



A SIMBOLOGIA MORTUÁRIA POMERANA: SIMBOLISMOS E SIGNIFICADOS DOS ELEMENTOS COMPONENTES DOS CEMITÉRIOS POMERANOS NA REGIÃO DE SANTA MARIA DE JETIBÁ

Gladson Pereira da Cunha

Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) e bacharel em Teologia pela mesma instituição. Especialista em Filosofia e Psicanálise pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).

E-mail: gladsoncunha@gmail.com

RESUMO

O presente artigo pretende descrever a simbologia mortuária pomerana presente nos elementos estéticos que compõem o espaço cemiterial. A postura diante da morte que o pomerano possui o diferencia dos demais grupos étnicos ao redor dele e de outros grupos religiosos cristãos, sejam esses católicos, sejam protestantes, e demonstra um traço único de sua identidade sociocultural, na qual se inclui sua religião oficial, o luteranismo, e sua religiosidade.

PALAVRAS-CHAVE

Morte; símbolo; simbologia; sepultamento; religiosidade popular.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo de séculos, com a elevação do cristianismo de religião tolerada a religião oficial do Império Romano, o mundo ocidental viu muitos dos seus traços culturais serem suplantados, substituídos ou, no mínimo, hibridizados a partir de conceitos cristãos. Em relação à temática da morte, bem como aos seus subtemas corolários, essa afirmação constitui-se como igualmente válida. Como demonstrado por Ariès (1981, p. 36-38), os cemitérios romanos deixaram paulatinamente de ser organizados ao longo das estradas, distantes das cidades, simbólico,

do estar retirado do convívio dos vivos, e aproximados cada vez mais para os lugares sagrados, isto é, as igrejas que já estavam dentro da *urbe*, sendo os próprios cemitérios, posteriormente, sacralizados, em virtude dos seus “santos” ocupantes.

Ainda no século V, é possível observar o bispo de Hipona, Agostinho (354-430), respondendo uma consulta de certo Paulino, colega no episcopado, que o questionava “se o cristão lucra algo para si se for sepultado próximo à sepultura de algum santo” (AGOSTINHO, 1990, p. 2) ou de mártires e outros bem-aventurados. Aos protestantes assalta o espanto diante da resposta daquele *Pai da Igreja*, que fora considerado o escritor e teólogo mais importante pelos reformadores, como Lutero e Calvino; um sonoro e respaldado sim, cito Agostinho (1990, p. 2, grifo nosso):

Como me dizes, achais que não é coisa vã o sentimento que leva pessoas fiéis e religiosas a tomarem tais cuidados com os seus falecidos. [...] Assim, pode-se concluir que é útil para o homem, após sua morte, ter uma sepultura desse gênero, providenciada pela piedade [de seus familiares], *onde possa contar a proteção dos santos*.

Não seria de se estranhar, portanto, que séculos mais tarde, no século X, Odilo de Cluny (962-1048) tenha separado um dia, no mosteiro do qual era abade, para dedicá-lo a orações em sufrágios pelos “santos defuntos”, “intercessores de vivos e mortos”. De modo que, atualmente, a Igreja Católica Romana expressa essa antiga percepção popular em seus princípios de fé, como se segue:

Nós cremos que a multidão dessas almas que estão congregadas à volta de Jesus e de Maria, no paraíso, formam a Igreja celeste onde, na eterna bem-aventurança, vêem Deus como Ele é onde também, certamente em graus e modos diversos, estão associadas aos santos anjos no governo divino exercido por Cristo glorioso, intercedendo por nós e ajudando a nossa fraqueza com a sua solicitude fraterna [...] Em virtude da “comunhão dos santos”, a Igreja encomenda os defuntos à misericórdia de Deus e oferece em seu favor sufrágios, em particular o santo Sacrifício eucarístico (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA).

Dessa forma, compreende-se que a sacralidade ainda concedia aos “campos santos”, como eram chamados os cemitérios que ficavam na proximidade dos templos católicos em terras brasileiras. Essa sacralidade exige, então, que seja marcado o campo de seu significado, por meio de elementos simbólicos. Não é sem motivo, portanto, que muitos cemitérios sejam verdadeiros museus a céu aberto, com esculturas em mármore ou granito que remetem a temas bíblicos, esculturas de anjos e santos ou apenas um crucifixo¹.

Os ramos das Igrejas Protestantes no Brasil assumiram uma compreensão dualista da vida e também escapista da realidade, de modo que a vida real é aquela que se apresenta no *celeste porvir* (MENDONÇA, 2008). Presbiterianos, metodistas, batistas, anglicanos e pentecostais – de acordo com a observação desse autor – não prestam nenhuma atenção a questões de cuidados posteriores relacionados com a morte. Não visitam os túmulos, não levam flores ou sequer preservam ou limpam as sepulturas dos seus falecidos. No entanto, os luteranos, descendentes diretos do pensamento de Martim Lutero (1484-1568), consideravam e consideram o tratamento aos mortos, inumações e cuidados posteriores como questões *adiáforos*, isto é, de caráter secundário, cada pastor em sua cultura deveria trabalhar essas questões da melhor forma. Na afirmação de Graf e Ramlow (2008, p. 61, grifo nosso):

O antigo *costume* das comunidades da Alemanha, onde os mortos são sepultados em volta da Igreja é resultado da compreensão de que os mortos continuam a fazer parte da comunidade. Juntamente com os vivos continuam esperando a vinda do Senhor Jesus.

Segundo esses autores, os luteranos, desde os primeiros anos da Reforma, jamais deixaram de pensar na morte, cuidar dos mortos, o que não inclui orações em seu favor ou intercessão por meio deles. Pelo contrário, a memória dos que faleceram é relembrada de modo constante, bonito e respeitável

¹ Num contraponto, o Cemitério Protestante de São Paulo, anexo ao Cemitério da Consolação, na capital paulista, é desprovido de elementos simbólicos cristãos. No máximo, em relação aos ministros presbiterianos lá sepultados, lápides num padrão “americanizado”. Ao passo que o Cemitério da Consolação é marcado por sepulturas vistosas e simbólicas, pela expressão artística nelas presentes.

(GRAF; RAMLOW, 2008). Assim, ao que indicam as observações desse autor, os luteranos constituem-se no único grupo protestante brasileiro cuja relação com a morte não termina com a “última pá de terra” lançada sobre o fiel morto. Algo que se demonstra na preservação, visitação e na elaboração de uma *arte mortuária*². Tal arte deve ser entendida como a manifestação plástica dos símbolos religiosos que visa identificar esse pertencimento, demonstração da fé em que vivera o falecido. Isso pode ser mais observado nos cemitérios do município capixaba de Santa Maria de Jetibá. A região que constitui o município desenvolveu-se a partir da colonização de imigrantes pomeranos, os quais implantaram por lá muito de suas práticas, incluindo as religiosas.

