



**RITOS DE MORTE NA VIDA:  
A RITUALÍSTICA MORTUÁRIA  
POMERANA EM SANTA MARIA DE JETIBÁ**

**THE RITES OF DEATH IN QUOTIDIAN:  
THE POMERANIAN MORTUARY  
RITUALISTIC IN SANTA MARIA DE JETIBÁ**

**Gladson Pereira da Cunha**

Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) e graduado em Teologia pela Escola Superior de Teologia da UPM.

E-mail: [gladsoncunha@lidorio.com.br](mailto:gladsoncunha@lidorio.com.br)

---

## RESUMO

Este artigo descreve a ritualística mortuária pomerana, grupo étnico germano-eslavo imigrado para o Brasil a partir da segunda metade do século XIX. Oficialmente cristãos luteranos, os pomeranos desenvolveram em sua terra natal uma religiosidade popular paralela à oficial, numa síntese de elementos cristãos e duma religiosidade pré-cristã. Simbolismos, ritos e mitos desenvolvidos ao longo dos séculos se perpetuam até os dias de hoje. Tal fato se torna interessante no sentido de que uma religiosidade popular protestante soa destoante com o caráter dogmático do protestantismo. A morte e a vida se revelam num elo em que um reflete o outro, por isso mesmo, a existência de sortilégios divinatórios, o medo de desagradar o morto, o cuidado com a inumação e a manutenção da presença simbólica do falecido no mundo dos vivos.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Morte; Ritos mortuários; Religiosidade popular; Protestantismo; Luteranismo.

---

## ABSTRACT

The present article describes the Pomeranian mortuary ritualistic. The Pomeranians are German-Slavic ethnic group immigrated to Brazil starting from the second half of the century XIX. Officially are Lutheran

Christians, the Pomeranians developed in your birthplace a parallel popular religiosity to official, in a synthesis of Christian elements and of a pre-Christian religiosity. Symbolisms, rites and myths developed along the centuries they are perpetuated until the days today. Such fact becomes interesting in the sense that a Protestant popular religiosity sounds out of tone with the dogmatic character of the Protestantism. The death and the life are revealed in a link where one reflects the other, for that reason, the existence of spells divinatory, the fear of displeasing the dead, the care with the burial and the maintenance of the symbolic presence of the died in the world of the alive ones.

## KEYWORDS

---

Death; Mortuary rites; Popular religiosity; Protestantism; Lutheranism.

## 1. INTRODUÇÃO

---

Quem um dia leu a obra *Canaã*, de Graça Aranha, por certo não estranharia encontrar uma cidade, no interior do Espírito Santo, onde homens e mulheres de todas as idades não usassem o português como idioma. Diferentemente de outros lugares desse Estado, a grande maioria dos habitantes fosse caucasiana. Onde a igreja, cujo sino, que chama os fiéis para os serviços religiosos, não fosse a católica, mas a luterana. Pois esse é o lugar no qual se baseia este artigo: a cidade capixaba de Santa Maria de Jetibá.

Santa Maria é uma daquelas gemas que tem que ser polida e lapidada para se encontrar o máximo do seu brilho, encoberta ora pelo aspecto bucólico do local, ora pela ignorância das preciosidades nela escondidas. Distante da capital capixaba, Vitória, cerca de 80 km, Santa Maria está situada entre 400 e 1.300 metros de altitude, ocupando uma área de 734 km<sup>2</sup> na região serrana do Estado. Essa terra acolheu os imigrantes pomeranos na segunda metade do século XIX. Hoje abriga os seus descendentes e muito de uma cultura que, possivelmente, nem sequer exista mais nas terras onde fora a Pomerânia. Mas, afinal, o que é, ou melhor, o que foi a Pomerânia?

A Pomerânia foi um ducado, fruto da migração de antigas tribos eslavas que se fixaram próximo à costa sul do Mar

Báltico, daí o nome em língua eslava *Pomorje*, “os que moram próximo ao mar”. A cristianização da Pomerânia ocorreu em época tardia, por volta do século XII, mas, como é comum ao cristianismo, assimilando muito daquilo que era culturalmente aceito. O seu território sempre foi ponto de disputas entre suecos, poloneses, prussianos e outros Estados teutos e eslavos. Até que definitivamente, com a morte de Bogislaw XIV, o último duque da linhagem dos Greifengeschecht (lit. Casa dos Grifos), em 1637, seu território foi finalmente agregado a Brandenburgo-Prússia, que, em 1701, tornar-se-ia o reino da Prússia, sob o reinado de Frederico I, auspiciosamente reconhecido pelo Sacro Império Romano-Germânico.

Por causa de vários fatores socioeconômicos, muitos pomeranos-prussianos deixaram o país na esperança de reconstruir nas Américas as suas vidas. Parte desse grupo veio para o Brasil em 1859 e, por determinação imperial, foi direcionado para as colônias imperiais de Santa Leopoldina e Santa Isabel – hoje Domingos Martins – na província do Espírito Santo. Nessas paragens, principalmente em Santa Leopoldina, que posteriormente deu origem a Santa Maria de Jetibá, os pomeranos puderam preservar muito daquilo que trouxeram em sua bagagem cultural. O dialeto pomerano, por exemplo, é a língua do comércio. Da padaria à loja de produtos agropecuários, é possível ouvir o pomerano sendo falado. Em cada esquina da cidade, pessoas de todas as faixas etárias, classes sociais, urbanos ou rurais, usam o pomerano em seu dia a dia. A impressão que se tem é de estar em outro país, sendo possível ainda sintonizar o rádio em programas em pomerano e alemão. O mesmo grupo étnico pode ser também encontrado em outros Estados da Federação, como em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul e em Rondônia, que são os outros focos de concentração pomerana no Brasil<sup>1</sup>.

Outro elemento que chama a atenção é a religiosidade oficial presente em Santa Maria de Jetibá. De acordo com dados do censo demográfico realizado em 2000 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), havia no Brasil uma população constituída de 168 milhões de habitantes. Em termos de definição religiosa, destes 73,57% declararam-se

---

<sup>1</sup> Disponível em: <<http://www.pmsmj.es.gov.br/cgi-bin/historico.asp>>. Acesso em: 18 jun. 2008.

católicos romanos, e apenas 0,63% declarou ter como confissão religiosa o luteranismo, em seus diversos grupos existentes no Brasil. Entretanto, um caso atípico acontece em Santa Maria, onde 72,33% da população se declarou luterana, contra 20,38% de católicos romanos<sup>2</sup>, o que faz de Santa Maria a cidade mais luterana e protestante do Espírito Santo.

Entre os vários elementos atraentes aos olhos do pesquisador, o que mais chama a atenção nem é tanto a força do protestantismo do reformador alemão Martim Lutero (1483-1546), mas, sim, um elemento considerado, ao menos em solo brasileiro, incomum: uma religiosidade popular protestante – resultado de um longo processo que envolve um sincretismo anterior à imigração, dificuldade de comunicação e ausência de atores da religião oficial.

