meio gráfico – da vida como ela é de fato vivida e experienciada pelas pessoas em dado lugar e em dado período. A boa etnografia é sensível, contextualmente matizada, ricamente detalhada e, acima de tudo, fiel àquilo que descreve (INGOLD, 2017, p. 223).

Assim, para Ingold, a etnografia visa a compreender ações e obras, associando-as a um contexto específico. Para ele, a antropologia e a etnografia são complementares, embora guardem suas especificidades entre si. Nesse sentido, à antropologia caberia, por outro lado, um caráter mais especulativo “sobre as condições de possibilidade da vida humana neste mundo” (INGOLD, 2017, p. 226), ultrapassando a disseminação de aprendizados construídos com outros povos e culturas de forma localizada e imprimindo um caráter de análise de perspectiva mais crítica e generalizante por parte do pesquisador.

Nesse tipo de abordagem, o diálogo interdisciplinar também se faz presente no que se refere a análises que levem em conta a relação entre territórios e culturas tradicionais ou nativas. Nessas abordagens, temas como fluxos culturais apontam para uma abordagem macroantropológica, ou seja, para uma lente de longo alcance, abrangente, que problematiza coerências, dinâmicas e entidades sociais e territoriais para além dos recortes geralmente escolhidos dentro do campo disciplinar (KROEBER, 1952; BARTH, 1984; INGOLD, 1993). Tais abordagens não devem, entretanto, equiparar o poder de fluxos e contrafluxos, desconsiderando a existência de desequilíbrios regionais, violências políticas e econômicas e relações centro-periferia, importantes na análise de temas que se cruzam com a realidade colonial, como é o caso da presente discussão (HANNERZ, 1997).

Por outro lado, as ideias de fronteiras e de limites devem ser entendidas, tanto em seus aspectos físicos quanto sociais e culturais, como linhas ziguezagueantes ou mesmo pontilhadas, mais do que como retas que atravessam e separam rispidamente grupos humanos e ambientes. Atrelado a essas ideias, também pode-se falar em transculturação (ORTIZ, 1947; PRATT, 1992), “criolização” (HANNERZ, 1987) ou hibridismo cultural (BHABHA, 1992), criados desses contatos entre fronteiras. Nesse sentido, o estudo de pequenas áreas e grupos, como é o caso do estudo desta dissertação, permite visualizar de forma aprofundada as especificidades socioculturais e suas relações de poder e de trocas envolvidas.

Assim, podemos concluir que, sob o importante ponto de vista antropológico e etnológico, o conteúdo será abordado de forma descolonial ou anticolonial como uma contraposição ao colonialismo e como um caminho para desconstruir padrões, conceitos e perspectivas impostos aos povos subalternizados durante séculos, sendo também uma crítica direta à forma eurocêntrica de análise do mundo.

Conforme Eremites de Oliveira e Esselin (2015), durante este trabalho, será utilizada a palavra invasão ao invés de descobrimento e conquista, segundo a seguinte reflexão:

> A palavra “invasão” é aqui utilizada em contraposição aos termos “descobrimento” e “conquista”, pois os povos indígenas contemporâneos não se sentem descobertos, conquistados ou subjugados, pelo contrário. Geralmente se percebem, no Brasil e em outros países americanos, como povos resistentes, cada qual com etnônimos, histórias e culturas particulares (EREMITES DE OLIVEIRA; ESSELIN, 2015, p. 282).

Finalmente, em relação à cartografia e ao uso da Geomática, partiremos da ideia de que o mapa não é um elemento neutro, conforme proposto por Daniel Melo Ribeiro em

seu artigo “Contramapeamento indígena: aproximações entre a cartografia crítica e o descolonialismo” (2003):

> Argumentamos que as reflexões promovidas pela área conhecida como cartografia crítica podem dialogar com o movimento descolonial, na medida em que assumem a premissa de que o mapa não é um instrumento neutro de representação do espaço (RIBEIRO, 2003, p. 18).

A Geomática conforme a definição do Ministério da Educação é um campo de atividades que, usando uma abordagem sistemática, integra todos os meios utilizados para a aquisição e gerenciamento de dados espaciais necessários como parte de operações científicas, administrativas, legais e técnicas envolvidas no processo de produção e gerenciamento de informação espacial.

O mapa é um artefato semiótico que traduz certos aspectos de uma realidade espacial externa para um intérprete e, portanto, é um instrumento de apreensão da realidade, estimulando ações de orientação, de deslocamento e de domínio sobre esse espaço. Seja através de relatos de viajantes ou de sofisticadas técnicas de geoprocessamento via satélite, os dados coletados sobre o território são consolidados nesse suporte comunicacional, apoiando decisões estratégicas de exploradores e governantes. Assim, os mapas se revestem de uma espécie de autoridade discursiva sobre o território e se tornam valiosos documentos de teor político e Histórico.

A construção desta dissertação foi realizada de forma interdisciplinar e transdisciplinar, principalmente compreendendo o diálogo entre a geografia cultural, a antropologia social e a história.

O presente estudo possui como principal objeto analisar a memória, o patrimônio e as identidades na região do distrito Sede de Domingos Martins, no Espírito Santo, a partir do início do século XIX, através da história humana do recorte espacial e do estudo da paisagem cultural e suas mudanças no decorrer dos anos. O estudo então procurou compreender no início como foi a história do local antes do recorte histórico proposto, ou seja, antes da chegada dos colonizadores europeus partindo da ideia de que a paisagem cultural e a dinâmica humana não se inicia com os alemães, pomeranos e italianos.

A dissertação analisará as relações entre paisagem, identidades e memórias no município de Domingos Martins, estado do Espírito Santo (mais especificamente o distrito sede). O estudo enfatiza o apagamento da presença indígena na história da região e a construção de narrativa de saga heróica de migrantes europeus, sobretudo alemães. O tema é analisado a partir de uma pesquisa bibliográfica e documental sobre o referido

município capixaba e, ainda, por meio de uma pesquisa de campo de inspiração etnográfica, iniciada em novembro de 2021.

Portanto, toda a pesquisa é descolonial, com “s” mesmo, por compartilhar a ideia do professor Doutor Jorge Eremites de Oliveira que considera esta forma a mais condizente com a língua portuguesa. Esta concepção é usada e sustentada em diversos trabalhos produzidos por ele como: “Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso” (2019) ;“Invisibilidad indígena en la memoria de la colonización reciente de Paraguay” (2019); Arqueologia Indígena: protagonismo ameríndio, interlocução cultural e ciência contemporânea (2014); Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalismo (2017); Arqueología de contrato, colonialismo interno y pueblos indígenas en Brasil (2017) entre outros .

O pensar descolonial é um rompimento sobretudo com a história e a ciência fundamentada nos valores e concepções eurocentradas, dando voz e espaço aos povos que sofreram no decorrer de anos uma tentativa de invisibilização e subalternização e até mesmo de extermínio. A descolonialidade consiste em uma vertente teórica, mas, simultaneamente, política, de reconhecimento, contestação e desvelamento de um conhecimento eurocêntrico.

Do ponto de vista da arqueologia Jorge Eremites de Oliveira (2015), aborda a descolonialidade em seu artigo “Descolonizando a arqueologia no Brasil: contribuições da etnoarqueologia para a compreensão e preservação de cemitérios indígenas no estado de Mato Grosso do Sul” no qual destaca:

> Este tipo de perspectiva é recorrente em outros campos do conhecimento cientíico, mas na Arqueologia ainda é algo relativamente recente porque implica em certa ruptura com saberes constituídos no Ocidente, a partir, sobretudo, do Iluminismo do século XVIII. Trata-se da opção epistêmica descolonial de manter uma postura crítica frente ao paradigma europeu da modernidade e racionalidade (EREMITES DE OLIVEIRA, 2015, p. 2018).

Nesse sentido, no primeiro capítulo da presente investigação, além de uma breve introdução arqueológica da região, fundamentada nas concepções citadas acima, estreitou-se as relações entre paisagem, identidades e memórias, que constituem importantes laços políticos, econômicos e sociais no recorte espacial estudado, demonstrando o desenvolvimento de investigação realizada a partir de pesquisas bibliográficas e documentais, sob o viés da geografia cultural, da antropologia social, dos estudos históricos e do campo do patrimônio cultural, o contexto histórico, social e geográfico do Município de Domingos Martins.

Já o segundo capítulo teve como foco o discurso de germanidade em Domingos Martins e o apagamento da história e da cultura indígenas da região. A partir das discussões teóricas e metodológicas deste capítulo abordar-se-ão as relações entre os principais teóricos do campo da memória social e as discussões propostas por Eric Hobsbawn em “a invenção das tradições”, que traz à tona um debate em torno das tradições como socialmente e politicamente “inventadas”.

No terceiro capítulo estudou-se as narrativas históricas e identitárias para além do hegemônico, fundamentando no estudo da região de Domingos Martins a partir dos fundamentos da descolonialidade e da importância da preservação da língua para a sobrevivência cultural de algumas etnias. Destaca-se que, no Brasil, o Português posto como língua oficial em um país multiétnico e multicultural, a “sobrevivência” de algumas línguas se manifesta como um símbolo de resistência étnico cultural.

Quanto ao campo, foi feita uma observação direta com a coleta qualitativa das falas dos interlocutores ouvidos. Para tanto, aplicaram-se perguntas abertas. Porém, mais do que fazer uma entrevista ou coletar os relatos, fez-se necessário deixar o entrevistado à vontade para informar tudo o que considerasse pertinente, inclusive o que esperava de resultado ou de ação da minha parte em relação às demandas levantadas durante as falas. Destaco que neste processo as pessoas jamais foram tratadas como meras informantes.

Em relação a observação direta Eremites de Oliveira (2012) em seu artigo “O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil direciona:

> Em linhas gerais, proceder dessa maneira exige a aplicação do método etnográfico, também conhecido na tradição funcional-estruturalista britânica como observação direta, que consiste na observação da vida social e da cultura de grupos humanos. Segundo é amplamente conhecido, esse procedimento científico foi desenvolvido a partir da segunda metade do século XIX, concomitantemente na Europa e nas Américas, sobre o qual existe uma vasta bibliografia. No entanto não

> se deve confundir esse método como sendo sinônimo de observação participante ou etnografia densa. Um método de pesquisa assim exigiria muito tempo de convivência com os grupos humanos observados, com o propósito de aprender sua língua nativa e compreender em profundidade seu modo de ser (cosmovisão, religião, organização social, economia etc.) (EREMITES DE OLIVEIRA , 2012, p.29) .

Esta observação direta se iniciou em Novembro de 2021 com campos diários ao município, realizados ao longo de todo o dia, principalmente em Dezembro de 2021 e Janeiro de 2022, ou por várias horas, como ocorreu a partir de Fevereiro de 2022.

Quanto ao ineditismo deste trabalho que trata sobretudo da história indígena do local (do apagamento das memórias puris à saga de germanidade), convém destacar que a cidade possui apenas um sítio arqueológico registrado, conforme resposta oficial do IPHAN dada em 11/02/2022, em que consta exclusivamente o sítio arqueológico do alto jucu, cujo registro data de 1961 e cuja localização não foi informada pelo órgão:

> Oficio N° 169/2022/IPHAN-ES-IPHAN
> Serviço de Informação ao Cidadão (SIC-Iphan)
> Assunto: Solicitação de acesso à informação do Fala.br
> Referência: Caso responda este, indicar expressamente o Processo nº 72020.000357/2022-84.
> 1.Cumprimentando-o cordialmente, em atenção ao Ofício N° 46/2022/SIC-IPHAN/GAB PRESI/PRESI-IPHAN, informamos que o município de Domingos Martins/ES possui os seguintes bens acautelados em âmbito federal:
> Bens Tombados, nos termos do Decreto-Lei nº 25/1937: nenhum; Informação disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126
> Bens arqueológicos, protegidos conforme o disposto na Lei nº 3.924, de 26 de Julho de 1961: sítio arqueológico Alto Jucu;
> Bens registrados, nos termos do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000: nenhum;
> (…)

Neste momento cabe salientar alguns conceitos que serão usados, como o de turismo, que apresentado aqui envolve o que é apresentado por Panazzolo, que define turismo como:

> O turismo é um fenômeno que consiste no deslocamento voluntário e temporário de indivíduos ou grupo de pessoas que, fundamentalmente por motivos de recreação, descanso ,cultural ou saúde, saem do seu local de residência habitual para outro, no qual não exercem nenhuma atividade lucrativa nem remunerada, gerando múltiplas inter-relações de importância social,econômica e cultural (PANAZZOLO, 2005, p. 01).

A mesma autora salienta que turismo de massa ou moderno é resultado das mudanças envolvendo novos hábitos de viagens, o surgimento das empresas turísticas e a organização no setor como algo empresarial de produto vendável como espetáculos.

Já o conceito de Memória Social neste trabalho converge com a colocação de Nora (1993, p.9) e será melhor debatido no capítulo dois:

> A memória é a vida, sempre carregada de grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado (NORA, 1993, p. 9).

O autor possui convergências no debate com pensamentos de Candau e Halbwachs (destacados no segundo capítulo), pois conforme seu pensamento os lugares de memória seriam restos, elementos remanescentes do movimento avassalador da história. Tais lugares podem representar o sentimento de inexistência de uma memória espontânea, pois somente resistiriam ao passo da História por meio da figuração em arquivos, das celebrações e comemorações, nas memórias refugiadas dos focos privilegiados da história. Nas relações de poder instituintes dos nexos entre Estado e memória, a história seria capaz de “varrer” algumas memórias e algumas histórias consideradas inconvenientes e não rentáveis.

Tal discussão converge para os debates em torno da invisibilidade das memórias e dos patrimônios indígenas nas narrativas oficiais em torno das temáticas na região, levando a um profundo questionamento acerca da história colonial e do Estado brasileiro nos processos de apagamento, conforme será debatido ao longo do texto.

Já o conceito de culinária colonial, é tomado aqui no sentido de Reinhardt (2007):

> (….) a comida pode nos revelar muito além das suas qualidades nutricionais. Por trás de toda sua roupagem de calorias, proteínas, carboidratos, por trás daquilo que ela pode nos fornecer fisiologicamente, está um mundo de significações, representações, história. Comida é presente, é passado, é futuro. Comida é memória, é identidade.

Durante toda a dissertação tal conceito é identificado como uma forma de se alimentar com características muito simples, mas rica na combinação de elementos indígenas, africanos e europeus. Entretanto, tais receitas são, muitas vezes, vendidas como um produto genuinamente e puramente europeu.

O patrimônio cultural, definido segundo o Art. 216 da Constituição Federal Brasileira como “(...) os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, é defendido nesta dissertação converge com a ideia defendida no livro “As raízes do futuro” de Hugues de Varine (2013) que propõe que o patrimônio seja utilizado como recurso para o desenvolvimento local, através da educação e da participação direta da comunidade na gestão do patrimônio inclusive na escolha do que deve ser considerado a ser preservado.

Para o autor o desenvolvimento não pode acontecer sem a participação efetiva, ativa e sobretudo consciente da comunidade que é a autora do patrimônio.

O patrimônio cultural para Varine deve ser feito pela comunidade e para a comunidade. O patrimônio material ou imaterial, está em constante transformação e ressignificação, mudando conforme a sociedade se transforma com o tempo, mas sem perder sua função social e cultural de conexão com o passado, as origens de uma sociedade local. Portanto, o patrimônio cultural não pode ser seletivo ou excludente pois deve envolver toda a comunidade sem exceções étnicas e culturais e fazer parte da vida diária da comunidade.

Usando as metodologias, conceitos e ideias introduzidas aqui, a dissertação terá como foco a tentativa de apagamento da memória Puri e a construção da saga germânica como produto vendável para o turismo de Domingos Martins no Espírito Santo.

CAPÍTULO 1 – Domingos Martins: contexto histórico, etnológico e patrimonial

1.1 Considerações iniciais

Neste capítulo pretende-se demonstrar o desenvolvimento de investigação realizada a partir de pesquisas bibliográficas e documentais, sob o viés da geografia cultural, da antropologia social, dos estudos históricos e do campo do patrimônio cultural, aqui entendido, segundo o conceito presente na Declaração de Deschambault para a Preservação do Patrimônio cultural de Quebec (1982), como "as criações e os produtos da natureza e do homem, combinados, e na sua integridade, que constituem, no espaço e no tempo, o ambiente em que vivemos" e ainda como uma palavra muito abrangente que inclui três entidades principais: o material cultural (os bens culturais), o ambiente geográfico e o ambiente humano.

Também se considera aqui o conceito de "espírito do lugar", presente na Declaração de Quebec (2008), e definido como:

> (…) os elementos tangíveis (edifícios, sítios, paisagens, rotas, objetos) e intangíveis (memórias, narrativas, documentos escritos, rituais, festivais, conhecimento tradicional, valores, texturas, cores, odores, etc.) isto é, os elementos físicos e espirituais que dão sentido, emoção e mistério ao lugar (…) O espírito do lugar é construído por vários atores sociais, seus arquitetos e gestores, bem como seus usuários que contribuem ativamente e em conjunto para dar-lhe um sentido. (DECLARAÇÃO DE QUEBEC, 2008, p. 34-35)

Nesse sentido, na presente investigação estreitam-se as relações entre paisagem, identidades e memórias, que constituem importantes laços políticos, econômicos e sociais na região de montanhas do estado do Espírito Santo, com recorte específico na região do distrito Sede de Domingos Martins.

Segundo Barth (1998), a identidade étnica se expressa pelo ato de um grupo poder contar com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros. Desse modo a construção da identidade étnica tem na autoafirmação sua grande base fundadora e a a maior parte da matéria cultural pode variar, ser aprendida e mudar, sem que isso tenha qualquer implicação para a manutenção da fronteira do grupo étnico. A impossibilidade de especificar as fronteiras das culturas impede a construção de linhas filogenéticas, no sentido mais rigoroso, evolutivo, do termo:

> (…) somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descreve-la como se fosse uma ilha (BARTH, 1998).

O mesmo autor critica a tendência em configurar associações entre entidades étnicas e contextos coloniais, mas retifica que antes essa se daria através de uma classificação de status exclusiva e imperativa e uma aceitação de princípios e padrões estabelecidos.

Barth menciona um vínculo positivo de conectividade entre vários grupos em um sistema social abrangente e que isto depende da complementaridade com relação a algumas características culturais peculiares, o que dá origem a uma espécie de simbiose. No entanto, os sistemas poli-étnicos complexos acarretam diferenças de valor relevantes, por isso, os mecanismos de manutenção de fronteira devem ser eficazes.

Ainda conforme Barth (1998, p.34):

> As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento (…) Barth,1998, p.34)

Já o conceito de geografia cultural adotado nesta pesquisa baseia-se nos fundamentos defendidos por Paul Claval em seu artigo “Geografia cultural: Um Balanço” (2011), que trata de uma importante retomada reflexiva sobre o seu conhecido livro “A Geografia cultural”, cuja primeira edição é de 1995, mas que continua extremamente atual. Nesse sentido, o campo da geografia cultural é delimitado conforme apresentado na sequência.

Primeiro, o conhecimento do mundo sempre se faz através de representações, pois os seres humanos não nascem com o conhecimento da realidade geográfica mundial. Este conhecimento é sempre fundamentado e adquirido nas representações da superfície terrestre e nas percepções sobre ela.

Segundo, a cultura é construída a partir de elementos transmitidos ou inventados. Para Claval (2011), a cultura é o conjunto de práticas, conhecimentos, atitudes e crenças que não é o inato” e, portanto, é algo de extrema importância a transmissão, o ensino e a aprendizagem feitos de forma oral ou escrita conforme as origens culturais de cada indivíduo.

Terceiro, a cultura existe através das pessoas que a recebem e a modificam sendo que os indivíduos constroem-se neste processo. O indivíduo é de grande importância para a Geografia cultural. Para a Geografia cultural, o ser humano é uma construção ligado à aprendizagem das práticas e dos conhecimentos culturais que vai mudando ao longo da vida conforme a idade e as mudanças no contexto social, como crises e mudanças diversas, fazendo com que o indivíduo seja, muitas vezes, submetido à adesão de outros valores culturais.

Quarto, o processo da construção da cultura é também um processo social pois o processo de construção do indivíduo é, sobretudo, um processo social em que a cultura é transmitida do grupo para cada pessoa. Portanto, a geografia cultural é sempre sociocultural. Neste contexto, o processo de transmissão ganha destaque pois é este que constrói cada pessoa como ser social, que possui semelhanças com os outros membros do grupo. Este processo acaba formando uma sensação de consciência comum.

Quinto, a construção do indivíduo como ser social traduz-se pelo nascimento de sentidos de identidade sendo que cada ser humano com suas particularidades tem consciência de fazer parte de seu grupo local que também possui características próprias.

Sexto, o indivíduo é uma construção da sociedade devido à cultura, mas a sociedade se constrói também graças à cultura. As relações entre os indivíduos têm de inserir-se num quadro reconhecido pelo grupo cada vez que elas concernem ao estatuto social, ao uso do poder e à acumulação de riquezas: essas relações são institucionalizadas e aparecem como legítimas quando elas estão conformes ao sistema de valores do grupo.

Sétimo, a geografia cultural esclarece a construção do espaço. A organização do espaço reflete constrangimentos de natureza ecológica – esses que os homens têm de superar para extrair do ambiente a sua alimentação, para proteger-se do frio, do vento, da chuva, do calor – e outros de origem social – os constrangimentos da distância e do afastamento, e estes da segurança.

Dessa maneira, ao longo do presente capítulo, procuraremos estreitar e demonstrar as conexões entre cultura e espaço, a partir do enfoque multidisciplinar proposto, procurando compor um quadro aprofundado da trajetória histórica da região, com enfoque nos seus grupos étnicos.

1.2 A região de Domingos Martins antes da colonização europeia

Neste item foi abordado o processo histórico de surgimento e estruturação do município de Domingos Martins a partir da presença de diferentes grupos étnicos: europeus, sobretudo alemães, culturas indígenas e brasileiros na construção de patrimônios tangíveis e intangíveis, com destaque para as relações entre paisagem, alimentação e turismo e para as estreitas relações entre tais construções identitárias e narrativas e a paisagem local.

Conforme já destacado, o estudo da documentação histórica bem como o da geografia cultural foi de suma importância para o desenvolvimento deste capítulo, fazendo a relação entre paisagem, identidades e patrimônio sob um viés de unicidade e de interrelação, sem esquecer das relações complexas e intrínsecas entre as comunidades humanas e seu território.

Assim como a geografia cultural representou mudanças paradigmáticas no campo da geografia geral, destacamos que a pesquisa de cunho etnográfico e etno-histórico representam, no corpo da presente pesquisa, contribuições teóricas cruciais para uma compreensão mais aprofundada dos problemas de pesquisa propostos. Neste contexto, podemos destacar novamente Claval (2011):

> As reflexões se enriquecem e aprofundam no contato com a etnografia, que vai lançar novas luzes sobre a maneira como as sociedades indígenas exploravam a natureza antes da chegada dos europeus. Sem machados nem facões era difícil qualquer tipo de cultura em seus ambientes. Os indígenas preferiam transformar a floresta onde viviam multiplicando as árvores que lhes eram úteis nas proximidades de seu habitat. Em certos setores, eles vão criar solos escuros nos quais milhares de potes de argila facilitavam a conservação de fragmentos de carvão de madeira: isso facilitou a continuidade deste tipo de cultura com altas densidades de plantio – como testemunham os 25 ou 30.000 Km2 de solos escuros encontrados na Amazônia. O recurso generalizado aos incêndios de pequenos fragmentos de floresta caracteriza fortemente a agricultura cabocla atual, assim como aquela do mundo indígena antes do contato com os europeus. (CLAVAL, 2011, p. 21)

Assim, muitas são as marcas e as contribuições deixadas por culturas indígenas na região que abrange a presente pesquisa, como se verá a seguir. Tais contribuições atestam uma ocupação sistemática e de longa duração de várias culturas originárias no território, registrada por pesquisas arqueológicas e históricas.

Os estudos arqueológicos do atual território do Espírito Santo ocorreram, em sua ampla maioria, durante as décadas de 60 e 70 do século XX, sobretudo sob a coordenação do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), programa de pesquisas arqueológicas de abrangência nacional desenvolvido durante o período do regime militar (1964-1985), com ênfase em estudos histórico-culturais e

neoevolucionistas. Tais estudos apontaram para a existência de dois grandes períodos da históiria indígena pré-colonial da região: o pré-cerâmico e o cerâmico.

O primeiro, que remonta a estritamente a períodos anteriores à invasão portuguesa do território, seria composto por dois tipos de ocupação, um representado por sítios do tipo sambaqui (montículos de conchas e outros materiais), classificado dentro do que seria a Fase Macaé, e outro formado por acampamentos e sítios líticos, classificado como tradição Itaipu. Neste contexto, os termos Fase e Tradição são recorridos para classificar padrões de tecnologias líticas. Esse segundo tipo de ocupação pré-colonial estaria dentro dos horizontes da chamada fase Potiri. Essa fase é exclusiva para o Espírito Santo e tem por principais características a presença de artefatos líticos polidos e de lascas expedientes, encontrados em substrato de terra preta com presença de fauna ictiológica (VILLAGRAN et al, 2018; PEROTA, 1971; 1972). Essa forma de pensar a história indígena pré-colonial do estado, tomando o modelo de tradições e fases arqueológicas, foi muito comum à arqueologia praticada dentro do projeto PRONAPA.

Convém destacar, neste contexto, que, segundo os horizontes teórico-metodológicos desenvolvidos pelo PRONAPA, entende-se por *tradição* os padrões tecnológicos de antigas populações indígenas que se distribuem com persistência espacial e temporal. Já *fases* seriam qualquer complexo de cerâmica, lítico, padrões de habitação, relacionado no tempo e no espaço em um ou mais sítios, geralmente se referindo a divisões de *tradições* líticas ou ceramistas (CHMYZ, 1976).

Segundo datações radiocarbônicas absolutas, obtidas no início da década de 1980 para sambaquis da região, as ocupações humanas desse período teriam ocorrido entre 4.500 a 3.000 AP (anos antes do presente) (SUGUIO et al., 1982; MARTIN et al., 1997). Prospecções posteriores, ocorridas em 1999 e 2012, no contexto da chamada arqueologia empresarial ou de contrato, apontam para a existência de sítios de sambaquis, sobretudo na região de Linhares, cerca de 180 km ao norte de Domingos Martins. Embora os relatórios de tais trabalhos apresentem carências informativas importantes, pelo menos 18 sambaquis teriam sido levantados na região, apontando para uma significativa ocupação pré-colonial do estado (VILLAGRAN et al., 2018; TEIXEIRA, 2003).

Mais recentemente, pesquisas e datações realizadas em sambaquis da mesma região, a partir do projeto “Arqueologia do litoral norte do Espírito Santo: sambaquis do município de Linhares”, que vêm utilizando metodologia de escavação sistematizada, apontam para uma datação em torno de 6.800 AP, sendo a evidência mais antiga de

ocupação no litoral do estado até o momento. Para sítios do interior, permanece como mais antiga a datação de 8.042-7.320 AP, obtida para o sítio de indústria lítica denominado Santa Maria e localizado no município de Santa Leopoldina, cerca de 80 km ao norte de Domingos Martins. Segundo Perota, autor da pesquisa mencionada, as populações indígenas associadas a esse sítio teriam migrado para a região centro-sul seguindo o Rio Doce, portanto dentro do escopo geográfico da presente pesquisa (PEROTA, 1995; VILLAGRAN et al., 2018).

Do ponto de vista artefatual, as pesquisas desenvolvidas durante o período do PRONAPA não apontam significativas diferenças entre ambas as fases pré-cerâmicas no estado. As principais diferenças recaem sobre o modelo de assentamentos ou estabelecimentos e a existência de especificidades nos rituais funerários evidenciados nos sambaquis, com presença de enterramentos primários sem intencionalidade de orientação (PEROTA, 1971a; COSTA, 2013).

Apesar de a ocupação do território pelos chamados grupos ceramistas (populações indígenas portadoras de tecnologias ceramistas) não estar bem esclarecida, podendo ter ocorrido mediante expansão ou por assimilação, evidencia-se que, no início do período colonial europeu, o território fazia-se ocupado por povos e comunidades indígenas cujas línguas são vinculadas ao tronco linguístico Macro-Jê e à família linguística Tupi-Guarani (GASPAR, 2000). Do ponto de vista arqueológico, dentro da abordagem desenvolvida pelas pesquisas do PRONAPA, atesta-se para esse período no estado a existência de culturas arqueológicas da Tradição Tupiguarani (fases Cricaré, Tucum e Itabapoana), Tradição Aratu (fases Itaúnas, Jacaraípe e Guarabu) e Tradição Una (fase Tangui).

No que se refere à tradição Tupiguarani (originalmente citada sem hífen para se diferenciar da família linguística homônima), a fase Cricaré, a mais antiga do estado, corresponderia a povos que habitaram entre o Rio Doce e o Rio Cricaré, norte do estado, e teria como algumas das suas principais características a presença no registro arqueológico de grandes urnas funerárias e de cerâmica simples, pintada e com decoração plástica (COSTA, 2014; PEROTA, 1971a). Já os sítios da fase Tucum encontram-se próximos aos areais circundantes dos manguezais da baía de Vitória, região centro-leste do estado, alcançando também a região litorânea sul. Nos sítios assim classificados encontraram-se poucos vestígios de urnas funerárias e predominam fragmentos de cerâmica simples (COSTA, 2014; PEROTA, 1974). Finalmente, temos a fase Itabapoana, presente no extremo sul do estado. Essa fase seria temporalmente mais recente do que as duas primeiras, com datações por volta do ano de 1700 DC (Depois de

Cristo ou *Anno Domini*), e os sítios se caracterizariam pela rara presença de fragmentos de urnas funerárias e pela presença de cerâmicas de elaboração rudimentar (MENDONÇA-NETO, 1991, COSTA, 2014).

Em relação à tradição Aratu, aponta-se uma distribuição dos sítios que se estende desde a baía de Vitória até os estados da Bahia, Piauí e Goiás, englobando de forma mais significativa a área de estudos da presente pesquisa. No estado, a fase Itaúnas encontra-se nos vales dos seguintes rios: Reis Magos, Piraquê-Açu, São Mateus, Itaúnas e Mucuri: enquanto suas principais características são a cerâmica grafitada, marcador importante da tradição Aratu, além da presença de discos perfurados e cachimbos tubulares (COSTA, 2014; PEROTA, 1971b). Já os artefatos líticos têm como características a existência de lascas de quartzo sem retoques, percutores e machados polidos. As datações obtidas remontam, aproximadamente, aos primeiros trezentos anos do período colonial (entre 1655 e 1805 para o sítio SI-834, região central, e entre 1705 e 1855 para o sítio SI-829, na região norte) (COSTA, 2014, p. 134).

Para a fase Jacaraípe têm-se sítios localizados na região da grande Vitória, próxima à área de estudo da presente pesquisa em ambientes de zonas alagadas e de manguezais. Nesses sítios não foram encontrados nem fragmentos de urnas funerárias e nem cerâmica grafitada. As datações remontam à 1345 A.D. (SI-836) e 1350 A.D. (SI-1180). A indústria lítica tem por características a presença de núcleos e lascas em calcedônia e em quartzo (COSTA, 2014; PEROTA, 1974).

Finalmente, a fase Guarabu estende-se ao médio rio São Mateus e ao Vale do rio Cricaré, novamente ao norte do estado, tendo escassas informações tipológicas disponíveis e sem datações em Carbono 14 (COSTA, 2014; PEROTA, 1971a).

Quanto à última das tradições da fase cerâmica presentes no estado, a Una, fase Tangui, os sítios estudados situam-se na região da baía de Vitória, com importante incidência dos sítios encontrados em abrigos rochosos, o que é uma característica marcante dessa Tradição. Outra característica dos sítios estudados é a presença de maior quantidade de vestígios líticos, do que de cerâmicos (COSTA, 2014; PEROTA, 1974).

Essas pesquisas, embora ainda incipientes em alguns aspectos, demonstram um intenso e diversificado processo de ocupação do espaço hoje denominado por estado do Espírito Santo, e mais especificamente da região de Domingos Martins, que tem no evento da colonização um ponto de inflexão violenta nas dinâmicas sociais e culturais ali estabelecidas, mas que deve ser percebido sob a ótica de uma longa duração, evitando a

desconexão entre registro arqueológico e populações indígenas do período pós-colonial (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; CORREA, 2013). Dessa forma, uma abordagem multidisciplinar da questão, que faça dialogar pesquisas arqueológicas, etnográficas e etno-históricas, toma especial importância na análise da questão da presente pesquisa.

Dentro desse contexto, destaca-se a história do povo Puri, chamado genericamente pelo colonizador por “Botocudos”, o qual ocupava o território que hoje forma a região do município estudado à época colonial. Os Puri falariam um idioma vinculado ao tronco linguístico Macro-Jê, assim como os povos da Tradição Aratu e da tradição Una encontrados no território (OLIVEIRA; COSTA, 2019; FACCIO et al., 2015; GOMES DE MELO ARAUJO, 2009). É importante ressaltar que a relação entre culturas arqueológicas e grupos humanos estudados dentro do universo da etnografia e da etno-história não deve ser tomada de forma linear e direta. Importantes pesquisadores da área apontam para os riscos de se considerar que conjuntos artefatuais de um mesmo grupo devam ser necessariamente homogêneos, ou que, por outro lado, distinções entre diferentes culturas devam ser feitas tendo por base a distinção tipológica entre contextos artefatuais, ou ainda que cada tipologia encontrada no registro arqueológico deva necessariamente ser atribuída a uma cultura específica (OLIVEIRA SCHIAVETTO, 2003; DIAS, 2007). Entretanto, como nos alerta Oliveira Schiavetto (2003):

> Não se trata de simplesmente desvincular cultura material e grupos étnicos, dizendo, por exemplo, que os guaranis pré-históricos nada têm a ver com os historicamente conhecidos ou com os atuais. Tirar esta conclusão seria negar a sustentabilidade de uma grande quantidade de dados arqueológicos, linguísticos, etnográficos e etno-históricos que apontam para uma coincidência entre os locais dos sítios arqueológicos e os relatos sobre indígenas que viviam em nosso país na época do contato. Trata-se, ao contrário, de aceitar a possibilidade de os grupos étnicos serem vistos como entidades dotadas de um caráter situacional e fluido, repensando as tradições e subtradições utilizadas na arqueologia até o presente momento (SCHIAVETTO 2003, p. 101).

Nesse sentido, retomar informações arqueológicas e colocá-las em diálogo com informações etno-históricas acerca de povos indígenas do período colonial contribui para perceber a ocupação indígena presente no território numa perspectiva de longa duração, respeitando as transformações culturais das diversas sociedades ao longo do tempo, e buscando perceber suas permanências, ainda que invisibilizadas no presente. Para tanto, comecemos pela informação topográfica da região de pesquisa: “Cuité” era o nome original de toda a região que forma hoje todo o atual município de Domingos Martins (VELTEN; VIEIRA, 2015, p. 35-36), sendo que este nome terá sido dado pelo povo Puri.

Esta informação também está no site da prefeitura consultado no dia 20 de agosto de 2021 da seguinte forma: (destaco que a terminologia utilizada reflete única e exclusivamente a forma escrita no site e não as concepções do autor desta dissertação)

> Você Sabia que “Cuité” era o nome original de toda a região que hoje é o nosso município? Este nome foi dado pelos índios da tribo Puris, conhecido pelos portugueses como Botocudos e que foram os primeiros habitantes da região (VELTEN, 2021).

O nome Cuité corresponde a uma árvore da região, que possui vários nomes diferentes, tais como Cuité, Coité, Cabaça, Cuieira, Árvore da Cuia, Cina, Cuia e Cujete, e é usada como planta medicinal, sendo antidiarreica, analgésica, antiasmática, além de suas folhas terem aplicações purgativas. Tem indicações terapêuticas como antibiótico, anti-hemorrágico, anti-inflamatório, analgésico e antialérgico, entre outros usos. Também chama a atenção pelo formato de seus frutos grudados ao tronco (em forma semelhante ao de uma melancia). Depois de colhidos e secos, esses frutos tornam-se desde recipientes domésticos (como vasilhas, pratos e colheres rústicas) até instrumentos musicais (chocalhos, berimbaus e corpo de violas):

> É possível encontrar os Puri atualmente em Manhuaçu e nos rios de sua parte sul, especialmente no Quartel do Príncipe na fronteira entre Minas Gerais e Espírito Santo, em Santa Lúcia de Carangola, em Cachoeirinha de Alegre em Minas, Rio Doce entre Santa Maria de Belém e **Cuieté**. O relatório governamental de 1880 indica um aldeamento em São Paulo de Muriaé, onde_haveria 122 indivíduos estabelecidos. O aldeamento Afonsinho na parte sul da província do Espírito Santo acima do Rio do Castelo foi dissolvido, tendo a maioria de seus habitantes se estabelecido no alto Manhuaçu. O número total desses índios, que hoje trabalham com a agricultura, não é exatamente conhecido, entretanto, estima-se não haver mais do que uma centena deles, já que se encontram em franco declínio populacional (EHRENREICH, 1886, p. 81).

Neste trecho de documento do século XIX, para além da localização dos Puri em Cuité, nome de origem da região de Domingos Martins, o autor já relata a diminuição populacional desse povo, a qual está intimamente relacionada com o genocídio gerado pelos invasores colonizadores. Doenças como varíola, sarampo, febre amarela ou mesmo a gripe estão entre as razões para o declínio das populações indígenas no território nacional, passando de três milhões de indígenas em 1500, segundo estimativa da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), para cerca de 750 mil, segundo o censo nacional de 2010 (ver NEIVA, 2020).

Ainda sobre o nome Cuité, Helmar Rölke, no livro “As Raízes da Imigração Alemã” (2016) trata exatamente do local no qual se localiza Domingos Martins (entre os braços norte e sul do Rio Jucu):

> Em 1847, o presidente da província, Couto Ferraz, desmembrou terras da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Viana. Viana era distrito de Vitória

> e foi fundada em 1813 por famílias açorianas. O local onde Couto Ferraz desmembrou as terras chamava-se **Cuité** e compreendia a área situada entre os Rios Braço do Norte e Braço do Sul do Rio Jucu. Conforme relata o próprio Couto Ferraz em correspondência ao Governo Central, as terras não ficavam muito distantes da capital; cerca de 30 quilômetros. Ademais, um trecho de caminho até lá era navegável pelo Rio Jucu. (RÖLKE, 2016, p. 2013, p. 213)

Como se verá a seguir, a observação e a comparação de vários mapas históricos da região, de diferentes períodos, evidenciam que a região do atual município de Domingos Martins fazia parte do território Puri. Portanto, cabe nesta fase da pesquisa, uma abordagem geo-histórica voltada para a cartografia, para percebermos a presença e a ausência dos povos originários no recorte espacial estudado bem como a presença colonial e suas concepções eurocentradas na produção de diferentes representações cartográficas e o uso delas como um forte instrumento de poder nas mãos do invasor português

Figura 1 - Representação cartográfica de 1574 das Capitanias

Fonte : Luiz Teixeira, 1574

Para fazer face à pirataria, deu-se início ao processo de efetivação da invasão do Brasil, que o dividiu em capitanias hereditárias, e estabeleceu o governo central em 1548. Nesta representação cartográfica de 1574 a capitania que deu origem ao Espírito Santo aparece não como uma terra dos povos originários, como os Puri, mas sim, nomeada a partir de seu novo “dono” europeu.

A figura 1 deixa claro que toda a terra da capitania pertence, na visão eurocentrada, a Vasco Fernandez Coutinho, evidenciando a invasão portuguesa ao território indígena e a tentativa de invisibilização desses povos.