Este artigo, portanto, objetiva descrever a simbologia mortuária dos pomeranos em seus três principais elementos: o cemitério, como manifestação arquitetônica, a sepultura e o *táfel*. Compreendendo que essa simbologia nasce de uma expectativa religiosa, sendo representada por expressões artísticas – arquitetura, gravuras, “escultura”, mas que desemboca em questões de um espectro bem mais amplo, como temas sociais, emocionais e culturais. Desse modo, será envidado esforço para interpretar o simbolismo inerente a cada elemento sob os aspectos da crença religiosa dominante sob o ponto de vista no luteranismo³, na antropologia, na sociologia e naquilo que faz parte dessa religiosidade popular protestante. Além disso, demonstrar as implicações que as questões sociais, emocionais e culturais causam dentro da realidade do grupo.

² Pode-se argumentar que os presbiterianos mantêm alguns túmulos. Contudo, há que considerar que são casos raros, geralmente sendo túmulos de seus fundadores e lideranças das duas maiores denominações do Brasil, como é o caso dos túmulos dos pastores presbiterianos Ashbel G. Simonton e José Manuel da Conceição, sepultados lado a lado no Cemitério Protestante de São Paulo. Este último foi sepultado como indigente, por ser um ministro itinerante, sendo seus restos mortais trasladados posteriormente, sob acusação por parte dos católicos de que os protestantes não cuidavam dos seus mortos.

³ O luteranismo no Brasil se divide em dois grandes ramos: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), organizada a partir dos grupos eclesiais formados no país com o início da imigração alemã; e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, ligada à Lutheran Church – Missouri Synod, uma igreja de missão, porquanto a LC-MS enviara pastores ao Brasil para congregar alemães e seus descendentes em comunidades luteranas.

2. BREVE HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO POMERANA PARA O ESPÍRITO SANTO

A imigração pomerana é uma das menos conhecidas cenas da história das movimentações de europeus em solo brasileiro. Os pomeranos capixabas são descendentes das antigas tribos eslavas que se fixaram às margens do Mar Báltico, nos primeiros séculos da era cristã. A palavra *Pomerano* deriva-se do termo *Pomorje* – pronuncia-se *pomye* – que os identificava como “os que habitam próximo ao mar”.

Por razões de ordem econômicas, territoriais e estratégicas, a região da antiga Pomerânia tornou-se visada pelos seus vizinhos, como polacos, germanos, suecos, prussianos, entre outros. Desse modo, essa “nação” foi, de fato, um grande campo de batalha durante os séculos.

A Pomerânia nunca foi necessariamente uma nação. Coube a Bogislaw X (1454-1523), depois de séculos de guerras e divisão, a tarefa de unificar a Pomerânia em termos territoriais e políticos e restaurar a ordem do ducado, sob os auspícios do Sacro Império Romano Germânico. O duque Bogislaw X declarou, por meio do Tratado de Pyritz, a Pomerânia como feudo do Sacro Império Romano Germânico e não de Brandenburgo, que também se interessava pelo território pomerano, como um artifício para conseguir a autonomia para o seu ducado (BÖCKER, 1995, p. 383-408 *passim*). A sua administração aumentou a arrecadação de impostos, o que, segundo Rölke (1996, p. 15), “propiciou alguns anos de prosperidade, tanto social como culturalmente. E também introduziu uma moeda comum a todas as cidades”. O pouco que se sabe da história da antiga Pomerânia deve-se à pena, do então monge premonstratense, Johannes Bugenhagen (1485-1558), que viria se tornar o braço direito de Martin Lutero, pastoreando a catedral Wittenberg até a sua morte, em 1558 (RUCCIUS, [s.d.], p. 87).

Todas as tentativas de Bogislaw X, no entanto, foram em vão para manter a unidade do ducado. Com a morte de Bogislaw X, seus filhos George I e Barmim XI assumiram conjuntamente o poder e, em 1529, assinaram um acordo com o príncipe eleitor de Brandenburgo, no qual este último concederia e garantiria a autonomia do ducado pomerano, tendo

como uma das cláusulas a possibilidade de integração da Pomerânia por Brandenburgo, no caso de não haver mais herdeiros ao ducado. Em 1637, Bogislaw XVI, o último duque pomerano, morreu sem descendência e a Pomerânia foi unificada à Prússia-Brandenburgo.

Assim, os favores estatais prussianos aos pomeranos “nativos” eram deficitários em relação aos pomeranos “alemães”. De modo que os “nativos” foram se tornando servos dos alemães. Isso gerou o segundo elemento de intensificação do desejo migratório: *as questões econômicas*.

A Pomerânia, ao longo de sua história, esteve envolvida em várias disputas territoriais. Muitos de seus vizinhos, por exemplo, a Polônia, ambicionavam esse território, porquanto seria a possibilidade de estabelecer uma saída marítima pelo Mar Báltico, como acontece hoje. Além do que, as terras da Pomerânia eram muito férteis, como afirmou Jacob (1992, p. 14):

A Pomerânia também se orgulha por ter sido, em épocas remotas, considerada o “Celeiro Agrícola” da Europa. É uma época em que a sua população era bem mais nutrida e caracterizada pela sua robustez, pelo árduo trabalho, resistência e paciência.

Em razão das hostilidades dos vizinhos e das constantes guerras, no entanto, a produção agrícola e de pescados pomeranos sofreu grandes golpes. O processo de germanização da Pomerânia, a partir de sua cristianização definitiva, dá início a uma prática chamada *Bauernlegen*, que era o confisco sem indenização de pequenas propriedades por latifundiários, fazendo que os pequenos sítiantes livres se tornassem diaristas no que fora sua própria terra (RÖLKE, 1996, p. 19-20).

Além das razões territoriais e econômicas surgidas pela ocupação germânica, a posterior anexação da Pomerânia à Prússia gerou uma questão de ordem religiosa: a tentativa, em 1817, de unificação da Igreja Luterana à Igreja Reformada, de teologia calvinista, por parte do imperador prussiano Frederico Guilherme III, o “*sumo episcopo*” das igrejas estatais prussianas, como parte das comemorações dos 300 anos da Reforma Protestante. Os pomeranos constituíam parte de um grupo conhecido como *Altlutheraner* (ger. Luteranos antigos), uma linhagem eclesiástica que pretendia manter – anacronicamente expressando – o fundamentalismo da confessionalidade luterana, tal

qual formulada em suas confissões e catecismos, e obstinadamente contrários a qualquer unificação fosse ela apenas de caráter litúrgico⁴.