## 2. RELIGIOSIDADE POPULAR PROTESTANTE: BREVE CONCEITUAÇÃO

O protestantismo brasileiro é acentuadamente derivado de missões estrangeiras. Essas missões, em sua maioria, eram americanas e tinham um caráter imprescindivelmente proselitista, isto é, conquistavam sua membresia de dentro do catolicismo. E uma das forças maiores desse modelo protestante era a sua racionalidade diante da realidade religiosa campesina brasileira que, segundo Mendonça e Velasques Filho (2008, p. 222-224 passim), era um fator dificultador da vida.

É em direção a uma definição mais concreta que Mendonça (1997, p. 133), procurando demonstrar a dificuldade de se delimitar o conceito de religiosidade popular, afirma quão complicada se torna tal definição em relação ao protestantismo:

Se não é fácil de trabalhar com o conceito de “povo” ou “popular” em manifestações religiosas em que a distancia [sic] entre o comportamento comum das pessoas e o discurso dos

---

<sup>2</sup> Dados disponíveis em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?z=t&o=1&i=P>>. Acesso em: 12 ago. 2008.

especialistas, ou teólogos, apresentam [sic] um afastamento visível, como é o caso da religiosidade popular católica, a questão se complica ainda mais quando a tentativa se dirige para os seguimentos protestantes.

Algo que precisa estar evidente neste ponto é exatamente a definição de religiosidade popular que Droogers (1984, p. 8) deixou bem claro ao investigar o mesmo grupo:

A religiosidade popular e a religiosidade oficial formam os extremos de um aspecto religioso. Elas não se excluem totalmente e coincidem parcialmente. Existe uma relação dialética entre ambas, elas se influenciam mutuamente. Ambos são conceitos que ajudam para analisar uma realidade religiosa.

Numa avaliação do que era a região da Alemanha em termos da religiosidade que ali existia, na Idade Média, não é sem sentido que Hans Küng (2002, p. 95) afirmou que “havia a superstição germânica até onde os olhos já não alcançavam, especialmente a crença intensa em espíritos encontrada em todas as regiões étnicas”. Dentro desse amplo espectro, relacionado com crenças em espíritos e superstições, nasce a religiosidade popular pomerana com os ritos e mitos, nos quais a morte tem um lugar especial.

### 3. RITOS DE MORTE: A ÚLTIMA PASSAGEM

---

Em todas as culturas, religiosas ou não, a morte é considerada uma temática de difícil trabalho. E, principalmente nas sociedades religiosas, a morte é cercada de sentimentos ambivalentes: derrota e triunfo, alegria e tristeza, proximidade e medo. Não sendo estranho que este último prevaleça entre os sentimentos. Tal ambivalência também se encontra no cristianismo, uma vez que se trata de uma religião de caráter messiânico-futurista, isto é, tem, em sua dogmática, a crença na vinda do Messias, Jesus Cristo, na ressurreição dos mortos e na vida eterna.

A teologia luterana, ainda que dialética, não é dualista quanto à natureza do homem. Embora Lutero fale em categorias de corpóreo e espiritual, ele dá a entender que a existência humana só é possível na comunhão desses dois elementos que, creem os cristãos, formam o indivíduo (KÖSTLIN, 1897, p. 577). Os pomeranos-luteranos, em termos da religiosidade oficial, acatam o ensino da Igreja, mas têm suas crenças e práticas que vão além da simplicidade existente no sepultamento eclesiástico, conforme descrito oficialmente pela Igreja:

O sepultamento eclesiástico tem caráter de culto. Nele a comunidade cristã se irmana com as pessoas enlutadas. Na despedida de seu ente falecido, proclama a vitória de Cristo sobre a morte e seus temores. A comunidade consola as pessoas enlutadas, ora confiante em Cristo, o Senhor ressuscitado e vivo, que nos dá a esperança da vida eterna. Agradece a Deus por todo bem que tem feito à pessoa falecida, e por meio dela, aos seus. [...] Intercedemos em favor das pessoas enlutadas e confiamos a pessoa falecida à graça de Deus<sup>3</sup>.

Despedida, consolo e fé na ressurreição marcam o *sepultamento eclesiástico*, porém a ritualística popular de morte sobrepõe os elementos da religião oficial.

### 3.1. OS RITOS POPULARES NO ATO DA MORTE

---

Não é incomum entre os *protestantes de missão* tratar com certo desdém os ritos de morte. Não poucas vezes, como ministro protestante, o pesquisador pode observar que coisas simples, como o modo de sepultar ou mesmo a construção de um jazigo, é tida por alguns *grupos protestantes* como algo sem nenhum significado. Mais estranho ainda é o fato de que, se alguém toma a iniciativa de construir e preservar um túmulo de um ente falecido, essa pessoa é vista com maus olhos por

---

<sup>3</sup> Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/articles/8180/1/O-Sepultamento-Eclesias>>. Acesso em: 9 mar. 2009.

membros da comunidade. De fato, o dualismo verificável na teologia protestante brasileira, nesse caso, e mais preponderantemente no *protestantismo de missões*<sup>4</sup>, destitui qualquer dignidade ao corpo do falecido, ao passo que a crença na imortalidade da alma coloca esta última numa posição quase deificada. O sepultamento protestante de missão é vazio de significado, embora a teologia protestante não se cale sobre isso, segundo os especialistas.

Entre os pomeranos, contudo, não é assim que ocorre. O impacto da morte no cotidiano mexe com toda estrutura do universo religioso pomerano, tangendo os elementos mágicos que exercem ou exercerão alguma forma de influência sobre a sociedade dos vivos. Por mais que se verifique esse dualismo, ele não dignifica uma realidade em detrimento de outra, mas aponta paradoxalmente para uma ligação indissociável entre vida e morte. Justamente para essa ligação entre a vida e a morte é que os ritos e mitos pomeranos de morte apontam.

### 3.1.1. AS PRIMEIRAS PROVIDÊNCIAS

Acompanhar o moribundo, para os pomeranos, é o início ritualístico para a morte. O moribundo não é deixado só nem um instante, principalmente quando ele “faz vez de morrer”. Isso ocorre, por um lado, para que ele tenha uma “boa morte”, podendo receber a eucaristia, ouvir os hinos que apreciava; mas, por outro, para que ele não deixe de ser atendido em seu último desejo, o que acarretaria a falta de descanso na morte, transformando-o em uma *assombração*. Um aspecto comum é o pedido, por parte do moribundo, para receber a *Santa Ceia*<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Protestantismo de missão e protestantismo etnicizado são definições usadas por Mendonça (1997, p. 11-35 passim) para distinguir os protestantes presentes no Brasil, levando em consideração o *ethos* de cada um. *Protestantismo de missão* é aquele trazido pelos missionários, principalmente americanos e ingleses, e o *eticizado* é aquele que naturalmente acompanhou os grupos de emigrantes para o Brasil como o luteranismo – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – e os armênios – Igreja Central Evangélica Armênia.

<sup>5</sup> Foi informado por um ministro que, ao ministrar a ceia a um moribundo, logo em seguida este veio a falecer. Para os assistentes ao falecimento, isso significa que a pessoa morreu em comunhão com Deus, portanto isso dará descanso tanto para aquele que morre como consolo para a família.