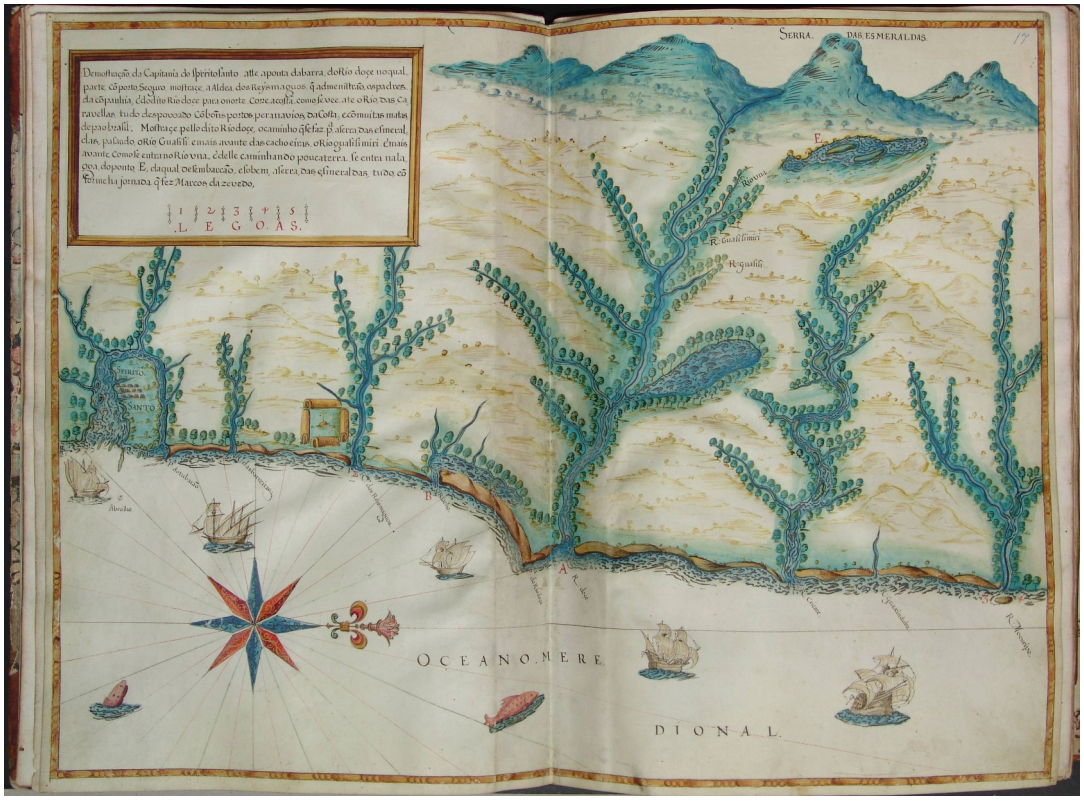

Figura 2 - Representação Cartográfica da Capitania do Espírito Santo (1626)

Fonte: Albernaz (1626).

Uma das representações cartográficas da capitania do Espírito Santo (Figura 2) escolhida para análise, datada no ano de 1626, ajudou a alimentar o mito da “Serra das Esmeraldas” ao se basear no relato dos primeiros invasores, segundo Fabio Paiva Reis (2011). Esse “mito”, de uma serra cheia de esmeraldas e outras riquezas, segundo assinalado na parte superior direita do mapa, motivou a entrada, para o interior da capitania, em busca das procuradas esmeraldas e possibilitou um processo inicial de valorização e, em seguida, de desvalorização do Espírito Santo no período colonial. Isso

dá-se entre as primeiras notícias das riquezas no interior da colônia, na década de 1570, e a criação da Capitania de São Paulo e de Minas do Ouro, em 1709.

O tratado descritivo do Brasil de Gabriel Soares de Sousa (1587) reforça este "mito" das esmeraldas:

> Indo mais acima quatro ou cinco léguas da banda do sul, está outra serra, em que afirma o gentio haver pedras verdes e vermelhas tão compridas como dedos, e outras azuis, todas mui resplandecentes. Desta serra para a banda de leste pouco mais de uma légua está uma serra, que é quase toda de cristal muito fino, a qual cria em si muitas esmeraldas, e outras pedras azuis (SOUSA, 1587, p.89).

Reis (2011) defende que a crença no mito da Serra das Esmeraldas intensificou a interiorização da colônia e colocou o Espírito Santo entre as regiões mais cobiçadas da América portuguesa e transformou a capitania em protagonista das disputas entre Portugal e Espanha, nas fronteiras coloniais, e entre as próprias capitanias hereditárias durante muitos anos. Destaca-se que a riqueza das "Serra das Esmeraldas", tão importante para a Capitania, tornou-se depois, com a criação e a exploração da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro (1709-1720), motivo de desvalorização dentro de um processo histórico que traz o Espírito Santo, durante muito tempo, como sendo uma proteção natural das riquezas, uma espécie de escudo contra invasões e pilhagens.

A representação cartográfica traz a perceptiva do invasor português ignorando a presença dos povos originários e dando destaque para a presença humana europeia. Esta representação cartográfica mostra o poder da semiótica cartográfica como instrumento de poder e estratégia de dominação influenciando diretamente a invasão do interior do território em busca de riquezas.

Foi em 1720 que a coroa portuguesa criou a capitania de Minas Gerais, em território que corresponderia, originalmente, à parte da capitania do Espírito Santo, na tentativa de controlar e impedir o contrabando de ouro, incursões de aventureiros, piratas e de exploradores estrangeiras pelo Rio Doce, principalmente. Com dimensões bem menores, a capitania do Espírito Santo atravessou o século XVIII, período do Ciclo do Ouro colonial, inteiramente isolada do restante do país, fortificada e comandada por capitães-mores nomeados pela Metrópole portuguesa. A medida serviu para impedir a entrada de piratas e corsários, espanhóis, franceses e holandeses e o contrabando de pedras preciosas, cuja exploração e comercialização foram fortemente controladas pela Coroa portuguesa. A capitania original foi, assim, dividida, perdendo a região da mineração.

A representação cartográfica (Figura 3) de 1750 mostra o “vazio da cartografia” espírito-santense durante um longo período histórico no qual as informações sobre a geografia da região eram julgadas estratégicas, pois poderiam ser utilizadas por invasores para facilitar o acesso às riquezas das Minas Gerais.

Figura 3 - Representação Cartográfica do Espírito Santo e Minas Gerais de 1750

Fonte: Pimenta Bueno, 1750

Observa-se, na cartografia capixaba, durante o ciclo do ouro, a ausência de mapas detalhados e até mesmo com informações gerais. O mapa da Figura 2 tem claramente o foco na hidrografia e mostra exatamente o Rio Doce e todos os seus afluentes que, apesar de ter sido tecnicamente navegável até 1952, durante o ciclo do ouro teve sua navegação proibida pela corte portuguesa para evitar o contrabando através de suas águas. Entretanto, o conhecimento sobre ele era de fundamental importância para os olhos vigilantes e estratégicos da Coroa. Percebe-se forte detalhamento de Minas Gerais com diversas bacias hidrográficas, formas de relevo e nomes de cidades e, literalmente, um grande vazio na maior parte do mapa do Espírito Santo.

Na próxima representação cartográfica, feita em 1861 (figura 4) a pedido do presidente da província, Alves de Souza Carvalho, nota-se uma abordagem inteiramente colonial ignorando a presença indígena e demarcando as Terras a serem dominadas e “colonizadas” pelos Europeus.

Figura 4 - Representação Cartográfica da Província do Espírito Santo de 1861

Fonte: Martiniére, 1861

Nesta representação já aparece o nome colônia de Santa Izabel, que foi um dos primeiros nomes dados pelos Europeus à região que hoje forma Domingos Martins. Este mapa é um forte exemplo da cartografia sendo utilizada como um instrumento de poder, invisibilizando os indígenas e nomeando terras dos povos originários, ainda não invadidas por completo, como “sertões desconhecidos”.

Portanto, a Cartografia deve ser interpretada libertando-se das amarras “coloniais” para a compreensão do pensado e planejado processo de invisibilização dos povos indígenas. Neste aspecto, destaca-se o seguinte pensamento crítico de Maldonado Torres (2008, p. 71): “A aparente neutralidade das ideias filosóficas pode muito bem esconder uma cartografia imperial implícita que funde espaço e raça”.

A próxima representação cartográfica (figura 5) mostra o ES dentro de uma estrutura em que o espaço é dimensionado a partir dos povos originários demonstrando, através de setas, a movimentação espacial, principalmente dos “Tupis” e “Botocudos”, ao que tudo indica, em busca de terras e sobrevivência em virtude da invasão portuguesa. Comparando este mapa com o atual mapa do estado (figura 7) percebemos que a terra dos Puri vai muito para além do território que hoje corresponde a Domingos Martins, indo até Minas Gerais.

O estudo de Paul Ehrenreich, do qual origina o mapa a seguir, foi publicado originalmente em 1887 na revista de Etnologia, da Sociedade Berlinense de antropologia, Etnologia e História Primitiva. Trata-se de um estudo dotado de rigor descritivo e analítico principalmente dos “Botocudos” do Norte do estado e foi traduzido e republicado em 2014 pelo arquivo público do estado do Espírito Santo.

Este mapa (figura 5), como documento histórico e cartográfico, é de especial importância para a análise dos povos originários do Espírito Santo e, portanto, será destacado na próxima página. Foi inserida a atual reserva indígena de Aracruz por Júlio Bentivoglio neste mapa.

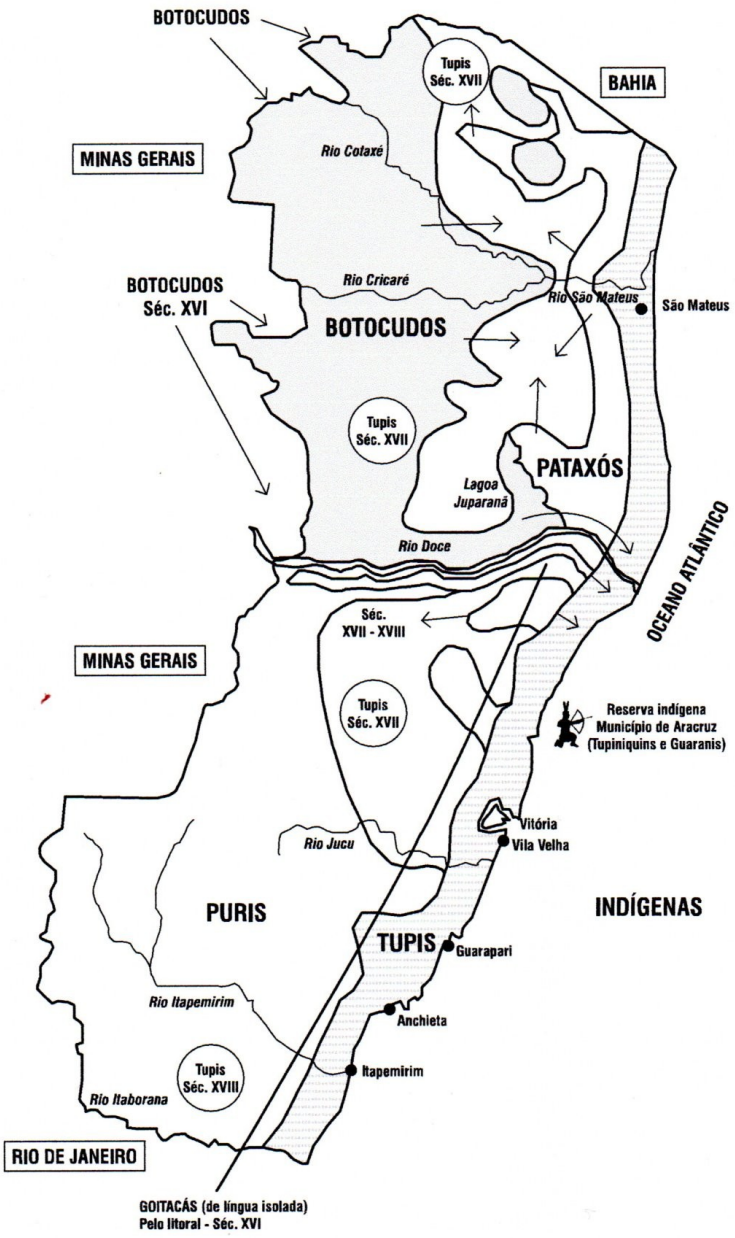

FIGURA 3. MAPA DAS NAÇÕES INDÍGENAS EXISTENTES
NO ESPÍRITO SANTO DURANTE O SÉCULO XIX

23

Figura 5 - Representação Cartográfica proposta por Paul Ehrenreich em 1887

Fonte: Paul Ehrenreich, 1887

Já o mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (figura 6), também de extrema importância mundial para a análise dos povos originários do Brasil, mostra a presença e a origem de Puri e de Botocudos nos braços norte e sul do rio Jucu, região cortada por todo o município de Domingos Martins, sendo Jucu uma palavra indígena que significa rio que deságua no mar.

A fim de romper desde o início com a visão deturpada de selvageria e violência que permeia o imaginário capixaba em relação aos povos originários citados no parágrafo anterior salienta-se que já há dois séculos esta ideia já sofria duras críticas conforme este trecho do livro Viagens à Capitania do Espírito Santo de Bruno César Nascimento:

> Para Saint-Hilaire, toda essa história criada em torno dos ataques “foi imaginada, a fim de tornar os índios mais odiados” tendo em vista que as descrições realizadas por aqueles que narram esses brutais ataques ora correspondem aos Botocudos, aos Coroados e por fim aos Puris, trazendo assim dúvidas sobre a veracidade e credibilidade sobre o fato narrado e sobre o narrador (NASCIMENTO, 2018, p. 110)

O mito do indígenas violentos e até mesmo atropófagos foi pensado para justificar a violência contra eles e a dominação de suas terras, e a tentativa de submetê-los à cultura europeia.

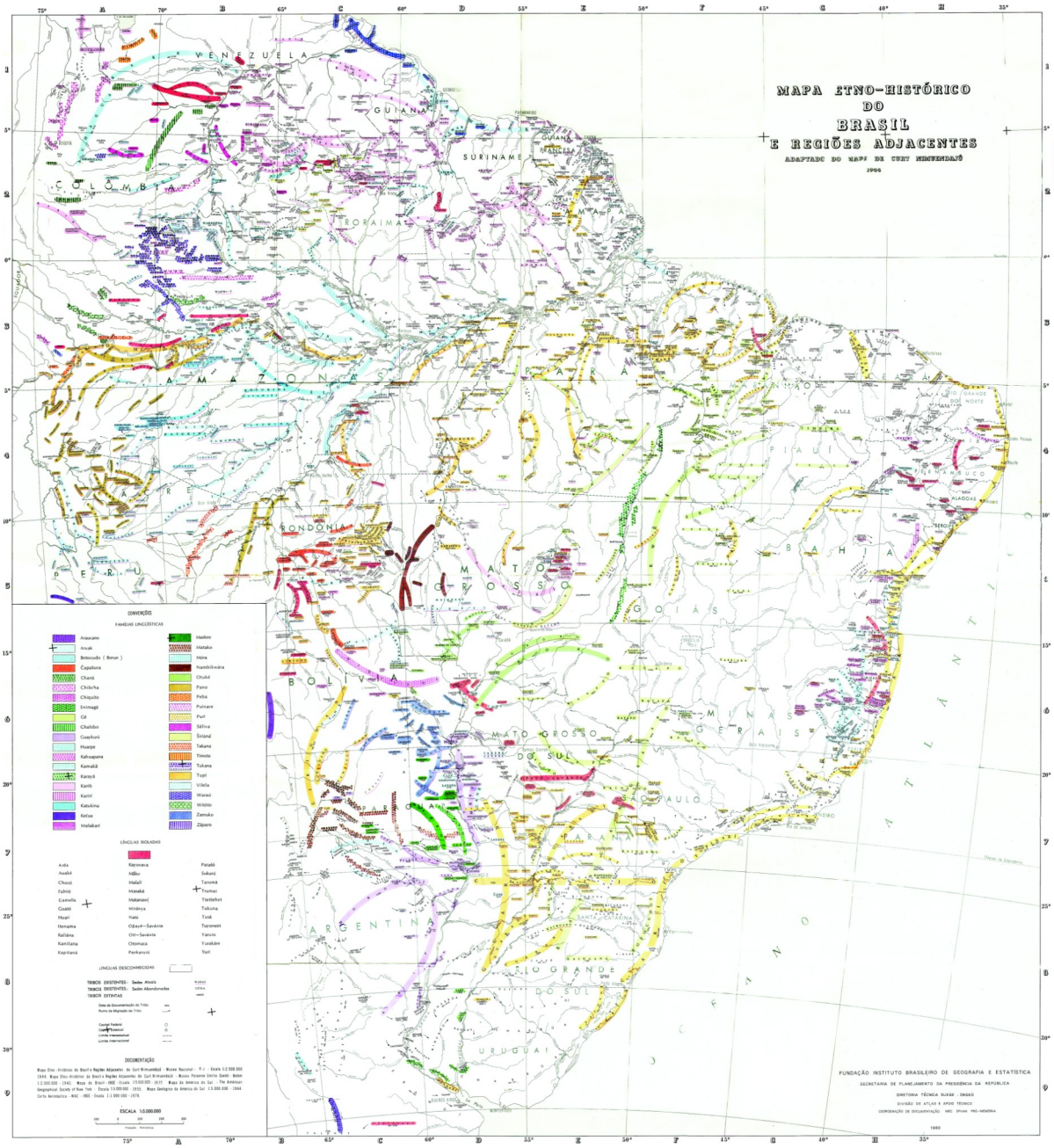

Figura 6 - Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju

Fonte: Curt Nimuendaju, 1944

Destaca-se entre outros aspectos que o mapa é de 1944, feito com conhecimentos etno-históricos produzidos pelo autor desde o início do século XX, confirmando a presença Puri neste período e que o recorte espacial estudado continuou sendo território importante para esse povo.

Por último, cabe inserir o mapa atual do estado (figura 7) para efeitos de comparação nesta análise histórica e geográfica:

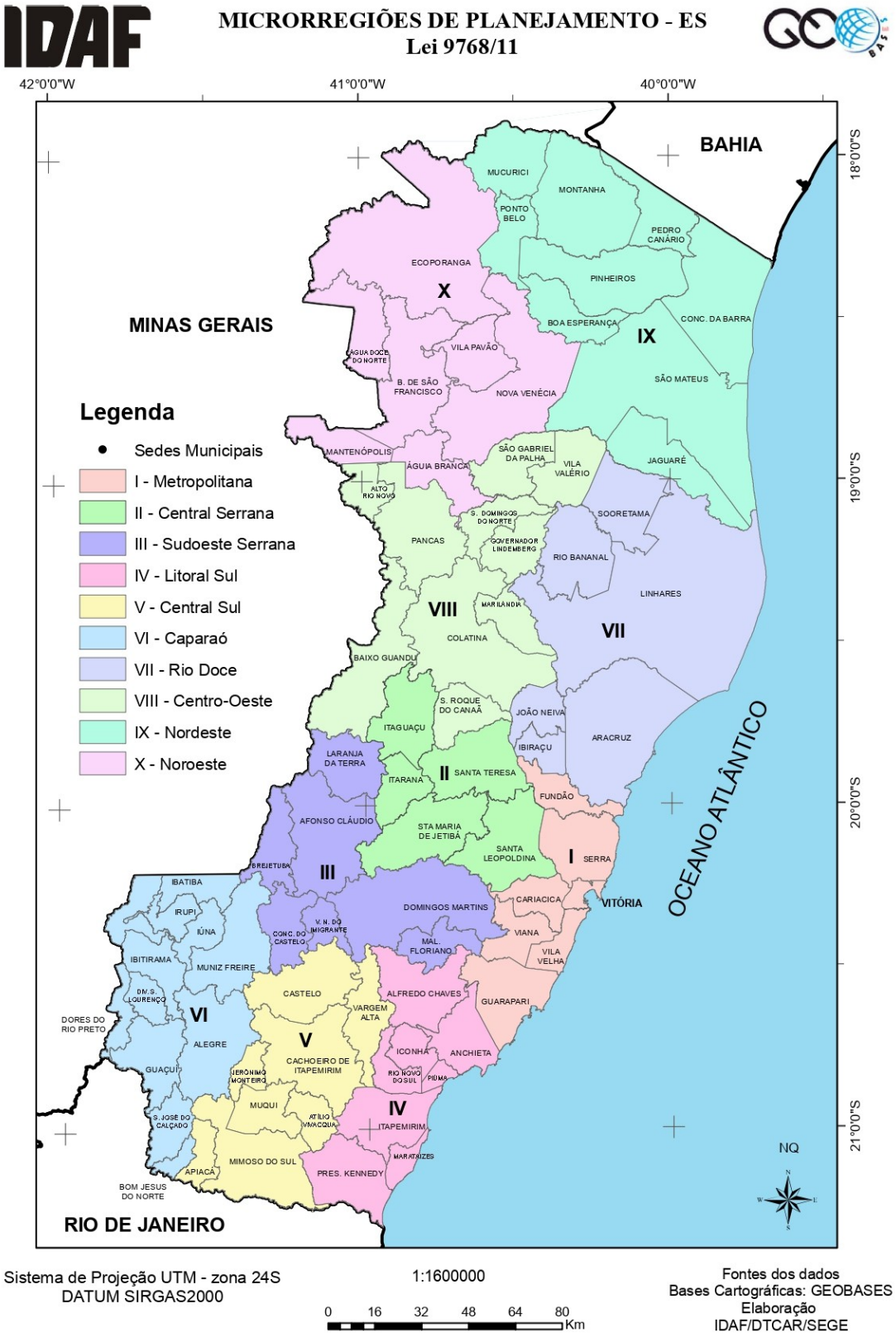

Figura 7 - Mapa do Espírito Santo

Fonte: Robson de Almeida Britto, 2022

Este mapa, além servir como referencial espacial da atual divisão política do Espírito Santo, demostra que foi ignorada a presença indígena no espaço. Destaca-se inclusive que a única reserva indígena do estado se localiza no município de Aracruz, microrregião do Rio Doce (zona sete no mapa acima).

Depois desta análise cartográfica destacamos que, em relação aos Puri históricos, Tatiana Gonçalves de Oliveira e Henrique Antônio Valadares Costa, no artigo “Os Puris no Sul” (2019), ressaltam sua classificação linguística, relacionando-os aos falantes do tronco linguístico Macro-Jê, mais especificamente aos Macro-Jê Orientais, juntamente com os Maxacali, Pataxó, Crenaque e Kamacan. Nesse sentido, haveria um debate sobre etnômios identificados como Cropó, Coropó, Coroado, Guarulhos e Maromomins, entre outros, que na etnografia seriam, na verdade, uma diversificação de um mesmo grande grupo cultural.

Em relação à demografia e à organização social dos Puri, fundamentando-nos em estudos do século XIX, indica-se que eles se organizavam em grupos de 30 a 50 pessoas. Alfread Metraux (1940) definiu a organização dos Puri em grupos de, no máximo, quarenta pessoas divididas em duas famílias extensas. Porém, há relatos que mostram, até o início do século XIX, existiam aldeias com um número muito maior de pessoas.

Segundo Oliveira e Costa (2019), a organização subtraída em pequenos grupos estaria aliada mais a questões de estratégia de defesa frente ao avanço colonial sobre seus territórios e ao constante ataque que viviam sofrendo do que a uma incapacidade social de se organizarem em grupos maiores. Os Puri possuíam mobilidade elevada, que variava de acordo com o território que ocupavam. O período de ocupação podia alterar segundo as condições para a caça, coleta, plantio do milho, mandioca, feijão entre outros.

As condições de conflitos com outros grupos étnicos, como os Botocudo, ou mesmo a pressão da sociedade nacional, também eram importantes fatores para o deslocamento dos Puri. Nesses termos, a capacidade defensiva do local tinha grande peso na seleção dos pontos de assentamento.

Há a possibilidade de as grandes aldeias terem sido o “padrão típico” de organização dos Puri, arranjadas de forma circular. Segundo as informações do capitão Duarte Coelho (1814), as aldeias circulares demarcaram a diferença entre o tipo de aldeia dos Puri e a dos Botocudo. As habitações daquele grupo se estruturavam uma de frente à outra, sugerindo serem circulares, enquanto as dos sobreditos Botocudo eram organizadas em linha reta. Duarte Coelho teria encontrado aldeias abandonadas entre as

atuais fronteiras dos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo, em pontos muito distantes da ocupação de cidades ou mesmo de fazendas (OLIVEIRA; COSTA, 2019, p. 465).

Percebe-se que os Puri adotavam a estratégia de se espalharem pelo espaço em grupos menores evitando o aprisionamento de uma quantidade expressiva por parte dos invasores colonizadores e, até mesmo, para estruturarem uma forma de defesa mais móvel espacialmente, facilitando o ataque aos inimigos, bem como a defesa da comunidade, utilizando esta organização em pequenos grupos intensamente móveis no espaço. Em relação a esta mobilidade tática extremamente inteligente, Oliveira e Costa (2019), ainda destacam as habitações rápidas de montar e desmontar, bem como os locais de convivência:

> Os Puri distribuiam-se em duas formas de habitação: uma com cabanas menores e mais rápidas de montar, estabelecidas entre árvores, cobertas parcialmente de folhas diversas e palhas de coqueiro e outra composta por uma residência maior e melhor elaborada, para a convivência de mais indivíduos, construída em forma retangular, podendo ou não ter preenchimento de paredes (OLIVEIRA; COSTA, 2019, p. 466).

Segundo Batista (219, p. 54), com a chegada dos portugueses ao Brasil, no século XVI, as relações estabelecidas entre indígenas e colonizadores estão ligadas às ideias e práticas de tutela. As aldeias coloniais são uma amostra de como os padres exerciam sobre os indígenas um controle tanto religioso quanto temporal. A justificativa para essa dominação está ligada à concepção de que os aborígines não eram plenamente civilizados e, dessa maneira, eram incapazes de governar a si próprios. Esse foi um método muito eficiente, também, para controlar e explorar o trabalho indígena (MOREIRA, 2017).

As leis Pombalinas de 1757 aboliram o cativeiro indígena da América portuguesa, dando liberdade absoluta aos nativos. A transformação da condição política e jurídica dos indígenas não os tornava apenas livres, mas vassalos do rei. Ainda segundo as leis de Pombal, garantiu-se, por meio de alvarás, que os casamentos de nativos com outras etnias pudessem ser realizados, que indígenas e seus descendentes fossem equiparados aos demais colonos quanto ao emprego de honrarias, que fosse proibido tratar os nativos de forma pejorativa, que cessasse o poder eclesiástico sobre os indígenas e que as aldeias deveriam ser administradas pelos membros mais importantes da comunidade (MOREIRA, 2017).

Ainda para Batista (219, p. 54), não havia só pontos positivos nas leis pombalinas, sendo que quando os jesuítas foram expulsos do Brasil os índios passaram a ser geridos

pelo Estado, desde que mantivessem os princípios ideológicos pregados pelos inacianos, o que permitia a inserção dos mesmos na sociedade colonial. Também durante o período pombalino ocorreu a alteração de nomes indígenas por nomes portugueses, num processo de ressemantização e, consequentemente, alteração dos parâmetros culturais. No Espírito Santo, o Aldeamento Reritiba, por exemplo, palavra que em Tupi significa “lugar de conchas”, foi mudado para Benevente. Nessa ocasião foi proibido o uso de língua nativa. Desde 1750, antes da expulsão definitiva dos inacianos, ocorrida em 1759, já alguns alvarás eram emitidos pela Coroa Portuguesa mudando a relação com os indígenas e diminuindo a influência dos jesuítas. Ao elevar o índio à situação de “colono”, em 1755, e ao retirar a influência direta dos religiosos, em 1758, essa nova legislação permitia que as relações de mão de obra indígenas ocorressem sem a intervenção dos jesuítas (COSTA, 2013).

Em seu livro “Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo (1535-1822)”, Vânia Moreira (2019) aborda, entre diversos outros aspectos, o processo histórico de longa duração que trata da conquista, da territorialização e do uso da mão de obra indígena no Espírito Santo desde a fundação da capitania até 1822, com destaque para o recrutamento dos povos indígenas para serviços públicos, especialmente com o fim do Diretório Pombalino, enfatizando que tal prática se consolidou de forma institucionalizada na Capitania do Espírito Santo até as primeiras décadas do século XIX. Moreira salienta também que, na tentativa de equiparar índios e brancos do ponto de vista de direitos e obrigações, a carta Régia de 1798 “permitia e regulava a exploração do trabalho indígena, baseada na distinção étnica deles” (MOREIRA, 2019, p. 309).

O diretório pombalino foi abolido em 1798 (BATISTA, 2019, p. 55), surgindo, a partir de então, uma série de medidas com conteúdo explicitamente anti-indígena. A política de D. João VI, em relação aos nativos, foi pautada pela repressão aplicável em todos os setores de suas vidas. Foi permitido que se tornasse cativo o nativo por dez anos ou enquanto ele se mostrasse feroz e praticasse a antropofagia nas então chamadas guerras justas. Os territórios conquistados, que antes pertenciam aos naturais da terra, passavam a ser considerados terras devolutas e podiam ser distribuídos na forma de Sesmarias.

Ainda tendo como referência Costa (2013), a guerra justa é reiniciada e o índio volta a ser discutido como um problema social, uma marca de atraso e um entrave para o desenvolvimento do interior da capitania do Espírito Santo, nas florestas do Norte (entre

os rios Doce e São Mateus), que sofreram um processo de destupinização a partir do trabalho dos jesuítas e pelas epidemias que causaram grande mortandade, mas essas regiões nunca apresentaram um vazio demográfico.

Soma-se a isso o fato de aos povos do troco linguístico Macro-jê terem ocupado esse território de forma gradativa.

Segundo Batista (2019, p. 55), a chegada da família real ao Brasil, em 1808, e o esgotamento das minas trouxe novos rumos para administração no âmbito nacional e local. O Espírito Santo deveria ser integrado a Minas Gerais com a construção de estradas nos territórios cobertos de matas e habitados por indígenas.

Com o estabelecimento da Capitania do Espírito Santo como zona de proteção das minas e a consequente proibição de acesso ao interior, observa-se, no século XVIII, a existência de poucos aldeamentos que se originavam de entradas ou de descidas do sertão. A ação se concentrava nos índios já aldeados em Reritiba (posteriormente Benevente) e Reis Magos. Essa limitação de entradas para o interior da capitania favorece a dispersão de povos falantes do tronco linguístico Macro-Jê em terras que antes pertenciam aos Tupi.

Segundo Moreira (2017, p. 50), em razão de conflitos com os luso-brasileiros, mas também entre os povos Puri e Botocudo, alguns indígenas procuraram as autoridades luso-brasileiras para negociar, contudo os termos dessa negociação eram desiguais e com tempo limitado de duração. Como exemplo do fato os Puri, à medida que perdiam território para mineiros e botocudos, procuraram as autoridades da capitania do Espírito Santo com proposta de paz e colaboração. Também há relatos de que os Puri procuraram os quartéis da Estrada Imperial São Pedro de Alcântara mostrando o desejo de serem aldeados. Mesmo antes da reorganização do aldeamento Imperial Afonsino, em 1845, os Puri se tornaram povo aliado, sendo a eles permitido formar ranchos (ainda que não oficialmente) no Espírito Santo sob a condição de atenderem às autoridades sempre que necessário.

Em relação ao trabalho indígena Puri, Costa e Oliveira (2019, p. 469) citam a manutenção e a construção da estrada São Pedro de Alcântara (Estrada imperial), conhecida vulgarmente como “Estrada do Rubim”, em referência ao governador que a iniciou, em 1816, Francisco Alberto Rubim, que partia de Santa Leopoldina em direção a Ouro Preto, na província de Minas Gerais. Para os trabalhos nessa estrada, os Puri aldeados no Aldeamento Afonsino teriam sido constantemente chamados. A documentação da Diretoria Geral dos Índios, de datações variadas, traz muitos pedidos

feitos pela presidência da província do Espírito Santo de aldeados para serem usados em distintos serviços públicos (MOREIRA, 2019, p. 309).

O aldeamento imperial afonsino, que recebeu este nome em homenagem ao príncipe Afonso, filho do imperador D. Pedro II, foi criado em 1845 e nele foram alocados, pelo governo provincial, o povo Puri. Coube ao comendador Joaquim Marcelino da Silva, futuro Barão de Itapemirim, os primeiros procedimentos para a instauração. Batista (2019), fundamentando-se em Simonato (2008) e Leal (2009), afirma, complementando, que em 1845 houve a reorganização do aldeamento São Pedro de Alcântara, fundado em 1829, que passou a ser denominado o aldeamento imperial afonsino. A localização do aldeamento era à margem esquerda do rio Castelo, afluente do rio Itapemirim, em localidades próximas à Estrada Imperial, e, quando da abertura da rota principal da estrada real São Pedro de Alcântara, em 4 de dezembro de 1816, D. João VI assinou uma carta régia que já previa a abertura de estradas complementares. Com o objetivo de reorganização do aldeamento afonsino, em 1845, que se propunha a apaziguar os atritos entre os indígenas dos povos Botocudo e dos Puri que viviam às margens da estrada imperial, Joaquim Marcelino da Silva (futuro Barão de Itapemirim) reuniu-se com o vice-presidente da província de Minas Gerais. Nesse encontro, além da reorganização do aldeamento, ficou definida a construção de um ramal da Estrada Imperial que partia do Aldeamento Afonsino para o sul, pelo vale do rio Castelo, primeiramente, e depois pela margem sul do Rio Itapemirim, chegando à Vila Itapemirim.

Importa destacar que “a mão-de-obra indígena foi essencial para a construção do mundo do trabalho na província do Espírito Santo” (COSTA; OLIVEIRA, 2019, p. 427). O Aldeamento Imperial Afonsino atuou como um celeiro de trabalhadores, constantemente requisitados pela presidência da província através da Diretoria Geral dos Índios. O trabalho compulsório imposto a estes indígenas, enquanto aldeados, permite perceber o quão frágil era o limite entre escravidão e liberdade na sociedade oitocentista. Ainda é necessário um estudo mais aprofundado sobre o uso compulsório de trabalhadores indígenas na constituição do mundo do trabalho no século XIX, que possa dar conta também das estratégias de resistência acionadas por esses sujeitos. Os dados arqueológicos e históricos sobre os processos de dispersão, ocupação e territorialização dos Puri permitem-nos inferir que essa sociedade passou por processos culturais amplos e com grande dinamismo histórico refletido em formas de resistência, conflitos, negociações e adaptações. Todavia, é preciso enfatizar que os processos de territorialização impostos a essas sociedades por meio dos aldeamentos, por exemplo,

tiveram como consequências a usurpação de suas terras e o uso forçado de sua mão de obra.

Apesar da violência histórica sofrida pelos povos indígenas brasileiros, Batista (2019, p. 57), buscando amparo teórico em Teau e Loureiro (2009, p. 22), destaca que os povos originários, ao longo da colonização, não só não desapareceram como também elaboraram estratégias de resistência e sobrevivência. Portanto, é preciso repensar a ideia atribuída aos índios como povos que foram subjugados e vencidos.

Torna-se necessário abrir espaço para uma nova visão que reconstrói os indígenas como sujeitos ativos no processo colonial, em um contexto de dominação/imposição cultural.

Novas linhas de pesquisa (BATISTA, 2019, p. 57) buscam revelar como os vários povos indígenas capixabas, em diferentes situações, elaboraram estratégias de sobrevivência, englobando centenas de anos de resistência em relação a povos não indígenas e em particular à “civilização” europeia. Nesses estudos, o próprio conceito de resistência é repensado, deixando de se referir somente ao confronto violento que resultava em morte, mas também à resistência cultural do cotidiano materializada em gestos, práticas e atitudes que fragilizavam a hegemonia da dominação.

Segundo Teau e Loureiro (2009), alguns antropólogos não utilizam mais o termo “aculturar” por acreditarem que ele carrega a ideia de que o indígena, ao assimilar mudanças culturais, deixa de ser nativo. O termo que surge para substituir é “transculturação”, que transmite a ideia do processo de integração feito de forma violenta e da expropriação de terra. Esse conceito também designa a “simbiose de culturas”, “fases do processo de transição de uma cultura para outra”, uma vez que nesses processos não ocorre apenas a assimilação de uma cultura diferente, mas o início de novos fenômenos culturais, a neoculturação.

O processo de invisibilização indígena se intensifica durante os séculos XIX e XX, ganhando corpo em relatos como o de Ernst Wagemann, abaixo descrito, que já aponta os imigrantes alemães como donos de terra indígena na chegada em Cuité, futura colônia de Santa Isabel:

> Os imigrantes, ao chegarem para o seu lugar de destino, encontraram algumas dúzias de botocudos, com mulheres, crianças e o inspetor que servia de intérprete. Os índios tinham feito um roçado na mata e construído choças. Quando os alemães, trazendo às costas, colchões, trem de cozinha, instrumentos de trabalho e vitualhas, quiseram tomar conta dos respectivos terrenos, foram surpreendidos com a notícia de que só a metade deles fora demarcada. (WAGEMANN, 1949, p. 83)

Ainda segundo o autor Ernst Wagemann, que foi enviado pelo governo da Alemanha para verificar a situação dos colonos no Espírito Santo, no início do século XX, sobre a colonização de Santa Isabel tem-se que:

> Os indígenas tinham fugido para a floresta, e o governo temia que atacassem os colonos. Os soldados da polícia deviam, antes, aprisionar os índios e distribuí-los por diversos lugares. Os alemães ficaram, durante algum tempo, sob proteção armada. Os selvagens (linguagem usada pelo autor no início do século XX) permaneceram nas proximidades das terras dos colonos, e frequentes vezes, assustavam-nos: mas, pouco a pouco, foram-se retirando para o interior, deixando os alemães em paz. Na primeira noite foram hóspedes dos índios botocudos. (WAGEMANN, 1949, p. 83)

E ainda segundo Rölke em seu livro as Raízes da migração Alemã:

> Enquanto a família permanecia em Viana, os homens foram abrindo picadas Rio Jucu acima. Nestes avanços floresta adentro, tiveram alguns conflitos com índios, que lá tinham as suas terras de plantio e caça. Apesar de alguns poucos enfrentamentos com a população indígena, os colonos foram abrindo terreno e construindo suas primeiras cabanas, cobertas com palha. Tem-se notícia apenas de um embate com os índios, em que foi necessário chamar reforço militar da capital da província. (ELMAR RÖLKE, 2016, p. 2016).

Pode-se concluir, a partir de tais relatos (BENTIVIVOGLO, 2017), que no decorrer do tempo (desde a chegada do invasor colonizador português) os Puri passaram por um violento processo de tentativa de genocídio e de subalternização.

A chegada do colonizador alemão, tomando posse das terras ditas devolutas (terras dos nativos e declaradas como vazios demográficos), com o subsídio estratégico, material e ideológico do poder português, provocou a fuga para outros territórios e o aprofundamento da invisibilização deste povo.