3. O TABU DA MORTE ENTRE OS POMERANOS

Embora a morte esteja na sociedade atual e secularizada destituída de qualquer sacralidade, na qual o morrer é apenas o último estágio da biologia humana – contra essa postura fala-se em “morte humanizada” –, para o pomerano típico⁵ a morte é um dos mais dramáticos momentos da existência, porquanto vários são os tabus que se seguem à morte⁶. A morte entre os pomeranos não é o inevitável destino de toda a espécie humana, porém, é um momento de transição, de uma passagem entre realidades existenciais distintas, mas ao mesmo tempo correlacionadas. A morte é continuação da vida e a vida, por sua vez, pode tornar-se indicação da morte. Por exemplo:

Uma antiga crença pomerana é que uma criança que não tenha sido batizada ou que a mãe tenha morrido de forma violenta, personificam-se no que era conhecido como *Navky*; isto é, espíritos amaldiçoados a clamar pelo batismo, chorando como crianças, e a viverem nos bosques e próximo a lagos por sete anos (CUNHA, 2010b, p. 290)⁷.

Ou

⁴ Sobre esse assunto, recomendo a leitura de Huff Junior (2006).

⁵ Chamo de pomerano típico aquele indivíduo que é membro do grupo étnico, falante do *pomerisch*, luterano e residente no meio rural. O indivíduo que se adapta a esse padrão possui uma cosmovisão mais ou menos semelhante.

⁶ Sobre isso, ver Cunha (2010, p. 34-60).

⁷ Tal crença, segundo o folclorista Câmara Cascudo (2000, p. 465-466), também encontra lugar no folclore brasileiro, no conceito do pagão, isto é, da criança natimorta ou que morreu antes de receber o batismo. Contudo, essas crianças possuem um poder ambivalente, ao mesmo tempo que assustam, protegem, por exemplo, o gado, se sepultadas junto ao curral, aguardando um batismo pós-morte.

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, morreria um jovem; e se mais velho alguém mais adulto. O último que sair do local do velório também tem um significado correspondente: se for uma mulher, uma mulher seria a próxima a morrer e se for um homem, também um homem será o próximo a morrer. Após o sepultamento, lança-se sobre o túmulo a enxada e a pá para se descobrir o próximo a morrer (CUNHA, 2010b, p. 312).

Por isso, todo o discurso relacionado com a morte é cercado de *eufemismos*, de modo a minimizar os efeitos emocionais, como quando a notícia do falecimento é dada (TRESSMANN, 2002, p. 198). Por vezes, o silêncio é a melhor maneira de prevenir que os mortos permaneçam em seu sono. Falar mal de um morto, especialmente durante o seu velório, é trazer mau agouro para aquele que ousou criticar o falecido, isso por meio de visita inesperada do fantasma do “dito cujo” (RÖLKE, 1996).

Assim, em toda a vida existem momentos, rituais, religiosos ou mágicos, que propiciam a esse pomerano típico uma boa morte para si mesmo e para os seus. Do batismo até a última comunhão, do cumprir suas obrigações para com a Igreja até estar atento aos enfermos, tudo o que for possível fazer para dar uma morte tranquila ao moribundo, isso será feito. O pavor que os espíritos perturbados voltem para atormentar os que ficaram faz parte da crença popular desse grupo.

Dáí se chega a dois caminhos diferentes: o primeiro é do amor cristão, pelo qual os mortos devam receber um tratamento digno desde o preparo do corpo até a inumação e, posteriormente, pela conservação de seus túmulos. O segundo caminho é o do *medo*; medo de que as almas voltem para atrapalhar a vida, por meio de doenças, infortúnios no campo, na cidade, e até mesmo com a morte. Qual desses dois caminhos é o grande motivador para o cuidado com os mortos? Este autor está inclinado a afirmar que existe uma ambiguidade entre esses dois caminhos, de modo que ambos exercem sua influência, umas vezes mais, outras vezes menos. Pelo sim, pelo não... melhor se cuidar.

4. OS ELEMENTOS SIMBÓLICOS MORTUÁRIOS POMERANOS

O conceito de simplicidade permeia não apenas a vida do pomerano, como também a morte. Longe de ser essa simplicidade um sinônimo de pobreza ou algo semelhante, ela se apresenta como o modo de vida frugal exigido pela cosmologia luterana. A ostentação do luxo é um sentimento rechaçado pela comunidade, cujo ideal é o trabalho e aquilo que se conquista de necessário para a sobrevivência⁸. Na morte não haveria como ser diferente, a modéstia impera numa simbologia simples, mas não simplória.

Uma das maneiras de o símbolo se manifestar é por meio do que é plástico e sensível. Assim, objetos materiais são usados para representar algo imaterial ou ideal, conceitos muitas vezes que extrapolam os limites da linguagem humana, os limites da palavra. Não é sem razão que muito da simbologia religiosa tem sido apresentada por meio das artes. A arte, ao que parece, é mais um elemento da produção cultural humana. As atividades da humanidade sobre as quais durante milênios expressou suas emoções e angústias, “diante das quais nosso sentimento é admirativo, isto é: nossa cultura possui uma noção que denomina solidamente algumas de suas atividades e as privilegia” (COLI, 1995, p. 8). Assim, é possível afirmar que não existe uma cultura, por mais rudimentar – se é que é possível dizer isso – que seja, que não tenha desenvolvido algum tipo de manifestação artística.

Daí, assumindo os princípios da iconografia, conforme apresentados por Erwin Panofsky (1976, p. 47) – segundo o qual ela seria “o ramo da história da arte que trata do tema ou mensagem das obras de arte em contraposição à forma” –,

⁸ Há histórias contadas por pessoas que podem deixar qualquer um admirado, como: Certo agricultor pomerano, uma caricatura do Jeca Tatu, chamou um “brasileiro” de confiança, um sargento da PM do Espírito Santo, para acompanhá-lo numa ida a Vitória – algo raro entre muitos pomeranos típicos. O interesse era apenas um: comprar um caminhão novo para a propriedade. Ao chegar à loja, o vendedor dirigiu a atenção ao sargento, mais bem vestido que o verdadeiro comprador. Espantoso foi o fato de o pomerano sacar dos bolsos notas e mais notas de dinheiro – muitos deles não gostam de bancos –, pagando à vista o novo caminhão. Com o seguinte comentário do sargento: “De onde veio esse dinheiro tem mais para comprar uns dez caminhões”.

nossa tarefa parece se delinear melhor, porquanto o interesse deste trabalho é justamente o de observar o tema e as mensagens produzidas que assumem um caráter admirativo dentro da esfera da morte entre os pomeranos. Conquanto, “o importante é termos em mente que o estatuto da arte não parte de uma definição abstrata, lógica ou teórica, do conceito, mas de atribuições feitas por instrumentos de nossa cultura, dignificando os objetos sobre os quais ela recai” (COLI, 1995, p. 11).