Ao se dar a morte, conquanto hoje em dia a morte em casa seja um acontecimento por vezes raro, mesmo em zonas rurais, é tradição entre os pomeranos parar todos os relógios que existam na casa. Não é simplesmente uma forma de terminar o horário do óbito para constar no processo desse registro. Seu significado transcende a realidade profana. Seu sentido é dizer: “A vida se findou nesta hora, ou mais uma vida terminou o seu tempo”. Um simbolismo próximo das Parcas gregas<sup>6</sup>. Segundo um informante, alguns ainda param os relógios quando o falecimento ocorre no hospital ou quando ficam sabendo da morte, mas essa tradição continua mais forte em localidades acentuadamente rurais. Mesmo que a morte não se dê em casa, quando um membro da comunidade morre, os sinos da igreja começam a ser tocados para avisar o ocorrido. O pesquisador estava no cemitério da comunidade da Paróquia de Rio Possmoser quando os sinos começaram a repicar, estava ciente de que havia morrido um senhor, mas não sabia dessa tradição.

Embora, oficial e teologicamente, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) não especule sobre o *estado intermediário*, isto é, o que ocorre com a pessoa, num nível metafísico, entre a morte e a ressurreição, o pomerano possui uma carga religiosa dualista, na qual a oposição entre corpo e alma foi apreendida ao longo dos anos, bem como o conceito pré-cristão de que o *mundo espiritual* é tão ou mais real que o *mundo físico*; além da capacidade de os mortos se relacionarem com os vivos por meio de manifestações positivas ou negativas, criaram-se, no pomerano, raízes tão profundas que nem mesmo a luteranização conseguiu retirá-las de todo, já que parte significativa dessas crenças encontra-se entranhada na mentalidade e não é inteiramente manifestável ao/à pastor(a). Assim, ao perceber que a morte do moribundo se aproxima, todas as portas e janelas da casa são abertas para evitar qualquer contratempo que dificulte a alma de encontrar o seu destino. No momento em que a morte é verificada, é necessário que os espelhos da casa também sejam cobertos com lençóis.

---

<sup>6</sup> As Parcas eram as deusas responsáveis pela vida humana representada pelo símbolo de tecido, ao fim do qual Átropo cortava o fio da vida, pondo fim àquela tecelagem ou vida. Disponível em: <<http://mitos.cys.com.br/12750.htm>>. Acesso em: 9 mar. 2009.

Segundo um informante, que é agente funerário em Santa Maria, tem sido comum encontrar nos domicílios a que ele chega em ocasiões de morte não somente os espelhos cobertos, mas também televisores, aparelhos de som e outros eletroeletrônicos. O espelho, na cultura pomerana, é símbolo da vaidade e do apego às coisas desta vida, portanto um instrumento do Diabo. Cobri-lo significa evitar que a alma do falecido deseje permanecer entre os vivos. A versão moderna para os espelhos e para os aparelhos descritos anteriormente possui o mesmo sentido<sup>7</sup>. Segundo Rölke (1996, p. 79), é possível afirmar que todas essas providências são um auxílio à alma do falecido, já que o Diabo poderia exercer alguma influência sobre a alma do falecido por meio desses objetos, incitando-a ao desejo e à cobiça de coisas materiais.

A partir daí, tudo que está ligado ao corpo do falecido é tornado profano ou imundo. Após o último banho realizado no corpo, por exemplo, todos os objetos utilizados devem ser destruídos, a água deve ser lançada longe, num lugar onde ninguém possa pisar e nunca perto de uma lavoura: isso seria atrair má sorte. A toalha usada para enxugar o corpo é, então, colocada dentro da urna, debaixo do defunto (BORCHERS; KAISER, 1935, p. 27).

O morto parece possuir o poder mágico de tornar profano-imundo tudo que o toca. Anunciar a morte de alguém, principalmente na zona rural, é uma tarefa que exige do *Gräwnisbirrer* o cuidado de não contaminar os outros, enquanto ele sai pelas ruas e estradas anunciando o falecimento de alguém e chamando as pessoas para o velório. Nessa caminhada, ele não deve entrar em nenhuma casa, não deve cumprir

---

<sup>7</sup> Por que se cobrem os espelhos na casa de uma família enlutada? Trata-se de um costume relativamente recente (datado da Idade Média), que pode ser explicado de várias maneiras. Primeiramente, durante a Shivá (a primeira semana de luto), realizam-se diariamente serviços religiosos na casa dos enlutados. A lei judaica proíbe rezar diante de um espelho. Outra razão é que a função básica do espelho relaciona-se diretamente com a vaidade pessoal, e esta contraria o espírito do luto, especialmente durante os primeiros dias, quando o enlutado deve se abster de fazer a barba, cortar o cabelo, enfeitar-se etc. Finalmente, o espelho refletirá a imagem da pessoa somente se ela estiver fisicamente presente diante dele. Ao cobrirmos os espelhos na casa dos enlutados, demonstramos simbolicamente que, mesmo sem a presença física daquele ente querido que partiu, sua imagem continua real e viva. Longe dos olhos, não longe do coração. Para obter mais informações, consultar o *site* da Congregação Israelita de São Paulo: <http://www.cip.org.br/porques/pergunta.jsp?id=123>. Acesso em: 17 out. 2009.

mentar ninguém, uma vez que teve contato com a morte. Esse termo poder ser traduzido literalmente como “aquele que clama por uma sepultura”. A ideia é que o *Gräwnisbirrer* é o que chama os vivos para participar do sepultamento. Geralmente é alguém próximo da família. Seu dever, como arauto da morte, visa à preservação da vida, uma vez que ele mesmo não permite que os outros se contaminem com o morto. É muito interessante a análise que Tressmann (2002) faz acerca do papel do *Gräwnisbirrer* em relação ao *Hochtiedbirrer*. O *Hochtiedbirrer*, o *convidador do casamento*, vai alegre e etilicamente de casa em casa, fazendo festa por causa do casamento que se aproxima. Entrando nas casas e se relacionando com as pessoas, ele antecipa a animação que será a festa.

No entanto, a ingrata tarefa do *Gräwnisbirrer* é solitária e tristonha. Seu comportamento negrumboso antecipa o funesto evento. Eis como Tressmann (2002, p. 194-195) transcreveu o diálogo entre *Gräwnisbirrer* (G.) e *Böhnke* sobre o falecimento de uma terceira pessoa (F):

G.: Böhnke! Eu não trago boas notícias. Eles me enviaram aqui para comunicar a você que o F. descansou. [Ele] será sepultado [...].

Böhnke: Como foi possível ele se foi tão depressa?

G.: Ele caiu de repente. Não pudemos fazer nada. Boa noite!

Tressmann (2002, p.198) ainda comenta:

O emprego do eufemismo na fala-convite de enterro é mais uma maneira de atenuar, de exprimir um fato ocorrido, consumado, cuja crueza pode assustar, chocar. O convidador refere-se a [sic] morte de maneira polida.

Com a saída do *Gräwnisbirrer* para o difícil convite, os que permanecem junto ao corpo do falecido terão a tarefa de arrumá-lo no *Rüstkasten* (pom. lit.: *caixa de descanso*; o caixão).