No sentido de procurar compreender a atual situação dos Puri na região, protocolei um pedido de informações sobre este povo no Espírito Santo e no Brasil enviado à FUNAI, acerca da qual recebi a seguinte resposta em 09 de novembro de 2021:

> Seu pedido de informação, número de protocolo 08198.034496/2021-08, foi analisado e teve resposta na data de 09/11/2021. Cumprimentando-o cordialmente, e em resposta a sua demanda à Coordenação Regional de Minas Gerais e Espírito Santo, informa que A respeito dos Puri no estado do Espírito Santo, não temos nenhum registro atual. Existem apenas informações históricas de que esse povo ocupava toda a região do Vale do Rio Paraíba Sul e seus afluentes, nos atuais estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, onde se tem notícia da sua presença na região do rio Muriaé e até a Serra do Caparaó.
>
> Atualmente temos registro de grupos que reivindicam a identidade Puri em Minas Gerais nos municípios de Araponga, Barbacena, Piau e Aimorés. Também temos informações de indivíduos e grupos familiares residindo em Belo Horizonte e Buritizeiros (deslocados de Belo Horizonte).
>
> A respeito dos Puri em Araponga, a Funai não tem contatos diretos, havendo informações esparsas pela imprensa e alguns trabalhos acadêmicos especialmente, da Universidade Federal de Viçosa.
>
> A respeito dos Puri de Barbacena, a pedido da Câmara de Vereadores de Barbacena e dos próprios indígenas, foi realizada apenas uma visita de técnicos

> da Funai. Eles habitam, principalmente, no distrito de Padre Brito, A comunidade de remanescentes Puri de Padre Brito foi reconhecida como patrimônio cultural imaterial do município e realizam um festival gastronômico tradicional, que também faz parte do calendário de eventos do município. Constituíram também a Associação dos Remanescentes Puri de Padre Brito. Têm buscado a Funai para a garantia de atendimento especializado nos campos da saúde e da educação. Sabe-se que o antropólogo Ângelo Satyro, radicado em Barbacena, tem trabalhado com eles e apresentou à Funai um relatório a respeito dos mesmos.
> A respeito dos Puri de Piau, a CR-MGES recebeu a visita de um representante do grupo familiar que lá habita e prestou apoio para a participação deste em uma feira de artesanato, porém, o mesmo não voltou a fazer contato com a Funai e não apresentou qualquer reivindicação específica.
> Em Aimorés, reside um grupo familiar que seria originário da região da Serra do Caparaó e do município de Mutum, tendo se deslocado pelo rio Manhuaçu até a sua foz, em Aimorés. Tem-se registro histórico de que um grupo Puri fazia esse percurso até o Rio Doce, onde tinha guerras com os Borun (Botocudos).
> Em relacionamento com os Puri de Piau, os de Barbacena e os de Aimorés, temos notícia da existência do Movimento de Ressurgência Puri, radicado na cidade do Rio de Janeiro e formado por indígenas que vivem em contexto urbano, parte dos quais encontra-se envolvido no movimento de formação da Aldeia Maracanã. Esse movimento foi marcado pela ocupação e resistência indígena à demolição do prédio que abrigou a sede do antigo SPI. A demolição fazia parte do projeto da Copa do Mundo realizada no Brasil, por sua proximidade com o Estádio do Maracanã, o que alcançou grande repercussão midiática, na época(…)

Com a leitura desta resposta, conclui-se que a FUNAI não identifica a presença de nenhum grupo indígena Puri atualmente no Espírito Santo e nos traz fortes fundamentos sobre a hipótese de que os sobreviventes, em sua mobilidade no território brasileiro, deslocaram-se e se concentraram principalmente em Minas Gerais. Trouxe bastante esperança o fato de que os fazeres e saberes da comunidade de remanescentes Puri de padre Brito foram reconhecidos como patrimônio cultural imaterial do município e de que se realiza ali um festival gastronômico tradicional, que também faz parte do calendário de eventos do município. A tentativa de contato com Ângelo Satyro ocorreu utilizando todos os meios possíveis, mas não houve respostas até o momento.

Destaca-se ainda, na resposta recebida, a menção ao conflito entre Puri e Botocudo, fortalecendo a ideia de que eram povos distintos e que se opuseram em atritos.

1.3 Da constituição da colônia de Santa Isabel ao atual município de Domingos Martins

Velten e Vieira (2015) destacam que, efetivamente, a imigração alemã para o Espírito Santo se deu em 1846, quando da fundação da Colônia de Santa Isabel (atual município de Domingos Martins), criada pelo 27º Presidente da Província, Luiz Pedreira do Couto Ferraz, o “Barão de Bom Retiro” (11/09/1846 a 14/06/1848) e que contou “com apoio explícito do Imperador D. Pedro II”.

Rocha (2000) afirma em seu trabalho sobre a imigração no estado, que :

> Governo Imperial enviou para o Espírito Santo, por sua solicitação, 163 imigrantes alemães provenientes do Hunsrück, na Prússia Renana, das cidades de Koblenz, Lötzbeuren, Traben-Trarbach e do Hesse, região central do Reno. Eram 39 famílias que foram instaladas entre os rios Jucu e Braço do Sul, a sete léguas de distância de Vitória e três da povoação de Viana (ROCHA, 2000, p. 174).

No Espírito Santo prevalecia uma baixa densidade demográfica de descendência europeia, ocupando sobretudo a faixa litorânea. Tendo isso em vista, o Governo procurou incentivar a colonização estrangeira como forma de tornar a terra do interior capixaba produtiva, ao mesmo tempo em que se processava a sua ocupação. Pelo Artigo 16, da lei provincial n. 514, de 28 de outubro de 1848, foi reservada a área de seis léguas quadradas de terras para que fossem demarcados os lotes dos colonos de Santa Isabel (RAASH, 2010, p. 67).

Ao chegarem à Vitória, os colonos germânicos permaneceram na cidade por algum tempo sendo subsidiados pelo Governo Provincial, em troca da realização de trabalhos de limpeza pública e melhorias nas vias da capital. Em seguida, os colonos foram encaminhados para o município de Viana, para depois, em 1947, serem instalados na Colônia de Santa Isabel. Cada família recebeu um terreno de 120.000 braças quadradas (uma braça equivale a 2,2 metros e a área total do terreno equivale a 50 hectares), um subsídio mensal, como ajuda, de cerca de cento e quarenta mil réis (cerca de 17 mil reais fazendo a conversão econômica para valores atuais) por família de dez a onze membros. Estas condições foram consideradas bem atraentes para os imigrantes (RAASH, 2010, p. 68).

De acordo com a Regina Hees de Carvalho (1978), muitas das promessas previstas no contrato não foram cumpridas, principalmente com relação à demarcação dos lotes, que se encontravam apenas delimitados com marcas na parte da frente e do fundo, e ao atraso de pagamento, causando, assim, problemas para os colonos e, é claro, para os diretores das colônias.

Destacando os motivos da migração europeia e tendo em vista as discussões intelectuais e políticas que marcaram o Império, bem como o início do Período Republicano no Brasil, observa-se que uma das questões centrais para a construção da nação era referente à pureza racial, e uma das possibilidades colocadas para a resolução do dito problema da miscigenação era a facilitação da entrada de imigrantes, principalmente europeus, em território brasileiro.

Outro problema, não de natureza ideológica, mas sim de natureza econômica, se colocava para o país em fins do século XIX, e também suscitava o interesse das elites com relação ao incentivo à imigração: o fim da escravidão. A necessidade de substituição dos braços dos escravizados por trabalhadores “livres” foi tema recorrente entre as elites do Império e da República. Tanto o Governo quanto a iniciativa privada tentaram resolver o problema criando meios para facilitar a imigração (RAASH, 2010, p. 15).

As origens dos imigrantes eram diversas, porém, de acordo com o pensamento eugenista, os preferidos eram os europeus, considerados intelectualmente mais desenvolvidos. Observando tais condições somadas à situação socioeconômica nada favorável que a Europa passava no período, o Brasil apareceu como uma boa oportunidade para os imigrantes Europeus. Conforme Raasch (2010, p. 33-34) as motivações para os germânicos emigrarem relacionavam-se às condições de vida em que eles se encontravam, com predomínio da pobreza, principalmente no ambiente rural; perseguições religiosas; sistema agrícola arcaico e marcado pelo sistema feudal; alto índice de natalidade entre os camponeses; falta de emprego; crises decorrentes das más colheitas, entre outras. Tal situação aliada à intensa propaganda feita pelas Companhias de Colonização levaram a que os colonos alemães vislumbrassem como uma boa possibilidade o recomeço da vida no continente Americano, formado por países recém-independentes, como o Brasil.

Com características religiosas, culturais e linguísticas próprias, os imigrantes nem sempre encontravam boa recepção por parte dos brasileiros com quem tinham contato. Isso acarretava numa série de conflitos nas regiões em que eram instalados, normalmente sendo encarados como uma espécie de cidadãos de segunda categoria. É importante destacar que, tanto para o poder público quanto para a sociedade brasileira, não parecia haver distinções entre os colonos, sendo desconsiderado, muitas vezes, o fato de pertencerem a regiões distintas da atual Alemanha (RAASH, 2010, p. 90).

Segundo Velten e Vieira (2015, p. 67), a colônia prosperou muito menos do que se esperava. Após onze anos de instalada, sem possibilidades de desenvolvimento, não tendo atingido os fins para os quais se destinara, acabou virando um vilarejo e, segundo eles, por ocasião, a Colônia não possuía escravos, ou seja, cem por cento dos habitantes eram pessoas livres. Segundo os autores, face ao tempo em que já se achava instalada, poderia se ter alcançado prosperidade maior, o que foi dificultado por alguns empecilhos, tais como o fato de não ter, desde o início de sua criação, um diretor que pudesse dar

impulso, o que só ocorreu a partir da segunda metade de 1858, com a nomeação do prussiano Dr. Adalbert Jahn.

Ainda segundo Velten e Vieira (2015, p. 44), também vieram para a região vários imigrantes pomeranos (entre 1857 e 1873) e instalaram-se em Melgaço (em Califórnia), em Parajú (Tijuco Preto e Rio Ponte). Vieram das províncias pomeranas de Koslin, Kolberg, Greifswald, Brandemburg e outras localidades. Destaco que o termo “alemão pomerano” não será aqui utilizado pois, apesar de muitos pomeranos serem oriundos de regiões que hoje fazem parte da atual Alemanha, este grupo étnico prefere ser chamado exclusivamente de pomerano para salvaguardar sua identidade própria de origem eslava.

Em 1857, também foram alguns poucos os imigrantes suíços que vieram para Santa Isabel. Os suíços que vieram para a Colônia de Santa Isabel eram provenientes da fazenda Nova Olinda, em Ubatuba, São Paulo, para onde imigraram a princípio para trabalhar em regime de parceria, atraídos pelos grandes plantadores de café, segundo Tschud (2004). Os suíços, descontentes com a situação na fazenda de São Paulo, rebelaram-se e exigiram ser transferidos para outras regiões onde pudessem cultivar seus próprios lotes. Foram os pioneiros da recém-criada “Colônia de Santa Leopoldina”, de cujo grupo sete suíços e um alemão vieram para Santa Isabel em 1857 (TSCHUD, 2004).

Em 1859, também vinte e sete italianos chegaram à Colônia de Santa Isabel, conforme afirma Villaça e Dadalto (2008). Estes italianos concentraram-se nas localidades de Araguaia e Aracê. A sua chegada se dera por caminhos desconhecidos até então pelos alemães. O grupo chegou pelo lado de São Floriano, saindo de Alfredo Chaves, pela região de São Bento de Urânia. Outros chegaram por Pedreiras, outras por trás de Pedra Azul, passando por Castelinho em direção a São Paulinho. Percebe-se, entretanto, que eles não se concentraram no distrito Sede, foco desta pesquisa. Todas estas localidades podem ser localizadas na figura 8. Convém destacar que o distrito Sede foi o palco da origem do município e que este sofreu colonização sobretudo alemã.

Em 10 de julho de 1866, a Colônia de Santa Isabel foi emancipada de Viana (Viana foi a primeira colônia do estado e recebeu principalmente açorianos), sendo o cargo de Diretor entregue pelo Sr. Augusto Gomes Lindes ao Presidente da Câmara Municipal daquele município, conforme expediente datado de setembro de 1866.

Para Raash (2010), esta emancipação veio a ocasionar sérios problemas de sustentabilidade da ex-Colônia, pois “toda a ajuda governamental, como a prioridade de emprego nas obras do Governo” (prédios públicos e estradas, principalmente), além dos empregos dos profissionais contratados pela Província para trabalharem na Colônia

deixaram de existir. O “abandono” definitivo das responsabilidades governamentais para com a “ex-colônia” fez com que, durante muito tempo, os habitantes, até então dependentes da tutela da Província Imperial, ficassem desorientados sobre como se manterem, correndo o risco iminente do próprio desaparecimento do projeto.

É necessário destacar que não apenas os imigrantes Europeus se instalaram em Santa Isabel. Em 1863, em seu relatório, André Augusto de Pádua Fleury informou a instalação de 10 famílias de brasileiros que se estabeleceram no distrito do Braço do Sul (FLEURY, 1863, p. 27). Apesar de ser a primeira menção em relatórios oficiais, a instalação de nacionais em Santa Isabel parece ter começado um pouco antes. Em 21 de maio de 1861, José de Mello Carvalho, Delegado da Repartição Especial das Terras Públicas, comunicou à Presidência da Província a venda de 12 prazos a Mariano de Souza, proprietário da Fazenda Peixe Verde que, ao que tudo indica, situava-se nas imediações da Colônia (RAASH, 2010, p. 74). A palavra “prazo”, utilizada na época, tem o mesmo significado de lote colonial, designando a porção de terra recebida pelos colonos quando de sua instalação.

Sobre este documento, Raash (2010, p. 74) ainda identificou o requerimento de Ignácio Ferreira de Souza, outro brasileiro que desejava obter terras devolutas situadas dento do território da colônia (APEES, Livro 17, p. 345). Em 15 de Dezembro de 1862, Manoel Luis de Almeida, morador da Vila de Viana, desejando estabelecer-se na Colônia de Santa Isabel, dirigiu um requerimento à Presidência da Província pedindo a concessão de um prazo no lugar denominado Braço do Sul da mesma Colônia, sujeitando-se o suplicante às mesmas condições com que a outros vinham sendo concedidos (APEES, Livro 27, p. 1). Em outro Relatório oficial, o então Presidente da Província José Joaquim do Carmo (1865, p. 16) informa a instalação de mais 36 famílias de nacionais.

Além da concessão de lotes, os colonos nacionais, à semelhança dos imigrantes, tiveram acesso à concessão de diárias. Em um ofício remetido pelo Diretor Adalberto Jahn à Presidência da Província, em 3 de julho de 1862, o colono Nacional Manoel da Ora Espírito Santo, a quem havia sido concedido um prazo na Colônia Santa Isabel, requeria 4 meses de diárias (APEES, Livro 17, p. 633-636). O autor encontrou também referência de outro caso de pedido de diárias do colono nacional Galdino José Mariano, este casado com uma alemã, e que já havia recebido um lote na Colônia em 1859 (APEES, Livro 17, p. 654). Outros exemplos poderiam ser citados, porém, por ora, cabe apenas destacar que Santa Isabel (ainda que posteriormente passasse a ser) não foi

apenas destinada à instalação de imigrantes europeus, mas também a colonos nacionais que desejavam estabelecer-se como pequenos proprietários.

Após algumas décadas de formação com várias influências étnicas e uma rica história social, somente pelo Decreto Estadual nº 41, de 8 de outubro de 1891, Santa Isabel foi elevada, pela primeira vez, à categoria de Vila, momento a partir do qual criou-se o município. Entretanto, o referido decreto foi suprimido por outro Decreto Estadual na data em 1892. Somente em 20 de outubro de 1893, pelo Decreto nº 29, a região foi restaurada novamente a essa categoria.

Finalmente, através da lei estadual nº 1307, de 27 de dezembro de 1921, o município de Santa Isabel passou a se denominar Domingos Martins. Este nome foi dado em homenagem ao Capixaba de mesmo nome, que nasceu em 9 de maio de 1781 no Município de Itapemirim e participou como líder da Revolução Pernambucana, tendo sido fuzilado em 12 de junho de 1817 na Bahia (VELTEN; VIEIRA, 2015, p. 91- 103).

Atualmente, o atual município de Domingos Martins está dividido em sete distritos, como mostra a representação cartográfica de Domingos Martins a seguir:

Figura 8 - Representação Cartográfica de Domingos Martins

Fonte: Schneider, 2022

Saliento que solicitei via e-mail ao IDAF (Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Espírito Santo) o mapa oficial atualizado do Município e recebi a seguinte resposta no dia 11 de abril de 2022:

> O estado ainda não reconhece o distrito de Ponto Alto, criado por Domingos Martins pela lei municipal nº 2.524/2013, devido a inconsistências técnicas na redação da referida lei de criação. O IDAF é o órgão responsável pela execução da política cartográfica e agrária no que se refere às terras públicas no estado do Espírito Santo.

O distrito Sede (que é o recorte espacial específico da dissertação), que recebeu sobretudo migração alemã, inclui as comunidades de Domingos Martins, Soído, Panelas, São Bento do Chapéu, Chapéu, Fazenda Lampier, Galo, São Miguel, São Tibúrcio, Califórnia e Alto Galo, com cerca de 8.400 habitantes. Nele está a sede da Prefeitura e a da Câmara Municipais. O município conta com setores de comércio e serviços desenvolvidos e com, pelo menos, uma indústria de porte (de um fabricante de refrigerantes) em sua área urbana. Em anos recentes tem-se apresentado um crescimento no número de loteamentos em seu entorno, boa parte deles voltados, sobretudo, à classe média-alta da região metropolitana da Capital, e com a característica de ocupação ocasional pelos proprietários que se deslocam de Vitória e outras comunidades na costa (o chamado turismo de fim de semana).

1.4 Domingos Martins na atualidade: marcadores socioeconômicos da região e a importância do turismo relacionado a colonização europeia

Em relação aos aspectos demográficos, tendo como fundamento o relatório do PROATER (Programa de Assistência técnica e extensão Rural 2020-2023) em pesquisa realizada pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, divulgada no Atlas de Desenvolvimento Humano do Brasil, Domingos Martins ocupa, em relação ao Espírito Santo, o 54º lugar (0,669IDH) no estado no ranking do I.D.H. (Índice de Desenvolvimento Humano) (PNUD/2010) - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Os índices avaliados foram: longevidade, mortalidade, educação, renda e sua distribuição. Ainda de acordo com os dados fornecidos pelo IBGE em 2010, o município contava com uma população total de 31.847 habitantes, sendo que 76% da população habitava suas áreas rurais.

De acordo com dados do Instituto Jones dos Santos Neves, em 2019, Domingos Martins possuía um total de 2.823 pessoas em situação de extrema pobreza. Segundo o IBGE, em 2019, é considerado em situação de extrema pobreza quem dispunha de menos de US$ 1,90 por dia, o que equivaleria a aproximadamente R$ 151,00 por mês. Não há dados relacionando a extrema pobreza com questões étnicas na região.

A composição por raça ou cor (termos usados pelo IBGE) de Domingos Martins era a seguinte em 2010, no último Censo:

Tabela 1 - Tabela da composição étnica de Domingos Martins

Cor/Raça	Percentagem
Brancos	72,54%
Pretos	2,33%
Pardos	24,29%
Amarelos	0.81%
Indígenas	0,03%

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2021

Percebe-se, assim, a partir da Tabela 1, a prevalência de pessoas que se autodesignam brancas no Município.

Segundo o censo do IBGE (2010), havia na região 2. 711 pessoas com mais de 15 anos que não sabiam ler e escrever, sendo duas indígenas, dez amarelas, 1.813 brancas, 736 pardas e 150 pretas. Apesar de se ter verificado a diminuição desses números em relação ao censo de 2000, que apontava 13,5% de analfabetismo na região, o índice de 11% aferido em 2010 ainda é bastante expressivo, sendo maior do que a média nacional, que é de 6,6%.

A renda média por raça ou cor, por sua vez, foi composta levando em consideração o valor médio do rendimento mensal total nominal em que os pardos se destacam com uma renda de 1,2 salários mínimos. Os grupos Brancos e Pardos também são os maiores empregadores e os que possuem o maior percentual da população com carteira assinada ou composta por funcionários públicos. A população branca é a maior empregadora (210 empregadores) e a que mais possui pessoas trabalhando com conta própria (7.235 pessoas), seguida da população parda com 26 empregadores e 1.477 pessoas trabalhando por conta própria. Destaca-se que mais de 85% dos empregadores do município são brancos, o que reflete a predominância deste grupo na composição da população, bem como o passado histórico de posse da terra por Europeus.

Toda a quantidade da população indígena classificada como pessoas com 10 anos de idade ou mais, ocupadas na semana de referência (13 pessoas ao todo), foram qualificados como trabalhadores na produção para o próprio consumo, ou seja, trabalham exclusivamente para sua própria subsistência.

Segundo o censo agropecuário de 2017, em relação à posse da terra, 3.887 proprietários eram brancos, 87 proprietários eram negros, dois proprietários eram

amarelos, 526 proprietários eram pardos e apenas um era indígena. Apesar de ser uma região fundamentada em pequenas propriedades, nota-se uma concentração fundiária no que diz respeito à questão étnica com uma expressiva predominância de brancos como produtores rurais. Chama a atenção a grande produção de mandioca na região, cerca de 1,9 toneladas, gerando produção equivalente a um milhão e meio de reais.

Romero Ximenes (2017) explica que a mandioca é o alimento mais universalizado nas culturas indígenas, pois foram os índios que domesticaram a planta. Eles descobriram que torrando, assando ou fervendo, o ácido cianídrico evapora tornando essa raiz uma fonte de nutrientes importantes. Ximenes ainda destaca que a mandioca é uma das grandes descobertas da cozinha indígena.

À luz do que foi até aqui exposto, percebemos que Domingos Martins possui um IDH médio, com a maior parte da população vivendo da produção na zona rural. Há um equilíbrio na quantidade de homens e mulheres, o que é comum em regiões em que a população não passa por êxodo profundo para a região metropolitana do estado. Chama a atenção a quantidade de pessoas vivendo abaixo da linha da pobreza, sendo que a maior parte delas vive na zona rural da região, onde predomina a agricultura familiar. Pode-se dirimir, a partir desses dados, a ideia de que Domingos Martins seria, em termos de qualidade de vida, um representante da Alemanha no Brasil, sendo o título relacionado à ideia de alta qualidade de vida da população local.

As atividades econômicas de Domingos Martins concentram-se 19,49% em seu setor agropecuário. Aproximadamente 35,43% da população do município está ocupada em atividades agropecuárias. Este valor ganha maior significado se comparado ao valor da população ocupada no mesmo setor do Espírito Santo que, segundo dados do censo demográfico do IBGE de 2010, eram de 10,16% de seu total.

A estrutura fundiária de Domingos Martins retrata o predomínio das pequenas propriedades sendo que o tamanho médio das propriedades está em 8 hectares. A predominância da agricultura no município é a familiar, totalizando 86% dos estabelecimentos rurais. Segundo o PROATER (2020-2023), em relação aos cultivos permanentes, as principais culturas plantadas são: Café Arábica, banana (terra, prata e nanica), tangerina Ponkan e outros citrinos, além do abacate, que recentemente começou a se expandir. Pode-se citar ainda uva e o morango.

Segundo o Censo Agropecuário de 2017, destaca-se nas principais atividades de produção animal a Avicultura de corte que é a principal atividade de geração de Renda no panorama da produção animal do Município, contando inclusive com grandes

empreendimentos empresariais de total produção, processamento e comercialização dos produtos, em âmbito nacional, embora não sejam muitas as propriedades produtoras.

A bovinocultura em Domingos Martins tem uma característica peculiar. Está culturalmente ligada às propriedades mais tradicionais, com longa tradição, sendo comum que, em dezenas de propriedades, quem lida com essa atividade sejam as pessoas mais idosas. Há 50 anos praticamente, cada propriedade tinha seu animal, que representava sustento, força de trabalho, adubo, e mantinha a “área limpa”, entre outros benefícios à época. Com o tempo, os pastos viraram lavouras, muito embora alguns hectares de pasto ainda existam. Mas o sistema de manejo predominante, o “extensivo, solto em área total”, não gera viabilidade, e poucos, que se intensificaram tecnicamente, se mantém. A finalidade de corte é muito superior à de leite. Mas, nesse segmento, existe grande potencial para o mercado de queijos.

É importante destacar que a criação de gado no Brasil é feita predominantemente de forma extensiva em grandes propriedades rurais. A produção intensiva de gado em nosso país ainda é muito custosa pois depende de rações e outros fomentos difíceis de serem sustentados pelo pequeno produtor.

Referindo-me ao PROATER, a piscicultura é uma atividade estabelecida e em expansão no município, geralmente relacionada com preservação, paisagismo, lazer, Turismo Rural, o que tem “facilitado” a atratividade para além da criação de peixe. Porém, a atividade em si é expressiva. A principal criação é de tilápia, apresentada em forma de filé. A cadeia conta com agroindústrias de transformação, instituições organizacionais de comercialização com grande aceitação de mercado, o que, portanto, sugere o sucesso dos empreendimentos neste ramo.

Existe forte movimento da apicultura no município. Mesmo em escala fora do panorama comercial, a apicultura é uma constante nas propriedades rurais, também por fidelidade às tradições, um pertencimento natural da sociedade germânica.

Quase toda propriedade produz o seu mel, extrai ocasionalmente, consome rotineiramente. Devido a isso, oportunamente, em Domingos Martins, na Região Paraju-Ponto Alto, está sediada a Associação Apícola mais produtora do estado, com agricultores-apicultores profissionais altamente qualificados, sala de extração, e comercialização em âmbito nacional. Com sua Apicultura migratória, produz-se mel o ano todo, de diversas floradas.

Ainda conforme PROATER (2020-2023, p. 36), em Domingos Martins, inicialmente, as produções de pães, bolos, tortas e biscoitos caseiros, compotas e geleias de frutas,

conservas vegetais, bebidas fermentadas, embutidos e carnes defumadas, queijos e outros produtos tradicionais coloniais, de origem alemã e pomerana, bem como italiana, eram essencialmente destinadas ao consumo familiar com base em práticas culturais e tradicionais, mas também tinham como objetivo o aproveitamento de excedentes da produção agropecuária evitando, assim, o desperdício destes produtos e garantindo segurança alimentar às famílias. Com o passar dos anos, os produtos processados pelas famílias rurais passaram a ter finalidade de comercialização, sendo necessário estruturar ou adequar espaços nos quais fosse possível produzir não somente em maior quantidade, mas também com garantia de segurança e qualidade dos alimentos ofertados aos consumidores, atendendo sobretudo à demanda turística sempre crescente na Região. Assim se desenvolveram os empreendimentos chamados de agroindústrias familiares, que possuem gestão essencialmente familiar, que pode ser de uma ou mais famílias rurais (agroindústrias individuais ou coletivas).

O Agroturismo fundamentado nos produtos e nas tradições coloniais é de extrema importância para o Domingos Martins recebendo milhares de turistas por ano. Em 2019, cerca 80 mil turistas visitaram somente a casa do turista no distrito Sede, o que dá mais que o dobro da população local.

O turismo, conforme o Instituto Jones dos Santos Neves, é a segunda atividade econômica mais importante da região, empregando mais de 5% da população com carteira assinada. O município possui uma boa infraestrutura turística com hotéis, pousadas, restaurantes e casas de chá e mais de 30 fazendas e sítios que têm no turismo até 70% do seu rendimento, além da arquitetura da cidade com traços marcantes da colonização alemã.

1.5 Considerações finais

Assim como os demais povos originários, os Puri tiveram que sobreviver ao início da invasão portuguesa e a todo o processo de dominação do território por parte dos europeus. Em um processo político e econômico pensado e planejado, as terras dos Puri foram consideradas “devolutas” e passaram a fazer parte do projeto de colonização e embranquecimento da população brasileira. A história Puri é marcada por processos de territorialização e, principalmente, de desterritorialização constante, em movimentos no espaço geográfico, em busca de sobrevivência à dominação e ao genocídio branco. Hoje esse povo parece não viver mais em Domingos Martins (com as tradições originárias),

mas deixou sua marca cultural, que se entrelaçou com os povos que colonizaram a região. É importante destacar que as terras Puri não estavam restritas ao que hoje se denomina Domingos Martins e que os colonizadores alemães, italianos, pomeranos etc. não foram os promotores e pensadores do genocídio indígena e tampouco vieram para as terras do Espírito Santo em busca de nada mais do que a terra prometida pelos agenciadores, território esse que se apresentava como um local de sobrevivência e uma chance de sustentar suas famílias em meio à grande crise por que boa parte da Europa passava durante o período de colonização das terras capixabas.

Os primeiros alemães a chegarem a Cuité partiram de uma região atingida pela pobreza na Europa durante o século XIX em busca das terras prometidas pelo governo brasileiro, ainda na Alemanha. Diferentemente de várias regiões brasileiras, aqui se implantou o regime da pequena propriedade rural, o de agricultura familiar. O mesmo aconteceu posteriormente com italianos, pomeranos e brasileiros natos que foram os principais povos que ocuparam a área após os Puri.

Nesta perspectiva etno-histórica percebemos o entrelaçamento sociocultural entre diversos povos que predominam na história de formação de Domingos Martins, bem como uma clara relação de poder e dominação entre a força da colonização e os povos originários. Todos os povos que deram origem a esta região enfrentaram uma história de desafios e sobrevivência, mas se torna clara no decorrer da história a predominância do discurso da germanidade.

Em 18 de setembro de 1850, o Imperador Dom Pedro II assinou a Lei de Terras, a partir da qual o Brasil tomou uma medida importante para a sua histórica de concentração fundiária. Por meio desta lei, o governo favoreceu um sistema agrário fundamentado nas grandes propriedades rurais tornando devolutas as terras de todos que não possuíam títulos de posse legal. Assim foram consideradas devolutas as terras de pequenos posseiros e dos diversos povos indígenas do território.

Sobre esta questão, Eremites de Oliveira; Esselin, no artigo “Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso” (2015), salientam:

> Trata-se, como dito amiúde, do lugar onde à época já existiam muitas comunidades guarani e kaiowá, as quais tinham a posse de um grande território, mas não possuíam títulos de propriedade das áreas que ocupavam. Por isso suas terras foram declaradas como devolutas pelo Estado brasileiro. Sendo assim, o governo central entendia que poderia arrendá-las e vendê-las a terceiros ou transferi-las a governos municipais e provinciais ou estaduais (EREMITES DE OLIVEIRA e ESSELIN, 2015, p. 297)

Portanto o uso de padrões eurocentrados de posse da terra fez com que as Terras indígenas fossem consideradas devolutas e constituidoras de grandes vazios demográficos. Mas os mesmos autores destacam:

> Este entendimento, contudo, em certo sentido contraria a a própria Lei de Terras de 1850, que em seu Art. 12 previa a destinação de áreas para os indígenas. Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonisação dos indigenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos; 3º, para a construção naval (BRASIL, 1850 - grifos nossos). (EREMITES DE OLIVEIRA; ESSELIN, 2015, p. 298)

Então o que podemos perceber historicamente foi o total desinteresse do Governo em legitimar a posse das terras aos povos originários reforçando a conclusão de que a invisibilidade destes povos foi algo sistematicamente pensada pelo governo “Português”.

A cartografia utilizada nesta pesquisa foi a chamada “cartografia crítica” fundamentada no seguinte ótica:

> A cartografia crítica é uma corrente que questiona a aparente neutralidade dos mapas. Seus estudos ganharam projeção a partir da década de 1980, quando um conjunto de pesquisadores com sólida formação em cartografia passa a se interessar pelos aspectos políticos dos mapas e pelas relações de poder que envolvem esse tipo de representação da realidade espacial. Um dos expoentes dessa linha foi o pesquisador J. B. Harley (2001). O principal argumento elaborado pela cartografia crítica consiste em enfatizar que, por trás dos critérios objetivos da ciência cartográfica, encontram-se estratégias discursivas que impõem relações de poder sobre o território (RIBEIRO, 2020, p. 50).

Portanto, os mapas foram e serão analisados não como meras representações do espaço Geográfico e da paisagem, mas como instrumentos de poder carregados de ideologias sociopolíticas desde o momento da sua produção. Da mesma forma, a interpretação dos mapas, bem como sua produção, deve atender a uma perspectiva crítica e sempre com o viés descolonial, para dar espaço àqueles que foram invisibilizados e literalmente retirados do mapa. Para finalizar a importante questão cartográfica é valioso citar:

> Tanto quanto armas de fogo e navios de guerra, mapas são armas do imperialismo. Desde que os mapas foram usados na promoção colonial e terras foram reivindicadas no papel antes mesmo de serem efetivamente ocupadas, mapas anteciparam impérios (...) Eles ajudaram a criar mitos que poderiam ajudar na manutenção do status quo territorial (HARLEY, 2001, p. 57).

Então, para termos uma ciência cartográfica não imperial e descolonial, a Cartografia crítica é de fundamental importância e valor para desfazer mitos, preconceitos e poderes estabelecidos, bem como destacar heranças e marcas de toda ação humana em determinado espaço sempre de forma liberta de pressupostos étnicos.

É indiscutível a presença germânica, italiana e pomerana na formação de Domingos Martins e na formação da paisagem cultural, bem como no desenvolvimento econômico e turístico da Região. A produção de comidas e bebidas de origem germânica e até mesmo as adaptações gastronômicas às características da geografia física local, como o famoso “vinho” de Jabuticaba, dão-se em âmbito familiar, e os alimentos são negociados normalmente diretamente com os turistas nos diversos circuitos turísticos da região.

Antes deste período pandêmico no qual nos encontramos, Domingos Martins se beneficiava ainda mais fortemente com o turismo, com destaque para eventos como a Sommerfest, festa do morango, Festa do vinho, festival de inverno, entre outros, tudo levado com danças e vestimentas que remontam ao período da chegada dos colonos. Essas tradições passadas por gerações, bem com o idioma Hunsrück e o Idioma pomerano mantêm um forte turismo local gerando empregos e renda.

Entretanto, cumpre ressaltar o lugar de tentativa de invisibilidade em que as tradições e a história indígena Puri da região são colocadas, o que não somente não as habilita como produto vendável pelo turismo local, mas, principalmente e sobretudo, reforça um processo político violento que se inicia com a colonização do território brasileiro, processo de tentativa de subalternização quanto as importantes contribuições culturais dos povos originários para a formação da sociedade brasileira.

CAPÍTULO 2 – O discurso de germanidade em Domingos Martins e os apagamentos da história e da cultura indígenas da região

2.1 Considerações iniciais

As discussões teóricas e metodológicas deste capítulo abordarão as relações entre os principais teóricos do campo da memória social e as discussões propostas por Eric Hobsbawn em “A Invenção das Tradições”, que traz à tona um debate em torno das tradições como socialmente e politicamente “inventadas”, ocorrendo com mais frequência quando transformações rápidas na sociedade desabilitam os padrões sociais baseados nos costumes. A produção das tradições é formada para manter e sustentar diferentes formas de poder e ideologias fundamentadas no empoderamento histórico de um passado que convém a determinados grupos. Construído a partir de um ponto de vista marxista e de uma ótica em que “elites” e “Estado” ganham grande poder de ação, como entidades anônimas, tal obra torna-se particularmente interessante e importante para a dissertação quando colocada em debate com as teorias defendidas por importantes teóricos que abordaram o campo da memória social, nomeadamente as obras de Halbwachs (1976) e de Candau (2011).

Eric Hobsbawm no seu livro “A Invenção das Tradições” (2008), que foi organizado em parceria com o historiador Terence Ranger, trouxe inovações ao pensar “nação” e “nacionalidade” como construções sociais e, principalmente, culturais. A “tradição”, para os dois autores, seria a base desse sentimento de difusão quase naturalizado em nosso mundo contemporâneo.

A ideia de tradições é interpretada na obra como entidades “inventadas” quando ocorrem transformações amplas e rápidas na sociedade e na estrutura do poder estabelecido; e a ocorrência de adaptações nas tradições é compreendida como processos que se desenvolvem quando é necessário conservar velhas práticas em condições históricas e sociais “novas”. Tais discussões parecem ser muito instigantes para colocar em debate, sobretudo, as discussões em torno de conceitos tais como o de memória coletiva, de Halbwachs, e de metamemória, de

Candau, além de traçar mais um ponto de discussão com as análises sociopolíticas complexas com outros importantes autores do campo da memória social.

Por tradição inventada podemos entender o conjunto de práticas ritualísticas ou simbólicas socialmente aceitas que possuem como objetivo principal introduzir ou reintroduzir normas e costumes através da repetição, na tentativa de se estabelecer ou reestabelecer uma relação constante com um passado histórico que foi apropriado. A tradição, neste sentido, deve ser diferenciada dos costumes comuns nas sociedades tradicionais como no caso dos povos originários, pois os costumes se constituem com uma fluência natural ou orgânica e podem variar naturalmente no tempo histórico conforme mudanças vão ocorrendo em cada povo no decorrer dos anos.

A invenção da tradição ocorre com mais frequência quando transformações rápidas na sociedade desabilitam esses padrões sociais. Também, nesse caso, haverá adaptações nas tradições quando for necessário conservar velhas práticas em condições históricas e sociais “novas”. Podemos classificar as “invenções” das tradições de três formas, após a revolução industrial: aquelas que simbolizam ou estabelecem a coesão social; aquelas que legitimam ou estabelecem instituições; aquela cujo objetivo é fixar valores, ideologias e padrões de comportamento.

Com a universalização do ensino ocorrendo progressivamente em grande parte do mundo, através da expansão dos Estados Nacionais, as instituições se tornaram uma forma de fixar e reproduzir para as gerações futuras as invenções de tradições. Podemos citar como exemplo o culto à bandeira. Este tipo de ritual ou tradição tem por função inculcar no corpo social que qualquer oposição ao Estado e a seus símbolos, ritos e tradições torna-se uma oposição ao próprio país. Assim, podemos diferenciar os costumes das chamadas invenções das tradições por serem estas últimas um processo de formalização e ritualização caracterizado por referir-se ao passado através da imposição e da repetição.

Para Halbwachs (1976), por mais que nossas lembranças pareçam estar cheias de sentimentos e formas de pensar completamente individuais, elas não existem fora dos contextos sociais em que se produzem. A realidade é reconstruída a partir de três quadros fundamentais (espaço, tempo e linguagem), e é a partir das representações coletivas que se instalam novas realidades materiais, que por sua vez moldam novamente as relações linguísticas, espaciais e temporais. Então, os quadros sociais são da ordem das interações sociais. É nessas interações que se reproduzem o que Hobsbawn denomina como as tradições inventadas.

Já Candau aprofunda e problematiza essa discussão a partir do conceito de Metamemória que é a representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, o conhecimento que tem dela e o que diz dela, ou seja, são dimensões que remetem ao modo de afiliação de um indivíduo com seu passado, a construção da identidade e do pertencimento. Nesse sentido, a identidade cultural ou coletiva é uma representação constantemente renovada a partir da qual os indivíduos percebem-se e imaginam-se membros de um grupo e produzem diversas representações para sustentar isso.

Para o autor, a única dimensão da memória capaz de ser descrita de forma acurada é a dimensão individual, tal qual nos demonstram os estudos de neurociência. A dimensão social da memória constitui-se sempre como uma construção que mais tem relação com as memórias que as pessoas creem partilhar do que com aquilo que de fato partilham, uma vez que é virtualmente impossível averiguar de que forma cada indivíduo partícipe de determinada sociedade pensa e se identifica com um monumento ou uma comemoração pública, por exemplo.

Afirmar a existência de uma memória coletiva que forma a base de uma identidade cultural é, na verdade, um discurso metamemorial, sustentado ou mantido por atos de memória como comemorações tradicionais, museus e narrativas. No entanto, esses atos memoriais não podem determinar como cada indivíduo evoca lembranças, e até mesmo que as representações relativas aos atos de memória sejam acuradamente transmitidas, e, nesse sentido, nada nos permite afirmar que são completamente compartilhadas.