4.1. O CEMITÉRIO: O LUGAR COMUM DO SONO

A descrição da história dos cemitérios tem tomado o tempo de muitos estudiosos⁹, quer pelo seu papel religioso, quer pela religiosidade formada a partir deles, como exemplo claro do papel social ou psicológico que eles podem exercer, embora a grande maioria deles seja laica. No entanto, para o pomeranos, os seus cemitérios, especialmente os da zona rural, continuam sendo espaços essencialmente religiosos sob os cuidados de associações formadas nas Igrejas para a manutenção deles.

Ao contrário da lei que ordenava que as necrópoles fossem construídas fora da cidade por questões de saúde pública, como decretado por D. Pedro I, em 1828 (BORGES, 2002, p. 142), e que parece ter prevalecido até a chegada dos primeiros colonos pomeranos, para esses imigrantes, no entanto, o cemitério – que em sua própria língua é denominado *die kirkhof*, o que numa livre tradução seria algo como o “o campo da igreja” – não poderia ser construído em outro lugar senão ao lado da igreja. Assim, o cemitério teria um significado para eles, como protestantes, bem diferente daquele que tem para os demais protestantes brasileiros: *uma continuidade de pertencimento à comunidade de fé*.

Qual seria, porém, o significado de cemitério? O termo cemitério vem do grego *koimeterion*, derivado do verbo

⁹ No III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridos, realizado em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, o GT Vida/morte e suas representações no campo das religiões e das religiosidades, coordenado pelo Prof. Dr. Marco Antonio Neves Soares, da Universidade Estadual de Londrina, recebeu várias comunicações baseadas em diversos estudos no Cemitério Municipal de Londrina (PR).

koimaō, que literalmente significa “dormir ou cair no sono” (GINGRICH; DANKER, 2001, p. 118). O eufemismo “sono” é usado desde a Antiguidade para se referir à morte. Os cristãos assimilaram essa ideia em razão do grande número de vezes que o termo morte é minimizado por sono nos textos bíblicos (Dt. 31.16; Sl. 13.3; Sl. 76.5; Dn. 12.2; Jo. 11.13; 1Co. 15.6; 1Ts. 4.13). Assim, o termo não foi estranho à cultura formada, a partir do momento que se atribuiu o nome *koimeterion* àqueles que estavam sob o *koimesis thanatou* (gr. “o sono da alma”). A palavra “cemitério” não está presente com essa origem na língua pomerana, mas sim o seu conceito, que impregna a mentalidade pomerana como lugar de sono e descanso.

No devir histórico em que vive a humanidade, no entanto, os conceitos de sacralidade acerca do cemitério variaram nesse processo. Como dito anteriormente, os romanos localizavam os túmulos de seus falecidos ao longo das estradas, fora das cidades, num claro simbolismo de mudança de realidade existencial. O cristianismo, contudo, possuía uma visão diferente da morte, isto é, ele sacralizou-a sob a morte trazendo os mortos para perto dos vivos, mantendo a comunhão entre eles.

Desse modo, o cemitério perdeu sua conotação sagrada, entre a Idade Média e meados do século XVIII, pois “as pessoas iam passear, dançar, vender e comprar, lavar a roupa; nele se dá justiça, se resolviam questões políticas da comunidade, se consumavam execuções, se faziam reuniões, representações teatrais e deixava o gado pastar” (RODRIGUES, 1983, p. 165). Essa dessacralização pode estar relacionada com a crença de que no “campo santo” as almas estavam em seu descanso beatífico junto de Deus; portanto, aquele era apenas mais um lugar sagrado, mas que serviria a outros propósitos dos vivos.

Mas o que há de simbólico e artístico num cemitério pomerano? Onde a beleza pode tomar forma num ambiente como esse? Para Walter Benjamin (s. d., p. 17) dois são os critérios pelos quais uma obra de arte deve ser acolhida como tal: o valor da obra como objeto de culto e o seu valor como realidade exibível. A arte, como elemento sociocultural, necessariamente não é exigente com a sua produção, exigindo os padrões estéticos das belas-artes ou das obras do período renascentista. Na verdade, a estética é uma percepção cultural; logo, a beleza de objetos dependerá daquilo que o grupo considera esteticamente apreciável. Deixando essa digressão e retornando

a Benjamin, o primeiro critério que ele apresenta como aquele que determinará a acolhida de determinado elemento como artístico, isto é, o valor cultural outorgado, valida o entendimento dos cemitérios como espaço arquitetado ou arquitetônico, como uma forma de arte.

Embora sejam os pomeranos confessionalmente luteranos, os quais rejeitam completamente qualquer possibilidade de contato com os mortos ou mesmo a intercessão, veneração ou qualquer tipo de relação com os falecidos, o que configura a inexistência de um *culto aos mortos* (GRAF; RAMLOW, 2008, p. 71)¹⁰, a vivência do pomerano típico no universo do sagrado está no relacionamento dialético entre a religião e a magia, a qual é uma espécie de fragmentação de antigas práticas pré-cristãs. Desse modo, “a religiosidade popular seja fruto de um flerte entre elementos da religiosidade oficial, aqui o cristianismo luterano, e rudimentos de um culto mágico” (CUNHA, 2010a, p. 247).

Se oficial e objetivamente é possível afirmar o que crê o pomerano típico, subjetivamente isso é impossível até o modo em que ele exteriorize o sentimento em ações tácteis e observáveis. Ora, qual seria o motivo de tanto cuidado com o ambiente da necrópole? Por que a preservação perpétua dos túmulos – sobre isso será falado mais adiante – senão pelo fato de que haja uma forma, mesmo que dilapidada pelos séculos, de um *culto ancestral*? Tem-se, então, um culto; logo, o objeto do culto está nos limites dos cemitérios, que se tornam como templos dessa veneração. Assim, como espaços arquitetônicos, expressam sua beleza ao grupo e àqueles cuja sensibilidade não esteja atrofiada. Mas onde o belo aparece no espaço construído do cemitério?

Estruturalmente, a área delimitada para o cemitério tende a ser um quadrilátero, existindo apenas uma entrada, pela qual todos obrigatoriamente deveriam entrar. Isso porque nem todos têm esse direito, por razões ligadas à forma da morte, como o suicídio. Nesse caso, em alguns cemitérios há um portão lateral por onde se daria a entrada desses falecidos. Nos cemitérios onde não há esse portão, o caixão de um suicida é

¹⁰ Obra produzida por iniciativa da União Paroquial Norte do Espírito Santo, unidade do Sínodo Espírito Santo a Belém, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana, constituindo-se, portanto, numa obra de caráter oficial dessa unidade eclesial.

passado por cima dos muros do cemitério. Onde é possível, por causa do terreno, o muro é baixo, não mais que um metro e meio, e a cor prevalecente é o branco. As sepulturas pomeranas, que são um detalhe à parte, são todas direcionadas ao nascente do Sol, todas perfiladas como num grande dormitório, existindo uma perfeita simetria do espaço. Na medida do possível, existe uma arborização do cemitério, permitindo, às vezes, a colocação de bancos, para o descanso dos visitantes.