### 3.1.2. O FÉRETRO POMERANO

---

O féretro pomerano é algo impensável até mesmo para os mais supersticiosos. É comum na *religiosidade popular cató-*

*lica* que alguns objetos do uso sagrado, como um terço ou um escapulário, sejam devidamente entrelaçados às mãos do falecido. Recentemente, o autor viu uma miniatura da imagem de Nossa Senhora Aparecida, de quem era devota a falecida, cuidadosamente colocada junto ao seu peito. No protestantismo em geral, o féretro é apenas adornado com flores. Contudo, dentro da *religiosidade popular pomerana*, não apenas objetos do uso litúrgico-sagrado seguem no féretro.

Como já foi dito, além da toalha do último banho, são postos junto ao corpo do falecido o pente, a navalha, a caixinha de rapé, enfim, qualquer objeto de uso pessoal com o qual o falecido tinha apego. Seguem-no também elementos sagrados como a certidão de batismo e confirmação, a Bíblia e o hinário, que muitas vezes são postos nas mãos do falecido. O sentido desse procedimento está relacionado à ressurreição: “na ressurreição ao levantar-se o dantes morto possa cantar louvores ao seu redentor” (RÖLKE, 1996, p. 80). Em sendo uma pessoa de caráter ruim, cuja eternidade poderia ser vivida no inferno, põem-se ainda uma garrafa de cachaça e pão, para que o morto tenha algo para amenizar os tormentos infernais. Enfim, tudo aquilo que seja objeto do apreço do falecido ser-lhe-á concedido que o siga na eternidade, para que tenha descanso na outra vida. O mesmo acontece com crianças. Em seus pequenos caixões, colocam-se chupetas, fraldas e brinquedos. Em se tratando de crianças maiores, o brinquedo favorito não pode deixar de acompanhá-lo. Isso fica bem explícito na reflexão de Tressmann (2002, p. 220) ao afirmar que “o cadáver e seus pertences não podem permanecer no espaço reservado à fecundidade da terra e, por extensão, reservado à manutenção de toda a vida social”.

Em pesquisa realizada no cemitério local de Santa Maria, foi possível notar elementos que o pesquisador jamais pensara em encontrar. Dois exemplos: num túmulo infantil revestido com granito, havia a foto de uma menina que morrera com exato um ano de vida. Sob o túmulo não havia cruz nem crucifixo, mas uma placa de madeira, pintada com uma bonequinha de braços abertos, com os seguintes dizeres: “Aqui dorme uma princesinha”<sup>8</sup>. Noutro túmulo infantil,

---

<sup>8</sup> Essa placa é muito comum para identificar o quarto de uma criança. Possivelmente, ela esteve na porta do quarto da menina antes de sua morte. Não seria de bom-tom localizar os pais da criança ou algum familiar para se confirmar essa informação. Voltando em abril de 2009, a placa não estava mais lá.

cujo sobrenome apontava para uma família pomerana, havia um pequeno pinheiro natalino, alguns brinquedinhos em *biscuit* e uma placa com os seguintes dizeres: “Se a alegria é encontrada nas pequenas coisas, aqui estão algumas coisinhas para sua alegria”.

Aqui dois conceitos diferentes e conflitantes se aliam: a alma do falecido oficialmente está junto à Divindade, mas popularmente ela continua por ali, precisando de alguns cuidados e participando da vida social da comunidade pomerana. Por isso, não é incomum encontrar em alguns túmulos pinheiros plantados, para que, no Natal, sejam devidamente enfeitados. Porém, mesmo que não haja o pinheiro, é possível verificar outros enfeites natalinos nos túmulos.

Os túmulos são perpétuos e individuais. Diferentemente do que o pesquisador está acostumado a ver, os túmulos são reservados a uma única pessoa. Não há exumação e transferência para ossuários. Não há jazigos familiares – recentemente, com o desenvolvimento da cidade e a vinda de não pomeranos para Santa Maria, é possível ver dois ou três jazigos familiares. Outro detalhe é que a arte tumular é de uma simplicidade impressionante. São todos iguais, pintados de branco, uma cabeceira simples com uma cruz pode existir ou apenas uma cruz de madeira, mas sempre haverá um *Tâfel*, uma placa tumular em madeira, feito artesanalmente, às vezes, pelos próprios parentes, com o nome, a data de nascimento e morte e um versículo bíblico, geralmente o mais apreciado pelo falecido, estando alguns escritos em alemão. O *Tâfel* é posto num nicho da cabeceira da sepultura ou pendurado em cruzes de madeira.

Muitas vezes, eram surpreendentes os versículos, pois tratava-se de verdadeiras confissões de fé. Por exemplo, numa sepultura de um membro da família Potratz, o versículo do *Tâfel* é: “Mas Jesus lhe disse: Vês estas grandes construções? Não ficará pedra sobre pedra, que não seja derribada (Mc.13.2)”. Esse versículo do Evangelho de Marcos nada diz acerca da morte em sua interpretação. Contudo, quando se pensa no *Tâfel* como as palavras do morto, vê-se, nesse versículo, a certeza de que aquele túmulo será um dia destruído, não havendo mais nenhuma noção dele. Tal destruição não seria fruto do tempo, mas do evento da “ressurreição do

corpo”, esperança escatológica cristã, muito fortemente ensinada na IECLB.

### 3.1.3. ATOS DIVINATÓRIOS NA MORTE: PREVENDO A MORTE NA MORTE

O medo de morrer é algo que ronda o pomerano, embora, a princípio, não tema a morte. Muitas são as formas, portanto, de prever a morte de alguém, principalmente durante o velório. O que não deixa de fora outros elementos do cotidiano. Segundo Rölke (1996, p. 82), o pio de uma coruja próximo à casa denunciava que a morte rondaria aquele lugar. A figura da coruja foi substituída por outra ave chamada, no imaginário regional capixaba, de gavião-cova ou acauã (*Herpetotheres cachinnans*), cujo canto, na interpretação onomatopeica pomerana, é *hai hakt air loch* (pom. *ele cava um buraco*), daí a sua forma construída *hakaloch*<sup>9</sup>.

Concomitantemente à parada dos relógios, os que acompanham o moribundo devem logo fechar a boca e os olhos do morto, de modo que eles não se abram mais. Não é bom sinal o morto, por questões ligadas à fisiologia pós-morte, abrir os olhos ou a boca. A crença popular é de que aquele com quem o olhar vitrificado do defunto cruzar, seja o próximo a morrer, ou então, de que, caso a boca se abra ou esteja aberta, seja possível que o morto sussurre um convite para que alguém o acompanhe.

Outra prática comum entre os presentes ao velório é jamais, mesmo que haja motivo, falar mal do falecido. Além de não ser de bom-tom, é possível que ele escute e queira tirar satisfações depois. Assim, o melhor é o silêncio ou então buscar as boas práticas do defunto, relembando os seus sucessos.