Desse ponto de vista, as tradições, constituídas, como nos sugere Candau, por metamemórias e é também por essa razão que a identidade cultural é a garantia da "sobrevivência da memória dos grupos", através dos chamados "sociotransmissores", definidos por Candau como todas as coisas que compõem o mundo (objetos tangíveis ou intangíveis, tal como os objetos patrimoniais, seres animados, seus comportamentos e produções), que permitem estabelecer uma cadeia causal cognitiva entre ao menos dois espíritos-cérebros. Enquanto fenômeno metamemorial, ele contribui para a ilusão holista, quer dizer, à representação do grupo de pertencimento como um todo homogêneo, integrado e dotado de uma essência. O compartilhamento da metamemória dá certa veracidade a essa ilusão.

Esses sociotransmissores podem ser encarados, assim como descrito na obra de Hobsbawn, como monumentos, comemorações, símbolos de classe social etc. Entretanto, aqui se apresenta, queremos crer, uma divergência importante com o conceito do autor marxista sobre a constituição das chamadas tradições inventadas. Na obra de Hobsbawn,

as narrativas e as regras e convenções, que caracterizam comportamentos de classe, celebrações etc., parecem se estender a todos os cidadãos da mesma maneira, assim como Estado, classe social, ideologia, entre outros conceitos, aparecem como sujeitos anônimos. Parece haver, na obra, um caráter muito verticalizado, que faz com que o indivíduo desapareça.

Talvez se possa traçar uma semelhança entre essa visão teórica e a forma como Halbwachs concebe o conceito de memória coletiva, muito inspirada pela obra de Durkheim. Na obra de Halbwachs, escrita no início do século XX, a memória coletiva parece ser tanto partilhada por todos os membros da sociedade, como fruto anônimo (e por isso coletivo) dessa mesma sociedade, como uma entidade própria.

Já na obra de Candau, a afirmação da impossibilidade da partilha coletiva de memórias, de forma inalterada e com os mesmos sentidos identitários, além da abertura para a dimensão individual, expressa na afirmativa de que a Metamemória se constitui mais pelo que se crê partilhar do que por aquilo que realmente uma sociedade partilha, parece trazer uma dimensão mais aprofundada, no que tange aos seus aspectos sociológicos, para o conceito de tradição do que aquela desenvolvida por Hobsbawn na sua obra. Entretanto, a obra de Hobsbawn apresenta-se, no contexto da presente pesquisa, como um referencial importante, na medida em que possibilita compreender de forma sistematizada as interrelações entre questões econômicas, políticas e sociais, no que se refere à constituição de narrativas identitárias e de rituais e comemorações que se colocam no contexto da consagração patrimonial e da promoção do turismo local.

Por outro lado, a abordagem de Candau apresenta também grande consonância com a pesquisa, que tem como foco a existência de memórias, tradições, identidades, pertenças até certo ponto compartilhadas, e na qual o universo dos estudos memoriais pode apresentar análises críticas e teóricas muito importantes na compreensão de objetos em escala histórica, geográfica ou antropológica, de forma a permitir o aprofundamento da análise de temáticas que afetam simultaneamente indivíduos e sociedades.

Acerca desse contexto, Szekut, na sua tese migrantes brasileiros no distrito de Santa Rita, departamento de Alto Paraná, Paraguai: memórias, representações e territorialização (2018) sob orientação do Doutor Jorge Eremites de Oliveira, destaca:

> Considero que “a memória, ao mesmo tempo que nos modela, é também por nós modelada.” (CANDAU, 2011, p. 16); uma constante construção social, que ocorre de acordo com os interesses de definição das representações das coletividades, e é geradora de sentimento de pertencimento e continuidade. Assim, em uma região de colonização recente conjecturo que os processos memoriais são intensos, onde os diferentes grupos que interagem se organizam em busca de manter laços de

> continuidade com a origem e, ao mesmo tempo, criar vínculos com o novo espaço, formar e fortalecer uma coletividade, redefinir-se a partir de seleções, e legitimar representações em uma ação de territorialização (SZEKUT, 2018, p. 24).

Convém destacar que Henriques (2014) relaciona os processos de memória e de colonização da seguinte forma:

> (...) colonizar é um exercício que visa desmemoriar as populações em relação à sua própria história, introduzindo a história do colonizador e construindo uma nova memória, onde uns e outros são hierarquizados de acordo com a ordem do colonizador, marcando de forma definitiva a valorização do mesmo, a desvalorização e a recusa do outro (HENRIQUES, 2014, p. 49)

É de fundamental importância destacar no artigo: “Aquí todos somos migrantes o hijos de migrantes, tanto los brasileños como los paraguayos”: memórias de migrantes brasileiros sobre a situação de colonização recente no distrito de santa rita, departamento de alto Paraná, Paraguai” de Eremites de Oliveira e Szekut (2017, p. 325) a afirmação sobre o discurso colonial:

> (…) o observador precisa estar atento aos jogos de representações dos discursos e das práticas, verificados na dinâmica da vida em sociedade. De acordo com Chartier (1990), as representações servem para compreender a intencionalidade de um grupo em forjar determinada posição social, pois são formas de luta pelo poder e fixação de certas ideias no tempo e espaço. Exemplo disso é a construção da representação de uma história de saga e pioneirismo na colonização e transformação de um espaço de “sertão” em lugar de “civilização” (SZEKUT, 2017, p. 325).

Nesse sentido, as identidades são móveis e plásticas, relacionando-se em determinado marco interétnico, no qual se fazem notar ações de competição e de dominação, mas também de inclusão, colocando-se tais relações no contexto dos contatos entre grupos de fronteira. Em consonância, as narrativas memoriais serão sempre também fruto de construções que se constituem a partir de memórias tanto quanto de esquecimentos e de silenciamentos.

Por outro lado, é importante destacar uma vez mais que tais questões, que se conformam em um nível local, não devem ser compreendidas de forma isolada, mas sim inseridas no contexto de transformações socioeconômicas e políticas que nos afetam numa escala global, ultrapassando as simples descrições de redes migratórias e interações entre grupos étnicos específicos, mas considerando tais contextos inseridos em redes sociais maiores, com implicâncias e interações que se estendem em escala mundial.

A partir das concepções apresentadas nos parágrafos anteriores esta dissertação estruturou-se entre outros aspectos a partir de um trabalho de campo fundamentado na observação direta, que consiste na observação da vida social e da cultura de grupos

humanos, com uma absorção qualitativa das falas dos interlocutores ouvidos e para tanto, apliquei perguntas abertas. Porém, mais do que fazer uma entrevista ou coletar os relatos, faz-se necessário deixar a pessoa à vontade para informar tudo o que considerar pertinente, inclusive o que esperava de resultado ou de ação da minha parte em relação às demandas levantadas durante as falas.

Diferentemente da entrevista, na observação direta o pesquisador observa e vivencia pessoalmente o evento de sua análise para melhor entendê-lo, percebendo e agindo diligentemente de acordo com as suas interpretações daquele mundo, participa nas relações sociais e procura entender as ações no contexto da situação observada. As pessoas agem e dão sentido ao seu mundo apropriando-se de significados a partir do seu próprio ambiente.

Toda a metodologia foi estruturada de forma a captar como discursos metamemoriais ou tradições inventadas, se constituem e se conformam, no município de Domingos Martins, enfatizando laços históricos e culturais germanófilos e possíveis apagamentos de etnias não europeias. A presença indígena na região foi buscada bem como a afrodiaspórica, muitas vezes apagadas pelos discursos oficiais do patrimônio.

Nos diálogos estabelecidos. andando não só no distrito escolhido como recorte espacial desta dissertação, ouvindo sobretudo as pessoas. Conforme o dialogo fluía, estabeleciam-se algumas perguntas que foram efetuadas de diferentes formas de acordo com cada ser humano (Os seres humanos não foram tratados como objetos ou meros fornecedores de informação), como nome, idade, tradições familiares, nome e origem dos antepassados, bem como indagações sobre a cultura local e o turismo, mas, sobretudo, ouvi de forma ativa o que as pessoas queriam dizer sobre elas, sobre suas origens e sobre Domingos Martins como um todo.

2.2 A Composição histórico-cultural dos imigrantes europeus da região

Como abordado no capítulo anterior, parte expressiva dos descendentes de alemães de Domingos Martins são dos imigrantes oriundos de Hunsrück, que é uma região montanhosa da Alemanha, conhecida também como “Costa do Cachorro”, que fica a 100 km de Frankfurt, na divisa com a Bélgica e Luxemburgo.

Alguns descendentes mantêm no núcleo familiar a transmissão da língua Hunsrückisch que tem origem nos dialetos francônio-renano e francônio-moselano. A Alemanha, como Estado nacional, apenas se unificou em 1871; portanto, o alemão

padrão hoje existente era, até o século XIX, uma língua literária. O povo alemão, no seu dia a dia, não usava o alemão padrão para se comunicar, mas diversos dialetos regionais.

O hunsrückisch é uma das línguas brasileiras, sendo considerada, junto de outras línguas de imigração e indígenas, patrimônio cultural imaterial do país.

Segundo Karen Pupp Spinassé (2008), até por volta de 1800, o alemão padrão foi principalmente uma língua escrita, na Alemanha. Essa língua era, muitas vezes, aprendida como língua estrangeira e tinha pronúncia incerta. Com o processo de unificação do país e com a alfabetização em massa da população, o alemão padrão passou a ser a língua usada pelos falantes dos diferentes dialetos, para se entenderem, embora os dialetos regionais tenham se mantido nos lares.

Mas antes da unificação alemã é importante destacar que a Alemanha, assim como grande parte da Europa, sofria com a fome, a pobreza e o descontentamento político. O cenário do campo era de minifúndio. As várias e sucessivas divisões hereditárias fizeram das propriedades frações de terras muito reduzidas. Devido à exploração contínua, essas terras se tornaram pouco produtivas. Além disso, o regime feudal ainda regia boa parte da estrutura de trabalho (ACHIAMÉ, 2012, p. 46 e 47). Os camponeses que se dirigiam às cidades viviam o desemprego. A indústria havia criado novas profissões, mas os camponeses não estavam qualificados para desempenhar essas funções, uma vez que eram, em sua maioria, ex-servos adaptados ao trabalho rural.

A Revolução Industrial iniciada na Inglaterra no século XVIII acarretou alterações na estrutura socioeconômica alemã. A industrialização trouxe consigo efeitos negativos para certos segmentos sociais, como os artesãos. Antes do processo de industrialização, alfaiates, tecelões, ferreiros e carpinteiros, por exemplo, tinham seu trabalho valorizado. Porém, quando a força das máquinas passou a gradativamente substituir o trabalho humano, a competição desigual trouxe prejuízos aos trabalhadores artesanais. As máquinas produziam numa velocidade maior e em quantidade superior aos artesãos. Assim, esses profissionais que antes produziam em suas oficinas viram-se forçados a encarar a situação de operários fabris, ou seja, passaram a cumprir longas jornadas de trabalho recebendo salários muito baixos comuns para o período.

Neste período, o mercado de trabalho não se ampliava na mesma razão do crescimento populacional. Assim, para os agricultores e artesãos não havia saída mais viável do que a migração. Nesta época, os fluxos migratórios ficaram caracterizados por grandes massas populacionais deslocando-se para as Américas, mas também para

outros países. Esses fluxos migratórios foram consequência desde fatores econômicos, como explicado, e até mesmo de perseguições políticas e religiosas.

Em uma Europa fortemente abalada por questões socioeconômicas graves e severas disputas político-ideológicas, o Brasil era visto como uma oportunidade para a construção de uma nova vida, principalmente pelos pobres e mais afetados por todo esse turbulento processo.

Para Achaiamé (2012, p. 50), a escolha do governo brasileiro pelo migrante alemão não foi ao acaso. A atração pelos povos germânicos decorria do fato de os próprios germânicos se sentirem propensos e motivados à imigração, devido às condições já discutidas, ao mesmo tempo em que o próprio governo alemão procurava soluções para o grande êxodo rural. A mesma autora (2012, p. 21) também salienta que no Espírito Santo estes imigrantes se instalaram na região montanhosa, como podemos observar no mapa (figura 9), aproveitando-se da proteção natural, bem como do clima tropical de montanha mais ameno e com altas amplitudes térmicas. Tal contexto geográfico foi também atrativo para outros grupos étnicos, conforme já abordado no capítulo anterior, de forma que a colonização de origem europeia gerou divisão entre colônias alemãs, italianas e pomeranas, e entre luteranos e católicos.

A migração europeia tem convergência com a teses eugenistas que predominaram entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX . Estas teses defendiam um padrão genético superior para a “raça” humana. Tais teses defendiam a ideia de que o homem branco europeu tinha o padrão da melhor saúde, da maior beleza e da maior competência civilizacional em comparação às demais “raças”. A defesa do branqueamento, ou do “embranquecimento”, tinha como ponto de partida o fato de que, dada a realidade do processo de miscigenação na história brasileira, os descendentes de negros e índios passariam a ficar progressivamente mais brancos a cada nova prole gerada. (MAIA e ZAMORA, 2018)

A fundação de Santa Isabel ilustra bem tal divisão. Imigrantes alemães católicos e protestantes imigraram concomitantemente para a colônia de Santa Isabel, que recebia assistência religiosa da igreja católica de Viana. Os dois grupos utilizavam-se da mesma igreja, em dias diferentes, para realização de suas atividades religiosas. Entretanto, devido a tentativas de conversão dos luteranos ao catolicismo, ocorreu uma cisão entre os dois grupos de imigrantes, o que levou os protestantes a saírem da colônia e a fundarem a Vila de Campinho, que hoje é a atual sede do município de Domingos Martins. Esta situação se apaziguou com a construção de um local de culto luterano.

Posteriormente, fatores tais como a língua comum e outros traços culturais específicos, para além dos desafios da inserção em um ambiente estranho uniram novamente os imigrantes.

A divisão entre católicos e luteranos é minimizada por alguns membros da comunidade do município, justificando que o fato ocorreu devido à busca dos luteranos por uma área de clima mais ameno e não por qualquer divergência religiosa.

Convém destacar que tanto católicos quanto protestantes tinham alguma percepção da presença indígena e, em particular, Puri, na região onde se instalaram.

Como visto no capítulo anterior a presença deste povo indígena era marcante entre o braço norte e sul do rio Jucu, atual Domingos Martins. A ideia que prevalecia era de que poderiam ter a posse das terras pois trariam desenvolvimento ao local.

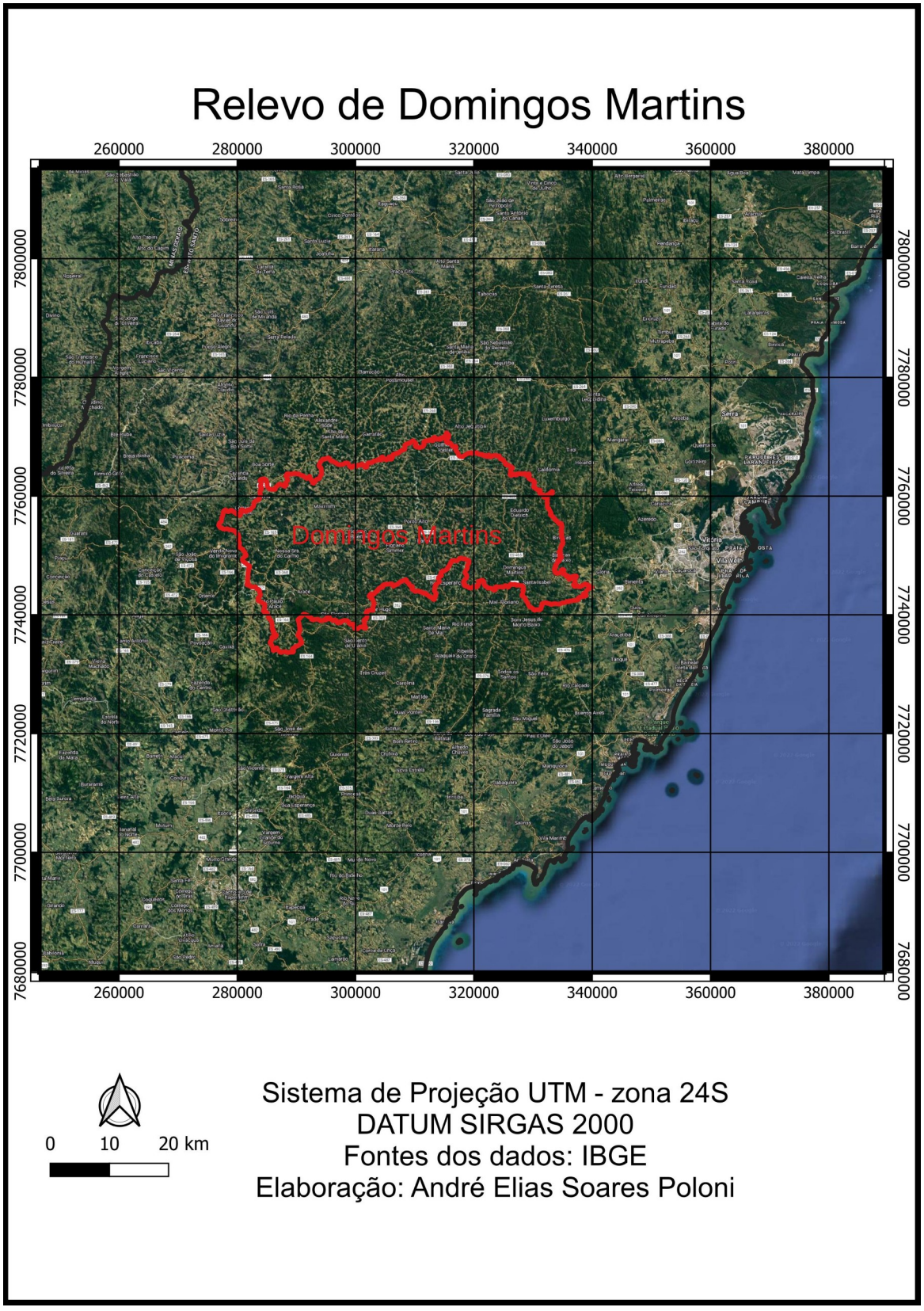

Figura 9 - Mapa do Relevo de Domingos Martins

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

É importante destacar que os imigrantes que vieram pertenciam a grupos distintos dentro de seu país de origem, uma vez que possuíam funções e conhecimentos diferentes. Em comum possuíam o fato de, em sua maioria, serem camponeses, portanto, participavam de uma cultura rural e compreendiam bem os mecanismos de plantio.

Outro ponto em comum era a partilha da língua e dos costumes. Os imigrantes alemães e principalmente pomeranos mantiveram sua cultura viva principalmente no ambiente familiar e mesmo em períodos como no Estado Novo, em que o ensino da língua alemã foi proibida, esta se manteve como sendo a língua materna e partilhada socialmente pelos imigrantes, sobretudo no meio rural. Nas cidades como o distrito Sede a língua e os costumes foram evitados para proteger a família pois a presença da polícia militar era mais efetiva.

De modo geral, pode-se perceber como a política migratória atende a interesses econômicos, tanto dos países de origem desses imigrantes, tanto do próprio estado brasileiro, que procurava novas configurações produtivas para o Brasil no pós-abolição, principalmente. Entretanto também não se pode deixar de destacar o fato de que a opção pela imigração europeia por parte do Estado brasileiro atende a lógicas de invisibilização, tanto das populações negras, quanto indígenas do território. O fato de ter-se considerado devolutas as terras historicamente ocupadas por indígenas, e de ter-se desconsiderado populações afrodescendentes nas políticas de concessão de terras implementadas no período, constitui um quadro de interesse proposital numa política de branqueamento do país. O que ocorre na região de Domingos Martins encontra paralelo em muitas outras regiões do país e se configura como sendo uma flagrante tentativa de apagamento sócio-cultural de indígenas e de afrodescendentes na comunidade nacional.

2.3 A constituição e a consolidação do discurso de identidade germânica da região

A região do distrito Sede de Domingos Martins, que é o recorte espacial deste trabalho, destaca-se no cenário capixaba por ser predominantemente de colonização alemã. Por este motivo, o discurso de germanidade será debatido neste tópico.

A força deste discurso de identidade germânica coloca a história indígena Puri de forma subalternizada e invisibilizada. Convém destacar também que os pomeranos, no contexto da história local, foram bastante inferiorizados e que até hoje a valorização dessa cultura é um desafio no município.

Sobre esta questão Lilia Janot (importante estudiosa local e militante dos direitos e da cultura pomerana) se manifestou no contexto do encontro de falantes de pomerano:

> Tivemos nos últimos dias um evento ímpar para fortalecer a língua e cultura pomerana.
> (...) No coletivo avançamos, mas o dever de casa é mais difícil fazer, muitas vezes a sensação é de estar só numa embarcação em um mar agitado (JANOT, 2022).

Este povo geograficamente apátrida viveu uma diáspora pela sobrevivência. Entretanto, jamais perderam sua identidade cultural. São pomeranos, e assim gostam de ser chamados em Domingos Martins. Esta realidade foi percebida em todos os diálogos que estabeleci com membros deste povo no Município. Não se sentem como alemães ou como poloneses, mas sim como pomeranos. Este mesmo fato foi percebido na dissertação (2015) e na tese (2021) da doutora Manske que será citada no decorrer da dissertação.

Seyferth (2002, p. 122) destaca que a ideia disseminada sobre incursões indígenas "estancadas" pela presença colonizadora mostra o lugar ao qual se relegaram os Puri e outros povos originários, designados por um termo depreciativo: bugres. Com a intensificação dos assentamentos, os remanescentes foram impiedosamente "caçados" pelos bugreiros e categorizados como selvagens, antítese da "civilização europeia" trazida pela colonização.

Os próprios colonos formularam representações dessa natureza na construção da sua identidade, mas os Puri jamais se submeteram ou se viram como derrotados.

A autora ainda salienta (2002, p. 123) que o discurso dos colonos sobre o seu processo migratório, bem como as narrativas dos representantes da política imigratória brasileira desqualificaram também os brasileiros negros e mestiços. Esse discurso é, entretanto, amenizado a partir de discussões que se centravam na hierarquização dos imigrantes europeus ou a partir de eventuais alusões à população indígena e às possibilidades de "civilização" do povo liberto (principalmente quando o assunto é a emancipação dos escravos). Isso se dá, por exemplo, no caso do debate em torno do isolamento dos alemães em colônias, com liberdade religiosa para os protestantes (como Santa Isabel), e em como isso resultou numa reação nacionalista de setores contrários à imigração alemã e preocupados com a formação católica e latina do país.

Sobre Esta questão, Seyferth (2002) destaca:

> "Raça alemã", "raça europeia", enfim, brancos, não importa o modo de designá-los, eram categoricamente definidos pela "utilidade" e pelas "necessidades" civilizatórias, sem suscitar quaisquer inquietações sobre a formação nacional ou processos assimilacionistas (SEYFERTH, 2002, p. 124).

Enfim, os pensadores sociais, a elite imigrantista comprometida com o modelo de colonização baseado na pequena propriedade, e os próprios legisladores, ao articular assimilação/miscigenação com imigração europeia, estavam sinalizando a nação pretendida – mestiça, porém com um povo branco na aparência, mantidas as características socioculturais da civilização latina de língua portuguesa. Nessa configuração, os grupos mais apegados à sua identidade nacional e considerados, portanto, avessos à mistura e distantes da latinidade, como os alemães e pomeranos em Domingos Martins, seguiram sofrendo alguma rejeição ao longo do projeto de colonização (SEYFERTH, 2002).

Obviamente não se pode deixar de considerar, entretanto, que apesar do relativo isolamento a que essas populações foram submetidas, o fato de terem sido foco de políticas de concessão de terras e de benefícios por parte do Governo Brasileiro, em detrimento de indígenas e afrodescendentes, que foram ignorados ou expulsos do território leva a que consideremos como o discurso acerca do sofrimento do imigrante de origem europeia é construído a partir do apagamento acerca de outros grupos étnicos e culturais do país, como é o caso dos indígenas Puri, foco da presente pesquisa.

Um aspecto importante, nesse contexto, diz respeito à heterogeneidade da imigração alemã, que, por critério linguístico de classificação, incluiu também os austríacos, suíços e imigrantes pertencentes às minorias germânicas do Leste Europeu, ou seja, todos os falantes de algum dialeto alemão. As regionalidades, presentes no caso dos alemães e italianos, cujos Estados-nação surgiram tardiamente, na segunda metade do século XIX, também contribuíram para a diversidade cultural dos núcleos coloniais e os seus desdobramentos urbanos.

Os colonos encaminhados às Linhas (picadas e estradas abertas que davam acesso aos terrenos delimitados para os colonos) não podiam se fixar no povoado, pois havia a obrigação contratual (registrada nos títulos provisórios de propriedade) de residir no lote recebido. Assim, a noção de colônia configurou um tipo de exploração agrícola (apesar das vantagens do recebimento de terras e subsídios) fundamentado na pequena propriedade, uma unidade de produção voltada à policultura (portanto, ao abastecimento) e trabalhada com mão de obra familiar.

Conforme Seyferth (2012, p. 15), o modelo de colonização estrangeira (às vezes assim referida na legislação) estipulava a proibição da posse de escravizados desde 1840 e a presença de nacionais (brasileiros) nas áreas de colonização. Na verdade, os brasileiros ficaram excluídos dessa forma de acesso à terra, inclusive depois de 1889,

pois mesmo a legislação republicana privilegiou a imigração e limitou os assentamentos dos chamados nacionais em áreas de colonização, apesar das preocupações nacionalistas acerca da assimilação dos estrangeiros. Conforme já abordado no capítulo anterior, o mapeamento das terras devolutas (para implementar a colonização) não levou em conta a presença indígena e tampouco a existência de posseiros, em muitos lugares designados pelo termo caboclo (tradicional representante da população mestiça brasileira).

A autora ainda chama a atenção para o fato de que termos como germanidade e italianidade apareceram nos discursos de imigrantes e descendentes para assinalar uma vinculação cultural à nação de origem, elaborados de maneiras diversas. Os dois conceitos supõem o nexo primordial da origem comum e certa lealdade à pátria que ficou para trás, na medida em que os colonos assumiram a identidade de imigrante (ou descendente) no Brasil. O sentimento de comunidade e a consciência coletiva dele resultante, atribuídos à solidariedade decorrente do processo compartilhado de colonização, contribuíram para o aparecimento das identidades étnicas construídas em oposição aos brasileiros, ou, mais precisamente, àqueles que não participaram da “epopeia” colonizadora (SEYFERTH, 2012, p. 18).

No caso dos colonos alemães, surgiu ainda uma associação entre igreja e germanidade, particularmente no caso dos evangélicos-luteranos. Esta subjetividade diz respeito à possibilidade de construir uma nova pátria no Brasil, mantendo fidelidade à tradição cultural do país de origem e à língua materna (SEYFERTH, 2012, p. 18).

A igreja luterana de Domingos Martins (figuras 10 e 11), patrimônio cultural estadual (Proteção Legal: Resolução nº 6/1986 do Conselho Estadual de Cultura Inscrições no Livro do Tombo Histórico, sob o nº 128, folhas 23v e 24 e no Livro do Tombo das Belas Artes, sob o nº 63, folhas 14v e 15), é de extrema importância para os alemães e também pomeranos, bem como o cemitério tradicionalmente colocado no terreno da igreja. Neste espaço, a língua alemã foi a oficial dos cultos principalmente nas primeiras décadas da migração. O dialeto aos poucos foi sendo inserido no interior da igreja pois os pastores dominavam o chamado “alto alemão”. A igreja era ao mesmo tempo local da prática religiosa e, durante anos, também o local da escolarização dos imigrantes.

Aqui nota-se, em particular, como a igreja ocupa um lugar de centralidade e de monumentalidade na paisagem da cidade. Ocupando lugar de destaque na praça central da cidade é um marco muito significativo da narrativa de ocupação germânica da região. De certa maneira a igreja assinala o espaço como sendo o da fé e o do trabalho

construtivo desses imigrantes, invisibilizando outras presenças étnico-culturais da região. É difícil para o morador e para o turista, quando diante da ambiência da igreja, da praça, e de todos os marcos patrimoniais que contém, questionarem-se acerca de outros grupos étnico-culturais que possam coexistir na região.

Figura 10 - Fotografia da igreja luterana de Domingos Martins
Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Figura 11 - Imagem de satélite da igreja luterana, o Cemitério e a Praça

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Durante o trabalho de campo, presenciei, em um domingo, o sepultamento de um descendente de alemão. Respeitando obviamente este momento delicado e particular da família, observei, sentado da praça em frente à igreja, a movimentação das pessoas que

chegavam ao enterro e que, de forma geral, destoavam dos turistas que inundam o local. Os que chegavam para o ritual eram pessoas vestidas de forma simples, loiras e de olhos claros. Os portões que dão acesso à igreja foram fechados, pois um casal de turistas vindos do Rio de Janeiro, de uma excursão, queria fotografar o momento fúnebre. Percebi pela quantidade de pessoas e, depois, falando com um morador, pude confirmar minha suspeita, que lá não havia somente familiares do falecido e que aquele momento fúnebre e religioso no cemitério da igreja reunia pessoas de várias localidades do município, todas de origem alemã, como uma grande família.

Aqui percebe-se como a comunidade continua se constituindo como um grupo fechado a interferências externas e em como isso reforça o ambiente de exclusão de outras narrativas históricas e culturais da região. As narrativas de germanidade não somente são reforçadas dentro de um grupo que mantém laços estreitos de amizade e de solidariedade, como esse mesmo grupo, dada as suas condições históricas e culturais, mantém-se, de certa forma, isolado de interferências vindas de fora da própria comunidade. Isso leva a uma circulação de informações e de narrativas dentro da comunidade que, a partir da perspectiva do turismo patrimonial, é reforçada como sendo a única narrativa acerca do passado e do presente da região.

Participei também de um culto na igreja local e saltou-me aos olhos o fato de o local unir descendentes de alemães e de pomeranos de confissão Luterana. Em uma cidade cada vez mais dominada pelo turismo e por eventos para atrair mais turistas, o espaço de fé também se torna um espaço de reafirmação das origens desses descendentes e de união de uma comunidade que, devido à especulação imobiliária, está sendo empurrada cada vez mais para o interior do município.

É importante destacar que a igreja realiza um culto ecumênico que é tradicional na cidade. Conforme relatos locais, a tradição remonta a 1895, quando a cidade foi assolada pela febre amarela, tendo a primeira celebração sido feita em agradecimento pelo fim da epidemia. Os católicos também se uniram nesta manifestação religiosa, e participaram da celebração. Até hoje, católicos e Luteranos comemoram a data anualmente.

Segundo Achiamé (2012, p. 38), a história comum gerou nos descendentes um sentimento de pertencimento e uma coesão grupal que favoreceram a perpetuação de hábitos e costumes de origem alemã, mas que tiveram que se adaptar às novas relações e condições ambientais. Assim, faz parte desta construção da identidade alemã o chucrute, a cerveja, a linguiça, a salsicha, o brot, os doces e vários outros elementos

“importados” da culinária alemã, mas que ganharam novos ingredientes e se adaptaram as novas condições.

Aqui destaca-se como as narrativas acerca da adaptação culinária às condições locais oculta, geralmente, a participação cultural indígena e afrodiaspórica nas regiões de colonização europeia tardia. Aquilo que se denomina por adaptação ao clima e aos produtos locais inclui, de modo geral, a introdução de ingredientes que já eram conhecidos, cultivados e consumidos por essas comunidades que já habitavam anteriormente os territórios tidos por devolutos pelo governo brasileiro. A adaptação das receitas inclui, aqui, portanto, a circulação de saberes e de fazeres que são originalmente dominados por indígenas e afrodescendentes dos territórios colonizados.

A questão da culinária foi bem percebida no dia 23/03/22, um dos dias em que estava andando, conversando e sentindo a cidade, quando conheci uma senhora cujos bisavós eram alemães. Acabamos tendo uma longa conversa sobre sua vida, suas origens e sobre a cidade. Essa conversa se estendeu para o café da tarde quando me foi oferecido um “Brote”, um pão com sabor de banana servido como um pão alemão (pomerano também). Acabei saindo de lá com a receita. Provavelmente o “Brote” vem de Brot, que significa pão em alemão. Chamou-me a atenção que o pão alemão tinha ingredientes bem brasileiros. A receita que me foi passada tinha os seguintes ingredientes: 6 kg de fubá ,1 kg de cará branco ralado, 500 g de batata doce ralada, 500 g de inhame ralado, 1 litro de água morna, 2 colheres de sal, fermento natural, açúcar mascavo e banana para o recheio. Para mim ficou clara a influência colonial da receita, ou seja, a presença de características próprias da região, adaptação às novas condições geográficas e aos conhecimentos e ingredientes locais.

Esta receita foi descrita com o objetivo de mostrar que para além das questões das adaptações à geografia local, percebe- se uma forte miscigenação cultural, certamente no que diz respeito à alimentação. O Brote tem muito mais do domínio da agricultura Puri e de outros povos indígenas e afrodiaspóricos do que traços alemães. A presença de cará e de inhame na receita, o que evidentemente pressupõe os conhecimentos acerca do plantio e do consumo desses ingredientes, demonstra isso.

No que se refere ao uso da língua, outra característica emerge do processo de migração: a adaptação às perseguições sofridas durante a Segunda Guerra Mundial e o Estado Novo, que levou a que essa comunidade passasse a viver se escondendo e omitindo suas características culturais, pois foram vistos por muitos como inimigos do Estado, sendo humilhados com termos pejorativos e perseguidos.

Sobre este assunto uma das pessoas que dialoguei no dia 07/03/2022, o Senhor J.V relatou: “Na década de 1980 ainda sofríamos consequências da Segunda Guerra Mundial, muitas pessoas haviam deixado de falar alemão e de praticar sua cultura naquela época” (Segunda Guerra mundial).

A Senhora Hilda Brawn, moradora da região e pessoa de extrema importância para os movimentos culturais do município, relata no livro “Nossa gente contando história” de Rogéria Duarte (2006, p. 29): “O que mais afetou a cultura alemã foi a nacionalização na época de Getúlio Vargas, onde os descendentes de alemães sofreram muito, porque os livros foram queimados e os antepassados tratados como criminosos”.

Nota-se neste relato, novamente, a emergência do contexto isolacionista das comunidades germânicas da região. Ao mesmo tempo em que os relatos sobre a proibição da língua alemã durante o Estado Novo estão carregadas de memórias dolorosas e denotam uma ação autoritária por parte do governo ditatorial, por outro a força dos laços gerados em torno da língua, apesar de todas as dificuldades impostas pelo Estado, atestam o caráter hermético da comunidade. É justamente essa imagem de hegemonia por parte das comunidades germânicas na região o que emerge nas narrativas oficiais em torno da história e das tradições regionais. A história é narrada a partir desse ponto de vista do interior da comunidade, reforçando a invisibilidade sobre outras comunidades étnicas da região. Inclusive os relatos de dor e trauma restringem-se às dificuldades enfrentadas no interior da própria comunidade, pouco visualizando aspectos mais amplos relacionados a esses contextos.

Ouvi de uma professora do ensino fundamental da região, A.A, que a senhora Hilda Braun, mulher importante, segundo ela, no ressurgimento cultural germânico da região, foi até o sul do país (diversas cidades, inclusive São Lourenço do Sul, Gramado, Pelotas entre outras) para aprimorar suas técnicas de preparo, aprender novas receitas e relembrar aquelas que a memória já tinha levado. Junto com dona Hilda foram Joel Velten e mais dois casais do grupo folclórico local, também destinados a aprender receitas alemãs. Essa viagem ocorreu por volta de 1984. Quando retornaram a Domingos Martins, essas pessoas passaram a difundir a culinária alemã na região. Em 1987, por conta dos 140 anos de colonização da região, planejou-se uma festa. O objetivo era divulgar para os habitantes da cidade e das localidades próximas as receitas de origem alemã e as danças.

Percebe-se como a narrativa em torno da perda de referências culturais são construídas em cima da ideia da existência de referenciais culturais “originais”, uma

espécie de “núcleo duro” do que seria a cultura germânica original. Da mesma forma, fica implícita a ideia de que a recuperação desses traços reconstruiria uma comunidade aos moldes originais. Por detrás dessas percepções existe um processo de negação – voluntário ou não – das influências culturais regionais na história e nos referenciais culturais germânicos. O silêncio em torno da construção de comunidades que se instalaram em locais onde outros povos e culturas já existiam – com destaque aqui para os indígenas Puri – e para o fato de que as vivências e a sobrevivência nesses locais devem muito aos aprendizados dos modos de viver locais, a partir de contatos com comunidades indígenas e afrodiaspóricas, indica novamente um processo muito profundo de invisibilização dessas comunidades.

Destaca-se também que deste contato inicial com outras cidades ditas alemãs ou europeias para resgatar algumas tradições, não foi estabelecida uma conexão constante de trocas de informações e conhecimentos. Em verdade, pode-se perceber que tal questão deve ser entendida ao inverso, pois em diálogo com a gerência de cultura foi destacada a demanda de alemães e principalmente de pomeranos para conectar a cidade com outras, para facilitar a troca de conhecimentos e o contato com povos de mesma origem, língua e cultura.

Esta e outras questões serão discutidas a seguir, no mapeamento das narrativas oficiais sobre a identidade e a cultura regional, tais quais se encontram apreendidas pelo turismo e por iniciativas protagonizadas pelo governo local.

2.4 Mapa patrimonial da região: as narrativas hegemônicas

Sobre este período de retomada e da valorização da cultura Colonial da região fala-nos uma senhora com quem conversei, na Casa da Cultura da cidade, no dia 03/03/22: “Os líderes culturais perceberam ainda que as pessoas não sabiam mais produzir receitas típicas da culinária alemã. E nem as danças”. Perguntei quem seriam os referidos líderes culturais, e o senhor Joel Velten e a senhora Hilda Braun foram citados como referência.

O Senhor Joel Velten foi de extrema importância para o reavivamento da cultural germânico da cidade ao trazer ideias dos Estados Unidos (ele viveu e estudou vários anos neste país) de aproveitamento da cultura local para o turismo. O Senhor Velten em todos os diálogos com a comunidade foi apontado com percursor deste movimento de empoderamento cultural e turístico.

Aqui percebe-se uma total intencionalidade na construção das narrativas em torno da história e da cultura da região. Percebe-se também como esses agentes se colocam em situação de privilégio cultural, tendo já desfrutado de vivências que os permitem falar a partir de lugares mais privilegiados na sociedade. Em comparação, percebe-se como o movimento indígena Puri que tem se construído nos últimos anos, e que será tratado mais adiante, levou muito mais tempo para congregar agentes e forças necessários para trazer à tona as vozes e as reivindicações dos indígenas da região.

Ainda sobre esta conversa em relação às danças foi-me explicado que o primeiro Grupo Folclórico de Domingos Martins viu a necessidade de compreender melhor as danças culturais alemãs. Daí contaram com o apoio de grupos de folclore e culturais do sul do país. A preparação do grupo "Bergfreunde" se deu inicialmente através de alguns cursos realizados no Rio Grande do Sul e depois acabou conquistando sua autonomia e particularidade.

Grupos folclóricos, de dança e de canto, e as próprias festas típicas locais: Sommerfest, Festival de Inverno, Festa do Vinho e da Cerveja a Pomerfest seriam, assim, imaginadas formas de trazer de volta uma tradição alemã que se pensava esquecida, após o recesso e o silêncio decorrentes da repressão assimilacionista:

> Não devemos subestimar o papel das festas de apelo turístico no que diz respeito à identidade coletiva, mesmo considerando sua periodicidade anual. A Oktoberfest e a Sommerfest e suas similares para todos os efeitos, dizem alguma coisa sobre a tradição (inventada e reinventada) construída pelos imigrantes e seus descendentes (SEYFERTH, 2012, p. 30).