Mas qual seriam as razões para toda essa organização? Numa de suas conferências, Michel Foucault (1986) tratou do que ele chamou de o nascimento da medicina social. A medicina urbana era, segundo Foucault (1986, p. 88), taxionomista, isto é, distribuía “os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um”. Todavia, aqueles que não estivessem bem ou fossem diagnosticados com algum mal, tal como a lepra ou a peste, não seriam tratados, mas exilados da convivência do restante da cidade. Isso posto,

[...] crê-se, frequentemente, que foi o cristianismo quem ensinou à sociedade moderna o culto aos mortos. Penso de maneira diferente. Nada na teologia cristã levava a crer ser preciso respeitar o cadáver enquanto tal. O Deus cristão é bastante todo-poderoso para poder ressuscitar os mortos mesmo quando misturados em um ossuário. Em compensação, a individualização do cadáver, do caixão e do túmulo aparece no final do século XVIII por razões não teológico-religiosas de respeito ao cadáver, mas político-sanitárias [sic.] de respeito aos vivos. Para que os vivos estejam ao abrigo da influência nefasta dos mortos, é preciso que os mortos sejam tão bem classificados quanto os vivos, ou melhor, se possível (FOUCAULT, 1986, p. 89-90).

Possivelmente, Foucault (1986, p. 89) estava levando em consideração um movimento sanitarista que havia tomado de assalto a França de meados do século XVIII, isto é, entre 1740 e 1780, quando os cemitérios emigraram para a periferia de Paris. Se considerarmos a última data – o da emigração dos cemitérios parisienses – e acrescentarmos que foram necessários 40 anos para que os protestos contra os cemitérios tivessem resultado, seria impensável que as medidas sanitárias iniciadas na França fossem rapidamente assimiladas pelos pomeranos setecentistas.

Os pomeranos foram cristianizados tardiamente, por volta do século XI, e tinham uma categoria de pensamento acerca dos espíritos dos mortos, os quais eram reverenciados. Segundo Jan Máchal (1918, p. 233), os pomeranos utilizavam dois métodos funerais ao mesmo tempo – a cremação e o sepultamento. Primeiramente, sob uma pira, era posto o corpo do falecido juntamente com todos os seus objetos pessoais.

[Uma vez que] a pira e o corpo tidos consumidos pelas chamas, as cinzas, eram ajuntados com as sobras carbonizadas de ossos, armas, e joias, e com todos os tipos de presentes, [e por fim] tudo era reunido em uma urna e colocado em um túmulo (MACHAL, 1918, p. 233).

Assim, a organização dos cemitérios trazidos pelos pomeranos para o Brasil parece estar mais ligada às suas práticas anteriores na Pomerânia, do que a um caso de saúde pública na França seiscentista. Como foi dito anteriormente, o cemitério – *die kirkhof* – é de alguma forma parte constitutiva do templo. Se não oficialmente, ao menos no imaginário popular, ainda mais que o conceito está claro no idioma. Um incidente que chocou a Comunidade Luterana de Beira-Rio, em Santa Maria de Jetibá, pode muito bem esclarecer isso. Atos de vandalismo dentro do *kirkhof*, que resultaram na destruição de alguns túmulos, revoltaram os membros dessa comunidade. O lavrador Elizeu Vesper expressou muito bem seu sentimento: “Fiquei revoltado quando soube. O povo pomerano nunca viu isso. Mas que dá uma revolta, dá! *O cemitério é sagrado*. Fazer farra lá já é demais...” (FERRI, 2009, grifo nosso). Como foi dito, se não oficialmente, ao menos na religiosidade popular sua sacralidade está presente na mentalidade do pomerano típico.

O *kirkhof* é tão parte integrante da igreja, como edificação e organização, que nas comunidades luteranas que foram criadas na serra capixaba três construções eram necessárias: o templo, a escola e o cemitério. Segundo registros, uma das providências que determinada comunidade deveria tomar para que tornar-se uma paróquia independente seria ampliar o cemitério superintendido por ela (BURGER, 1955, p. 226). Dessa forma, é possível dizer que o cemitério torna-se como uma extensão do templo, de modo que ele assume alguns estilos templários, como o uso de símbolos cristãos, na elaboração do espaço e suas estruturas arquitetônicas.

Tem-se, portanto, um espaço sagrado, separado do restante do ambiente por muros e portões, simbologia e organização espacial, para uma atividade cültica em honra daqueles que já não vivem no espaço profano do mundo. Tome-se, por exemplo, o cemitério da sede do município de Santa Maria de Jetibá. Por ter sido alocado num terreno em aclive, o espaço foi dividido em vários platôs. A entrada principal da necrópole, que está relativamente centralizada em relação à sua área de frente, torna-se a referência para os pórticos que dão acesso aos demais platôs. Cada platô possui seu pórtico de acesso, os quais, assim como o da entrada principal, são formados por duas colunas que sustentam um arco. No cume de cada arco se eleva uma cruz e em cada um deles um versículo bíblico fazendo alusão à crença bíblica da ressurreição.

O belo está no conjunto dos elementos que formam o espaço, no qual o branco substitui a paisagem acinzentada em algumas necrópoles de grandes centros, como o Cemitério da Consolação, em São Paulo, ou o São João Batista, no Rio de Janeiro. O branco é considerado por muitos grupos a cor da iniciação, ideia que Câmara Cascudo (2000, p. 94) considerou presente no momento da morte. É observável na própria Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), como na Igreja Católica, que as crianças, quando são apresentadas ao batismo, o são vestindo branco, simbolizando a pureza a partir da iniciação. A ideia está presente no termo alemão *Der Friedhof*, literalmente o “campo da paz”. A experiência de estar num desses ambientes é estranhamente o sentimento de paz e tranquilidade, de um misto de sentimentos: da saudade – indescritível palavra da língua portuguesa – e esperança religiosa. Observar senhoras saindo do *Kirkhof* era uma estranha tentativa de compreensão. Resumindo, estavam deixando um lugar evidentemente sagrado.