O medo de enfrentar o falecido é tão grande que se chegou a criar o mito de que existem mortos que não têm descanso

---

<sup>9</sup> Pode-se considerar isso como um tipo de assimilação e aculturação. Isso é possível, pois cada grupo linguístico interpreta os sons onomatopeicos de formas diferentes. Um simples exemplo é o *có-có-ri-có*, que, aos ouvidos aporuguesados, é a descrição fonética do cantar do galo, ao passo que o ouvido inglês interpretaria o mesmo cantar como *cock-doodle-doo*.

na morte. Dentre estes, há os que literalmente deixariam a sepultura, chamados de *Negentöter*, isto é, “os que matam às nove horas da noite” (BORCHERS; KAISER, 1935, p. 29). Contra toda assombração, há um modo simples de afastamento, mas contra o *Negentöter* os modos são drásticos: ou se sepultava o falecido de bruços para que pudesse se fartar de terra ou, após o sepultamento, exumava-se o corpo e cortava-lhe a cabeça, colocando-a entre as pernas do defunto. Ainda não se ouviu informação se tal ritual foi realizado em solo brasileiro, mas há registros de que ocorrera em 1856, o que, em termos históricos, significa um ato praticado recentemente (BORCHERS; KAISER, 1935, p. 27).

As adivinhações no decorrer de um velório sempre estão ligadas a quem será o próximo a morrer. Por exemplo, se o falecido aparentar ser mais novo do que é, morrerá um jovem; e se mais velho, alguém mais adulto. O último que sai do local do velório também tem um significado correspondente: se for uma mulher, uma mulher será a próxima a morrer; se for um homem, também um homem será o próximo a morrer. Após o sepultamento, lançam-se sobre o túmulo a enxada e a pá para descobrir o próximo a morrer. Contra tais costumes, Droogers (1984, p. 63) salienta que muitos pastores se opuseram, diminuindo tais sortilégios de modo visível, o que necessariamente não significa que as previsões não sejam feitas às costas da religião oficial e dos pastores.

## 3.2. O SUICIDA: UM PROBLEMA PARA OS VIVOS E OS MORTOS

---

O suicídio, no contexto cristão ocidental, talvez seja o tabu mais problemático que existe, pois ele é uma quebra de um mandamento considerado um *pecado mortal*: o não matarás. Não há perdão, porque o suicida torna-se pecador impenitente e seu pecado o conduz à danação eterna. Tal conceito, muito forte no catolicismo, encontra expressão na religiosidade popular pomerana, em seus ritos de morte.

Segundo a tradição pomerana, os defuntos são inumados com os pés voltados para o nascente do sol, sendo, em

alguns casos, proibida a existência de outras entradas para o cemitério. Os suicidas, por exemplo, não poderiam ser, em hipótese alguma, enterrados dessa forma, nem sequer entrar pelos portões da necrópole, pelo contrário, eles tinham seu caixão passado por cima do muro e sepultado próximo a ele, num sentido inverso aos demais sepultados. A posição do túmulo indicaria o estado “danado” daquele que ali jazia. O mesmo destino era reservado às grávidas, que morriam durante a gravidez. Revisando a literatura em busca de algo semelhante, Phillippe Ariès (1981, p. 49) apresenta uma atitude semelhante:

Perseguiam a morte até o tribunal, quando se tratava de um suicida, cujo cadáver era alcançado fora do cemitério; ainda na Bretanha do início deste século [XX], conta G. Le Bras [indicação dada oralmente ao autor por G. Le Bras, cf. referência nota 34, p. 98], existiam cemitérios reservados aos suicidas, onde o caixão era passado por cima do muro sem abertura<sup>10</sup>.

Na descrição de Ariès, o suicida é um condenado irremediavelmente ao inferno, cuja morte não põe fim à sua condenação aos sofrimentos do presente tempo, mas a ele são reservados os terrores do inferno, sendo a sua presença nos cemitérios da igreja um ato sacrílego e desonroso em relação aos demais defuntos, além de importuná-los. Na observação de alguns cemitérios nas redondezas de Santa Maria, dois casos chamaram a atenção do autor, pois trata-se justamente de suicidas.

---

<sup>10</sup> Gennep (1978, p. 45) corrobora as palavras de Ariès, demonstrando os quatro modelos de pensamento acerca do suicídio: “1º) o suicídio é considerado como um ato normal e o destino do Suicida é o mesmo que o dos mortos comuns. Ainda mais, suicídio em caso de doença grave, de mutilação, etc. é um meio para que a alma se conserve em bom estado e não seja enfraquecida nem mutilada; 2º) o suicídio é recompensado no outro mundo (suicídio do guerreiro, da viúva, etc.); 3º) o suicida não se junta aos outros mortos e deve errar entre o mundo dos mortos e o dos vivos; 4º) o suicídio é punido no outro mundo e o suicida deve errar entre dois mundos até que tenha passado o tempo que teria vivido normalmente. Ou então só é em uma região inferior do mundo dos mortos, ou finalmente punido com suplícios, etc. (inferno). Não é preciso dizer que, conforme o suicida se inclua em uma ou em outra destas categorias, os ritos funerários são diferentes, tanto os ritos profiláticos e purificadores quanto os ritos de passagem”. Nesse último grupo é que se posiciona o pensamento pomerano.



Os dois estão sepultados em cemitérios diferentes, distantes cerca de nove quilômetros – um no cemitério da comunidade de Rio Possmoser, morto em 1943, aos 51 anos, e o outro no cemitério da comunidade de Barra do Rio Possmoser, morto em 1945, aos 71 anos –, e a diferença é de dois anos entre os óbitos. Não é possível reconstruir em tão pouco tempo a história de ambos. O que mais intriga é o fato de o versículo do *Täfel* ser o mesmo: “Não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal. Pois teu é o Reino, o Poder e a Glória para sempre (Mt. 6.13)”.

Embora a história de vida de ambos tenha sido diferente, a história da morte ganhou contornos semelhantes, o suicídio. O versículo do *Täfel* é um apelo à misericórdia divina, em momentos de grande aflição e iminência de quebrar a lei divina. O *mal* nesse versículo pode ser tanto o *mal moral* como o mal personificado na figura cristã do diabo. Pode-se dizer que esse é o reconhecimento de que o ato praticado contra suas próprias vidas, segundo a tradição cristã, é uma quebra de um mandamento divino.

Tal tratamento também era dado às mulheres que morriam durante o período do resguardo. Mas, como se trata de um tabu, nenhum entrevistado ou informante soube responder o porquê disso. Há que se admitir que o fato de receber o mesmo tratamento que o suicida coloca a falecida durante o resguardo numa condição desonrosa, mesmo que não seja considerada uma danada aos castigos infernais. Um dos possíveis motivos é que a mãe morta durante o resguardo deixaria de batizar o filho. E, em morrendo, a criança sem o batismo se tornaria um *Navky*, isto é, um tipo assombração, que passa a habitar as florestas e as regiões próximas aos lagos. É, no mínimo, uma amarga lembrança para os que ficam (MÁCHAL, 1918, p. 231-232).

Contudo, pelo fato de a administração das necrópoles estar na mão do poder público, tal costume tem sido paulatinamente abandonado na zona urbana de Santa Maria, mas ainda é encontrado em certos cemitérios da zona rural, embora haja um esforço por parte dos pastores para extinguir essa tradição que é discriminatória.

Obviamente, percebe-se, tanto na descrição de Ariès como nas observações feitas em Santa Maria, que há elementos ligados a uma religiosidade pré-cristã antiga e a noções cristãs da vida após morte. No primeiro sentido, admite-se que os

corpos, de alguma forma, mantenham uma ligação com a alma do falecido, levando-os a manifestar no mundo dos vivos suas insatisfações ou mesmo sua alegria, algo mais raro. A relação social entre os mortos e os vivos permanece constante, embora isso pareça contradizer os conceitos luteranos acerca do estado dos mortos, o que não oferece subsídios para tal relação.