Foi no final da década de 80 do século XX que se deu início à chamada Sommerfest em Domingos Martins, que é um importante evento de divulgação e resgate da cultura alemã no Espírito Santo. A proximidade de Domingos Martins com a região metropolitana de Vitória favorece a participação do público na festa. Como ocorre em outras celebrações, como a Festa da Polenta do Município de Venda Nova do Imigrante (que promove a cultura italiana), na Sommerfest, com o passar do tempo, novos atrativos foram criados, como o Concurso do Lenhador e a Coroação das Rainhas e Princesas da Festa.

Nota-se como essas festas se conectam a circuitos e interesses turísticos de massa. Percebe-se, dessa maneira, uma relação direta entre processos de (re)construção cultural e incentivos em última instância financeiros que emergem da importância do turismo nas sociedades ocidentais contemporâneas. Por outro lado, quando se fala em movimentos reivindicatórios ou de (re)valorização de comunidades indígenas e

afrodiaspóricas que se afastam dessas lógicas do turismo patrimonial mais voltado para ganhos econômicos, percebe-se a existência de resistências no sentido de popularização e de divulgação das suas ações.

Ações como estas encampadas pelas comunidades germânicas de Domingos Martins surgem para conquistar mais público, trazer as pessoas para o evento e obviamente causar diversão. No entanto, representam mais do que isso. Pode-se pensar que fatos como esses sejam criados também para proporcionar a participação dos próprios habitantes da localidade, ou seja, fazer os jovens se aproximarem da Festa e, logo, das “tradições alemãs”. Quando se cria um concurso como o do lenhador, vários homens daquela comunidade participam, assim como um concurso de beleza para o qual várias meninas se prepararam ou são influenciadas por suas famílias a concorrer.

Novamente vê-se como a utilização da ideia de cultura alemã é tomada como forma de fortalecer laços identitários que fazem com que os membros atuais da comunidade se vejam valorizados a partir da sua proximidade com esses traços culturais específicos. A partir de atos como esses, de premiação a indivíduos que encarnam determinados aspectos ideais da narrativa de comunidade que se pretende construir, desenvolve-se o desejo de que esses membros conquistem esse ideal para si. Por outro lado, outros traços culturais menos valorizados, ou mesmo tidos como inferiores, como é o caso das identidades culturais indígenas e afrodiaspóricas, são cada vez mais relegados a uma posição de inferioridade e de invisibilidade nessas narrativas oficiais, uma vez que a identificação com esses universos não promove nenhum tipo de exaltação social.

Ainda segundo Seyferth (2012, p. 32), as festas familiares evocam as raízes germânicas e é preciso levar em conta a importância da cultura íntima, ou familiar, na transmissão da identidade étnica. A mesma coisa ocorre com a culinária étnica. Na prática, a colonização criou hábitos alimentares próprios, que juntaram alguma tradição alemã à produção colonial.

Não existe fidelidade à cozinha alemã no cotidiano familiar. Ela está presente nas festas turísticas, nas reuniões comemorativas, nos restaurantes (sobretudo os que funcionam nos espaços das sociedades recreativas), e no universo dos estereótipos que associam os descendentes ao consumo de Sauerkraut (repolho fermentado), salsicha e outros embutidos, Strudel (inclusive de banana), Kuchen (cuca), cerveja e batata. Dessa estereotipia derivam categorias pejorativas bastante acionadas desde a campanha de

nacionalização, no início do século XX, segundo depoimentos, tais como chucrute e alemão batata, atualmente empregadas de forma jocosa e, às vezes, como insulto.

Aqui percebe-se como, por um lado, se constrói o que seria uma germanidade para consumo turístico, diferente daquela vivenciada no interior das famílias que de fato se identificam com essa identidade. Por outro, percebe-se como esse trabalho de valorização cultural foi exitoso no sentido de transformar alguns atributos considerados desdenhosos em aspectos culturais com impacto econômico e cultural positivo. Entretanto, novamente percebe-se como o afastamento da indústria turística em que se colocam as identidades indígenas da região, por exemplo, fazem com que haja um reforço da sua invisibilização, no que se refere à percepção de sua permanência no universo cultural regional, quer seja por parte do turista, quer seja por parte da comunidade local que se identifica com esses laços de germanidade.

A culinária, porém, é um elemento relevante na configuração de identidades étnicas, regionais e nacionais, fato que explica a invenção do café colonial, que apresenta itens de uma culinária híbrida, característica das áreas de colonização.

Aliás, a abundância é a principal prerrogativa do café colonial, pois remete simbolicamente à suposta autossuficiência do colono e a fartura de alimentos.

Os chamados cafés coloniais aparecem com forte atrativo turístico na chamada rua do lazer da cidade e nos circuitos turísticos. A Secretaria de Cultura e Turismo promove alguns Circuitos turísticos pois essa é uma das principais atividades econômicas da região, principalmente se focarmos no agroturismo engajado nas tradições coloniais.

Tais iniciativas se juntam às já citadas festividades locais que atraem grande quantidade de turistas e que celebram elementos relacionados ao passado colonial da região, tais como a Festa do Morango, a Blummenfest, o Festival de Inverno, o Festival do Vinho, a Sommerfest, a Temporada de Inverno, a Festa da Colheita, o Brilho de Natal, entre outras. A imagem de cidade alemã é vendida desde a sua entrada. No pórtico do distrito Sede (Figura 12) vemos um forte apelo a elementos arquitetônicos que remetem à cultura germânica, com presença marcante de traços que remetem à técnica enxaimel.

Figura 12 - Fotografia da entrada da cidade (distrito Sede)

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Logo na entrada principal é possível visualizar um pórtico feito no estilo enxaimel, já apresentando aquele município como sendo alemão e também que tipo de cultura e imagem vai ser vendida ali. Torna-se palpável desde a chegada o esforço da população e do poder público de promover um turismo fundamentado na ideia de cidade europeia, que gera renda para várias famílias da região.

Os circuitos turísticos, bem como os eventos festivos estão intimamente relacionados, sobretudo, com a construção identitária germânica, italiana e pomerana da região. Nestes circuitos e eventos são oferecidos produtos feitos na própria região, normalmente através da produção em núcleos familiares ou microempresas. Estes produtos são bolos, tortas, comidas em geral e bebidas tradicionais de origem colonial da região servidos em restaurantes, pousadas, hotéis, feiras, bem como na Rua do Lazer, destinada e focada no comércio para os turistas.

Outro fator atrativo que será destacado em alguns circuitos turísticos é o fato de a região ser conhecida como “Cidade Verde”. Segundo o IDAF (Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Espírito Santo), o município é um dos mais preservados do Estado tendo em torno de 43% de cobertura vegetal. Todo o município de Domingos Martins possui um relevo acidentado e montanhoso, que faz parte da chamado "Cinturão Verde" (região do estado formada por terras altas, montanhosas e "frias", localizadas ao sul do rio Doce).

A Rua do Lazer (figura 13 e 14), ou rua João Batista Wernersbach, localizada no distrito Sede é um importante ponto de referência dedicado ao turista que busca produtos coloniais.

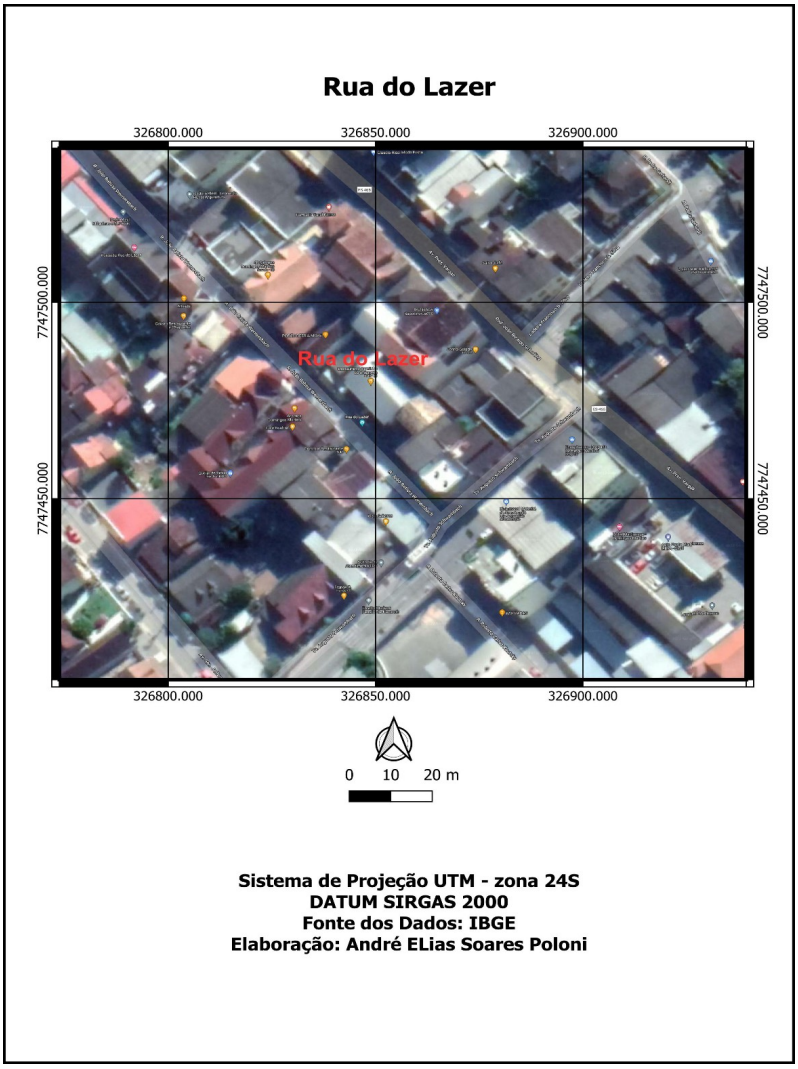

Figura 13 - Imagem de satélite da Rua do Lazer

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Observando e pesquisando esta rua, cheguei à conclusão de que o morador do município a frequenta muito pouco. Os restaurantes são caros (comparando até mesmo com os preços praticados à beira mar na grande Vitória), apesar de não serem luxuosos, e oferecem desde o já citado café colonial a comidas ditas alemães e italianas, feitas com matéria-prima do pequeno agricultor da região. Percebi que as cervejas artesanais produzidas, não necessariamente por produtores locais, atraem muita gente, principalmente um público jovem da região metropolitana do Estado.

Aqui vemos reforçada a ideia da existência de um certo discurso de germanidade que é de cunho turístico, com ênfase econômica. Embora essa forma de viver a germanidade não seja de fato adotada de forma cotidiana pela comunidade local, denotando não haver identidade significativa em relação ao que é vendido como germânico na cidade, o fato é que o valor cultural atribuído a essas performances, demonstrado até pelo valor econômico atribuído ao consumo desses produtos, leva a que haja uma grande preponderância da sua divulgação, do seu reforço e da sua reprodução em caráter regional, sobretudo entre aqueles que pretendem circular entre valores culturais de elite. Por outro lado, o fato de outras identidades étnico-culturais não serem trazidas a debate e nem serem valorizadas pela história, pelo patrimônio e até mesmo pelo turismo, reforça ainda mais a sua invisibilidade do ponto de vista da comunidade nacional.

Nesta região, que é no centro do distrito Sede, encontrei, além de turistas, pessoas que usam predominantemente a moradia em Domingos Martins no fim de semana para fugir da violência e da agitação da região metropolitana. São famílias predominantemente de classe alta, pois a procura para a compra de habitações no local produziu um aumento expressivo dos valores por metro quadrado e uma consequente saída da população de origem germânica para o interior do município ou até mesmo para Vitória, capital do estado. Explorando a região, constatei a presença de alguns condomínios de luxo com lotes a preço médio de 320 mil reais.

Estes loteamentos são feitos principalmente através de pequenas propriedades rurais que foram compradas e transformadas em áreas loteadas. As casas na região chegam ao valor de quase 6 milhões de reais.

Sobre esta questão o Senhor J.P, uma das pessoas com quem dialoguei, destaca em tom de denúncia:

> Esses condomínios são de empresas até de São Paulo e pagam impostos como se cada terreno fosse uma pequena propriedade rural. O equivalente a no máximo 4 módulos fiscais (Módulos fiscais no Brasil variam de 5 a 110 hectares). O que eles deixam são literalmente lixo pra gente (J.P)

Algumas questões levantadas neste tópico demostram a espetacularização do patrimônio a serviço do turismo. Aliás, a própria organização das secretarias de governo do município chama a atenção para esse tópico. Existe, em Domingos Martins, uma secretaria específica para tratar de questões relacionadas a turismo e cultura. As políticas públicas desenvolvidas pelo município, entretanto, tendem mais a relacionar a cultura ao turismo e não à educação.

Figura 14 - Fotografia da rua do Lazer preparada para Osterfest

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Na Figura 14 percebe-se o investimento da Secretaria de Cultura e Turismo em usar os tradicionais ovos coloridos para atrair turistas, mas também usam a Osterbaum. A Osterbaum é o símbolo da Páscoa na cultura germânica, que consiste numa árvore com galhos secos enfeitadas com cascas de ovos coloridas, que simbolizam a morte e ressurreição de Jesus, o Cristo.

Nesse caso, estamos evidentemente a falar de um período de festividade nacional, bastante apelativo ao comércio. Assim, a cidade intensifica a sua apropriação dos símbolos germânicos como forma de aumentar a sua atratividade turística. Parece haver um apelo no sentido de que essa comunidade germânica partilha de forma direta laços identitários e de crença com outras comunidades étnicas Ocidentais nacionais. Isso gera um certo sentimento de reciprocidade, apesar das particularidades que a festa encarna em contexto germânico, o que, neste caso, transforma-se em um atrativo turístico. Se por um lado tais questões são justificadas por fatores econômicos, por outro percebe-se um reforço em torno da partilha de determinados símbolos e narrativas culturais e religiosas, que geram ressonância em torno do dito patrimônio germânico, em detrimento de outros universos culturais. Reforça-se uma narrativa de hegemonia cultural, ao invés de se colocar em evidência as multiplicidades étnicas e culturais da região.

Nesta rua, bem como no “Espaço Bauernmalerei”, próximo a casa da cultura, é promovido e vendido o artesanato feito com a arte decorativa "bauernmalerei" que foi declarada patrimônio imaterial de Domingos Martins, pela lei nº 2825/2017, e é Patrimônio cultural Imaterial do Espírito Santo, conforme a Lei número 11.319 / 2021.

Segundo a narrativa alemã da região, o Bauernmalerei (traduz-se como pintura de colono ou campestre) foi trazido para o Espírito Santo por imigrantes germânicos e normalmente retrata flores, pássaros, corações e outros motivos do cotidiano campestre. A principal característica dessa pintura (figura 15; foto tirada no dia 08/04/22) são as pinceladas em forma de vírgulas, “s” e gotinhas. Geralmente, essas pinceladas são brancas ou claras, que trazem luminosidade ao colorido da pintura conforme se percebe na figura 15.

Figura 15 - Fotografia da arte Bauernmalerei

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Sobre esta arte, conversei com o Senhor O.E.D., um dos organizadores do espaço Bauernmalerei, que relatou:

> O trabalho iniciou ou melhor ganhou força a partir de 2011 quando foi ofertado para a comunidade martinense a primeira oficina de pintura Bauernmalerei ministrada pelos alunos do curso de licenciatura em artes visuais da UFES / UAB polo Domingos Martins. Digo que o trabalho ganhou força porque já havia na cidade pessoas que trabalhavam com a técnica, porém ela ainda não era vista como um elemento de referência da cultura local e por meio desse projeto foi possível dar notoriedade à mesma, a ponto do grupo de pintores de Bauernmalerei inaugurar no ano 2015 o espaço do Bauernmalerei e também tornar a pintura típica alemã denominada Bauernmalerei como artesanato pelo Programa do Artesanato Brasileiro (PAB), possibilitando ou permitindo inclusive que nós artesãos pintores de Bauernmalerei fôssemos registrados como pintores de Bauernmalerei junto ao sicab (carteira de artesão). Posteriormente o município fez o tombamento da arte como patrimônio imaterial bem como o estado por meio de um deputado estadual. Também é importante dizer que a arte do Bauernmalerei não é exclusividade de Domingos Martins, ela é um bem universal onde a predominância alemã está presente.

Percebe-se pela fala de O.E.D. a promoção cultural de tradições coloniais promovida com o apoio da UFES. Também, há de se destacar que essa pintura só foi

considerada artesanato pelo Programa do Artesanato Brasileiro porque ela foi considerada referência cultural para a região, caso contrário não seria. Além disso, destaca-se que essa arte é fonte de renda de vários artesãos e ajuda a promover o turismo fundamentado na ideia de cidade e cultura alemã.

Neste caso torna-se importante debater o papel da Universidade na promoção e na valorização de identidades étnicas locais. Tal papel, que se evidencia como de grande importância neste caso em particular, poderia incidir em ações de mesma magnitude no que se refere às identidades indígenas da região. Ainda que se se compreenda o papel atuante da Universidade como um catalizador da economia local, como um incentivador do turismo patrimonial e, sobretudo, como um impulsionador da valorização patrimonial da região, também pode-se questionar acerca da necessidade de maior participação acadêmica em iniciativas relacionadas a outras identidades étnicas, tais como as indígenas.

Segundo a Secretaria de Cultura e Turismo do município, a praça Arthur Gerhardt (Figura 16) é o local mais visitado de Domingos Martins junto com a rua do Lazer. Ela está cercada de cafés e restaurantes tradicionais da culinária colonial da cidade.

Figura 16 - Fotografia da praça Dr. Arthur Gerhardt enfeitada para a páscoa

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Nela, entre outros, destaca-se o monumento ao colono imigrante (Figura 17), um relógio de sol, prédios na arquitetura enxaimel, além da Igreja Luterana que é Patrimônio Cultural Estadual. A praça é o coração da cidade e a maioria dos eventos culturais do distrito sede são realizados nela ou em seu entorno.

Figura 17 - Fotografia do Monumento ao colono Imigrante

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

O monumento da Figura 17, também localizada no centro da cidade, na praça Arthur Gerhardt, foi construído em 1954, retratando uma família de imigrantes europeus recém-chegada à região de Domingos Martins. Feita por Carlo Crepaz, escultor italiano radicado no Brasil, exalta e agradece o papel do imigrante para a “construção” da grande pátria e da terra capixaba. Percebe-se na arte do monumento a figura do imigrante masculino com sua capa ao estilo “super herói” com o olhar no horizonte, como sendo o visualizador e promotor do futuro. Já a mulher aparece de forma devotada, submissa e sofrida, remetendo à função materna.

O colono é chamado de construtor, como se não houvesse vida humana antes deles capazes de construir e mudar o espaço geográfico. Ou seja, o colono é mostrado como o dono do desenvolvimento, da verdade e da cultura, invisibilizando “séculos e séculos” de história dos povos originários. Este monumento está longe de ser algo neutro pois passa uma mensagem de superioridade europeia em que colonos são classificados como construtores da grande pátria brasileira. Passa a mensagem: O que seria de nós sem eles?

Outro importante circuito turístico é a rota Imperial São Pedro D'Alcântara que foi criada para ligar Vitória a Ouro Preto, em Minas Gerais. Essa Rota foi criada após o declínio do ouro nas Minas Gerais, pois até então o Espirito Santo era visto como um território de proteção ao contrabando do ouro. Ela foi construída principalmente com o trabalho compulsório dos povos originários – com destaque para indígenas do povo Puri, "aldeados" no Aldeamento Afonsino. Este será retomado e debatido nos próximos capítulos da dissertação.

Percebe-se, neste caso em particular, em que o papel indígena na construção de uma infraestrutura de significativa importância regional no período colonial é bem documentada, como há uma significativa invisibilidade em relação a esse protagonismo indígena no processo de construção dessa estrada. Há uma clara discrepância entre a valorização do papel do colono como desbravador e construtor regional, como o que é expressado através do monumento ao imigrante, anteriormente descrito, e a importância dada ao trabalho indígena que possibilitou a efetivação deste último marco patrimonial em particular. Ainda que se possa imaginar que, em parte, o processo de invisibilidade do papel indígena, neste caso em particular, possa se relacionar à situação de violência sofrida por essas comunidades indígenas nesse processo, o que leva a uma incômoda crítica aos processos coloniais, o valor étnico relacionado ao patrimônio é aqui relegado a segundo plano, sendo ocasionalmente citado, mas não ressaltado. No caso das dificuldades enfrentadas pelos povos germânicos na região, ao contrário, essas agruras ajudam a intensificar o valor cultural dos seus bens patrimoniais e isso se dá ainda que essas dificuldades e traumas também tenham ocorrido, como no caso da proibição da língua alemã, por conta de medidas autoritárias governamentais.

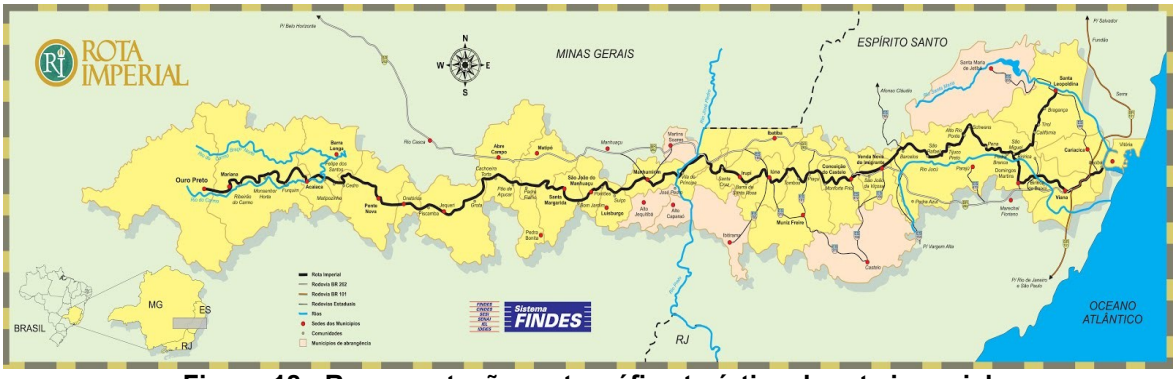

Figura 18 - Representação cartográfica turística da rota imperial

Fonte: FINDES, 2022

O marco zero da rota imperial no Espírito Santo é o Palácio Anchieta, na capital do estado. Assim sendo, a rota possui um percurso de 575 km rumo a Ouro Preto/MG, e é cheia de histórias e tradições construídas ao longo de séculos. Com a chegada dos imigrantes europeus no interior do estado, a Rota Imperial ganhou uma forte conotação Europeia, sendo explorada como um grande circuito culinário muito requisitado nos últimos anos, passando por várias cidades colonizadas por diferentes povos Europeus (principalmente alemães, italianos e pomeranos).

Como observa-se nas figuras 19 e 20 esta rota possui marcos com georreferenciamento para entre outros aspectos facilitar trilhas á pé ou por bicicleta. Os marcos estão colocados a uma distância média de um quilômetro entre um e outro. O material é concreto armado com placas de chapa de aço e tem 2,20 metros de altura. O projeto de sinalização e demarcação da rota turística é resultado de dois convênios firmados entre a Secretaria de Estado do Turismo (Setur) e o Instituto Rota Imperial, gerido pela Federação das Indústrias do Espírito Santo (Findes), assinados no final de dezembro de 2010, no valor total de R$ 645 mil.

Figura 19 - Fotografia do marco da Estrada Imperial em Domingos Martins

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Em Domingos Martins a rota se divide em dois ramais: o mais antigo, que vai até o Rio Santa Maria; e o mais novo, que vai até o porto de Vitória passando por Viana e Cariacica.

Figura 20 - Fotografia da falta de estrutura da Estrada Imperial em Domingos Martins

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Particularmente em relação a esse marco patrimonial, destaca-se um descaso visível na paisagem local com este importante marco histórico para todo o povo Puri.

A Casa da Cultura e o Museu Histórico da Colonização alemã (Figura 21) são órgãos financiados pelo poder público e importantes na conformação de uma memória coletiva da colonização. Há, portanto, o pressuposto de uma tradição teuto-brasileira e não simplesmente germânica, que passa pela inserção dos imigrantes no país de acolhida.

Próximo à praça Arthur Gerhardt está localizada a Casa da Cultura e Museu Histórico da colonização alemã, um local também muito visitado e que é um patrimônio tombado pelo CEC em 12/12/1985 (Resolução nº 8/1985 do Conselho Estadual de Cultura Inscrições no Livro do Tombo Histórico sob o nº 87, folhas 9v e 10 e no Livro do Tombo das Belas Artes sob o nº 61, folhas 14v e 15).

Figura 21 - Imagem de satélite da casa da Cultura e museu da migração alemã

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Segundo Almeida (2009), a edificação de arquitetura alemã foi construída em 1915 pela família Schwambach, de origem alemã. Foi adquirido pela prefeitura em 1947 e posteriormente doado ao Estado, passando a sediar, até a década de 70, o Fórum da cidade, momento em que trabalhos de afastamento da Avenida Presidente Vargas fazem surgir rachaduras, um dos motivos que contribuem para o seu abandono. Ameaçado de demolição, o imóvel é doado e recuperado pela prefeitura municipal para abrigar a Casa da Cultura, inaugurada em 1983. A Casa contém peças, documentos e fotografias que datam desde 1847, doados pela própria comunidade de origem ítalo-germânica e organizados em setores correspondentes ao acervo histórico. Há também uma área destinada à pesquisa botânica do Sr. Kaustsky (botânico autodidata que passou grande parte de sua vida contribuindo para a preservação da flora brasileira em especial orquídeas e bromélias), além de exposições temporárias. Neste patrimônio também funciona o consulado honorário alemão que é o único do Estado.

Figura 22 - Fotografia da fachada Casa da Cultura

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2021

Ainda segundo Almeida (2007), a edificação original recebeu algumas alterações em consequência, principalmente do abandono e de desmoronamentos ocorridos no final da década de 1970. No pavimento térreo, aos fundos, foi acrescentada uma nova edificação, que segue a decoração empregada na fachada lateral esquerda. Anteriormente, neste local, estavam localizados a copa, a cozinha e o banheiro da residência da família Schwambach.

Na Casa da Cultura e Museu Histórico da Colonização alemã, observa-se, sobretudo, a preservação da memória colonial teuto-brasileira, que se exprime a partir de objetos, fotos e documentos expostos, que narram a realidade do colono aqui no Brasil. Todo o acervo é dedicado à migração para Domingos Martins, aos desafios e aos esforços para a manutenção de tradições e àquilo que foi possível aos imigrantes preservar na trajetória para a América. Para além disso, retrata-se também algumas adaptações à nova realidade geográfica e cultural a ser vivida.

A Casa da Cultura e Museu Histórico da Colonização alemã possui uma função política no que diz respeito a memória e patrimônio cultural pois conta uma narrativa de "saga" do "super homem colonizador" alemão que trouxe a "civilização", como se a cultura em Domingos Martins começasse com eles, invizibilizando o povo Puri. Conforme Doarte

(2020) o museu e a prática museológica são entendidos cientificamente hoje como agentes de poder político no meio social.

Tolentino (2017) debate acerca de o museu ser não apenas como um espaço de memória, mas sobretudo um espaço de poder, reflexo dos diferentes atores sociais que o constroem, das disputas relacionadas à conformação de memórias coletivas. Para o autor, os museus são microcosmos sociais com múltiplos significados que os objetos dos museus podem ter e, por conseguinte, podem ser utilizados para construir diferentes discursos representativos das memórias e identidades dos grupos sociais.

É nessa perspectiva que Tolentino (2017) procura olhar não apenas para o “litoral” dos museus, ou seja, para a sua bela face de contato com o público, mas também para o seu “sertão”, para as correntes de forças e ideias que se movimentam em seus intestinos. Ainda conforme Tolentino (2017), olhar os museus a partir do sertão é compreendê-los de forma crítica, é analisar como os sujeitos sociais estão ali representados, ou não, e verificar de que forma os discursos museológicos foram construídos, e como estão sendo apropriados pelos diferentes públicos do museu. Também é sobretudo buscar compreender como o objeto museológico, enquanto signo, está carregado de ideologias e que as narrativas neles refletidas são resultados de processos sociais que envolvem disputas entre o que é digno de ser lembrado e o que está fadado ao esquecimento. Portanto, para Tolentino (2017) construir uma memória coletiva de determinados grupos sociais também é construir um discurso que implica considerar que ela é resultado de práticas sociais e da relação entre os indivíduos, em que estão inerentes conflitos e disputas de poder.

2.5 Mapa Patrimonial da Região: a narrativa Puri

No decorrer da pesquisa de campo fui levado a conhecer a parte mais rural e descentralizada da região que, apesar de não ser propriamente o recorte espacial principal da dissertação, por não constituir parte dos estudos de campo escolhidos, levou-me a conhecer, entender e me inserir com mais profundidade nas dinâmicas da população local para além dos circuitos turísticos, dos monumentos e do turismo de massa e etnias hegemônicas.

Ao perceber que a cultura local serve ao turismo e que o martinense serve a esta indústria turística sem conhecer muitas vezes o que está sendo vendido como produto cultural, a procura pelo interior se tornou ainda mais necessária e importante, para

entender um pouco mais sobre a realidade diária do povo e suas relações com o discurso hegemônico de germanidade.

O campo se estendeu para vários quilômetros adentro da sede do distrito de Aracê que fica a cerca de 93 quilômetros de Vila Velha onde resido e cerca de 47 quilômetros da sede do Município (recorte espacial da pesquisa) sempre tomando por base a Estrada Imperial “que foi o ponto de entrada de várias etnias na região” (BATISTA, 2019).

As primeiras famílias que chegaram ao distrito de Aracê, nas proximidades da Estrada Imperial foram os fluminenses, mineiros e cearenses que tomaram posse das terras “devolutas” e nelas construíram suas vidas (BATISTA, 2019). Mas ainda segundo Márcia Regina Batista (2019) a história hegemônica destaca que a presença europeia alemã, pomerana e mesmo italiana é predominante, o que passa a ideia de um distrito branco e de descendentes de europeus com pouca miscigenação, o que não é um fato. Segundo dados oficiais do IBGE do ano de 2010 a população do município é predominantemente pobre e de pequenos proprietários rurais que se auto declaram brancos, como foi exposto no subcapítulo ou subtema 1.4 desta dissertação.

Em Aracê também foi comum se ouvir o termo “misturado” como referência à miscigenação racial. Várias pessoas não se autodeclaravam nem brancas nem afro-descendentes (pretas, negras ou afro-diaspóricas), nem pardas, ou indígenas, mas sim “misturadas”. Se são descendentes de italianos dizem que são italianos, de alemães dizem que são alemães, de pomeranos dizem que são pomeranos (mesmo sendo a quarta ou quinta geração já nascida aqui no Brasil), mas se têm ascendência afro-brasileira ou indígena se declaram “misturados”. Isso acontece com frequência nos locais do município que pesquisei.

O discurso hegemônico que tentou invisibilizar algumas etnias e a miscigenações cai por terra quando muitos moradores de Aracê relatam que seus parentes vieram da região de Campos (Campos dos Goytacazes), Minas Gerais e do nordeste brasileiro, em busca de uma melhor qualidade de vida, através da compra de uma pequena propriedade rural ou até mesmo trabalhando como meeiros ou se tornando posseiros.

Muitos descendentes de mineiros (do estado de Minas Gerais) destacam que seus parentes chegaram pela Estrada Imperial, (que recebeu, como já destacado na dissertação, forte mão-de-obra compulsória Puri) e encontram ainda em 1888 os Puri vivendo em Domingos Martins, fato também destacado e verificado por Batista (2018): “(…) e a importância da Estrada Imperial enquanto rota que permitiu a chegada de

descendentes de escravos vindos do Rio de Janeiro e mineiros que aqui encontraram os nativos Puri (...)" (BATISTA, 2018, p. 38).

Ainda conforme Batista (2018, p. 38), os relatos das famílias fluminenses e cearenses (principalmente) que chegaram no distrito eram de serem descendentes diretos de ex-escravizados, que migraram para o Espírito Santo na tentativa de recomeçar a vida, sendo que muitos se casaram com pessoas de trajetória familiar semelhante, mas outros também com italianos, alemães e pomeranos.

Quanto à presença Puri, Batista (2018, p. 58) destaca o relato da senhora Maria Batista da Costa que conta que sua bisavó era indígena:

> Minha bisavó, avó de meu pai, foi pega no laço, ela era índia.
> Meu pai contava que o pai dele falava que eles ficaram vigiando, os índios, ficaram vigiando quatro dias em volta da casa para poder... porque tinha pego a bisavó, ficaram vigiando para poder levar ela de volta e depois de quatro dias eles desistiram, ela foi criada (…). Minha avó, a Ernestina, era filha da que foi pega no laço (...) (...) Da tribo puri, aqui já, meu pai contava isso para mim, que era a avó dele. Ele falava para mim assim, que ela era feia, muito feia, que ela era índia mesmo. Selvagem. Tinha índio aqui, que eram os puris. (...) (COSTA, 2018).

Batista também destaca, em 2019, a dificuldade de as pessoas se autodeclararem descendentes dos povos originários, o que foi também vivenciado nesta pesquisa:

> Na pesquisa de campo, nas primeiras entrevistas, buscou-se saber sobre a presença dos indígenas, mas não houve relato sobre a existência dos mesmos na região. Já se tinha como certa a ausência dos nativos no distrito até que, em entrevista, Maria Batista da Costa revelou que a bisavó era indígena (BATISTA, 2019, p. 58).

O discurso hegemônico colonial na região foi reproduzido conforme o interesse do europeu dominador, na tentativa de apagamento e de depreciação dos povos originários e afro-diaspóricos e absorvido como uma verdade por parte da população, pelo menos, (independente da origem étnica), pois durante muito tempo os colonizadores foram os "donos da cultura, da civilização e da verdade". Não se pode, entretanto, dimensionar até que ponto há, entre algumas famílias, a preservação e a reprodução de memórias, identidades e saberes afrodiaspóricos e indígenas, guardados de forma particular, como medida de auto-proteção em relação ao preconceito estabelecido contra esses povos e culturas.

O poder do discurso colonial infelizmente persiste em parte da sociedade brasileira. Cabe ressaltar novamente que o pensamento descolonial é libertador, pois rompe com as correntes ideológicas do opressor e possibilita mudanças de mentalidade tanto nos oprimidos quanto nos opressores. O discurso colonial é algo a ser superado em

diversas famílias com quem conversei em campo, o que ressalta a necessidade de um sério projeto didático descolonizador nas escolas da região.

Sobre este assunto, buscando respaldo ainda em Eremites de Oliveira (2012) no seu artigo “A História indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul” destaca-se:

> Esta situação faz parte de um contexto maior, marcado pela descolonização das ciências sociais no Ocidente, superação de barreiras disciplinares e construção de novas maneiras de produzir o conhecimento na academia e em outros espaços (EREMITES DE OLIVEIRA, 2012, p. 207).

Portanto o pensamento não colonial deve ser trabalhado em todas as escalas e formas de ensino com um instrumento fundamental de libertação intelectual dando visibilidade aqueles que a história eurocentrada tentou subestimar.

2.6 Considerações finais

A partir da investigação bibliográfica e do campo, pode-se concluir que Domingos Martins tem uma história marcada pela diáspora. Primeiro, a diáspora do povo Puri que habitava a Região quando a dos Europeus que aqui chegaram. Os indígenas viveram uma história marcada pela violência e pela desterritorialização sistematicamente idealizada pela Coroa e depois pelo Estado brasileiro. A invasão constante de suas terras forçou-os a várias movimentações no território que hoje formam os estados de Rio de Janeiro, de Minas Gerais e do Espírito Santo. O entendimento dos deslocamentos forçados pelas comunidades indígenas no território brasileiro, a partir do conceito de diáspora, não deve ser entendido a partir do conceito eurocentrado de perda de Estado-Nação, mas, sim, a partir da percepção da sistemática expropriação e perda de seus locais de vivência e sobrevivência para os interesses coloniais e do poder estabelecido.

Pode-se entender também os fenômenos que circunscrevem a imigração pomerana a partir do mesmo conceito de diáspora, aqui no seu sentido clássico, definida como a dispersão de um povo em consequência de preconceito ou perseguição política, religiosa ou étnica. O caso dos pomeranos não se enquadra simplesmente nas ondas migratórias Europeias que se relacionam mais à migração voluntária para colonizar outros continentes, mas a uma situação muito mais grave, pois esse grupo étnico perdeu sua pátria após a Segunda Guerra, sendo expulsos da Polônia no fim do conflito, durante o poderoso inverno da região. Para os pomeranos, migrar para a América apresentou-se como uma condição única de sobrevivência, fugindo de condições miseráveis e de um território no qual eram sistematicamente perseguidos.

Pelo que pude perceber ao longo da pesquisa e do trabalho de campo, este povo, assim como todos os europeus que vieram para cá, teve que se adaptar às novas condições geográficas, mas, devido ao isolamento e à pouca miscigenação, característica deste grupo, foi possível a eles manterem várias de suas tradições, mesmo de forma sincretizada com a cultura nacional.

O caso dos italianos diferencia-se um pouco, pois a maioria chegou após a lei de terras, o que os obrigou a comprar seus lotes sem grandes subsídios do governo. Entretanto, tiveram acesso, na região, a boas e férteis terras que garantiram o sustento da família. É comum encontrar na bibliografia as péssimas condições nas quais os italianos viveram, principalmente nas grandes fazendas de café, mas esta situação não se encaixa com o contexto específico de Domingos Martins, já que ali os imigrantes italianos obtiveram o acesso a pequenas propriedades e ao autossustento.

No caso dos alemães oriundos de Hunsrück, que receberam terras para “colonizar” a região, pode-se perceber, ao longo do capítulo, como se desenvolveu uma espécie de “reavivamento cultural” em torno desse grupo étnico, a partir da década de 1980. Nesse período, alguns descendentes preocupados com a “perda” dos laços com a cultura alemã, que se iniciou com as perseguições durante a Segunda Guerra Mundial, foram buscar “receitas e danças alemãs” em Gramado, Rio Grande do Sul. Cabe destacar que Gramado adaptou a cultura alemã às condições socioespaciais locais inclusive transformando-a em um espetáculo turístico extremamente lucrativo.

Domingos Martins buscou resgatar sua germanidade e também a transformou em um espetáculo que movimenta o turismo durante todo o ano. Salta aos olhos que este turismo movimenta a economia local e que sustenta várias famílias diretamente, mas percebi, no decorrer da pesquisa de campo, que o interesse atual pelas manifestações culturais tipicamente “alemãs” está diminuindo muito. Tal situação gira em torno, principalmente, do capital especulativo, que tem tomado corpo em Domingos Martins, e se manifesta a partir da criação de grandes condomínios de luxo, restaurantes, choperias e outros empreendimentos que se utilizam do selo cultural “germânico”, mas mais atrelado ao consumo do que aos laços culturais com a história e a identidade dos descendentes de imigrantes locais.

Nesse sentido, retomo algumas das ideias defendidas por Huges Varine, no livro As Raízes do Futuro: Patrimônio a Serviço do desenvolvimento local (2012), como a de que o desenvolvimento não pode acontecer sem a participação efetiva, ativa e, sobretudo, consciente da comunidade que é a autora do patrimônio. O patrimônio cultural, para

Varine, deve ser construído pela comunidade e para a comunidade. O patrimônio material ou imaterial está em constante transformação e ressignificação, mudando conforme a sociedade se transforma com o tempo, mas sem perder sua função social e cultural de conexão com o passado, com as origens de uma sociedade local.