4.2. A SEPULTURA: UMA CAMA PARA O DESCANSO

Os túmulos geralmente são considerados como parte constitutiva do conjunto do espaço do cemitério. Seu simbolismo pode variar substancialmente entre as culturas, sendo

reconhecido como a última habitação do espírito do falecido ou como um modo de fixá-lo a um determinado espaço, para que não venha a atormentar os que estão vivos (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007, p. 915). Os túmulos devem ser considerados elementos individuais dentro do que tem sido chamado de simbolismo mortuário pomerano, porém com um significado diferente daquele proposto por Chevalier e Gheerbrant (2007, p. 915), tal como se segue:

Os túmulos como um monte de proporção pequena ou elevando-se em direção ao céu como uma pirâmide, o túmulo lembra o simbolismo da montanha [isto é, a transcendência daquilo que terreno, mas que alcança os céus]. Cada túmulo é uma réplica modesta dos montes sagrados, reservatórios de vida [o autor se refere, por exemplo, ao Olimpo grego, ao Thabor hebreu, ao Gerazim samaritano e ao Moriah judaico, onde fora construído o templo a Yahweh, por Salomão].

Como a análise que se pretende aqui é iconográfica, o foco não é uma interpretação e descrição da forma do objeto, mas o seu tema, isto é, aquilo que ele comunicaria numa primeira impressão, “uma percepção puramente formal” (PANOFSKY, 1976, p. 48). Cito Panofsky (1976, p. 48):

O significado assim percebido é de natureza elementar e facilmente compreensível [...] é apreendido pela simples identificação de certas formas visíveis com certos objetos que já conheço por experiência prática e pela identificação da mudança de suas relações com certas ações ou fatos. [...] A iconografia é, portanto, a descrição e classificação das imagens.

Desse modo, o tema de um objeto estaria ligado diretamente com outro que mais facilmente pode ser apreendido por meio de experiências perceptivas. Logo, é preciso descrever como são os túmulos pomeranos típicos. O túmulo pomerano típico mede entre 0,80 e 0,90 centímetros de largura por 2,20 metros de comprimento. A cabeceira ergue-se até uma altura de 0,90 centímetros, possuindo um nicho onde será posto o *táfel*. É rusticamente construído com tijolos e rebocado com argamassa, pintado de branco, marcado pela simplicidade

de traços. No cemitério de Santa Maria de Jetibá, é possível encontrar intactos túmulos do século XIX.

As dimensões e formas à primeira vista desse objeto mortuário remetem o observador ao conceito “cama”, porquanto o conceito pomerano acerca da morte está diretamente ligado com o dogma assumido pela IECLB sobre o estado da alma após a morte. Esse dogma afirma que a alma após a morte entraria numa espécie de sono enquanto aguarda a ressurreição. Na língua alemã, a palavra que denomina o cemitério é *Der Friedhof*, literalmente o “*Campo da Paz*”, reforçando a opinião teológica. A ideia do descanso sucedido à morte não é apenas um eufemismo para aliviar as tensões psicológicas geradas pela morte e pelo morrer. É, antes de tudo, a crença real de todo luterano acerca da morte, a de que ela é um descanso em Deus.

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” (ALTHAUS, 1966, p. 414-415).

Com essa conceituação em mente, ao entrar no *Kirkhof*, a primeira impressão do observador, ao ver os túmulos pomeranos típicos, é de que são várias camas perfiladas, como num grande dormitório, e não de que os túmulos sejam uma morada, como sugere Joana Bahia (2001). Basta um exemplo visível para amparar a comparação. Basta observar o Mausoléu da Família Matarazzo, no Cemitério da Consolação, em São Paulo, e um túmulo pomerano típico, no Cemitério de Santa Maria de Jetibá.

Por conseguinte, não seria de estranhar que num *dormitório* o elemento em maior destaque fosse outra coisa senão as camas. Assim, assumindo uma *interpretação iconológica panskyana*, na qual a síntese de conceitos que conduziram à criação do objeto do que a análise dele, síntese essa que deve levar

em consideração as ideias constitutivas, históricas e contextuais que conduziram à elaboração de tal ou qual objeto (PANOFSKY, 1976, p. 54, 62-63 *passim*), o túmulo pomerano seria, então, uma última cama, na qual o falecido é posto durante o “sono da morte”, aguardando o seu despertar no Juízo Final. O túmulo pomerano não é um mausoléu no sentido estrutural, nada se assemelhando à ideia de última habitação. Dentro da teologia oficial e da crença popular, a última habitação é escatológica e está diretamente ligada à ideia da ressurreição e do paraíso por vir.

As noções de descanso, paz, repouso e sono parecem confirmar a presente interpretação, o túmulo como cama. Daí a consideração de que toda cama precisa de um colchão. Esse problema não é de difícil solução. O caixão, que em *pomerisch* é chamado de *Rüskasten*, que literalmente significa “caixa de descanso”, segundo Rölke (1996, p. 80), funcionaria como um colchão no qual é deitado o morto, que não mais deve dormir entre os vivos, mas entre os santos que como ele deixaram esta vida e que se encontram reunidos no *Kirkhof* até o Dia do Juízo. A morte é, portanto, um sono. Não é um estado definitivo, mas temporário. É isso que lhe afirma a sua crença religiosa, embora em sua religiosidade tais convenções sejam extrapoladas. Todavia, a sepultura é um elemento da cultura religiosa, com a qual a religiosidade popular apenas flerta, por vezes, discretamente. As sepulturas não são casas, mas simples camas, lugar de repouso temporário.

O branco é a cor predominante dos túmulos. Algumas vezes o azul, num tom mais claro, dá cor à sepultura, mas o significado dessa última cor tem mais a ver com o patriotismo idealizado do que com conceitos simbólicos mortuários, uma vez que o azul era a cor da bandeira da antiga província pomerana. O mesmo não ocorre com o branco. A morte apresenta-se novamente como “passagem iniciática” na presença do branco recobrimo o túmulo. Acerca disso, Chevalier e Gheerbrant (2007, p. 142) comentam:

Em todo o pensamento simbólico, a morte precede a vida, pois todo o nascimento é um renascimento. Por isso, o branco é primitivamente a cor da morte e do luto. E isso ainda ocorre em todo o Oriente, tal como ocorreu, durante muito tempo, na Europa e, em especial, na corte dos reis de França.

Essa tradição, entretanto, tem desaparecido, dado que os túmulos têm tomado feições “dessacralizadas”, talvez pelo desconhecimento da simbologia implícita na forma e na cor dos túmulos pomeranos típicos. A simplicidade tem dado lugar a granitos, cerâmicas e outras formas de revestimento. O branco dos *iniciados* pertence apenas aos túmulos mais antigos. Os padrões estéticos modernos têm deixado de lado a simbologia mortuária, de modo que o símbolo tem desaparecido, tornando o simbolizado incompreensível.