### 3.2.1 VIDA E MORTE ENTRE OS RITOS MORTUÁRIOS

---

Uma característica comum da religiosidade popular é a integração de elementos da religião oficial e da magia, bem como o entrelaçamento de conceitos, muitas vezes antagônicos. Assim “a religiosidade popular [se faz] plenamente dependente ou referente da religiosidade oficial” (VALLE, 1998, p. 134). Ao mesmo tempo que lança mão de outros tantos elementos do seu universo sacralizado, especificamente no círculo mágico. Entretanto, isso não pode ocorrer aos olhos de muitos espectadores como algo normal, principalmente para aqueles que estão fora do universo pomerano. Logo, o questionamento do senso comum, principalmente dentro do protestantismo de missão, é: “Como é possível misturar tais coisas, conquanto o religioso divino não pode coexistir com o mágico ‘demonizado’ na mesma relação?”. Uma boa resposta é dada por Stoetzel (1998, p. 134):

*As emoções sentidas no luto, tais como encontramos em nossa sociedade, não se explicam, pois nem por uma simples percepção social, nem apenas por um comportamento humano universal. Resultam de nossa estrutura social e cultural, que age sobre nossos sentimentos.*

A própria existência de uma religiosidade popular demonstra, em certo nível, a incompreensão por parte dos fiéis quanto aos elementos da sua *fé confessional*. Assim, as assertivas universais do cristianismo oficial não são capazes, por si sós, de preencher o vazio existencial provocado pela dor do luto e pelo temor da morte. Mesmo a questão da sacralidade

ou não de algum rito está posta numa incrível relativização do próprio conceito de sagrado. E além do mais, o conceito de pós-morte na dogmática luterana é, por algumas questões, um tanto difícil de compreender. E respostas mal dadas é um campo aberto para a confusão. Não é sem motivo que a história do pensamento cristão é marcada por controvérsias causadas, algumas vezes, por uma ou duas palavras<sup>11</sup>. Mas qual é a dificuldade da teologia luterana quanto à morte?

Resumidamente, poder-se-ia dizer que Lutero, como mentor da Reforma alemã, não demonstrou com clareza qual é a situação do indivíduo na morte, o chamado *Zwischenzustand*, isto é, o *estado intermediário*. Essa incerteza, porém, mais que uma falha, pode ser entendida como excesso de zelo quanto ao tema *ressurreição*. Contudo, isso provocou a ausência de uma resposta para as seguintes perguntas:

- O que acontece com o homem após a morte?
- Para onde vai a alma depois da morte? – antecipando aqui um pressuposto dualístico.

O fato é que Lutero pouco se importou com esse detalhe, aliás, ele se mostrava dúbio diante do assunto, conforme Paul Althaus (1966, p. 414-415 *passim*) esclarece:

Lutero, geralmente, entendia a condição entre a morte e a ressurreição como um profundo e sem sonhos sono sem consciência e sentimentos. [...] [Lutero diz] “Pois, do mesmo modo como um que pega no sono e adormece profundamente até pela manhã não sabendo o que lhe aconteceu [durante a noite] quando acorda, assim nós repentinamente ressuscitaremos no Último Dia; e nós nada saberemos acerca de como estivemos na morte ou como passamos por ela”. Ao mesmo tempo Lutero pode, como o apóstolo Paulo fez, acentuar o fato que Cristo e

---

<sup>11</sup> A grande discussão cristológica do Concílio de Niceia, em 325 a.D., girou em torno das palavras *omoousioj* (translit.: *homoousios*, a mesma substância) e *omoiousioj* (translit.: *homoiousios*, substância semelhante); e o Cisma do Oriente e Ocidente, em 1054, entre outras questões, teve como ponto teológico a expressão *filioque* (lit. *e do Filho*), que afirmava que a Terceira Pessoa da Trindade Cristã procedia tanto da Primeira Pessoa, o Pai, como da Segunda Pessoa, o Filho. A Igreja Oriental jamais aceitou essa cláusula, presente no Credo Niceno-Constantinopolitano.

Vida Eterna nos aguardam imediatamente após a morte. [...] Falando de *Urbanus Rhegius*, Lutero diz: “Nós estamos para saber que ele está abençoado, que ele tem a vida eterna e a alegria eterna em participar com Cristo na Igreja Celestial”<sup>12</sup>.

Acima de tudo, Lutero tinha uma perspectiva da vitória final sobre a morte na ressurreição do Último Dia. A *ressurreição* está presente em seus escritos – referindo-se aos dois catecismos – como o centro e o coração da esperança humana. Mesmo nas confissões luteranas não escritas por Lutero, percebe-se esse valor dado ao tema, por exemplo, no art. 17 da “Confissão de fé de Augsburg”, Melancton (1981, p. 35) definiu:

---

<sup>12</sup> Para a grande maioria dos teólogos cristãos, sejam protestantes, sejam católicos, a doutrina do “sono da alma” ou, como ficou conhecida no período da Reforma do século XVI, *psicopaniquia* tem sido considerada uma heresia. Ao ponto de Edward Irwing (1792-1834), teólogo escocês, ter sido expulso do ministério presbiteriano por ensinar tal doutrina, que contraria explicitamente a doutrina da consciência da alma após a morte, expressa na “Confissão de Fé de Westminster”, confissão oficial da Igreja da Escócia (ver citação do texto confessional a seguir) cf. BERKHOF, 2002, p. 635). A título de comparação, segue-se uma série de citações de textos confessionais cristãos sobre o assunto. O *Catecismo de Heidelberg*, de 1563, de orientação calvinista, diz: “Meu consolo é que depois desta vida minha alma será imediatamente elevada para Cristo, seu Cabeça. E que também esta minha carne, ressuscitada pelo poder de Cristo, será unida novamente à minha alma e se tornará semelhante ao corpo glorioso de Cristo” (URSINO; OLEVIANO, 1993, p. 32). Esta não afirma nem nega a psicopaniquia, talvez pelo seu contexto histórico, uma transferência da fé luterana para a fé calvinista, nos limites do Palatinado, sob Frederico III; porém, a *Confissão de fé de Westminster* (2001, p. XXXII:i), também de orientação calvinista, é mais incisiva: “Os corpos dos homens, depois da morte, convertem-se em pó e vêm a corrupção; mas as suas almas (que nem morrem nem dormem), tendo uma substância imortal, voltam imediatamente para Deus que as deu. As almas dos justos, sendo então aperfeiçoadas na santidade, são recebidas no mais alto dos céus onde vêm a face de Deus em luz e glória, esperando a plena redenção dos seus corpos; e as almas dos ímpios são lançadas no inferno, onde ficarão, em tormentos e em trevas espessas, reservadas para o juízo do grande dia final. O texto da *Declaração de Savoy de 1658* possui a mesma redação da *Confissão de fé de Westminster*, assim como a *Confissão de fé batista de 1689*. O catecismo da Igreja Católica de 1992, cujo mentor da comissão que o preparou foi Joseph Ratzinger, então, cardeal e prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, e ardoroso defensor da ortodoxia católico-romana, também caminha em direção ao dogma da consciência da alma após a morte. Assim diz o catecismo católico em seu parágrafo 997: “O que é ressuscitar? Na morte, separação da alma e do corpo, o corpo do homem cai na corrupção, enquanto a sua alma vai ao encontro de Deus, embora ficando à espera de se reunir ao seu corpo glorificado. Deus, na sua onnipotência, restituirá definitivamente a vida incorruptível aos nossos corpos, unindo-os às nossas almas pela virtude da ressurreição de Jesus” (disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_po/in dex\\_new/p1s2cap3\\_6831065\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_po/in dex_new/p1s2cap3_6831065_po.html)>. Acesso em: 5 abr. 2009).