Vejo que o patrimônio cultural material e imaterial em Domingos Martins passou a servir ao turismo e ao turista de forma tão intensa que tem deixado de ser atrativo para as novas gerações como ativador de memórias, identidades e pertenças, e está a se resumir aos seus aspectos econômicos. Por fim, entendo que o turismo é uma boa atividade econômica, mas a favor da comunidade e não ao contrário.

Capítulo 3 – Narrativas históricas e identitárias para além do discurso hegemônico

3.1 Considerações Iniciais

Este capítulo trata no estudo da região de Domingos Martins a partir dos fundamentos da descolonialidade e da importância da preservação da língua para a sobrevivência cultural de algumas etnias. Destaca-se que, no Brasil, o português, posto como língua oficial em um país multiétnico e multicultural, leva a que a "sobrevivência" de algumas línguas se manifeste como um símbolo de resistência e sobrevivência étnico-cultural.

A opção pelo uso da palavra descolonialidade em detrimento de decolonialidade neste momento da pesquisa justifica-se pela consonância com discussões estabelecidas por Eremites acerca dos sentidos políticos em torno de terminologias mais condizentes com a nossa língua e, portanto, menos submissas ao domínio cultural imposto pelo uso da língua inglesa.

Segundo Mignolo (2017, p. 12-15), a colonialidade é sinônimo de padrão colonial de poder, o qual é um complexo de relações que se escondem atrás do discurso da modernidade, da ideia de "salvação", progresso e felicidade, e que justifica a violência da colonialidade.

O pensamento descolonial está hoje comprometido com a igualdade global e a justiça econômica, mesmo afirmando que a ideia de democracia e de socialismo, originadas na Europa, não são os únicos dois modelos com os quais orientar nosso pensamento e nosso fazer. Os argumentos descoloniais promovem o comunal como outra opção junto ao capitalismo e ao comunismo.

Segundo Mignolo (2017, p. 17), o pensamento fronteiriço e a descolonialidade seguem de mãos dadas. O pensamento fronteiriço afirma o que foi negado pela modernidade e redefine as formas dominantes de conhecimento do ponto de vista da racionalidade não-eurocêntrica.

A "lógica" da racialização, que surgiu no século XVI, tem um só propósito que é classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para manter assim o privilégio das instituições europeias e sua sociedade. As

línguas que não eram aptas para o pensamento racional foram consideradas as línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam (MIGNOLO, 2017, p. 18).

Da mesma forma, o Terceiro Mundo não foi inventado pelas pessoas que o habitavam, mas por homens e instituições, línguas e categorias de pensamento do Primeiro Mundo. A teoria da dependência foi uma resposta ao fato de que o mito do desenvolvimento e da modernização ocultava que os países do Terceiro Mundo não podiam desenvolver-se nem se modernizar sob condições imperiais. Assim, pensar habitando a fronteira moderna/colonial, sendo consciente dessa situação, é a condição necessária do pensar fronteiriço descolonial.

O ponto de origem de conceitos, tais como “modernidade” e “pós-modernidade”, das rupturas epistêmicas e das mudanças paradigmáticas foi a Europa e sua história interna. Estes conceitos não são universais, nem sequer são globais; são regionais e, como tais, têm o mesmo valor de qualquer outra configuração e transformação regional do conhecimento. A única diferença fundamenta-se em que as histórias locais dos conceitos europeus converteram-se em projetos globais. Isso significa que conceitos, como os citados anteriormente, foram necessários para dar sentido a desejos particulares e a exigências institucionais.

Nesse sentido, também se faz necessário eliminar o conceito de “pré-moderno”, que presta serviço à modernidade colonial para falar, em seu lugar, do “não-moderno”. Argumentar o “não-moderno” requer uma prática de desprendimento e do pensar fronteiriço, para, assim, legitimar que outros futuros mais justos e igualitários possam ser pensados e construídos para além da lógica da colonialidade constitutiva da retórica da modernidade. A ideia de modernidade é uma ficção na qual o eurocentrismo se funda e devemos tratá-la como tal, o que torna irrelevante a necessidade de sermos “modernos”. Mais importante do que “modernizar” é “naturalizar”, isto é, na medida em que o discurso constitutivo da modernidade separou ser humano e natureza, cultura e natureza, e nos fez esquecer que somos natureza, a ponto de não lembramos de que somos animais e de não somos seres isolados e superiores a dinâmica da natureza. Por isso, a tendência hoje é a de naturalizar-nos mais do que nos modernizar (MIGNOLO, 2017).

Segundo Costa Neto (2016, p. 51), o pensamento descolonial propõe romper com os pensamentos gravados nas mentes e nos corpos por gerações, representados, por exemplo, pelas tradições greco-romanas, eurocentradas, incorporando “o pensamento dos povos originários e de diáspora forçada (diáspora Africana)” como epistemologias

legítimas para a cultura dos povos colonizados. Trata-se, por conseguinte, de conceder voz às narrativas oriundas de experiências históricas vivenciadas localmente pelos povos subalternizados na situação colonial.

Neste sentido, o conhecimento apresenta-se como elemento-chave na disputa e na manutenção da hegemonia (NOGUERA, 2014, p. 23). Ciente disso, o eurocentrismo colonial colocou seu equipamento epistêmico em pleno funcionamento dividindo os humanos em raças e desqualificando todos os povos não europeus, o que acarretou na imposição sistemática da cultura europeia sobre os demais povos.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010, p. 84) assevera que o conceito de colonialidade refere-se às condições de estabelecimento do sistema capitalista como modelo de funcionamento das relações de poder na modernidade, que operam mediante a “imposição de uma classificação racial-étnica da população do mundo”.

Para Reis e Andrade (2018, p. 15), o capitalismo opera mediante uma lógica étnico-racial, subsidiando um paradigma completamente novo de império, a saber, a “colonialidade do poder”, que promove uma classificação social mediante os aspectos culturais de controle e domínio dos povos outrora subalternizados pelo colonialismo. Assim, o processo de descolonização intelectual torna-se laborioso em decorrência dos resquícios do colonialismo nas culturas dos povos colonizados.

Também para os autores (REIS; ANDRADE, 2018, p. 15), o pensamento descolonial não se trata do estabelecimento de uma meta simplesmente descolonizadora no sentido de retirar os sedimentos coloniais da cultura subalternizada pelo pensamento euro-centrado, uma vez que esta opção culminaria na possibilidade do encontro com o vazio epistêmico, que acabaria por legitimar o epistemicídio promovido pelo etnocentrismo europeu e demonstraria a não-epistemologia colonizada. Pelo contrário, o escopo descolonial não se refere apenas a retirar a roupagem europeia das sociedades colonizadas, mas resgatar e até mesmo reconstruir as epistemologias autóctones, violentamente destroçadas pelo (neo)colonialismo. Para tanto, será necessário o uso de recursos parecidos com aqueles utilizados pelos europeus.

Os franceses, por exemplo, na África, estimularam a construção de escolas e inseriram elementos da sua cultura nos seus currículos, justificando o “acesso” dos autóctones à civilização. Similarmente, a fim de se colocar em prática o projeto descolonial, tornar-se-á necessário utilizar os aparatos educacionais, políticos e curriculares a fim de se proporcionar o direito à voz aos sujeitos que sofreram tentativa de

subalternização, constituindo-os como seres epistemologicamente situados na práxis reflexiva da condição plena de cidadão.

Conforme Maurício de Novais Reis e Marcilea Freitas Ferraz de Andrade (2018, p. 9), após o advento dos estudos subalternos, assistimos emergir um pensamento pós colonial sustentado na denúncia das assimetrias provocadas pela experiência colonial. A percepção dos antagonismos perpetrados pela situação colonial passou a proporcionar aos intelectuais de terras colonizadas um pensamento emancipatório e descolonizador das epistemologias. Ao mesmo tempo, ocorreu o que se convencionou chamar de transculturalidade, referindo-se às influências mútuas sofridas pelo contato cultural entre colonizador e colonizado, porém com maior vantagem de transmissão dos valores culturais do lado colonizador em decorrência do forte aparato burocrático imposto sobre as nações colonizadas.

Trata-se, portanto, de alterar a cosmovisão, desarticulando a hierarquização epistemológica estruturada nos moldes “norte-sul”, sob a noção de uma divisão das epistemologias entre centro e periferia, mas reconhecendo a existência de outros universos para além dessa hierarquização rígida. Por isso, pluriversalidade é um conceito que se encaixa melhor quando nos referimos às epistemologias dos povos constituintes da humanidade, subalternizados ou não, uma vez que pressupõe a existência de vários centros. A pluriversalidade não retira a legitimidade de nenhuma epistemologia porque opera numa matriz de pensamento fundamentada nas noções de policentro e polifonia, apostando na horizontalidade dos saberes e culturas, e não na verticalidade, que opera com as noções de superioridade e inferioridade.

3.2 Os Indígenas Puri na atualidade e suas relações históricas, identitárias e patrimoniais

Conforme vimos anteriormente, no Espírito Santo, o Aldeamento Afonsino foi utilizado para os Puri como o objetivo de construção, manutenção e ampliação da estrada imperial, bem como na defesa desse empreendimento em relação aos Botocudos e aos Tupis, que lutavam por suas terras. Para Paiva (2004, p. 03), os aldeamentos faziam parte do processo de conquista e expansão das fronteiras. No século XVIII, tinham como objetivo incutir valores morais e religiosos para obtenção de novas áreas. A partir do século XIX, já refletem a noção progressista e desenvolvimentista de nacionalismo,

difusão de técnicas, conhecimentos e visões de mundo típicas dos Estados “civilizados” e do ideal político liberal.

Nestes locais, os povos originários eram desvalorizados culturalmente, obrigados a abandonar sua identidade original e, aos poucos, caso demonstrassem obediência e aceitação a essas imposições, passavam a ser considerados “aculturados” e “civilizados”, podendo assim sair dos aldeamentos, que mais tarde eram extintos e transformados em vilas e cidades. O projeto colonial lhes reservou um espaço limitado a servir aos interesses dos “poderosos” nessa nova realidade.

Ramos (2017, p. 3) destaca que os povos originários sempre lutaram e resistiram de múltiplas formas a essa dominação cultural e à apropriação de suas terras e de sua força de trabalho. Mesmo com todas as tentativas dos colonizadores de extinguir os povos e as culturas indígenas, eles elaboraram diferentes estratégias de sobrevivência e se fazem presente no nosso país, sendo representados por cerca de 305 etnias que falam pelo menos 275 línguas (IBGE, 2010). Desse modo, como apontam Teao e Loureuro (2009), foi possível repensar a ideia atribuída aos indígenas como “povos derrotados” e passivos e mudar o olhar sobre eles, vendo-os como sujeitos ativos no processo colonial. De acordo com Oliveira e Freire (2006, p. 19), eles sofrem discriminação e preconceito, sendo ignorados e excluídos pela história oficial, colocados sempre em posição subalterna pelas interpretações e ideologias dominantes. Nos documentos oficiais, fala-se pouco sobre o indígena, e a versão que aparece em grande parte das vezes oculta ou distorce a realidade. Assim, as práticas colonialistas excluíram-nos socialmente tentando silenciar o modo de vida dos povos indígenas, bem como a sua versão e interpretação sobre a história, que foi contada oficialmente apenas pelos dominadores.

A produção de ausências promovida pela dominação colonial e moderna faz os indígenas sofrerem preconceitos e terem dificuldades para se inserir na sociedade brasileira, ficando à margem das políticas públicas. Eles têm acesso precário a saneamento, educação e saúde de qualidade, e suas terras ainda são alvo de ganância, disputas, conflitos e morte (BARBOSA, 2005, p. 148).

Neste sentido, Oliveira (2003, p. 19) destaca que atualmente não se conhece o indígena como ele verdadeiramente é. Os costumes e tradições dessas etnias estão presentes no cotidiano do povo, sem que este se dê conta da riqueza dessa influência em sua formação cultural. A cultura brasileira deve aspectos fundamentais de sua riqueza e pluralidade atuais à contribuição de conhecimentos milenares dos indígenas. O Brasil enquanto formação sociocultural tem um componente indígena muito forte e enraizado.

Conforme Ramos (2017, p. 6), entre as diversas etnias indígenas que atualmente se esforçam para se organizar em prol de objetivos em comum, destacamos os Puri. Habitantes antigos dessas terras, originam-se da região do entorno do Vale do Paraíba, que compreende os estados do Rio de Janeiro, Leste de Minas Gerais, Noroeste de São Paulo e Sul do Espírito Santo. Eles enfrentaram todas as formas de extermínio e dominação e foram considerados extintos a partir do século XVIII no estado de Minas Gerais e no século XIX no estado do Rio de Janeiro. É claro que esse desaparecimento precisa ser, entretanto, criticado e colocado em questão. Enquanto muitas ações violentas ao longo dos séculos acabaram causando a desterritorialização e o “desaparecimento” étnico-político de muitos povos originários, o mesmo não se pode dizer sobre suas existências físicas e culturais. Inclusive, muitos desses povos foram sendo renomeados, passando e ser classificados dentro de categorias tais como a de “caboclos”.

Ainda, Ramos (2017, p. 6) chama a atenção para o fato de termos o desafio de pesquisar de que forma foi sendo gerado o novo Puri dentro da colonialidade e de que modo este é produzido no presente. A nova cultura Puri existente hoje não é mais a mesma de antes, pois a cultura não é um comportamento concreto e estático, mas compostas de significados permanentemente atribuídos pelo ser humano ao mundo, sendo transformados constantemente na medida em que o mundo também se transforma.

A partir do século XIX, os portugueses consideraram que não mais existiam centenas de povos indígenas no país, com a intenção de usurpar suas terras, vistas então como “terras de ninguém”. A etnia Puri passou a ser tida como extinta, mesmo existindo física e culturalmente. O povo Puri se dispersou e omitiu por um tempo sua identidade. Os Puris tiveram que se adaptar ao modo de vida que lhes foi imposto, mas diversas características de seus ancestrais permaneceram com eles, em menor ou maior grau.

Ramos (2017, p.18) salienta muito bem que, no Sudeste brasileiro, algumas pessoas começaram a se reivindicar índios Puri a partir das últimas décadas do século passado, e em pouco tempo se tornam dezenas e centenas. Atualmente, cerca de 675 pessoas de autodeclaram Puri, de acordo com o último censo do IBGE. O avanço da luta e dos direitos indígenas contribuiu para a desinvisibilização e afloramento desta etnia.

O sentimento de pertencimento ao povo Puri é auto identificado nestas pessoas, a partir de afinidades que se entrecruzam. Podemos dizer que cada uma delas vivenciou historicidades diferentes e complementares que se relacionam entre si e que as tem possibilitado recriar uma etnicidade comum a partir da experiência coletiva histórica.

Ramos (2017, p. 21-22) fundamenta a ideia da diáspora indígena, a partir da pesquisa de Stuart Hall (2003) acerca da diáspora negra:

> Estudando os negros caribenhos na Grã Bretanha, Hall percebe que mesmo em outras terras e depois de passadas gerações, essas pessoas mantêm certo vínculo com suas tradições, onde a identificação com a cultura de origem permanece forte, muito embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação Hall conclui que a construção dessa identidade pode ser potencializada ao invés de diminuir com o tempo como muitos acreditam (HALL, 2003, p. 26).

Nesse mesmo sentido, podemos compreender que muitos indivíduos e grupos indígenas, depois de terem vivenciado séculos de desterritorialização, de silenciamento e de violência, ainda permanecem mantendo ligações culturais fortes com suas culturas ancestrais e, dessa forma, podem utilizar-se desses mesmos vínculos para potencializar identidades e pertenças que lhes permitam reafirmar sua etnicidade.

Para Lamas (2012, p. 228), os indígenas brasileiros sofreram a diáspora, que conceitua como sendo “a dispersão de um povo em consequência de preconceito ou perseguição política, religiosa ou étnica”. No caso dos indígenas aconteceu, para o referido autor, uma perseguição étnica que culminou no “extermínio dos indígenas resistentes ao avanço sobre suas terras”. Mas ele lembra que o abandono forçado de um território não implica, obrigatoriamente, no abandono de determinadas tradições socioculturais, já que a mudança do lócus não conduz a uma descaracterização total, apenas parcial, em outras palavras, a um adaptar-se para sobreviver.

Assim, segundo Ramos (2017, p. 22), podemos correlacionar a ideia da diáspora à realidade do povo Puri para examinar esse complexo fenômeno. Ao refletir sobre esse conceito no caso dos Puri, vemos que, mesmo passando pela destribalização, introduzidos em outras terras, e mesmo tendo-se passado gerações, alguns sujeitos mantêm traços com suas tradições indígenas, reconhecendo, valorizando e divulgando essas características.

Ramos (2017, p. 22), dialogando com Hall em relação ao contexto diaspórico, ressalta que alguns indivíduos mantêm o desejo de retornar aos seus locais de origem, enquanto outros não veem esse retorno como uma condição necessária para a sua (sobre)vivência sociocultural. Mesmo aqueles que conseguem retornar, entretanto, encontram certa dificuldade em se religar com a sua sociedade de origem, pois não são mais as mesmas pessoas que eram antes de sofrerem seus deslocamentos. Podemos supor que a estrutura de sentimentos das pessoas vai se modificando de acordo com as

experiências que cada um vivencia, produzindo sempre o novo, mesmo que seja uma nova identidade de origem, dentro da sua própria narrativa:

> A perspectiva diaspórica pode ser entendida como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos (HALL, 2003, p. 36).

Na diáspora Puri, essa etnia sofreu a desterritorialização e teve sua identidade modificada e integrada ao modelo dominante, mantendo algumas características ancestrais que alteraram e contribuíram nessas transformações. Não sendo mais os mesmos Puri de antes dos processos de desterritorialização, eles seguem, entretanto, compartilhando e fortalecendo suas identidades indígenas, que, apesar de outras, seguem remetendo a sua ancestralidade.

Ainda em relação à invisibilização indígena, Ramos (2017, p. 23) salienta que os casamentos entre brancos e indígenas foram incentivados pela Coroa e pelo Estado brasileiro para através da miscigenação fazer “desaparecer” os indígenas dissolvidos em caboclos. As razões para a realização desses casamentos são várias. Há, por exemplo, indígenas que se casam com brancos com o objetivo de terem uma vida mais segura e de serem mais valorizados e respeitados em uma sociedade baseada em paradigmas discriminatórios e preconceituosos. Mas isso não é necessariamente um pressuposto de abandono de suas tradições culturais, nem de perda de identidade étnica.

Até pouco tempo, a etnia Puri era considerada extinta pelo IBGE, mas a partir da década de 1980 algumas pessoas e comunidades conseguiram romper a barreira da invisibilidade, identificando-se e se fazendo reconhecer enquanto Puri, mostrando que mantiveram sua ancestralidade, apesar de todos os processos violentos a que foram submetidos. Em outras palavras, isso prova que os Puri seguiram reproduzindo e cultivando junto de seus descendentes a sua cultura ancestral.

É Barbosa (2005, p. 24) que explica sobre o potencial educativo dos processos de resistência, reconhecimento e resiliência da identidade Puri a partir da emergência dessa cultura em Araponga, município localizado na Zona da Mata mineira e um dos locais em que mais encontramos remanescentes Puri autodeclarados. Por resiliência o autor entende a flexibilidade de resistir à forte pressão e aos impactos culturais no sentido de não deformar totalmente sua própria cultura, recuperando sua cultura ancestral através da “capacidade de sustentar conflitos, de resistir a processos de subalternização e de persistir no horizonte futuro, mesmo em condições adversas”. Os Puri, mesmo sofrendo fortes impactos coloniais, conseguiram manter traços de suas tradições de forma

reconfigurada e reinventada, permanecendo fiéis às suas raízes, embora se apropriando seletivamente de alguns elementos que pudessem torná-los aceitos dentro da dominação a que estavam submetidos, forjando, assim, novas identidades.

Ramos (2017) destaca que a cultura Puri nunca deixou de existir, mas esteve silenciada em conjunturas políticas e ideológicas desfavoráveis, não encontrando escuta. Resistiu e se manteve viva até os dias de hoje, mesmo que transformada pelo tempo e múltiplas adversidades. Assim, os Puri atuais não são menos indígenas do que os Puri de anos atrás; são diferentes, portanto, sem deixarem de ser, ainda assim, os mesmos. O território brasileiro passou por muitas mudanças ao longo dos séculos, e com isso, todas as culturas que habitavam ou que vieram a habitar estas terras também passaram por mudanças.

> Podemos identificar os Puri como um povo considerado ressurgido ou em emergência. A antropologia estabelece o termo etnogênese para se referir a esses complexos processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (RAMOS, 2017, p. 27).

No caso dos Puri, Barbosa (2005, p. 29) explica que estavam passando por um processo de silenciamento. Entretanto, duzentos anos de ausências produzidas não conseguiram apagar as referências guardadas, e que são passíveis de emergência em dadas circunstâncias. Assim, a partir de um processo social variável, o que havia sido silenciado se tornou presente. A etnia Puri, nessa perspectiva, está passando por um processo social e histórico de ressurgência a partir do qual aflora, em diversos locais, uma identidade étnica identificada como indígena, tendo em vista seu reconhecimento perante movimentos sociais específicos, órgãos oficiais e a população em geral.

Quanto às políticas afirmativas e aos desafios dos Puri, Ramos (2017, p. 205) destaca que eles permanecem, uns mais, outros menos, com interesse na propriedade coletiva da terra e hábitos coletivos e cooperativos de produção e vida, características que foram negadas e retiradas à força de sua comunidade através dos tempos, mas que deixaram fragmentos na alma e no cotidiano de cada remanescente. São trabalhadores rurais e urbanos desvalorizados e explorados que resistem nas organizações e nas lutas populares pela conquista do direito à terra, à liberdade, à autonomia, à mobilidade urbana, à moradia e à vida digna, negadas a eles por tanto tempo. Reivindicam o espaço como um lugar de existência possível, de bem viver. Conforme Dauá (2017), o Dauá Puri, em seu trabalho de conclusão de curso:

> Hoje temos já uma agenda anual na Troca de Saberes, evento que acontece nos gramados do campus da UFV, onde reúnem agricultores familiares, alunos, assentados, sem terra, indígenas, quilombolas, o movimento de agroecologia,

> sindicatos rurais, e alunos do Licena, em que na última edição, tivemos uma participação de mais de 40 (DAUÁ PURI, 2017, p. 31).

Conforme Dauá Puri (2017, p. 31), foi em julho de 2013 que o Grupo Puri se consolidou, lançou a discussão do Movimento de Ressurgência Puri e elaborou uma Carta de Princípios que deverá ser subscrita por todos os parentes auto declarados ou auto identificados que desejarem se afiliar:

> Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (Walter Benjamin).
> O Movimento de Ressurgência Puri passa a existir da afirmação identitária e contestação de parentes autodeclarados/autoidentificados a respeito do desaparecimento do povo indígena Puri no Brasil. Seus Princípios, contidos nesta Carta deverão ser respeitados por todos que, autoidentificados e reconhecidos como pertencentes ao grupo, desejarem afiliar-se ao Movimento, de modo a consolidar esse processo, assegurando seu êxito e ampliando seu alcance.
> 1. O Movimento de Ressurgência Puri é um espaço não-governamental e apartidário, que reúne e articula de forma descentralizada, em rede, parentes autodeclarados/autoidentificados Puri e parceiros/aliados (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia Puri, num processo permanente de busca e construção dessa identidade, do nível local ao nacional, a partir do referencial ora estabelecido na presente Carta de Princípios.
> 2. O Movimento de Ressurgência Puri é um espaço de encontro para o aprofundamento da reflexão, o debate democrático de ideias, a formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, de parentes autodeclarados/autoidentificados Puri e parceiros (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia Puri que estão empenhados no processo permanente de busca e construção dessa identidade, do nível local ao nacional.
> 3. O Movimento de Ressurgência Puri é uma organização/instituição, autônoma e independente e não poderá ter vínculos organizativos com quaisquer Organizações e/ou Instituições que contrariem esta Carta de Princípios. Ele se pauta pelo princípio organizativo da autonomia política, financeira e ideológica, não sendo vinculada a partidos e governos.
> 4. O Movimento de Ressurgência Puri se irmana a todos os Movimentos, Articulações e Fóruns, bem como os de todos os cidadãos e cidadãs em todas as nações que, apoiados em sistemas e instituições internacionais democráticos a serviço da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos, defendam: a necessidade de valorizar o conhecimento tradicional para o fortalecimento das culturas indígenas; critérios de participação das comunidades quanto à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração do conhecimento tradicional associado à biodiversidade; o controle e a proteção do direito de propriedade intelectual dos povos indígenas; a prevalência, como uma nova etapa da história do mundo, de uma globalização solidária que respeite os direitos humanos universais dos povos indígenas.
> 5. As reuniões plenárias anuais do Movimento de Ressurgência Puri têm caráter deliberativo sobre declarações e ações que seus integrantes decidam desenvolver, isoladamente ou de forma articulada com outros participantes. O Movimento de Ressurgência Puri se compromete a difundir amplamente essas decisões, pelos meios ao seu alcance, sem direcionamentos, hierarquizações, censuras e restrições. 6. O Movimento de Ressurgência Puri opõe-se a toda visão totalitária e reducionista do desenvolvimento e da história. Propugna pelo respeito aos Direitos Humanos, pela prática de uma democracia verdadeira, participativa, por relações igualitárias, solidárias e pacíficas entre pessoas, etnias, religiões, gêneros e povos, condenando todas as formas de dominação, assim como a sujeição de um ser humano a outro.
> 7. O Movimento de Ressurgência Puri, como espaço de troca de experiências, estimula o conhecimento e o reconhecimento mútuo das pessoas que dele

participam, valorizando seu intercâmbio, os conhecimentos medicinais e terapêuticos indígenas, hábitos alimentares e formas de viver diferente do restante da sociedade brasileira em geral, a noção clara de pertencimento cultural com o objetivo de valorizar o conhecimento tradicional para o fortalecimento da cultura; discutir com especialistas a exploração do conhecimento tradicional associado à biodiversidade e, articular ações visando a proteção do direito de propriedade intelectual; fomentar a localização dos parentes.

8. O Movimento de Ressurgência Puri, como espaço de articulação, procura fortalecer e criar novas articulações entre organizações e movimentos da sociedade civil, que aumentem, tanto na esfera da vida pública como da vida privada, a capacidade de resistência social não-violenta ao processo de desumanização que o mundo está vivendo e à violência que venha a ser usada pelo Estado, e reforcem as iniciativas humanizadoras em curso decorrentes da ação desses movimentos e organizações.

9. O Movimento de Ressurgência Puri não tem personalidade jurídica e rege-se por mandato próprio; respeita totalmente a individualidade e identidade de seus membros e estimula o fortalecimento ou surgimento de outras redes a nível estadual ou local, adotando o princípio de liderança compartilhada.

10. O Movimento de Ressurgência Puri se propõe a sensibilizar a sociedade civil, os formadores de opinião e as diversas instâncias governamentais para uma ação articulada em prol do tema, buscando contribuir para formular e monitorar a execução de políticas públicas.

11. O Movimento de Ressurgência Puri convoca a todos que compartilhem de seus propósitos e princípios, a engajarem-se, de modo a assegurar ampla participação qualificada em torno dos debates, e os convida a coordenarem e promoverem atividades autogestionadas.

12. O Movimento de Ressurgência Puri se compromete a utilizar e a socializar, os meios, resultados e repercussões propiciados pelas ações empreendidas no âmbito da presente rede de modo ético e responsável.

A presente Carta de Princípios, elaborada pelos parentes que criaram o Movimento, poderá ser revista, em Assembléia Geral de seus membros.

ORGANIZAÇÃO

O Movimento de Ressurgência Puri é um espaço não-governamental e apartidário, que reúne e articula de forma descentralizada, em rede, parentes autodeclarados/autoidentificados Puri e parceiros/aliados (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia Puri, num processo permanente de busca e construção dessa identidade, do nível local ao nacional, a partir do referencial ora estabelecido em sua Carta de Princípios.

O Movimento de Ressurgência Puri tem por objetivos:

I. Promover a democratização da informação, da cultura, da educação, dos direitos humanos, sociocultural, do meio ambiente e diversidade, da política e povos indígenas, dos recursos naturais e das ações voltadas para o tema;

II. Organizar intercâmbios regulares entre entidades dos estados, através de encontros interiorizados, seminários e congressos;

III. Mobilizar a sociedade organizada em torno do tema;

IV. Formular e propor políticas públicas voltadas para o tema;

V. Promover a cooperação e a articulação entre seus membros em atividades comuns;

VI. Manter articulação permanente com representantes de Instituições, em nível governamental, voltadas para o tema, visando encaminhar as questões.

VII. Formular estratégias e identificar parcerias e cooperação técnica, financeira e política com organizações indígenas, não indígenas e organismos de cooperação nacional e internacional para garantir a continuidade da luta e resistência da Ressurgência Puri.

O Movimento de Ressurgência Puri tem por sede o Município do Rio de Janeiro, onde deverá estar instalada sua Secretaria Geral.

O Movimento de Ressurgência Puri tem a seguinte estrutura: I - Assembleia Geral, órgão máximo de decisões e deliberações da organização/instituição, é composta de todos os membros do Movimento nos estados, realizada anualmente de forma ordinária para aprovar o Relatório Anual de Atividades do ano anterior e o Plano

> Anual de Atividades do ano seguinte, bem como local onde lideranças, comunidades, parceiros/aliados e convidados, reunirem-se para manifestar seus posicionamentos, fixar metas, avaliar os avanços, tomar decisões e manter os níveis da mobilização em alta, além de formação de novos interlocutores para dar continuidade e ampliar o trabalho iniciado. (Pode ser nos Encontros da Troca de Saberes)
> II - um Conselho Diretivo, órgão deliberativo e consultivo da administração superior do Movimento, constituída por um Colegiado de, no mínimo, 2 (duas) representantes do Movimento de cada estado (Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo), indicados por seus parentes locais, sem hierarquia, num exercício democrático de gestão compartilhada, que exercerá a função de órgão executivo do Movimento, com decisões tomadas, prioritariamente, por consenso, respeitadas as da Assembleia Geral, como as atribuições: a) estabelecer a política geral do Movimento; b) apreciar, com vista ao reconhecimento como pertencente ao grupo étnico, os autoidentificados/autodeclarados que desejarem afiliar-se ao Movimento; c) acompanhar a execução do Plano Anual de Atividades, através da análise dos relatórios periódicos encaminhados pelos Conselhos Estaduais e/ou Municipais; d) coordenar as atividades do Movimento; e) convocar as Assembleias Gerais
> f) articular as relações do Movimento com entidades congêneres internacionais, nacionais e locais, bem como a composição de agendas para presença do Movimento em espaços políticos e suas conexões locais, regionais e supranacionais; g) emitir documentos em nome do Movimento; h) aprovar a criação de Conselhos Estaduais e/ou Municipais; i) indicar os representantes junto a outras Instituições, bem como para o comparecimento a fóruns, seminários, congressos e eventos similares em nome do Movimento. III - uma Secretaria Geral, subordinada ao Conselho Diretivo, composta pelos fundadores do Movimento, com as seguintes Comissões vinculadas:
> a) Mobilização; b) Comunicação: c) Financeiro: d) Formação: e) Jurídica: IV - um Conselho Consultivo, formado por representantes de parceiros/aliados (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia puri. V - Conselhos Estaduais e/ou Municipais, onde houver parentes afiliados, órgão deliberativo e consultivo da administração estadual do Movimento. Integrado por XX (XX) membros e respectivos suplentes, indicados por seus parentes locais, respeitadas as decisões da Assembleia Geral e do Conselho Diretivo, tem como atribuições: a) estabelecer a política do Movimento no local; b) encaminhar ao Conselho Diretivo a ficha de filiação dos autoidentificados/ autodeclarados que desejarem afiliar-se ao Movimento; c) acompanhar a execução do Plano Anual de Atividades no estado; d) elaborar relatórios semestrais das atividades e encaminhar ao Conselho Diretivo; e) coordenar as atividades do Movimento no estado; f) convocar as Assembleias Gerais estaduais; g) articular as relações do Movimento com entidades congêneres locais; h) emitir documentos em nome do Movimento no local; i) indicar, no estado, os representantes junto a outras Instituições, bem como para o comparecimento a fóruns, seminários, congressos e eventos similares.

O início do contato com Dauá Puri deu-se a partir do seguinte trecho da dissertação de Ramos (2017, p. 31): “A ONG Puris (o nome da ONG foi colocada com s) acrescenta que utilizavam uma cuia feita de certas frutas silvestres secas, como cuité, cabaça, e comiam de cócoras”. Este trecho levou-me a procurar a ONG citada nas diferentes redes sociais. Encontrei a ONG Puris, que está sediada em Minas Gerais, o que por sua vez me forneceu o contato de Dauá Puri no dia 06 de março de 2022. A partir de então, iniciamos nosso dálogo, principalmente através de um aplicativo de conversa e Dauá prontamente forneceu-me o seu TCC e passamos a trocar informações sobre seu

povo. Sobretudo, Dauá falou sobre a importância da língua Puri, destacando entre outros aspectos sua origem Macro-Jê. Em nossos diálogos por aplicativo, pois ele mora no Rio de Janeiro atualmente, destacou que eu deveria ter um olhar sensível para localizar os povos originários na região.

No dia 23 de março de 2022, Dauá Puri informou-me sobre o vocabulário organizado por Marcelo Lemos sobre a língua Puri. Destacou de forma muito sábia que uma língua precisa ser falada para permanecer viva. Marcelo Sant'Ana Lemos produziu uma obra contendo um vocabulário Puri, construído através de pesquisa realizada em diferentes estados brasileiros, inclusive no Espírito Santo (DAUÁ PURI, 2017, p. 43-48). Entrei em contato via e-mail com Marcelo Lemos que foi muito solícito e enviou-me a resposta que cito a seguir:

> André, bom dia!
> (...) No caso específico dos povos indígenas, como o povo Puri, não temos nem a indicação de lugares de memória, que seriam fundamentais para reincluí-los na história e na vida cotidiana, pois eles estão na sociedade nacional e no último censo se autodeclaram como tais (675 pessoas), inclusive no Espírito Santo.
> Quando esteve no Espírito Santo, na sua viagem para o Nordeste do país, o imperador D. Pedro II, recebeu em Vitória, a visita de indígenas Puri, com o qual passou a tarde e coletou vocabulário, com 122 palavras. Esses Puri viviam num bairro de Vitória, pois tinham abandonado o aldeamento Imperial Afonsino, lá nas minas de Castelo e vindo para a capital da província. (...)
> No seu estado existe uma fábrica que produz pios de pássaro, cujo o fundador se inspirou num amigo que era Puri e construía apitos de taquara para chamar pássaros ou assobiava para atraí-los, com intuito de caçá-los ou obter uma ave de estimação. {…}
> O meu vocabulário é um apanhado de 16 vocabulários de militares, cientistas ou viajantes dos séculos XVIII e XIX. Além dele, foi lançado este ano, um vocabulário específico feito pelo sr. Felismar, que na sua infância, em Guindoval (MG) conviveu com outros Puri, e resgatou o Puri local!!
> No patrimônio cultural/natural do ES, podemos considerar a região do entorno de Minas do Castelo, a área do litoral onde hoje é Presidente Kennedy até a Serra do Caparaó como locais de vivência Puri, com seus monumentos naturais e rios que representam e têm significado como lugares de memória: Rio Itabapoana, a Serra de Caparaó, a Serra Puri, a mata atlântica, etc.(...)

Algumas questões merecem destaque na interlocução estabelecida com Marcelo Lemos. Em primeiro lugar, percebe-se uma reafirmação sobre a resistência cultural Puri e sobre a forma como os indígenas dessa etnia têm se organizado no sentido de reafirmar sua identidade, com destaque particular para a língua. Nesse sentido, sabemos como toda a topografia do território brasileiro, bem como o vocabulário da língua portuguesa usado no Brasil estão profundamente marcados pela presença de línguas indígenas. Em grande parte do tempo, essa presença no cotidiano da língua e dos lugares, entretanto, não é por nós percebida de forma ativa e reflexiva e, dessa forma, percebemos como a invisibilidade da presença indígena na história e na cultura brasileira se encontra

interligada de forma significativa com a questão da língua. A própria presença dos Puri no território alvo desta pesquisa, que se percebe fortemente a partir do uso do topônimo “cuieté”, é aqui um exemplo forte dessa questão.

Por outro lado, percebe-se também como a luta por reafirmação cultural dos Puri acaba por se intercalar com debates em torno da questão da colonialidade do poder. Enquanto a própria desarticulação entre indígenas que habitam diferentes estados da federação e a forma como sua língua e seus costumes têm sido invisibilizados são fenômenos que se explicam a partir das violências coloniais e das imposições do Estado brasileiro. Contudo, a própria retomada dos estudos sobre a língua indígena se faz a partir da utilização de documentos e de métodos científicos que se circunscrevem nesse mesmo estado dominador. Percebe-se, dessa forma, como os instrumentos de poder consolidados durante o período colonial vão sendo reinventados e perpetuados nos dias atuais, impondo a continuidade das relações de violência em relação aos indígenas do território nacional.

3.3 Outras narrativas de pertença em relação ao território: o Puri

Falada até o século XIX em um território que se estende pelos quatro estados do Sudeste brasileiro, a língua Puri teve, no século XX, seu uso reduzido a poucas palavras que sobreviveram mescladas ao português, na oralidade de alguns indígenas da etnia, e se encontra em processo de retomada pelos Puri no século XXI.

Segundo Txâma Xambé, Tutushamum e Xindêda (2020, p. 77), o projeto Txemim Puri (Povo Puri), que se trata de um grupo de pesquisa, revitalização e ensino da língua Puri, bem como de resgate e preservação da história e cultura deste povo, é uma iniciativa autônoma de integrantes da etnia que tem promovido o aprendizado e a prática do kwaytikindo, nome dado pelo grupo de pesquisadores Puri à versão revitalizada da língua, desenvolvida pelo projeto e reúne falantes em diferentes estágios de conversação. A origem do projeto vincula-se ao resgate da prática coletiva dos kanaremunde (cantos rituais) em língua Puri, ocorrida no território da Aldeia Maraká’nà, na cidade do Rio de Janeiro.

Ainda de acordo com os autores (TXÂMA XAMBÉ; TUTUSHAMUM; XINDÊDA, 2020, p. 77), os kanaremunde, ou cantos rituais, pela importância identitária e espiritual que têm para os Puri, desempenham papel fundamental na retomada linguística do povo, e se têm constituído ao longo do tempo como registros históricos que guardam a memória

desse percurso. Os critérios que norteiam a pesquisa, a aprendizagem e o ensino do kwaytikindo (Língua Puri Revitalizada), no projeto Txemim Puri (povo Puri), se baseiam no caráter socio cósmico que as línguas indígenas possuem. As línguas originárias carregam e expressam as cosmologias, epistemologias, valores e existências de seus povos. Configuram-se a via e o elo na comunicação entre mundos (BANIWA, 2019, p.123).

Segundo Txâma Xambé, Tutushamum e Xindêda (2020, p. 84), a história da retomada linguística Puri, numa dimensão mais íntima e interna da própria comunidade, está pontuada de acontecimentos de ordem espiritual que conduzem à relação desenvolvida entre os Puri e sua língua, especialmente em sua forma de kanaremunde, à medida que a experienciam como meio de manifestação da presença dos espíritos de seus antigos.