4.3. O TÁFEL: AQUI DESCANSA NO SENHOR

O *táfel* é uma simples tábua de madeira na qual são entalhadas inscrições como o epitáfio “aqui descansa no Senhor”, seguindo o nome do falecido, as datas de nascimento e morte e um versículo bíblico, relacionados ou não com a morte ou crença na ressurreição. Esse se torna um elemento constituinte da sepultura pomerana típica. Mesmo fora do “típico”, o *táfel* está presente nas sepulturas pomeranas, pendurado em cruces. O *táfel*, por assim dizer, seria a “carteira de identidade” do falecido.

É possível inferir, a partir de observações, que as inscrições do *táfel* são um eco reverberado da fé do indivíduo sepultado. O “*Hier ruhet in Gott*”, do alemão “Aqui descansa no Senhor” é a primeira. “Descansar em Deus” é ter a sua alma protegida em Deus durante a morte, conforme a parábola registrada em Lucas 16.22. Ou por causa do entendimento exposto pelo próprio Lutero (2000, p. 35-36) de que “para os fiéis a morte já está morta e não tem nada de terrível”. O fato é que

[...] muitas vezes, eram surpreendentes os versículos, pois eram verdadeiras confissões de fé. Por exemplo, numa sepultura de um membro família Potratz, o versículo do *Táfel* é: “Mas Jesus lhe disse: Vês estas grandes construções? Não ficará pedra sobre pedra, que não seja derribada (Mc. 13.2)”. Este versículo do Evangelho de Marcos nada diz acerca da morte em sua interpretação. Contudo, quando se pensa no *Táfel* como as palavras do morto, vê-se neste versículo a certeza de que aquele túmulo

será um dia destruído não havendo mais nenhuma noção do mesmo. Tal destruição não seria fruto do tempo, mas do evento da “*ressurreição do corpo*”, esperança escatológica cristã, muito fortemente ensinada na IECLB [Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil] (CUNHA, 2010a, p. 311).

Figura 1 – *TÁFEL* – Cemitério de Stª Maria de Jetibá.



Fonte: Acervo do autor.

Em seguida vem o *nome*. O nome é o que torna o indivíduo distinto dentro da sociedade e do grupo. Ainda é preservada a prática de sepultar o falecido junto com sua bíblia, seu hinário, sua certidão de batismo e de confirmação, entre outros objetos pessoais; isso, de algum modo, é uma tentativa de identificação do morto no momento da “ressurreição”. Mesmo que a origem desse procedimento esteja num paganismo pré-cristão, esses documentos eclesiásticos funcionariam como uma espécie de “óbolo de Caronte”, a moeda colocada na boca do defunto que servia para pagar o barqueiro pela travessia pelo *Rio Estige*, segundo a mitologia grega.

Por inferência, segundo a simbologia bíblica, o nome daqueles que terão direito a entrar no paraíso celeste estão registrados no chamado *Livro da Vida* (Fp. 4.3; Ap. 3.5; 13.8; 17.8; 20.12; 20.15; 21.27). Por conseguinte, ter os comprovantes

de que o defunto passou pela vida como fiel cristão, cumprindo suas obrigações eclesíásticas e recebendo os sacramentos que o auxiliariam na fé, seria uma forma de comprovar – sempre por graça – seu ingresso nas bem-aventuranças celestiais. A identidade na morte seria, então, a utilidade do *táfel*. Isso parece ao protestante brasileiro e aos menos avisados um absurdo. No entanto, como afirmou o antropólogo Ronaldo Lidório (1998, p. 32) “nem tudo que é cerimonial é demoníaco”. Logo, nem tudo que é estranho à maioria significa necessariamente uma prática anticristã.

No decorrer do rito, muitos foram os pedidos de fotos das lápides (toofal) [sic], o que para as solicitantes tem o mesmo sentido que possui a foto do morto no dia de sua morte. Eternizar a morte com a fotografia é uma forma de construir uma relação entre história e tempo (BAHIA, 2001, p. 246).

Além das inscrições, cruzeiros, palmas ou ramos e flores também são entalhados ou pintados no *táfel*. Na variedade de cores utilizadas para pintar o *táfel* existe certa predominância do azul, a cor da emblemática da extinta nação Pomerana. Esse colorido se mistura às flores naturais usadas e sempre presentes nos túmulos. A *cruz* é o símbolo da fé do sepultado; volta-se aqui à ideia da identidade cristã do falecido. As *palmas*, símbolo do martírio cristão, isto é, aquele que viveu e morreu no “testemunho do Cristo”, conforme o Apocalipse de São João (Ap. 7.9-10,14), o qual narra assim sua visão:

“Vi, e eis grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro, vestidos de vestiduras brancas, com palmas nas mãos; e clamavam em grande voz, dizendo: Ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação”. [...] São estes os que vêm da grande tribulação, lavaram suas vestiduras e as alvejaram no sangue do Cordeiro.

Esse símbolo fala da perseverança do falecido e dos vivos que o sepultam. A palma está presente na iconografia e estatuária cristã latina construída ao longo dos séculos. Um exemplo disso pode ser visto no ícone de Santo Estevão, representado

segurando uma palma e uma pedra (SANTO ESTEVÃO PROTOMÁRTIR, 2010). Os pomeranos, por influência do luteranismo, se apegam ao dogma da salvação por graça.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua obra, *O dossel sagrado*, Peter Berger (2004) constrói uma crítica muito vigorosa contra o protestantismo. Segundo Berger (2004), o protestantismo teria mutilado radicalmente os elementos essenciais da religiosidade, de modo que o sagrado se perde na expressão religiosa do protestantismo, especialmente na sua versão calvinista. Essa ideia pode ser resumida da seguinte conclusão:

Simplificando-se os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: *o mistério, o milagre e a magia*. Esse processo foi agudamente captado na expressão [weberiana] “desencantamento do mundo” (BERGER, 2004, p. 124, grifo nosso).

Na proporção em que Berger observa o cristianismo sob o foco do catolicismo oficial, no qual o mistério, o milagre e a magia podem ser legitimados pela dogmática, comparando os grupos protestantes em sua configuração oficial e urbana, é possível concordar com sua ideia. Ainda mais se se acrescenta a isso o quadro contextual do protestantismo que Berger teria diante de si. Por sua vez, na realidade rural, tanto do catolicismo como no protestantismo brasileiro, a oficialidade é em muito extrapolada. O catolicismo e o protestantismo avançam os limites que lhe são impostos. E no caso do protestantismo há uma reapropriação daquilo que a Reforma – ou talvez seus descendentes ideológicos – lhe expropriou.