Também se ensina que nosso Senhor Jesus Cristo voltará no último dia para julgar, e que ressuscitará todos os mortos, dará aos crentes e eleitos vida e alegria eternas, porém condenará os homens ímpios e os demônios ao inferno e castigo eterno.

Por certo, entre o que é confessionalmente escrito, o que é estudado pelos especialistas do campo teológico nos seminários, o que é ensinado nas comunidades e o que é aprendido pelo fiel, existem elementos que se perdem, outros que são ganhos, outros que estão ligados ao conhecimento oral e ainda outros que entram em troca com outros conceitos religiosos<sup>13</sup>. Nesse intercâmbio de conceitos, está a chave para compreender o pensamento pomerano em seus ritos funerários.

O conceito dualístico do homem sendo eliminado, pelo menos em alguns momentos, o que se sepulta é a pessoa como um todo, a qual “descansará” até a ressurreição. Seu sono é como o sono dos vivos: pode ser atrapalhado, pode ser facilitado. De todos os ritos religiosos, o sepultamento cristão terá este objetivo: *ninar a alma*. Contudo, esse dualismo, como o próprio Lutero fez, é por vezes assumido não tanto num sentido religioso, mas num sentido mágico, uma vez que a cultura preservou em si elementos de um culto animista; aos ancestrais, a alma agora pode ser um problema. Ora inseparável e dormindo, ora separável e agindo, o morto, sua alma não deixa definitivamente o universo pomerano.

Isso é algo que chama a atenção deste pesquisador na ritualística mortuária pomerana, ou seja, a relação interdependente entre o mundo dos mortos e a sociedade dos vivos, relação esta que excede o que o senso comum encararia como normal: os vivos sepultam os mortos. Pelo contrário, entre os pomeranos o elo entre mortos e vivos implica um equilíbrio das realidades paralelas: o mundo dos vivos é a realidade dos mortos, conforme as crenças assumidas por eles. O modo como o vivo viverá sua vida está ligado a como o morto “existirá” em sua morte.

---

<sup>13</sup> O que, por exemplo, não obsta que um teólogo luterano moderno reveja a obra de Lutero e se demonstre favorável a retomar a importância da ressurreição na teologia e prática da Igreja, do modo que fez Jeffrey A. Gibbs (2006).

A relação social entre os mortos e os vivos permanece constante, embora isso contradiga o consenso protestante de missão, que, amiúde, aniquila a existência social do falecido, que se torna apenas uma lembrança. Porquanto os conceitos luteranos acerca do estado dos mortos ofereçam subsídios para tal relação, ela existirá e será reafirmada e, contrariando o mais pessimista dos protestantes, sem cair numa forma qualquer de espiritismo. Voltando ao conceito de Stoetzel (1998) acerca do que define o critério para a análise do luto, com base na estrutura social e cultural, esta última, por sua vez, apontando para a religiosidade pomerana, faz que a afirmação do teólogo alemão Jurgen Moltmann (2003, p. 117) torne-se a “*encarnação*” do sentimento diante da morte:

A concepção da continuação da existência de uma alma incorpórea não satisfaz a nossa busca por uma comunhão com os mortos, que nós amamos com corpo e alma. *Todavia, a concepção de uma comunhão permanente entre vivos e os mortos em Cristo e da comunhão com Cristo como uma comunhão de vivos e de mortos é boa e necessária*<sup>14</sup>.

Mais do que superstição, o pomerano demonstra algo que está presente na reflexão teológica do homem de todos os tempos, como Moltmann, isto é, a frustração diante da morte, o rompimento de laços familiares, sociais e afetivos. A sociedade perde um de seus elos, obrigando-a a refazer-se. Toda uma rede social é desfeita com a morte de uma pessoa, justamente por causa dos efeitos sociais da morte.

A morte é o poder da divisão, tanto temporalmente como fluxo da transitoriedade quanto objetivamente como desintegração

---

<sup>14</sup> Moltmann ficou conhecido pela sua *opus magna* Teologia da Esperança, cujo cerne é a defesa da tese de que o centro da teologia cristã é a esperança na vinda do Reino de Deus. Alguns autores denominam seu método teológico de *teologia escatológica*, à qual também se liga o teólogo luterano Wolfhart Pannenberg (cf. GRENZ; OLSON, 2003, p. 205-238 passim). A parte grifada na citação remete este pesquisador a um trecho dos *Artigos de Esmalcalde*: “A invocação dos santos é um dos abusos anticristicos. [...] É verdade que os anjos no céu intercedem por nós como também faz o próprio Cristo; da mesma forma os santos na terra ou, talvez, também os santos no céu. Disso, porém, não se segue que devemos invocar os anjos e os santos [...]” (LUTERO, 1981, p. 317).

da forma de vida do ser humano, como também socialmente como isolamento. O despertar para a vida eterna é, em contraposição, a força da união, temporalmente como reunião de todos os instantes temporais no presente eterno, objetivamente como cura visando à inteireza da forma de vida e socialmente como integração na comunhão do amor eterno (MOLTMANN, 2003, p. 87).

Assim, essa relação do pomerano entre vivos e mortos, mais do que paganismo ou superstição, é um sentimento exigente da própria existência humana: *não queremos romper laços*. Logo, nessa relação com os mortos, é possível dizer: “Eles estão conosco sempre que o espírito da vida toma conta de nós e nos faz felizes. A comunhão dos vivos com os mortos é a prática da esperança da ressurreição” (MOLTMANN, 2003, p. 127). Por certo, esse é o cerne, mesmo que inconsciente, para toda *ritualística mortuária pomerana*. Obviamente que isso seria, do ponto de vista teológico, uma questão de fé. Entretanto, é possível demarcar algumas características dessa ritualística, que parte para o campo da magia.

Em primeiro lugar, é possível afirmar que a morte contamina. No conceito eliadiano de que “*o pensamento simbólico não encontra nenhuma dificuldade em assimilar o inimigo humano ao Demônio e à Morte*” (ELIADE, 1991, p. 30). A morte é o limiar para uma realidade desconhecida, fora dos padrões ao qual o homem está habituado. A morte sempre traz consigo o *Hades*<sup>15</sup>, o que aponta para corrupção do corpo, que em instantes entrará em processo de putrefação. Não é, portanto, sem sentido que a mente humana tenha ligado à morte um simbolismo tão asqueroso.