Há, portanto, entre os participantes do projeto, o entendimento de que a preservação da sonoridade e dos sentidos presentes na língua dos taheantah (ancestrais) é o valor maior a ser buscado. Para tornar possível a retomada linguística, respeitando-se esse princípio, é usada uma série de procedimentos: primeiro, vem o reconhecimento dos sons; a interpretação fonológica realizada neste trabalho de revitalização é norteada pela tentativa de decodificação mais aproximada possível dos sons de cada palavra, observando as regras de grafia e pronúncia da língua de cada coletor. As palavras foram coletadas da oralidade dos antigos Puri em momentos históricos diversos, por pessoas de culturas letradas diversas (franceses, alemães e brasileiros), que seguiram a lógica presente na escrita de seus idiomas para fazer esses registros. Logo em seguida, é feita a representação dos sons. Após identificados os sons representados em cada registro, sua escrita é revisada para o acordo ortográfico estabelecido para uso comum do grupo, a fim de garantir o entendimento mútuo entre os Puri.

> Os kanaremunde (cantos rituais) representam um elo identitário e espiritual entre os Puri, e o ponto inicial da sua retomada linguística. Devido ao sentido que lhes é atribuído, de comunicação com os taheantah, não se diz que os cantos são compostos, mas sim, apresentados ao povo por quem os recebeu e teve a inspiração para cantá-los pela primeira vez. Os kanaremunde são também registros da oralidade Puri do século XXI, que expressam os passos do povo nesse processo de reversão da subordinação linguística à qual foi submetido historicamente. (TXÂMA XAMBÉ; TUTUSHAMUM; XINDÊDA, 2020, p. 84)

Para a comunidade falante, a língua Puri é um grande legado dos taheantah para suas existências no presente. A importância dada ao que é cantado nos kanaremunde marca o lugar da língua originária como elo espiritual e identitário dos Puri na conexão

espiritual com seus ancestrais comuns. A comunicação do povo é de um transitar pancrônico, no qual diversas sincronias convergem na união étnica de seus falantes.

Dom Pedro II, quando visitou as províncias do norte do país, em 1860, coletou em Vitória, no Espírito Santo, um vocabulário da língua Puri fornecido por índios que saíram do Aldeamento Imperial Afonsino e foram morar em um bairro em Vitória. O encontro se deu após a hora do jantar (16 horas), nos jardins do Palácio, onde apareceram 24 índios Puris, com os quais dialogou, perguntou sobre seus costumes e coletou 110 vocábulos contidos no vocabulário da língua Puri de Marcelo Lemos (2014) bem como no Vocabulário Kwaytikindo – Língua Puri Revitalizada.

A principal marca espacial Puri em Domingos Martins está na rota imperial que também ganha destaque nos diálogos sobre bens culturais do município. O município é o que tem o maior trecho de Rota Imperial no Espírito Santo, são mais de cem quilômetros de extensão, passando por dez distritos: Barcelos, São Rafael, Tijuco Preto, Alto Rio Ponte, Schwans, Pena, Pedra Branca, São Miguel e Biririca e Biririca de Baixo. A Rota Imperial é uma oportunidade de desbravar espaços pouco conhecidos do território martinense, fora do “eixo turístico”, e de conhecer pessoas da terra, da agricultura, do chão martinense.

Conforme já abordado anteriormente, foi importantíssimo para a construção da estrada o estabelecimento do Aldeamento Imperial Afonsino, em 1845, onde hoje está Conceição do Castelo. Nesta época, foi criado um ramal da Estrada S. Pedro de Alcântara, que partia do Aldeamento Imperial Afonsino para o sul, seguindo pelo vale do rio Castelo e depois à margem sul do rio Itapemirim até a Vila de Itapemirim. Também nesta altura, foi criado outro ramal da estrada que partia do Quartel de Santa Cruz em direção a Alegre. Era a expansão lateral da Estrada do Rubim ou S. Pedro de Alcântara ou também estrada imperial.

Leal (2019) destaca a carta do presidente da província para o Sr. Dr. Inácio Acioli de Vasconcelos, comandante das armas da província acerca do local e sobre os Puri:

> O terreno é fertilíssimo e rico em mineração, principalmente as margens do Rio Pardo; da parte norte sai um ribeirão tão rico, que o ouro sai em granito em qualquer parte que se prove; os mais córregos até a Villa Viçosa todos juntam mais ou menos: na distância de 30 léguas há um quartel que tem de pastaria mais de um quarto de légua e é situado às margens das cabeceiras do Jucu (atual Domingos Martins). Na vasta extensão de terrenos entre esta província e a de minas existe uma nação Puri, que é de grande utilidade a esta província e ao império o serem aldeados, pelo número de braços que se acham despersos, que mesmo agora servem de utilidade no arrancamento de ipecacuanha, escolhendo o lugar do quartel de Chaves para o mesmo aldeamento por ser lugar próprio de sua maior estada (LEAL 2019, p. 20).

Percebe-se, aqui uma vez mais, como o uso do trabalho compulsório do povo Puri foi fundamental para a manutenção, construção e expansão da Estrada Imperial, Estrada do Rubim ou S. Pedro de Alcântara. A estrada imperial faz parte da história de vida e sobrevivência deste povo que habitou não só Domingos Martins, mas uma parte expressiva do estado do Espírito Santo.

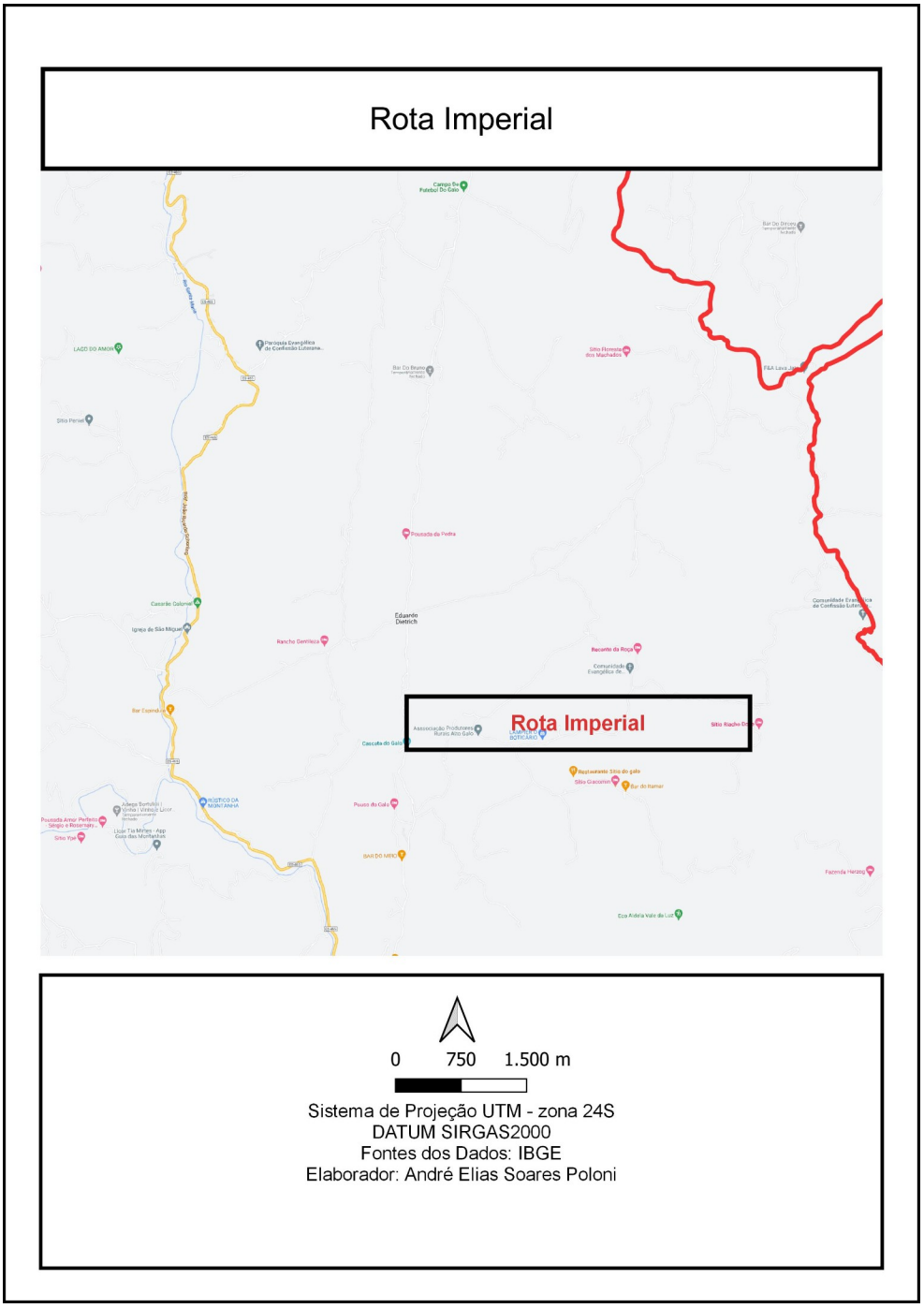

Figura 23 - mapa parcial da Rota Imperial

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

A rota imperial cortada em Domingos Martins tem a sua maior parte transitada exclusivamente por bicicletas para trilhas ou por caminhada a pé. Até mesmo na parte explorada pelo turismo voltado para produtos coloniais, a estrada é estreita; então optei pelo georreferenciamento a partir do shapefile do google maps, que mostra este pedaço curto, porém asfaltado da rota usada para o turismo de massa.

O ponto mais visitado do trajeto é o restaurante Fazenda Imperial. Este restaurante é extremamente visitado durante todo o período do ano e possui uma boa estrutura e é de fácil acesso entrando pelo distrito Sede.

Figura 24 - Fotografia do restaurante Fazenda Imperial

Fonte: Schneider, 2019

O que me chamou a atenção foi que só existe pavimentação asfáltica ou até mesmo estrada transitável no pedaço explorado economicamente pelo turismo de massa voltado para a gastronomia colonial. Torna-se saliente este contraste na figura a seguir.

Figura 25 - Fotografia de trilha da Rota imperial

Fonte: Schneider, 2019

A maior parte do trajeto é em formato de trilha como na imagem 25 e é usada para caminhada de aventura e sem muita estrutura para receber o turista.

3.4 Outras narrativas de pertença em relação ao território: o hunsrückisch

Cabe começar este subtema com uma citação de Karen Pupp Spinassé (2008, p. 120): “Não há apenas uma forma de hunsrückisch em todas as localidades dos três estados onde a mesma é encontrada (sem falar de uma cidade no Espírito Santo que também seria de fala do hunsrückisch)". O nome desta cidade é Domingos Martins, lugar onde o hunsrückisch ainda vive em algumas famílias.

Segundo Spinassé (2008, p. 120), “não queremos incorrer no mesmo erro que a denominação Brasildeutsch comete”, nivelando todas as variedades de base germânica em uma única categoria. Sendo o “Brasildeutsch” uma língua de base germânica falada no Brasil, acaba-se por classificar o vestfaliano, o pomerano, o hunsrückisch, entre outros idiomas, como uma coisa só. A principal crítica que se pode estabelecer em relação a esse posicionamento refere-se ao fato de os linguistas perceberem as diferenças entre essas diferentes variedades linguísticas, ressaltando, inclusive, as diferenças internas encontradas no próprio hunsrückisch de um lugar para o outro do Brasil.

Para Spinassé (2008, p. 120), o hunsrückisch seria originado do resultado da interseção de diferentes dialetos alemães confrontados em solo brasileiro, no caso com a imposição do majoritário dialeto francônio-renano, somado a variações inter e intralinguais, servindo de conceito guarda-chuva para os vários socioletos/familioletos estreitamente ligados entre si através de estruturas básicas, mas com determinadas diferenças sutis na fonologia e no léxico, por exemplo. O contato entre os diferentes dialetos alemães com o alemão-padrão, bem como com o português e também com outras línguas de imigração, como o italiano, assim como antigos empréstimos do francês e a estrutura do alto-alemão médio, formou essa variedade oral.

> Dessa forma, o hunsrückisch funciona como um novo sistema linguístico e não necessariamente como um dialeto direto do alemão-padrão atual e destaca que Se o termo ‘dialeto’ tivesse que ser usado, então o hunsrückisch seria uma variedade ‘sem teto uma vez que não existe mais uma língua-padrão à qual esteja diretamente subordinada (SPINASSÉ, 2008, p. 121).

É importante destacar que se trata de uma “variedade oral de base francônia” em comparação com outras variedades dialetais misturadas que tiveram outro dialeto como base mais forte, como o vestfaliano, o pomerano etc. Entretanto, nenhum deles é exatamente como era no tempo da imigração. Quando falamos de vestfaliano ou

hunsrückisch, referimo-nos não às formas atuais alemães, mas sim às variedades brasileiras que tiveram os dialetos desses locais como base. Entretanto, apesar de suas variações decorrentes do processo colonial, o corpus do hunsrückisch é ainda bastante germânico; seu status, contudo, é brasileiro, devido, principalmente, ao contexto em que foi desenvolvido.

> O hunsrückisch é uma das línguas brasileiras, sendo considerada, junto de outras línguas de imigração e indígenas, patrimônio cultural imaterial do país. Segundo Weinreich duas (ou mais) línguas estão em contato quando elas são utilizadas alternadamente pelo mesmo falante. (SPINASSÉ, 2008, p. 120)

Ainda para Spinassé (2008), o termo “mudança lingüística” é definido segundo léxico da lingüística como um “processo de modificação de elementos e sistemas lingüísticos com o tempo”. Toda língua moderna está, sob a perspectiva da lingüística, em constante processo de modificação, uma vez que é viva. Em caso de contato lingüístico, esse processo vai ainda mais adiante, pois a mudança não ocorre apenas dentro da língua, mas como consequência de uma troca entre duas línguas e das interferências que resultam reciprocamente disso:

> A questão étnica é muito importante para a caracterização do hunsrückisch, pois essa língua “mista” revela uma situação de identidade dos teuto-brasileiros. Interessantemente, há no vocabulário dos falantes de hunsrückisch diferentes termos para cada tipo de brasileiro: os “schwarzen” afro-descendentes, os “índios”, os “portuguêses” ou até mesmo os “brasileiros” (que possuem origem portuguesa ou são mestiços), os “deutschen” (descendentes de alemães), os “polacos” (origem polonesa) e os “gringos” (de origem italiana). Todos pertencem, porém, ao grande grupo de brasileiros. (SPINASSÉ, 2008, p. 125)

Para finalizar, Spinassé evidencia que é importante que o hunsrückisch seja reconhecido e respeitado como uma variedade autônoma. Muitos cientistas (principalmente professores) que ainda tomam o hunsrückisch como uma variedade menos nobre do alemão, tentam, constantemente, melhorar e corrigir essa variedade, como se ela tivesse que se aproximar do alemão-padrão. No entanto, apesar de todo esse movimento de valorização, é preciso ter em atenção que a língua portuguesa tem interferido cada vez mais no hunsrückisch e ele não é mais aprendido pelas novas gerações com a mesma intensidade como foi em gerações passadas. A utilização do hunsrückisch pela geração atual não é mais tão marcada culturalmente, tendo mais um peso individual.

Nesse sentido, é importante frisar a forma como a língua materna caracteriza o indivíduo e é estreitamente ligada com a sua identidade e da sua família. Assim, apesar das limitações apontadas, há algo que ainda se pode perceber, em termos de ligação identitária e afetiva em relação a essa língua na região: os jovens das colônias de língua

alemã seguem sabendo que sua língua materna está em um patamar emotivo/familiar; ela está ligada ao “lar” (à colônia, aos pais) e ainda caracteriza identidade – pessoal, não “nacional”.

No caso de Domingos Martins, conforme relatado pelo Senhor A. K. e pela senhora V. A. M., o hunsrückisch passou por um processo de quase extinção que envolveu em primeiro lugar o uso do alto alemão nas escolas coloniais e no culto religioso. Durante a Segunda Guerra, segundo eles, o próprio culto em alemão foi proibido bem como as escolas alemãs, mesmo sendo financiadas pelos colonos.

Segundo eles, hoje são “poucas pessoas que falam o hunsrückisch e mesmo a alemão dito tradicional hoje em dia na sede”. Eram línguas que foram perseguidas durante a guerra e mesmo no pós guerra. O hunsrückisch martinsense foi preservado pelos mais velhos e passado para outras gerações em poucas famílias e não foi tão bem preservado como o pomerano.

3.5 Outras narrativas de pertença em relação ao território: o pomerano

Manske (2021, p. 89) destaca que, de forma geral, a primeira geração de pomeranos era alfabetizada, dominava a língua alemã e tinha entusiasmo em relação à formação de comunidades luteranas. O Estado Prussiano era “famoso” por ter introduzido uma educação básica de qualidade na Europa. Dessa forma, se eram alfabetizados, é possível que os imigrantes pomeranos tivessem estratégias muito claras para retomar com a língua pomerana.

A mudança da língua alemã para a pomerana deu-se na segunda geração, mais particularmente a partir de 1890, quando o preço do café teve uma alta muito considerável. Ao que parece, a partir de 1880 houve aumento no preço do café que trouxe mudanças significativas à região. O comércio da capital do estado, que dependia em grande parte da produção do café nas colônias imigrantes da região serrana, passou a ser visitado por representantes de grandes empresas estrangeiras que ali se instalaram e dinamizaram as exportações e importações da produção. A dinamização da atividade produtiva entre os pomeranos intensificou a circunscrição econômica dos moradores da região e a diminuição nas atividades comunitárias. As ações comunitárias envolviam tanto a formação das comunidades luteranas como também a participação nas atividades comuns, como os ajuntamentos.

Manske (2021, p. 91) chama atenção para o fato de que não havia atividade coletiva quando se tratava de comercialização da produção. A diminuição das ações coletivas confinava cada vez mais os pomeranos e descendentes à realização de atividades exclusivamente nos núcleos familiares. A restrição do grupo no seio familiar permitiu que a língua falada nesse mesmo ambiente na Pomerânia fosse reproduzida. Em casa, os descendentes dos imigrantes aprendiam e reproduziam a língua pomerana, o que também incidia na relação do grupo com a língua alemã. A relação com a língua pomerana se constituía no espaço da casa, porque era um dos locais onde o grupo buscava segurança. O lar, além de ser um lugar real, alcançava simbolismos que agregavam tanto a intimidade como a familiaridade.

> Para o pomerano e descendente, a segurança que o lar lhes proporcionava – associada às condições de ocupação da região, maioria de pomeranos – e a não intervenção do Estado, asseguraram a eles a opção pela língua pomerana. (MANSKE, 2021, p. 90)

Manske (2021, p. 90) acrescenta que, mesmo os pomeranos tendo o hábito da leitura e da oração em casa, feita geralmente a partir de manuais em alemão, havia dúvidas se muitos deles, sobretudo os descendentes, tinham compreensão do que liam. Por isso, a Igreja Luterana iniciou um movimento de criação de escolas onde se aprendia a ler e a escrever em alemão.

Nas escolas, era muito difícil a alfabetização das crianças pomeranas na língua alemã. O problema dos pomeranos de entenderem a língua alemã estava em não encontrarem um referencial expressivo ou conceitual correspondente na língua pomerana, o que tornava as experiências escolares com os pastores pouco proveitosas e com os professores colonos ainda menos produtivas. Dentro deste contexto, Manske (2021) destaca que:

> Se por um lado a língua escolhida pelos imigrantes foi o pomerano, apesar das investidas da instituição da língua alemã nas escolas e nas igrejas luteranas, por outro se tornou motivo de amparo ao isolacionismo do grupo, porque muitas vezes se sentiam envergonhados ao falar o pomerano em público, por não ser um idioma oficial, como o alemão, ou o português, pois sequer era uma língua escrita (MANSKE, 2021, p. 91).

Dessa maneira, apesar de se esperar que se tornassem cidadãos brasileiros, e de terem obtido de maneira formal essa condição, eles optaram pela continuação e a segurança de sua identidade étnica, linguística e religiosa pomerana (MANSKE 2021, p. 91).

Atualmente, o pomerano é uma língua optativa nas escolas municipais a partir do Programa de Educação Escolar Pomerana – Proepo – nas comunidades pomeranas da região. O Proepo é uma experiência que contribui para questionar a base de processos

formativos que negligenciam as diferenças, tentando agregar todos a uma cultura e a uma língua geral ou nacional. O fortalecimento da língua e a valorização da cultura é compreendida como uma forma de melhorar a autoestima da comunidade escolar e resgatar aspectos históricos e culturais das comunidades pomeranas, com importantes impactos na implementação de políticas culturais públicas locais (HARTUWIG, 2021). Falar o pomerano está para além de manter uma relação com a pátria que foi engolida pela história, é, ao contrário, uma ação afirmativa de pertencimento ao Brasil e a Domingos Martins, mas valorizando suas características próprias e únicas como colonos e como uma cultura sobrevivente de uma grande diáspora.

O Senhor A. K., que se identifica como pomerano, destaca em nossa conversa, no dia 28 de abril de 2022, que seu povo teve que se adaptar ao culto realizado em alemão e até mesmo ao fato de a Bíblia estar escrita nessa língua em função de o pomerano, na época, não ser uma língua escrita. Inclusive relata que sua mãe estudou até a segunda série e foi alfabetizada em alemão e que aprendeu a escrever somente o próprio nome em português. Ele aprendeu o português com o tempo e de forma autodidata. Também, destaca que o pomerano foi bem preservado na região, mesmo em comparação ao alemão, pois o povo pertencente a essa etnia está mais afastado da cidade, de forma que essa língua pode ser praticada no dia-a-dia, no seio familiar.

3.6 Mapa patrimonial da região: outras narrativas para além do turismo de massa

Este subcapítulo também tem forte inspiração no livro “As raízes do futuro” de Hugues de Varine. Em todo o livro é enfatizada a necessidade de se aprender com a comunidade local, interagindo e, consequentemente, produzindo gestões voltadas para o interesse local e não para o turismo globalizado de massa. Esta importante obra traz sobretudo uma proposta de transição da ideia de que é possível que haja desenvolvimento com a preservação do patrimônio para concepção de que é preciso preservar o patrimônio para que haja desenvolvimento. O autor destaca que só há um verdadeiro desenvolvimento local quando este conta com o patrimônio, ou seja, o solo e a paisagem, a memória e os modos de vida dos habitantes.

Convém salientar que Hugues de Variene entende que o patrimônio precisa fazer parte da vida cotidiana, pois fora dela ele não faz sentido para a comunidade local e deixa de ser, muitas vezes, preservado. Nesse sentido, o relato de pesquisa a seguir descrito e debatido é compreendido a partir da atenção dada ao patrimônio sob a ótica local,

procurando ultrapassar as narrativas e os produtos vendidos pelo turismo de massa na região.

Esta imersão na comunidade inicia-se com uma caminhada pela cidade feita com o Sr O. E. D, no dia 5 de maio de 2022, que me relatou em relação à cultura de Domingos Martins para além dos circuitos turísticos:

> Em se tratando de locais específicos citaria a biblioteca municipal que desempenha um papel importantíssimo para a comunidade, além de ser premiada internacionalmente. Em se tratando de formação dos sujeitos penso nela.
> E claro, temos a casa da cultura e o museu da colonização alemã.
> A igreja luterana situada na praça Dr Arthur Gerhardt tem muita significância pois é a primeira igreja protestante da América latina a possuir uma torre com sinos (o que era proibido na época do Império).
> Os eventos municipais também têm sua importância para a manutenção da cultura local.
> A festa de Corpus Christi que acontece no distrito de Paraju onde por décadas se mantém viva a tradição de confeccionar tapetes de flores pelas ruas da comunidade, costume trazidos pelos padres católicos na época da colonização.
> A sommerfest que é um festival de verão onde se comemora a colonização alemã destas terras. Neste evento, as origens alemãs é evidenciada através da música, da dança, da gastrononia, do artesanato etc... É um evento muito importante.
> O festival de inverno evidencia a música erudita e popular onde se oferece inúmeras oficinas musicais para alunos de todo o país e exterior.
> Temos também os formadores de cultura, digo os que fazem questão de manter viva suas tradições e perpetuá-las, como dona Hilda Braun (conhecedora da cultura alemã), Lilia Janut (conhecedora da cultura pomerana e também difusora da língua pomerana pelo país), o senhor Angelino Zaager (agricultor do destrito de Melgaço e instrumentista e conhecedor da concertina, que é um instrumento musical predominante pomerano, que "toda casa pomerana tem". Inclusive seu Angelino restaura e fábrica peças para este instrumento), Joel Velten historiador e difusor da cultura alemã, além de outras figuras importantes, que indiscutivelmente são responsáveis pela formação da cultura municipal.
> Infelizmente o nosso município apesar de ser referência em turismo e cultura não possui um teatro.
> Nós temos muitos equipamentos Culturais como os grupos de danças folclóricas e grupos musicais, mas esses geralmente sobrevivem a duras penas por não possuir um local para ensaios e mesmo apresentações (mas nada que tire o brilhantismo dos mesmos).
> A cultura aqui é, assim, múltipla, mas não possui um local único, ela e ampla.

Este relato e outros que ouvi ajudou bastante na construção da pesquisa de campo e bibliográfica deste subtema. Após estas conversas, percebi que ainda não havia espacializado e relatado acerca da biblioteca municipal, para além de outros patrimônios materiais e imateriais que estão fora dos holofotes dos circuitos turísticos e da espetacularização do patrimônio, mas são muito importantes para os martinenses.

A Biblioteca Municipal de Domingos Martins (figura 26), destacada no relato do Sr O. E. D., foi criada pela Lei Municipal 229, de 31 de dezembro de 1965, em uma das salas do gabinete da Prefeitura. À época, assim que a Prefeitura encerrava o seu expediente diário, a Biblioteca iniciava o seu trabalho à noite.

Figura 26 - Fotografia da biblioteca municipal

Fonte: Schneider, 2021

Atualmente, a Biblioteca funciona no espaço anexo ao Centro Cultural Imperador, “Antigo Hotel Imperador”, bem no centro da Sede. Ocupa uma área privilegiada, onde podem ser encontrados clássicos da literatura universal e capixaba, assim como obras especiais em língua alemã, além de acervos em língua inglesa, francesa e italiana. Em abril de 2013, pela Lei 2497, passou a ser denominada Biblioteca Pública Municipal Argentina Lopes Tristão, em homenagem a essa escritora. Entidade de caráter educativo e cultural, a Biblioteca é vinculada à Secretaria Municipal de Educação e Esporte.

A instituição martinense foi a única brasileira a vencer o 11º Prêmio para Inovação nas Bibliotecas Públicas por seu trabalho de empoderamento digital voltado para as mulheres, desenvolvido desde 2015. O projeto teve início com a parceria firmada entre a biblioteca e a ONG Recode, organização que possui o objetivo de formar jovens autônomos, conscientes e habilitados para transformar o mundo com o uso da tecnologia. O recorte no empoderamento de mulheres resultou na criação de um curso de alfabetização digital exclusivamente para elas. Mais tarde, o projeto foi remodelado para atender também às pacientes do programa Saúde Mental, da Secretaria de Saúde.

“No decorrer de dois meses, observamos que o curso de informática foi além do planejado e se tornou um recurso terapêutico para essas mulheres”, conta Ana Maria da Silva, responsável pelo projeto. A psicóloga Solange Lucena, que acompanhava as pacientes, relatou que a parceria proporcionou a oportunidade de as mulheres

conquistarem aprendizados diversos, inclusive em questões que elas não se julgavam capazes (Secretaria de Cultura e turismo de Domingos Martins).

Também fora da espetacularização patrimonial destaca-se a Paróquia Católica de Santa Isabel. Todos com quem conversei quando fiz o campo em Santa Isabel destacaram a importância da igreja em suas vidas (Figura 27).

Figura 27 - Fotografia da Paróquia católica de Santa Isabel

Fonte: Schneider, 2022

Velten e Vieira (2015, p. 243) também destacam em seu livro que, em oito de dezembro de 1896, o padre missionário Francisco Dold visitou as colônias de Santa Isabel e Santa Leopoldina, tendo deixado um relatório desde a sua chegada aos portos do Rio de Janeiro e de Vitória, onde aportou no dia 12 de março de 1895. Diz em seu relatório que, “no ano de 1852, as 18 famílias católicas construíram a atual casa Pastoral da Vila Velha de Santa Isabel (...). A igreja católica foi feita de alvenaria (...). A construção data de 1878. Ao mesmo tempo foi construída junto à igreja uma Casa Paroquial. A padroeira da colônia ficou sendo a Padroeira da princesa: Santa Elisabeth (em português Isabel) de Portugal.

Outro ponto importante é o antigo hotel Imperador (figura 28), que é um ícone da cidade de Domingos Martins e motivo de muito orgulho entre diferentes interlocutores que conversei. Inaugurado em janeiro de 1955, foi o primeiro hotel de luxo no Espírito Santo, colocando Domingos Martins na rota nacional do turismo de montanhas. Durante os anos de 1960 e 1980, foi um dos principais destinos dos capixabas mais abastados,

principalmente dos casais em lua de mel, hospedando diversas personalidades, inclusive o ex-presidente Itamar Franco, que chegou a residir no hotel durante alguns meses. Durante meus momentos na cidade, percebo que os martinenses tratam sempre da história do antigo hotel com muito orgulho pois atribuem a ele a entrada de Domingos Martins no cenário capixaba e mesmo nacional. Hoje o hotel abriga a Secretaria de Turismo e Cultura e, ao lado, a Biblioteca Municipal.

Figura 28 - Antigo hotel Imperador e atual sede da Secretaria da Cultura e Turismo

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

A edificação é construída no estilo enxaimel. O prédio do antigo hotel faz uma simulação deste estilo usando alvenaria “moderna”, o que acontece com todos os prédios da cidade que usam o estilo. O espaço do hotel foi adquirido pelo Governo Estadual em 2014. Já em 2015, o espaço foi cedido para a Prefeitura de Domingos Martins que tem utilizado o local para o desenvolvimento da cultura e do turismo no município. Atualmente, o espaço abriga as Secretarias Municipais de Cultura e Turismo e de Desenvolvimento Econômico, a Escola e a Biblioteca Municipal Argentina Lopes Tristão. A Prefeitura de Domingos Martins apresentou ao Governo do Estado a intenção do município de que o espaço do antigo Hotel Imperador volte a receber turistas e hóspedes. Dessa forma, em meados de 2021, ficou oficializado o início do processo de abertura da concorrência pública para a venda da área do hotel. Uma das exigências para venda do imóvel é o indicativo de destinação de uso para atividades relacionadas ao turismo, cultura, lazer e recreação em geral, além do restauro do prédio. O Hotel Imperador está em tramitação

para tombamento desde 2012 pelo Conselho Estadual de Cultura, processo nº. 60562846/2012.

Outro importante patrimônio para o martinense é o Instituto Roberto Carlos Kautsky que é uma Associação sem fins lucrativos. Fundado em 23 de agosto de 2003, tem como objetivo desenvolver ações de recuperação e preservação do meio ambiente, inspirado na história e no trabalho do naturalista Roberto Anselmo Kautsky.

Velten e Vieira (2015, p. 234) destacam que Kautsky nasceu em 23 de maio de 1924 e fez os primeiros estudos na escola de Santa Isabel. Quando completou 9 anos, a família transferiu residência para Campinho (distrito sede), por volta de 1933, período em que Kautsky foi matriculado em um colégio mantido pela igreja luterana. Nesse mesmo período, “passava de casa em casa com uma peneira na cabeça para vender flores e frutas, que ele mesmo havia ajudado a plantar”. Ao término do curso primário, já sabia falar e escrever alemão, português e um pouco de inglês. No ano seguinte, fez os exames de admissão no ginásio São Vicente de Paula, em Vitória. Passou também pela escola normal Pedro II, hoje Colégio Maria Ortiz. Por um período, deixou de frequentar a escola, ocasião em que a família passou por problemas econômicos. Ao retornar os estudos, seguiu para a Escola Agrotécnica de São João de Petrópolis, em Santa Teresa. Ficou conhecido como o “Poeta da Natureza” ou “Senhor das Orquídeas”, pois era um orquidófilo e bromeliófilo autodidata. O instituto possui uma reserva (figura 29) com cerca de 35 hectares de mata atlântica preservada. Na reserva existem 16 trilhas com diferentes características, nas quais é possível observar espécies de orquídeas e bromélia.

Figura 29 - Fotografia da Reserva Kautsky

Fonte: Schneider, 2021

O instituto fica no distrito sede e é constantemente citado quando perguntava sobre patrimônio para os moradores. O morador da região destaca principalmente o conhecimento produzido por Kautsky, de forma orgulhosa. Para o martinense, muito para além do patrimônio ambiental está a conquista científica e ecológica desse agrotécnico que atrai pessoas de todo o Brasil em busca de orquídeas únicas e de beleza rara.

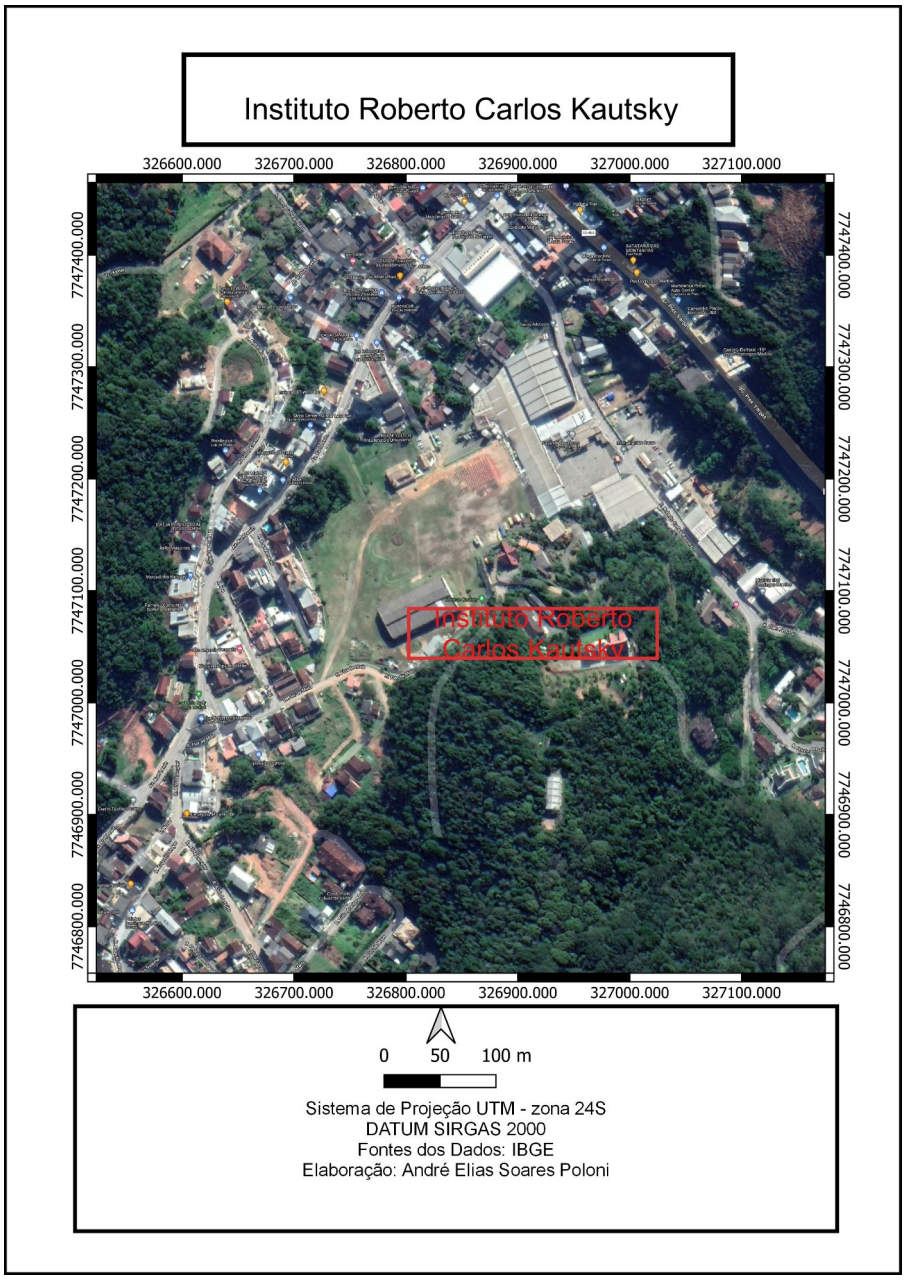

Figura 30 - Imagem de satélite do Instituto Kautsky

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

Outro importante parque da região que agrega a exploração da cultura colonial ao turismo verde e que é referência para o povo martinense em todos os diálogos é o Parque

da Pedra Azul. Segundo o Instituto Estadual do Meio Ambiente (IEMA), a Pedra Azul, com 1.822 metros de altitude, junto com a Pedra das Flores, com 1.909 metros de altitude, e a Pedra do Lagarto formam conjunto rochoso granítico, que, além de ser um dos cartões postais do estado, é também considerado um patrimônio geológico brasileiro e fazem parte do parque estadual da Pedra Azul. A origem do nome Pedra Azul relaciona-se à presença de líquens na rocha que dão tons azulados quando avistada ao longe. Porém, de acordo com a época do ano e a incidência solar, a rocha pode ganhar cores com tonalidades que vão do laranja ao rosa.

Ainda segundo o IEMA, esta área onde está o conjunto rochoso de Pedra Azul, devido a sua beleza cênica e biodiversidade, além da ameaça de quase ter sido minerada para a construção da BR-262, foi declarada, no decreto nº 312, de 31 de outubro de 1960, como Reserva Florestal de Pedra Azul, tornando-se uma área protegida. Em 1991, foi nomeada para Parque Estadual da Pedra Azul, com 1.240 m². Este é um dos parques mais visitados no estado, principalmente no período de inverno, quando os visitantes vão em busca do clima frio. Por este motivo, para evitar a aglomeração de pessoas e possíveis impactos na natureza, assim como no Parque, atualmente o local possui um limite máximo de 100 pessoas por dia para acesso às trilhas. Dentre os passeios mais procurados no Parque estão as trilhas que levam às piscinas naturais, a trilha da Pedra do Lagarto, a do Mirante e a da Pedra Azul. O Parque é rico em biodiversidade, tendo cerca de 51 espécies de bromélia, 126 de orquídeas, 182 espécies de aves e outros animais, como macacos, preguiças e algumas onças. No parque, são oferecidos para venda diversos produtos artesanais da culinária colonial.

A festa de Corpus Christi também é destacada pelo povo de Domingos Martins, independente da origem religiosa. Em Paraju (paraju é uma palavra indígena que define uma árvore, o mesmo que maçaranduba e também pode ser grafado como maparajue arapaju), distrito de Domingos Martins, a festa já acontece há 104 anos. Mais de 300 moradores participam da preparação dos tapetes, confeccionados com flores cultivadas na região (Figura 31). Segundo a Secretaria de Cultura e Turismo, católicos e luteranos aproveitam os espaços livres nos quintais para cultivar dálias, manacás, rosas e cravos e doam exemplares dessas espécies para esse dia, mostrando a união entre o povo de origem alemã que supera algumas concepções religiosas. Convém destacar que a origem dos tapetes de flores é açoriana e se espalhou com a prática católica em diversas cidades brasileiras.

Figura 31 - Fotografia do tapete de flores

Fonte: Schneider, 2019

Vários relatos destacaram ainda sobre a existência de um patrimônio imaterial dominado pelo Sr. Angelino Zaager, que mora em Melgaço, distrito predominantemente pomerano. Ele é um artesão, professor, construtor e restaurador de concertina e mantém viva a paixão que carrega desde a infância. A concertina (figura 32) é um instrumento de palhetas livres, como o acordeão e a gaita. Ele tem um fole, e botões normalmente em ambos os lados; quando pressionados, os botões se movem na mesma direção do fole, ao contrário dos botões do acordeão, que se movem perpendicularmente ao fole. Além disso, cada botão produz uma nota, enquanto acordeões normalmente produzem acordes com um único botão.