Desse modo, é possível afirmar que, por mais que tenha sido intensão do protestantismo desde o seu início esquivar-se e eliminar tudo aquilo que poderia ser considerado como paganismo introduzido no cristianismo, essa intensão parece ter falhado. Porquanto, ainda que práticas pagãs tenham sido retiradas dos compêndios teológicos e litúrgico, elas continuam como uma interpretação popular. No caso luterano, ensina-se:

Do culto aos santos os nossos ensinam que devemos *lembrar-nos deles, para fortalecer a nossa fé ao vermos como receberam graça e foram ajudados pela fé*, e, além disso, a fim de que tomemos exemplo de suas boas obras, cada qual de acordo com sua vocação (MELANCHTON, 1993, Art. XXI).

Desse modo, deve-se considerar a simbologia mortuária pomerana como uma manifestação artístico-religiosa, com a função de criar um ambiente sagrado, no qual os “santos” mortos em Cristo descansarão enquanto aguardam o Juízo Final, e os fiéis poderão se *lembrar* deles, como afirmou Melancton (1993, Art. XXI). Os novos santos não são os “canonizados” e “elevados às honras dos altares”, mas aqueles homens e mulheres simples que no dia a dia, por suas histórias observadas, formam um hagiológico muito mais amplo que aquele do catolicismo.

Ali descansam porque, por graça e fé, creem os vivos que foram salvos do pecado e dos males do inferno. No cemitério, como num templo, lá estão eles todos, na sepultura, lá está aquele específico santo, no *táfel*, dizeres e desenhos que somente a experiência religiosa poderia descrever. Não é um culto necessariamente como a *dulia* católica, com seus pedidos de intercessão, mas é um conforto imediato e de caráter psicológico para o visitante. A fé que se refaz na fé consolidada pela morte. Cito Moltmann (2003, p. 117, grifo nosso):

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 necessária¹¹.

¹¹ 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*, ao qual também se liga o teólogo luterano Wolfhart Pannenberg (GRENZ; OLSON, 2003). A parte grifada na citação remete este pesquisador a um trecho dos Artigos de Esmalcalde, escrito por Lutero (1981, p. 317), que diz: “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 devamos invocar os anjos e os santos [...]).”

Boa e necessária para quem? É a pergunta final. Para os vivos! A simbologia aponta para o indivíduo que morreu, conforme a crença popular, na fé cristã, e desde então descansa no Senhor. O simples fato de crer na existência incorpórea da alma não é muitas vezes capaz de aliviar a dor dos que ficam. Então, é possível finalizar este texto afirmando que o túmulo e o *táfel* se tornam o corpo temporário daqueles que partiram, que continuam vivos numa dimensão desconhecida, mas interligada ao sagrado local do templo e do *kirkhof*.

THE POMERANIAN MORTUARY SYMBOLGY: SYMBOLISMS AND MEANINGS OF THE COMPONENT ELEMENTS OF THE CEMETERIES IN THE SANTA MARIA OF JETIBÁ

ABSTRACT

The present paper intends to describe the Pomeranian mortuary symbolgy present in the aesthetic elements that compose the space cemiterial. The posture before the death that the Pomeranian possesses it differentiates from the other ethnic and Christian religious groups, be those Catholic or Protestant, it demonstrates one single line of their sociocultural identity, in which is included your official religion, the Lutheranism, and their religiousness.

KEYWORDS

Death; symbol; symbology; burial; popular religiousness.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO (Sto.). *O cuidado devido aos mortos*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

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

ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. v. 1.

BAHIA, J. D'A. do V. *O tiro da bruxa: identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos do estado do Espírito Santo*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia)– Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos sociais para uma teoria sociológica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BÖCKER, H. Bogislaw X: Herzog von Pommern (1454–1523). In: HOLZ, E.; HUSCHNER, W. (Org.). *Deutsche Fürsten des Mittelalters*. Leipzig: Edition Leipzig, 1995.

BURGER, G. Die Pommern-Gemeinde Jequitibá (Espírito Santo). In: LUTHERISCHE KIRCHE IN BRASILIEN. *Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der lutherischen Synode am 9. Oktober 1955*. Joinville: Rottermund, 1955.

CÂMARA CASCUDO, L. *Dicionário do folclore brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Global Editora, 2000.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. 21. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2007.

COLI, J. *O que é arte*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CUNHA, G. P. da. *Pomerano e luterano: com muita honra! Identidade religiosa e identidade étnica em Santa Maria de Jetibá no Estado do Espírito Santo: um estudo de caso*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)– Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010a.

CUNHA, G. P. da. Ritos de morte na vida: a Ritualística Mortuária Pomerana em Santa Maria de Jetibá. *Ciências da Religião: história e sociedade*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 34-60, jan./jun. 2010b.

FERRI, V. *Santa Maria de Jetibá: 4 adolescentes acusados de orgia em cemitério pomerano*. 2009. Disponível em:

<http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2009/11/561829-santa+maria+de+jetiba++4+adolescentes+acusados+de+orgia+em+cemiterio+ pomerano.html>. Acesso em: 13 jan. 2011.

GINGRICH; DANKER. *Léxico de Grego Koiné*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

GRAF, G.; RAMLOW, L. *Nossa fé, nosso compromisso: respostas a perguntas que desafiam!* Blumenau: Otto Kuhr, 2008.

GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. *A teologia do século 20*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

HUFF JUNIOR, A. *Vozes da ortodoxia: o Sínodo Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil – processos de formação e relações no contexto da I Guerra Mundial e do final do regime militar*. 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

JACOB, J. K. *A imigração e aspectos da cultura pomerana no Espírito Santo*. Vitória: s. n., 1992. v. 3 (Coleção Memórias).

LIDÓRIO, R. *Comparando a cultura ocidental com a cosmovisão konkomba*. São Paulo: JME/IPB, 1998.

LUTERO, M. Os artigos de Esmalcalde. In: _____. *Livro de concórdia*. 2. ed. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1981.

_____. *Obras selecionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2.

MÁCHAL, J. Slavic Mythology. In: GRAY, L. H. (Ed.). *The Mythology of all Races*. Boston: Marshall Jones, 1918. v. 3.

MELANCHTON, P. *Confissão de Fé de Augsburg com nota Arnaldo Schuler*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia, 1993.

MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MOLTMANN, J. *A vinda de Deus*. escatologia cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p. 117.

PANOFSKY, E. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

RATIZGER, J. (Coord.). *Catecismo da Igreja Católica Apostólica Romana, cânones 1053 e 1055*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2cap3_683-065_po.html>. Acesso em: 21 maio 2009.

RODRIGUES, J. C. *O tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

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

RUCCIUS, W. M. *John Bugenhager*. a biographical Sketch. Philadelphia: The United Lutheran Publication House, [s.d.].

SANTO ESTEVÃO PROTOMÁRTIR. Disponível em: <http://www.fatima.com.br/novafatima2/index.php?option=com_content&view=article&id=993:santo-estevao-protomartir-&catid=209:festas-durante-o-tempo-de-natal&Itemid=796>. Acesso em: 29 nov. 2010.

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