Nesse sentido, tudo o que é feito em relação ao corpo é uma demonstração de zelo, porque, no limiar do desconhecido, as portas estão abertas para um novo mundo em que ninguém quer seguir o falecido. Cuidar do corpo do morto, em

---

<sup>15</sup> Na descrição do Apocalipse (6:7-9), o cavaleiro é chamado *Morte* (gr. Qanatoj) e tem como seu acompanhante *Inferno* (gr. Adhj). *Hades*, nesse texto, significa o estado de morte em que se encontra uma pessoa morta, isto é, a sepultura onde o corpo é posto e destruído pelo processo de decomposição. Posteriormente, tanto na cultura judaico-cristã como na cultura Greco-romana, concebia-se o Hades com duas repartições: os *Campos Elíseos*, para os bons, e o Tártaro, para os maus. É no primeiro conceito que é usado o termo aqui: o túmulo e a decomposição do corpo.

meio aos rituais descritos, é sempre paradoxal. Porquanto, uma vez que o morto está de posse daquilo que o satisfaz – *objetos* –, que foi respeitado em conversas que faziam referência a ele, que seus olhos e boca foram selados; os vivos, por seu tempo, terão a tranquilidade de viver suas vidas, sem a perturbação de uma assombração, ou o medo iminente de que será o próximo a seguir num *Rustkasten*. Mas, no outro extremo do paradoxo, está a noção de que a contaminação da morte pode ser espalhada entre os vivos. Posto isso, outra série de ritos deve ser cumprida para que a morte não alcance algum outro membro do grupo. Por exemplo, a capela mortuária é sempre construída próxima ao cemitério para evitar que, durante o trajeto do cortejo, qualquer incidente, como ter que parar o cortejo, indique que daquela rua ou casa mais próxima sairá o próximo morto.

Evitar o demônio está relacionado também ao cuidado com o corpo e a alma. O pomerano crê que, se for batizado, confirmado e sepultado por um pastor, sua alma estará no céu (DROOGERS, 1984, p. 63). Do instante da morte até o sepultamento, o demônio tentará causar algum dano ao corpo e à alma – é o caso dos espelhos. O espaço do velório é um lugar sagrado, e, então, ao demônio está vetada a entrada. Por isso, o rosto do falecido jamais deve ficar próximo a uma porta ou janela, uma vez que o demônio poderia tentar distorcer a imagem do falecido, dificultando-lhe o acesso ao céu. Percebe-se nisso uma ética utilitarista: uma alma no céu é menos um problema na Terra.

Para que isso aconteça, não é apenas o corpo que precisa de cuidados especiais, mas também a alma. Fazer que esta deixe o mundo dos vivos é uma tarefa ligada aos ritos mortuários. Os espelhos cobertos, as portas e janelas abertas, a demarcação de um espaço (RÖLKE, 1996, p. 82) e tudo mais que for possível dentro da mitologia mortuária pomerana, para que tal alma encontre paz, com toda certeza será feito. Mais do que determinar o fim, a ritualística mortuária pomerana celebra a continuidade. O contato com o ente falecido não cessa com a morte e com o sepultamento, prossegue durante a vida dos vivos. A morte é um fato do cotidiano que rompe um elo social, que deve ser reconstruído logo após o sepultamento. É nesse sentido que Gennep (1978) fala sobre *rito de agregação* não tão desenvolvido como os de *separação*, no que se refere



aos ritos mortuários, e que tem como função justamente a reconstrução do grupo social. Gennep (1978, p. 139) diz o seguinte acerca de um modelo de rito de agregação:

Como ritos de agregação citarei em primeiro lugar as refeições consecutivas aos funerais e os banquetes das festas comemorativas, refeições que têm por finalidade ligar novamente entre todos os membros de um grupo sobrevivente, e às vezes com o defunto, a corrente que foi quebrada pelo desaparecimento de um dos elos. Às vezes um festim desta ordem realiza-se também por ocasião da suspensão do luto.

Entre os pomeranos santa-marienses, a vida social deve recommençar imediatamente após o sepultamento, por causa da realidade rural – afinal de contas, as culturas e o gado ficam sem cuidados durante o velório, e isso significa prejuízo para os vivos. Assim o *Leichenschmaus*, alguma coisa como “a refeição após a morte”, fecha o ciclo dos rituais mortuários, funcionando como um *rito de agregação*, pelo qual a vida se dessacraliza e volta ao seu normal<sup>16</sup>, mas também é o meio de renovar os elos rompidos pela morte. O *Leichenschmaus* é uma farta refeição na qual não faltam a carne de frango e a aguardente, que é providenciada pelos amigos e parentes. Não é incomum que o *Leichenschmaus* termine como uma barulhenta festa familiar. Cumprido o compromisso com a morte, celebra-se a vida.

## REFERÊNCIAS

---

ALTHAUS, P. *The theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

<sup>16</sup> Trata-se também de um costume judaico. Se é praticado ou não no Brasil, não se pode afirmar. A vizinhança geralmente prepara uma refeição especial para os enlutados, para que estes não tenham que se preocupar em preparar comida (disponível em: <<http://www.webjudaica.com.br/ciclodevida/textosCicloDetalhe.jsp?textoID=4&cicloID=4>>. Acesso em: 19 out. 2008). Várias outras semelhanças podem ser traçadas entre os dois grupos. A existência entre os judeus da Chevra Kadisha, um grupo dentro da congregação, que é responsável por todos os preparativos ritualísticos e que segue muito do processo pomerano explicado aqui. Para obter mais informações, consultar o *site* da Congregação Israelita Paulista: <http://www.cip.org.br/chevra/index.jsp>. Acesso em: 19 out. 2009.

- ARIÉS, P. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- BERKHOF, L. *Teologia sistemática*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.
- BORCHERS, W.; KAISER, K. *Leben und Sterben im pommerschen Volksbrauch*. Sttetin: Landesbauernschaftverlag, 1935.
- CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.
- DROOGERS, A. *Religiosidade popular luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GENNEP, A. van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GIBBS, J. A. A proeminência da Parousia. *Revista Igreja Luterana*, São Leopoldo, v. 65, n. 1, p. 28-43, jun./nov., 2006.
- GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. *A teologia do século 20*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.
- KÖSTLIN, J. *The theology of Martin Luther in its historical and inner harmony*. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897. v. 2.
- KÜNG, H. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LUTERO, M. Os artigos de Esmalcalde. In: SCHULER, A. (ed.). *Livro de concórdia*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1981.
- MÁCHAL, J. *Slavic Mythology*. In: GRAY, L. H. (ed.). *The Mythology of all Races*. Boston: Marshall Jones Co., 1918.
- MELANCHTON, P. Confissão de fé de Augsburg. In: SCHULER, A. *Livro de concórdia*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1981.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1990.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

\_\_\_\_\_. *O celeste porvir*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MOLTMANN, J. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

RÖLKE, H. R. *Descobrendo raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia*. Vitória: Ufes, 1996.

SCHULER, A. *Livro de concórdia*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, Concórdia, 1993.

STOETZEL, J. *Psicologia social*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1998.

TRESSMANN, I. *Da sala de estar à sala de baile: estudo etnolinguístico das comunidades camponesas do estado do Espírito Santo*, 2002. Tese (Doutorado em Linguística)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

URSINO, Z.; OLEVIANO, G. *El catecismo de Heidelberg*. 4. ed. Rijswijk: Felire, 1993.

VALLE, E. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.