Figura 32 - Fotografia da Concertina

Autoria: Stein, 2021

O artesão relata que aprendeu a tocar o instrumento na infância, com oito anos de idade dentro do ambiente familiar pomerano, e nunca mais parou. Este instrumento é bastante comum entre as famílias pomeranas. Com tecido, metal e papelão, as concertinas são reformadas e novamente esculpidas em madeira trabalhada. Para conseguir fazer os recortes e decorações exclusivas, o artesão utiliza conchas, que dão origem às flores de enfeite. O Artesão costuma demorar, no mínimo, dez meses para fazer uma concertina. Zaager se preocupa com que a nova geração aprenda o ofício e transmita essa importante cultura imaterial.

Outro patrimônio do cotidiano do martinense é a cruz (Figura 33) conhecida como o marco da colonização alemã construída em julho de 1937.

Figura 33 - Fotografia do Marco da colonização alemã

Fonte: Schneider, 2022

Para homenagear os antepassados Europeus, a Prefeitura organiza e financia anualmente uma tradicional Cerimônia Ecumênica em respeito aos imigrantes, no Marco da Colonização alemã, localizado no distrito de Biriricas. Esta cerimônia é feita há décadas, abrigada na sombra de um ingazeiro plantado em 1989 pelo morador de Biriricas, Sr. Germano Bullerjahn. Aqui aparece outra referência etimológica indígena. A palavra “ingá”, de origem indígena, significa “embebido, ensopado”, uma referência à polpa aquosa desse fruto.

Este símbolo foi construído no local em que, em 1847, foi erigida a primeira Igreja Luterana no Espírito Santo e que também servia aos católicos. Ele é sobretudo um símbolo de união entre os colonos alemães de qualquer confissão religiosa, uma união por sobrevivência em terras capixabas.

Em relação à culinária e seu patrimônio, chamou-me a atenção uso da mandioca na culinária local. Esse vegetal tão indígena também se tornou pomerano, alemão e italiano, assim como o uso do milho nas receitas. O Senhor A. K. destacou em nossa conversa: “toda família pomerana tinha um Quitungo (moenda tocada pela água para a produção de farinha) e mandioca era fundamental para a sobrevivência do pomerano”

O Brot, já destacado nesta dissertação, segundo o relato do Senhor A. K, é uma receita que veio das Minas Gerais já completamente adaptada aos trópicos “mas só foi possível com o plantio de milho que não é comum na Europa até hoje”. Ele ainda destaca que “se na Europa não tem milho o pomerano aprende a fazer Brot aqui e o pomerano se adapta a essa realidade, a mesma coisa acontece com o alemão”. E diz que: “Os pomeranos foram descobrindo comidas como a sopa de banana da terra, foram sobrevivendo e se adaptando ao que tinha aqui, e hoje possuem uma culinária riquíssima”.

E impossível negar a influência indígena nesta culinária ao se tratar de milho e mandioca, pois foram os povos originários os primeiros a dominar estes cultivos. As técnicas de cultivo foram absolvidas pelo colonizador, sem que se esqueça o fato de terem certamente “herdados” dos Puri algumas terras já cultivadas.

Manske (2015), em relação ao uso das plantas pelos colonos, afirma que para sobreviverem e se adaptarem ao novo local adotaram os mesmos remédios da medicina popular brasileira. Antonio Klein, direcionado pelo "raizeiro" nacional, Senhor Domingos Bandeira (que provavelmente aprendeu com o povo Puri e outros povos originários), indicou as seguintes plantas medicinais usadas localmente:

> Agoniada, para incômodos de Senhora; seiva de abóbora, dada para purificar sangue; apo suma para tumores; capim pé de galinha para febres; folha neve para aliviar dores; casca de catinga de bode para feridas; casca de cedro para feridas; boca de aranha para disenteria; aracá, para disenteria; goiaba, para disenteria; cidreira para cólicas e dores intestinais; laranja da terra para gripe; folha de abacate ou quebra pedra para os rins; alecrim cheiroso para o coração; pariparoba para banhar feridas e tumores; sabugueiro para febres; maracujá para dor de dentes; fedegoso para febres; limão branco para febre; cipó cura tombo para machucados; camará para tosses e bronquites; e cabelo de milho para os rins”(Os ternos são de época e usados no século XIX) (MANSKE, 2015, p. 42).

Para além das raízes aprendidas com os nacionais, o Sr. A. K. destacou em nossa conversa sobre a antiga prática do benzimento, praticada por pomeranos e alemães, e que misturava rezas e orações passadas de geração em geração e usadas para curar doenças, bem como o uso das chamadas “garrafadas”, que são combinações de plantas medicinais, podendo conter ainda produtos de origem animal ou mineral, e que têm como veículo aguardente ou vinho.

3.7 Considerações Finais

Inicio as considerações finais deste capítulo com a fala do Sr. A. K. no diálogo que tivemos:

> Talvez Domingos Martins tenha copiado muito o turismo de outras cidades. Vale dizer que nosso povo não sabe da sua cultura, ele se adaptou ao turismo como uma fonte de sobreviver disso. Do entendimento da nossa cultura mesmo, ainda falta muito para o nosso povo ainda. Se as próprias escolas devem ter a grade curricular para preservar a cultura, a língua, então é muito difícil para dentro da cidade, para o comércio entender que o povo saiba da sua cultura. {…} Você tem restaurantes e poucos fornecem comida alemã. Somente dois restaurantes fornecem comida alemã e valorizam a cultura local, os outros não estão nem ai para isso. Cobra-se da municipalidade mas do empresário não. Quando o empresário não valoriza dá a entender que ele não entende desta cultura local. Espera-se muito do poder público e cada vez mais. Eu mesmo fui aprender da minha cultura quando vim para cá (para a secretaria de cultura,). Antes eu pensava: - para que eu vou aprender pomerano se não serve para nada, se a gente está no Brasil. Hoje eu sei que é diferente. Hoje quando estamos aqui as pessoas pedem para falar pomerano. Hoje a gente se sente valorizado pelo que é. Isso deveria ser trabalhado nestas cidades com cultura europeia: primeiro eu me valorizar como cidadão, desenvolver a minha tradição e isso atrai muito mais turismo. (…)

A manifestação do Senhor A. K. destaca que, sobretudo, o patrimônio cultural deve emergir do seio da sociedade com a valorização do cidadão e de sua identidade. Entende que, em Domingos Martins, o povo serve ao turismo e aos interesses desta atividade econômica. Manifesta a necessidade de a população conhecer suas origens culturais e de se respeitar como um cidadão completo e empoderado. A manutenção da língua pomerana deve ser vista com muito respeito, inclusive pela rede pública de ensino, para a preservação desta cultura e deste povo diaspórico, que sempre lutou para manter viva sua história.

Recebe importante destaque também neste capítulo a importância da língua puri, pomerana e do hunsrückisch para a sobrevivência cultural destes povos também diaspóricos. Os Puri viveram uma diáspora dentro do país e até chegaram a ser oficialmente considerados extintos. Hoje o movimento de ressurgência ou revitalização deste povo originário é de suma importância para entendermos nossa história como país.

Para além da manutenção da língua, fundamental para a identidade de um povo, esta dissertação fixa historicamente os pés do povo Puri em Domingos Martins. Sim! Eles estavam lá antes dos Europeus e deixaram o suor do seu trabalho principalmente na construção da rota imperial. Além disso, também fica claro como o patrimônio é vivenciado de uma maneira particular por parte da população local. Ainda que a população conviva com e conheça os produtos turísticos mais divulgados e com maior

rentabilidade para a economia local, isso não significa que, para essa população, esses locais tenham particular importância, ou que os moradores de Domingos Martins vivenciem esses espaços com os mesmos sentidos que os discursos turísticos hegemônicos pretendem vender aos turistas. A população elege e valoriza patrimônios e memórias que têm relação estreita com a história familiar ou com a narrativa local sobre as dificuldades e as superações do período colonial.

Ainda que esses marcos patrimoniais sejam fruto de sincretismos e de adaptações claramente reconhecidos por representantes dos grupos étnicos locais, tais referenciais são cultivados e valorizados a partir da memória de luta e superação de seus antepassados, como prova de resiliência cultural por parte dessas comunidades. A própria existência de uma significativa diversidade étnica, cultural, social e religiosa, com grande importância local, a existir por detrás de uma narrativa oficial e turística de germanidade única, parece corroborar com essa ideia, como procurou-se demonstrar sobretudo a partir das particularidades de outras culturas na região. Portanto, o espaço, o patrimônio e as memórias sobre a região são vivenciados de maneira particular, a depender da origem de cada morador local.

No caso da rota imperial e do movimento de ressurgência indígena, mais do que a presença indígena, o que a presente pesquisa procurou ressaltar é que a presença Puri na região, quer em termos de traços patrimoniais no território, quer em termos da presença de indivíduos indígenas na região, ainda é forte e plenamente viva. Aqui a presença do território toma particular importância. Em primeiro lugar, porque é no território que a presença indígena se faz presente, quer na etimologia do termo cuité, quer na existência da rota imperial, ou ainda na existência de todo um rol de conhecimentos sobre plantas medicinais e destinadas à culinária, que se configuraram certamente a partir de heranças culturais dos povos originários da região. Em segundo lugar, porque particularmente no que se refere ao movimento de ressurgência que hoje se intensifica em estados vizinhos ao Espírito Santo, o espaço deve ser entendido para além das amarras das imposições do Estado Nacional.

Para os Puri, a sua concepção de espaço, de território, de pertença cultural não coincide com os limites dos estados da federação, e sim com as histórias e com as memórias que as narrativas ancestrais plasmam por todo o território, de tal forma que a ressurgência e a voz de um Puri, que hoje habita em Minas Gerais ou no Rio de Janeiro, ressoam também no território capixaba e, em específico, sobre o espaço de Domingos Martins. O território de Cuité segue sendo Puri, tão Puri quanto terras hoje abrigadas sob

o estatuto jurídico de outros estados do país. Assim, o ressurgimento Puri é também o ressurgimento das memórias, do patrimônio e da tradição indígena sob a sombra das montanhas martinenses. Que assim permaneça!

Para finalizar cabe uma proposta de um mapa indígena da região (Figura 34). Toda cultura se manifesta no espaço geográfico e não é diferente em Cuité (Domingos Martins). Alguns distritos bem como a hidrografia da região guarda nomes e origens indígenas da região, e até mesmo o trabalho compulsório Puri aparece de forma bem sólida neste território com a estrada imperial.

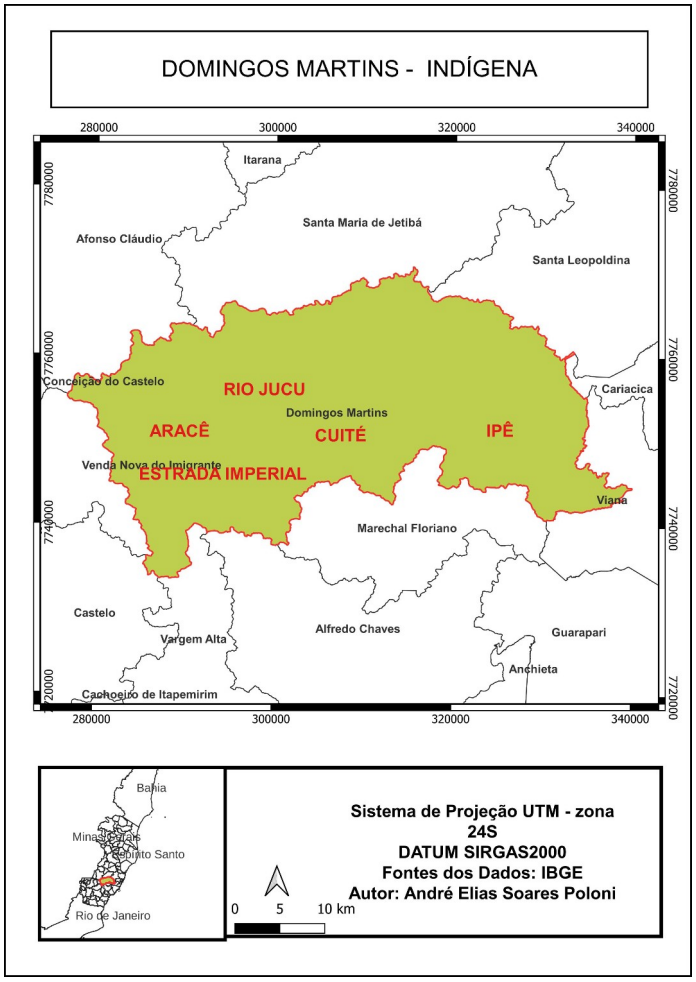

Figura 34 - Mapa de Domingos Martins - Indígena

Autoria: André Elias Soares Poloni, 2022

O nome Cuité corresponde a uma árvore da região, que possui vários nomes diferentes, tais como Cuité, Coité, Cabaça, Cuieira, Árvore da Cuia, Cina, Cuia e Cujete, e é usada como planta medicinal. Existe também a possibilidade de ter ocorrido uma "tupinização" da palavra. Os primeiros alemães que chegaram a Cuité, ou Cuaté (significa

pedra pequena em Puri) podem ter feito uma compreensão incorreta relacionando a sonoridade da palavra com o som do nome da árvore em tupi.

Aracê é um distrito e o nome possui origem indígena e significa aurora, o nascer do dia e o canto matinal dos pássaros. Já nome ipê origina-se da língua indígena tupi e significa casca dura. O mesmo também é conhecido como pau d'arco, porque antigamente os índios utilizavam a madeira dessas árvores para fazerem os seus arcos de caça e defesa.

Ainda próximo ao distrito Sede existe a rota turística do Ipê que foi criada por Lei Municipal (lei 2.926/2019) e recebe apoio público e privado. Este espaço com o nome tão indígena está sendo criado artificialmente com a plantação de ipês, árvores nativas da mata atlântica, mas isto não significa sustentabilidade como a legislação prevê. O plantio se iniciou em Soído e terminou na comunidade de Santa Úrsula totalizando sete quilômetros. Os ipês quando floridos ficam bem coloridos, o que passa uma impressão para o turista de “primavera europeia”, algo bem aproveitado por restaurantes de comida colonial e pelo capital especulativo imobiliário. Os condomínios Espelho d’Água, Terralta e Parque das Hortências são os principais “colaboradores” do projeto. O condomínio Espelho d’Água tem preços iniciais de 790 mil reais com direito a quadra de tênis.

Os braços norte e Sul do rio Jucu definem a criação e a localização de Cuité sendo Jucu uma palavra indígena que significa rio que deságua no mar. Para finalizar, a negação do passado indígena em Cuité é negar a própria cultura da região e seu presente tão marcado pela cultura dos povos originários.

Conclusão

A história Puri é marcada por desterritorializações constantes, em movimentos no espaço geográfico, em busca de sobrevivência à dominação e ao genocídio branco. Hoje esse povo deixou sua marca cultural, que se entrelaçou com os povos que invadiram sua terra por décadas. As terras Puri não estavam restritas ao que hoje se denomina Domingos Martins.

Os colonizadores alemães, italianos, pomeranos etc. não foram os promotores e pensadores do genocídio indígena e tampouco vieram para as terras do que é hoje o Espírito Santo em busca de nada a mais do que a sobrevivência através da terra, um local de vida, e uma chance de sustentar suas famílias em meio à grande crise que parte da Europa passava.

Os primeiros alemães a chegarem a Cuité, ou Cuaté, que significa pedra pequena em Puri (destaco que Dua Puri inclusive acredita que houve uma compreensão incorreta por parte dos brancos relacionando a sonoridade da palavra com o som do nome da árvore), partiram de uma região atingida pela pobreza e, diferente de várias regiões brasileiras, aqui se implantou o regime da pequena propriedade rural no regime de agricultura familiar. O mesmo aconteceu posteriormente com italianos, pomeranos e brasileiros natos que foram os principais povos que ocuparam a área após os Puri.

Na perceptiva etno-histórica, percebi a conexão sócio cultural entre diversos povos que predominam na história de formação de Domingos Martins, bem como uma clara relação de poder e dominação entre a força da colonização e os povos originários. Todos os povos que deram origem a esta região enfrentaram uma história de desafios e sobrevivência, mas se torna clara, no decorrer da história, a predominância do discurso eurocêntrico.

Esta dissertação é composta por diferentes representações cartográficas, que foram analisadas não como meras ilustrações da paisagem, mas como instrumentos de poder carregados de ideologias sócio politicas desde o momento da sua produção. A interpretação dos mapas atendeu a perspectiva crítica e sempre com o viés descolonial, para dar espaço àqueles que foram invisibilizados e literalmente retirados do mapa.

A Cartografia crítica é de fundamental importância e valor para desfazer mitos, preconceitos e poderes estabelecidos, bem como destacar heranças e marcas de toda ação humana em determinado espaço sempre de forma liberta de pressupostos etnocentrados. É indiscutível a presença Germânica, italiana e pomerana na formação de

Domingos Martins, na formação da paisagem cultural, bem como no fomento econômico e turístico da região.

Antes deste processo pandêmico no qual nos encontramos, Domingos Martins se beneficiava ainda mais fortemente com o turismo, com destaque para eventos como a Sommerfest, festa do morango, Festa do vinho, festival de inverno, entre outros. Essas tradições passadas por gerações, bem como o idioma pomerano mantêm um forte turismo local gerando empregos e renda.

O lugar de invisibilidade em que as tradições e a história indígena da região são colocadas não somente não as habilita como produto vendável pelo turismo local, mas, principalmente e sobretudo, reforça um processo político violento que se inicia com a colonização do território brasileiro, processo esse que tenta subalternizar as importantes contribuições culturais dos povos indígenas para a formação da sociedade brasileira.

Os Puri viveram uma história marcada pela violência, sistematicamente idealizada pela Coroa e depois pelo Estado brasileiro. A invasão constante de suas terras forçou-os a várias movimentações no território que hoje formam os estados de Rio de Janeiro, de Minas Gerais e do Espírito Santo. Os deslocamentos forçados pelas comunidades indígenas no território brasileiro a partir do conceito de Diáspora foram entendidos nesta dissertação a partir da percepção da sistemática expropriação e perda de seus locais de vivência e sobrevivência para os interesses do poder estabelecido. Os Puri até chegaram a ser oficialmente extintos. Hoje o movimento de revitalização deste povo originário é de suma importância para entendermos nossa história como país.

As informações desta dissertação comprovam historicamente a presença do povo Puri em Domingos Martins destacando que eles estavam lá antes dos Europeus e deixaram o suor do seu trabalho principalmente na construção da rota imperial. A imigração pomerana a partir do mesmo conceito de diáspora no seu sentido clássico não se enquadra simplesmente nas ondas migratórias Europeias, mas a uma situação muito mais grave, pois esse grupo étnico perdeu sua pátria após a Segunda Guerra, sendo expulsos da Polônia e da Alemanha no fim do conflito, durante o poderoso inverno da região. Para os pomeranos, migrar para a América se apresentou como uma condição única de sobrevivência, fugindo da extinção de seu país e de condições miseráveis e de um território do qual eram sistematicamente perseguidos.

No caso dos alemães oriundos de Hunsrück, que receberam terras para “colonizar” a região, pode-se perceber, ao longo da história do município, como se desenvolveu uma espécie de revitalização cultural em torno desse grupo étnico, a partir da década de 1980.

Nesse período, alguns descendentes preocupados com a “perda” dos laços com a cultura alemã, que se iniciou com as perseguições durante a Segunda Guerra Mundial, foram buscar “receitas e danças alemãs”, por exemplo, em Gramado, Rio Grande do Sul, que adaptou a cultura alemã às condições socioespaciais locais, inclusive transformando-a em um espetáculo turístico extremamente lucrativo.

Este turismo movimenta a economia local e sustenta várias famílias diretamente, mas percebi, no decorrer da pesquisa de campo, que o interesse atual pelas manifestações culturais tipicamente “alemãs” está em nova transformação. Esta transformação gira em torno, principalmente, do capital especulativo, que tem tomado corpo em Domingos Martins, e se manifesta a partir da criação de grandes condomínios de luxo, restaurantes, choperias e outros empreendimentos que se utilizam do selo cultural “germânico”, mas mais atrelado ao consumo do que aos laços culturais com a história e a identidade dos descendentes de imigrantes locais.

Recebe importante destaque no terceiro capítulo a importância das línguas Puri, hunsrückisch e pomerana para a sobrevivência cultural destes povos também diaspóricos. A manutenção destas línguas deve ser vista com muito respeito, inclusive pela rede pública de ensino para a preservação destas culturas e destes povos diaspóricos que sempre lutaram para manter viva sua história.

Referências Bibliográficas

AB'SÁBER, Aziz Nacib. **Os domínios da natureza no Brasil**: potencialidades paisagísticas. São Paulo: Ateliê, 2003.

ACHIAMÉ, Marcela Bourguignon. **Para além do brot**: cultura, identidade e gastronomia alemã – o caso do município de Domingos Martins/ES. Vila Velha: UVV, 2012.

ALBERNAZ, João Teixeira. **Livro que dá razão do Estado do Brasil,** . Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Instituto Nacional do Livro, 1626.

ALMEIDA, R. H. **Patrimônio Cultural do Espírito Santo**. Vitória, 2007.

ALMEIDA, Luiz Fernando. O Futuro é a Paisagem. In: **Jornal O Globo** – edição de 10 jun. 2007. Disponível em: http://www.cultura.gov.br/site/2007/06/11/opiniao-o-futuro-e-a-paisagem/. Acesso em: 04 abr. 2020.

ANDRADE, Mário de. Anteprojeto de lei criando o Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. In: **SPHAN/PRÓ-MEMÓRIA**. Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória. Brasília: SPHAN/PRÓMEMÓRIA, 1980.p.55-69. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural.pdf. Acesso em: 12 jul. 2020.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2011.

BATISTA, Márcia Regina**. Ocupação do Distrito De Aracê, Domingos Martins** (1888-1920). Vitória: UFES, 2019.

BANIWA, Gersen. **Educação para manejo do mundo**. Articulando e construindo saberes. Revista Articulando e construindo saberes, 2019

BARBOSA, Willer Araujo. **Cultura Puri e educação popular no município de Araponga, Minas Gerais**: Duzentos anos de solidão em defesa da vida e do meio ambiente. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

BARTH, Frederic. **Grupos Étnicos e suas fronteiras**, 1998.

BARTH, Fredrik. **Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism**, The American Ethnological Society, 1984

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca e paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

BENTIVOGLIO, Julio. **História dos povos indígenas no Espírito Santo**. Volume 1: Os Puri. Vitória: Milfontes, 2017.

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL. **Mapas do Espírito Santo**. Disponível em: http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/. Acessado em 18 nov. 2021

BOYER, Marc. **História do Turismo de Massa**. Bauru: EDUSC, 2003.

BUENO,Pimenta,**.bndigital**,2022.Disponívelem:http://objdigital.bn.br/objdigital2/ acervo_digital/div_cartografia/cart515184/cart515184.pdf. Acesso em: 17 Fev.2022
BHABHA, Homi. **The Location of Culture.** London: Routledge, 1994.

BRITTO, Robson de Almeida. **Mapas do Espírito Santo,** 2020. Disponível em : https://idaf.es.gov.br/mapas-do-espirito-santo. Acesso em 18 Fev. 2021.

CANDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CANDAU, J. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Revista memória em Rede**, 2009.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. **Patrimônio cultural**: conceitos, políticas e instrumentos. São Paulo: Contexto, 2002.

CASTRO, Iná Elias de. **Paisagem e turismo: de estética, nostalgia e política**. In: YÁZIGI, Eduardo (org.). Turismo e paisagem. São Paulo: Contexto, 2002.

CAUQUELIN, Anne. **A invenção da paisagem**. São Paulo: Martins, 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro V. **Etno-história e história indígena**: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. História, São Paulo, 2011

CASTRO, A. G.; PAPLOWSKI, S. K. O 'pseudo-humano' que habita o sistema-mundo: um olhar descolonial sobre o ser e os direitos humanos. **Revista Culturas Jurídicas**, 2021.

CELIN, J. L. Imigração italiana no Espírito Santo: aspectos históricos e sinais contemporâneos. **Revista Geonordeste**, 2019.

COSTA, Henrique Antônio Valadares. **Arqueologia do Estado do Espírito Santo**: subsídios para gestão do patrimônio arqueológico no período de investigação acadêmica de 1966 a 1975. 2013. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, USP, São Paulo, 2014.

COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

COSTA, Luciana de Castro Neves. **Paisagem Cultural:** desafios na construção e gestão de uma nova categoria de bem patrimonial. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018. Disponível em: https://wp.ufpel.edu.br/ppgmp/files/2018/12/Tese_Luciana_Costa_paisagem_cultural corrigida.pdf. Acesso em 10 fev. 2022.

COSTA, Henrique Antônio Valadares; OLIVEIRA Tatiana Gonçalves de. **Os Puri no Sul do Espírito Santo**: Ocupação, Territorialização e Trabalho Compulsório. Goiânia, 2019.

CLAVAL, Paul. **Geografia Cultural**: Um Balanço. Paraná, 2011

CLAVAL, P. A geografia cultural no Brasil. In: BARTHE-DELOIZY, F., and SERPA, A., orgs. **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia [online]. Salvador EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012.

EHRENREICH, Paul. **Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX**; tradução de Sara Baldus. Organização e notas por Julio Bentivoglio. Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

DUARTE, Rogéria. **Nossa gente contando história**, 2006.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **ARQUEOLOGIA DE CONTRATO, COLONIALISMO INTERNO E POVOS INDÍGENAS NO BRASIL.** Revista de Antropologia, [S.l.], v. 7, n. 2, p. 354-374, 2017.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalismo,** 2017.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **A HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIL E EM MATO GROSSO DO SUL.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, 2012.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil**. Tellus (UCDB), 2013.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. **Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina**: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso. Espaço Ameríndio (UFRGS), 2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. “Da pré-história à história indígena: (Re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal”. **Rev. de Arqueologia**, São Paulo: SAB. 2003.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; SZEKUT, A. **Invisibilidad indígena en la memoria de la colonización reciente de Paraguay**. UFRGS, 2019.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Descolonizando a Arqueologia no Brasil: contribuições da Etnoarqueologia para a compreensão e preservação de cemitérios indígenas no estado de Mato Grosso do Sul. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano**. Series Especiales, 2016.

FACCIO, N. B.; COSTA, H. A. V.; LUZ, J. A. R.; BARROCÁ, D.; MATHEUS, E. P. Vasilhas duplas Aratu (macro-jê) em Sítio Tupi-Guarani: evidência de contato? **Revista Ágora**, 2015. Disponível em: https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/9157. Acesso em: 09 fev. 2022.

FACEBOOK. **ONG Puris**. Disponível em: https://www.facebook.com/search/top?q=ongpuris). Acessado em 18 nov. 2021.

FINDES. **Rota imperial**. Disponível em: https://findes.com.br/.Acesso em 22 Nov. 2021.

GASPAR, M. **Sambaqui**: arqueologia do litoral brasileiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GERTZ, R. E. **O fascismo no sul do Brasil**: germanismo, nazismo, integralismo. **Porto Alegre**: Mercado Aberto, 1987.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. Mais além da "cultura": espaço, identidade e política da diferença. In ARANTES, Antonio. (org.). **O Espaço da Diferença**. Campinas, SP: Papirus, 2000.

HALL, Stuart. The work of representation. In: HALL, S. (Org.). **Representation**: cultural representation and cultural signifying practices. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HALL, Stuart. **Da Diáspora – Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora 210 UFMG, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARLEY, J. B. **The new nature of maps: essays in the History of Cartography**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HARVEY, David. **The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of cultural Change.** 1989

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. MANA, 1997.

HENRIQUES, Isabel Castro. Colónia, colonização, colonial e colonialismo. In: Sansone, Livio; FURTADO, Cláudio (Org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014, p.45-58.

HOBSBAWM, Eric. e Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990

HOEFLE, Scott William. Antropologia e Geografia: Convergências e Divergências Históricas. **Espaço e Cultura**, 2012. ISSN 2317-4161. Disponível em: https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3509. Acesso em: 10 fev. 2022.

ICOMOS. **Carta para a Preservação do Patrimônio do Quebec** – Declaração de Deschambault, Adaptada pelo Conselho dos Monumentos e dos Sítios do Québec, Comite do ICOMOS do Canadá Francófono, 1982.

INGOLD, Tim. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de campo**, São Paulo, 2017.

INGOLD, Tim. **The Art of Translation in a Continuous World**: Londres,1993

INFANTINI, Leandro. Potencialidades dos sistemas de informação geográficos para o estudo e a Preservação do Patrimônio Cultural. In: MARCHI, Darlan de Mamann; KNACK, Eduardo Roberto Jordão; POLONI, Rita Juliana Soares (Org.). **Memória & patrimônio**: preservação, políticas e acesso. Pelotas: UFPel, 2020.

JAMESON, Frederic. **Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism**. **New left review**, 1984.

KROEBER, A. L.**The Nature of Culture**. Chicago: University of Chicago Press. 1952

LAMAS, Fernando. **Os Indígenas de Minas Gerais**: Guerra, Conquista da Terra, Colonização e Deslocamentos, Projeto História, São Paulo, 2012.

LEAL , João Euripedes Franklin. **A Rota Imperial Da Estrada Real : A Estrada S. Pedro De Alcântara**, 2019.

LEFÈBVRE, Henri. **A Cidade do Capital**. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.

LEMOS, Marcelo Sant'Ana. **As músicas e as danças dos povos Puri, Coropó e Coroado**. Caderno 1. 2015.

LEMOS, Marcelo Sant'Ana. **Notas sobre a cultura Puri**. Rio de Janeiro: Editora Puri, 2015.

LEMOS, Marcelo Sant'Ana. **O índio virou pó de café?** A resistência dos índios Coroados de Valença frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba (1788-1836). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A (re)significação da paisagem no período contemporâneo. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/119538364/paisagemimaginario-espaco. Acesso em: 27 jul. 2021.

MAIA, Kenia Soares e ZAMORA, Maria Helena Navas. **O Brasil e a lógica racial: do branqueamento à produção de subjetividade do racismo,** 2018.

MARTINIÉRE**. Bndigital**, Disponívelem:http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/Acesso em 20 Nov.2021

MANSKE,Cione Marta Raasch. **A Família e a Venda**: Berços da Etnicidade Pomerana. Vitória: UFES, 2021.

MALDONADO TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 2008.

MARCELINO, G. H. **Jameson e o pós-modernismo. Ideias**, 2019

RIBEIRO, Daniel Melo. **Contramapeamento Indígena**: Aproximações entre a Cartografia Crítica e o Decolonialismo. Rio de Janeiro: Logos, 2020.

MENDONÇA NETO, M. M. **Pré-história do Espírito Santo:** o período cerâmico. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História, UFES, Vitória, 1991.

MARTIN, Louis; SUGUIO, Kenitiro; DOMINGUEZ, José M. L.; FLEXOR, J. M. **Geologia do Quaternário costeiro do litoral norte do Rio de Janeiro e do Espírito Santo**. Belo Horizonte: CPRM, 1997.

MENESES, Ulpiano Bezerra. **A paisagem como fato cultura**. São Paulo: Contexto, 2002.

MOREIRA, Vania Maria Losada. **Reinventando a autonomia**: Liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades na capitania do Espirito Santo, 1535-1822. São Paulo: Humanitas, 2019.

MIGNOLO, Walter. **Decolonial challenges today**, 2017.

NASCIMENTO, Bruno César. **Viagens à Capitania do Espírito Santo: 200 anos das expedições científicas de Maximiliano de Wied-Neuwied e Auguste SaintHilaire/Bruno César Nascimento**.Vitória, Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2018.

NEIVA, Leonardo. Como colonizadores infectaram milhares de índios no Brasil com presentes e promessas falsas. **BBC News Brasil**, 2020. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53452614. Acesso em: 06 dez. 2021

NIMUENDAJU,Curt. **Biblioteca do IBGE,** 2021. Disponível: https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=214278&view=detalhes. Acesso em 18 Nov. 2021.

NOGUERA, R.; DUARTE, V.; RIBEIRO, M. dos S. **Afroperspectividade no ensino de filosofia: possibilidades da Lei 10.639/03 diante do desinteresse e do racismo epistêmico**. O que nos faz pensar, 2019.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de; COSTA, Henrique Antônio Valadares. Os Puri no Sul do Espírito Santo: Ocupação, Territorialização e Trabalho Compulsório. **Revista Habitus** - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, 2019.

OLIVEIRA SCHIAVETTO, S.N. de. **A Arqueologia Guarani: construção e desconstrução da identidade indígena**. São Paulo: Anna Blume; FAPESP, 2 0 0 3.

ORTIZ, Fernando. **Cuban Counterpoint**. New York: Knopf. 1947

PANAZZOLO, F. B. **Turismo de Massa: Um breve resgate histórico e a sua importância no contexto atual**. 2005.

PEROTA, Celso. O sítio arqueológico Campus 2. **Revista de Cultura da UFES**, Vitória, 1972.

PEROTA, Celso. Dados parciais sobre a arqueologia norte Espírito-Santense. Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas: resultados preliminares do 4° ano, 1968-1969. **Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém.

PEROTA, C. **Os índios de Aracruz**. Vitória, 1995.

PEROTA, C. **Dados parciais sobre a arqueologia espírito-santense**. PRONAPA 4. Resultados preliminares do 4 ano (1968-1969). Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1971.

PEROTA, C. **Resultados preliminares sobre a arqueologia da regiao Central do Estado do Espirito Santo**. PRONAPA 5. Resultados Preliminares do 5. Ano (1969-1970).Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1974.

PEROTA, C. **Considerações sobre a tradição aratu nos Estados da Bahia e Espírito Santo**. Boletim do Museu de Arte e História. Arqueologia. Vitória, 1971.

POUTIGNAT, Philippe Poutignat e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade,seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth,** São Paulo: UNESP,1997.

PUPP SPINASSÉ, Karen. O Hunsrückisch no Brasil: a língua como fator histórico da relação entre Brasil e Alemanha. **Espaço Plural**, Unioeste, 2008.

PURI, Dauá. **Cultura Indígena do Sudeste, Memória e Sua Guarda**: Os Puri e sua Identidade, Viçosa. 2017.

PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes.** London: Routledge. 1992.

PROATER, **Programa de Assistência Técnica e Extensão rural**. Planejamento e programação de ações, 2011. Disponível em: https://incaper.es.gov.br/media/incaper/proater/municipios/Centro_cerrano/Domingos_Martins.pdf. Acesso em 09 nov. 2021.

PROENÇA, Wander de Lara. **Observação Participante**, 2008.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**, 2010

RAMOS, Melissa Ferreira. **Re-Existência e Ressurgência Indígena**: Diáspora e Transformações do Povo Puri, Viçosa. 2017.

RAASCH, Silas. **A colônia de Santa Isabel e seus imigrantes (1847 – 1889)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória (ES). 2010

RÖLKE, Helmar. **Raízes da Imigração Alemã**: história e cultura alemã no Estado do Espírito Santo, Vitória (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

REIS, Fabio Paiva. **A Serra das Esmeraldas**: cartografia, imaginário e conflitos territoriais na Capitania do Espírito Santo (Séc. XVII). Vitória, 2011.

REIS, M. de N., & Andrade, M. F. F. de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, 2018.

RIBEIRO, Daniel Melo. **Contramapeamento indígena**: aproximações entre a cartografia crítica e o decolonialismo, Rio de Janeiro. 2020.

RIBEIRO, Rafael Winter. **Paisagem cultural e patrimônio**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007.

ROCHA, Gilda. **Imigração estrangeira no Espírito Santo**: 1847 – 1896. Vitória, 2000.

REINHARDT, J.C. **Dize-me o que comes e te direi quem és**: alemães, comida e identidade. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: USP, 2002.

SEYFERTH, Giralda. **Colonização, Imigração e a Questão Racial no Brasil**. São Paulo: Revista USP, 2002.

SOUSA, Gabriel Soares de. **O tratado descritivo do Brasil**. Disponivel em : https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4795. Acesso em 10 Out. 2022

SCHNEIDER, Alfredo. **Prefeitura de Domingos Martins**, 2022. Disponível em : http://antigo.domingosmartins.es.gov.br/index.php. Acesso em 10 Out. 2021.

SPÓSITO, Eliseu Savério. **Geografia e filosofia**. Contribuição para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: Unesp, 2004.

STEIN, Lilia Jonat. **Identidade Do Povo Tradicional Pomerano**: Uma Temática Étnico Racial em Discussão. Vitória: 2005.

SZEKUT, A. **Migrantes brasileiros no distrito de Santa Rita, departamento de Alto Paraná, Paraguai**: memórias, representações e territorialização, UFPel, 2018.

SZEKUT, A.; EREMITES DE OLIVEIRA, J. Memória e Identidade em um Espaço de Migração: Fronteiras em Santa Rita, Alto Paraná, Paraguai. **Revista Eletrônica História em Reflexão UFGD**, 2015.

SZEKUT, A.; EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Aquí todos somos migrantes o hijos de migrantes, tanto los brasileos como los paraguayos**: memórias de migrantes brasileiros sobre a situação de colonização recente no Distrito de Santa Rita. Departamento de Alto Paraná, Paraguai, 2017.

SZEKUT, A.; EREMITES DE OLIVEIRA, J. A presença de brasileiros na recente colonização do Paraguai. **Mediações** – Revista De Ciências Sociais, 2016.

TEAU, Kalna Mareto; LOUREIRO, Klítia. **História dos índios no Espírito Santo**. Vitória, 2009.

TEIXEIRA, João Luiz da Cunha. **A malha paralela no levantamento arqueológico regional**: um estudo de caso da planície litorânea do norte capixaba-Brasil. 2003. 153 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

TEIXEIRA, Luiz. **Brasilhis Database ,** 2022. Disponível em : https://brasilhis.usal.es/pt-br/node/9707. Acesso em 18 Fev. 2022

TXÂMA XAMBÉ PURI; TUTUSHAMUM PURI; XINDÊDA PURI. **Kwaytikindo:** retomada linguística Puri**, 2020.**

TOLENTINO, Átila B. **Espaços que suscitam sonhos**: Narrativas de memórias e identidades no Museu Comunitário Vivo Olho do Tempo, 2017.

TSCHUDI, Johann Jacob Von. **Viagem à Província do Espírito Santo: imigração e colonização suíça – 1860**. Vitória, 2004.

VARINE, H de. **As raízes do futuro**: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local. Porto Alegre: Medianiz, 2013.

VELTEN, Joel Guilherme; VIEIRA, José Eugênio. **Os italemães na terra dos botocudos**. Vitória: Grafitusa, 2015.

VIEIRA, Sidney Gonçalves. Paisagem, patrimônio e memória urbana: a materialização da sociedade nas formas construídas. In: MICHELON, Francisca Ferreira; TAVARES, Francine Silveira (Org.). **Memória e patrimônio**: ensaios sobre a diversidade cultural. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2008. p. 119-147

VILAÇA, A. **A cultura na reconstrução do paraíso**. In: VILAÇA, A.; DADALTO, M.C. (org.) Trajetória solidária do imigrante italiano no Espírito Santo. Vitória: Textus, 2003.

WAGEMANN, Ernest. **A colonização alemã no Espírito Santo**. Tradução Reginaldo Santana. Boletim Geográfico FIBGE, Rio de Janeiro, 1949.