

## *Religião, morte e cemitério na memória coletiva e identidade étnica dos pomeranos e seus descendentes no Brasil*

Renata Siuda-Ambroziak<sup>1</sup>  
Cione Marta Raasch Manske<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i40.53451>

**Resumo:** Uma das principais possibilidades de compreensão de uma determinada cultura, a memória coletiva de um determinado grupo e de processos de preservação/(re)construção da sua identidade étnica é a aproximação dos significados compartilhados pela coletividade sobre a ideia de morte e cuidados dos corpos dos seus falecidos. Entre os pomeranos e descendentes assentados em Santa Maria de Jetibá, no Espírito Santo, Brasil, a morte é um fenômeno com visível relevância social e cultural representada pelo significado do luteranismo e do cemitério na construção da identidade étnica e memória coletiva, assim como pela importância dos procedimentos fúnebres inter-relacionados com as regras do comportamento dos membros do grupo, numa conformação entre religião e magia. As memórias coletivas do grupo são atualizadas numa complexa ressignificação identitária, cujo elo e reflexo é o cemitério étnico.

**Palavras-chave:** Pomeranos. Religião. Morte. Identidade. Memória. Cemitério.

### **Religion, death and cemetery in the collective memory and ethnic identity of the Pomeranians and their descendants in Brazil**

**Abstract:** One of the main ways for understanding a given culture, collective memory of a given group and processes of preservation/(re)construction of their ethnic identity is approaching the meanings shared by the community about the idea of death and care for the bodies of their deceased. Among the Pomeranians and their descendants settled in Santa Maria de Jetibá, in Espírito Santo, Brazil, death is a phenomenon with a noticeable social and cultural relevance represented by the importance of the Lutheranism and cemetery in the construction of the ethnic identity and collective memory, as well as by the significance of the funeral rituals interrelated with of the rules of behaviour of the members of the group, in conformation between religion and magic. The collective memories of the group are updated in a complex identity re-signification, whose link and reflection remains the ethnic cemetery.

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia Social, pós-doutora em Sociologia, professora do Centro de Estudos Americanos da Universidade de Varsóvia e do PPG História Social da UERJ. Email: r.siuda@uw.edu.pl

<sup>2</sup> Doutoranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do Laboratório de Estudos do Movimento Migratório (LEMM).. Email: craschmanske@gmail.com.

**Keywords:** Pomeranians. Religion. Death. Identity. Memory. Cemetery.

### **Religión, muerte y cementerio en la memoria colectiva y identidad étnica de los Pomeranios y sus descendientes en Brasil**

**Resumen:** Una de las principales posibilidades de comprensión de una cultura, de la memoria colectiva de un grupo y de los procesos de la preservación/(re)construcción de su identidad étnica es aproximación a los significados compartidos por la comunidad sobre la idea de la muerte y de los cuidados a los cuerpos de los fallecidos. Entre los pomeranios y sus descendientes asentados en Santa María de Jetibá, en Espírito Santo, Brasil, la muerte es un fenómeno de una gran relevancia social y cultural, representada por la importancia del luteranismo y del cementerio para la construcción de la identidad étnica y memoria colectiva, como también en los procedimientos funerarios, interrelacionados con las reglas del comportamiento de los miembros de grupo, en una conformación entre religión y magia. La memoria colectiva del grupo se actualiza en una re-significación compleja de identidad, cuyo vínculo y reflejo sigue siendo el cementerio étnico.

**Palabras clave:** Pomeranios. Religión. Muerte. Identidad. Memoria. Cementerio.

Recebido em 30/04 - Aprovado em 05/04/2021

### ***Introdução***

Uma das principais possibilidades de compreensão de cada cultura e cada grupo étnico é a aproximação dos significados compartilhados pela coletividade sobre a ideia de morte e cuidados dos corpos dos seus falecidos (MAUSS, 2003, p. 345). A religião, religiosidade, crenças e rituais desempenham sempre, um papel de destaque na interpretação e sentido da morte, entendida para os fins desta pesquisa não somente como um processo biológico, mas, antes de tudo, construído e interpretado socialmente.

Durante séculos, mudava a maneira como as pessoas lidavam com o fenômeno da morte, como manifestavam seu luto e como, finalmente, cuidavam dos corpos dos seus mortos e dos lugares do seu eterno descanso (DI NOLA, 2006, p 13). A morte foi sempre assinalada pelos ritos de passagem – cerimônias religiosas ou mágicas, cujas variações e sentidos dependiam da causa do falecimento e da sua interpretação coletiva (doença, acidente, vontade de Deus, suicídio, bruxaria), que decidiam sobre o tratamento do corpo do defunto. O modo de enfrentar a morte e responder ao seu desafio durante os rituais fúnebres oscilava normalmente ao redor da necessidade de mostrar publicamente as emoções que tivessem a ver com a tentativa de perpetuar a memória sobre o defunto – também por meio de lugar de destaque no cemitério ou a construção de tumbas, sepulturas ou até mausoléus (ARIES 1979, p. 131-132).

A mentalidade do mundo contemporâneo que promove o esquecimento da morte na consciência coletiva, não consegue nos fazer desinteressados sobre o que acontecerá conosco (e com nossos corpos) depois da morte (RATZINGER, 2000, p. 71-72). Antigamente, os moribundos estavam cercados de parentes e amigos para ajudá-los a morrer por meio das orações. Atualmente, os falecimentos no hospital acabaram com essas práticas. Evita-se falar da morte, especialmente nas situações difíceis, onde o fim da vida é marcado por um grande sofrimento físico ou psicológico, como por exemplo o suicídio.

O cemitério, por ser um lugar dos mortos, é considerado na cultura cristã ocidental, um dormitório em que o corpo aguarda a segunda vinda do Cristo: “Antes de Cristo usava-se a palavra ‘necrópole’ (literalmente: cidade dos mortos) para designar o lugar onde se enterravam ou guardavam os falecidos. Os primeiros cristãos cunharam um vocábulo novo: koimetérion, em grego, derivado do verbo koimáo – dormir, significa dormitório” (KLOPPENBURG, 1989, p. 9). Na cultura contemporânea, no entanto, cemitério é considerado um território frio e sinistro, que recorda o que todos preferem esquecer: o homem continua sendo, apesar de todas as aparências possíveis de juventude e saúde, mortal. Cemitérios perdem também a sua função de um lugar de rituais de despedidas e (des/re)encontros por causa da ampliação da prática de cremação – a maneira aparentemente muito mais “econômica” e “higiénica” de lidar com os restos mortais, tornando, pouco a pouco, desnecessários os túmulos, monumentos, rituais fúnebres.<sup>3</sup>

No entanto, para um olhar atento de um cientista, o cemitério, como o lugar entre o sacro e o profano, entre a vida e a morte, é um excelente laboratório de pesquisa sobre memória, identidade e mudanças sociais e culturais de um grupo que o utiliza para se despedir e se lembrar dos seus mortos. Os cemitérios provocam curiosidade científica: são lugares especiais, privilegiados da memória individual e coletiva, cheios de histórias e emoções. O patrimônio cemiterial é rico em informações sobre pessoas, acontecimentos, modas e arquitetura, espelhando a grande variação de um grupo social: os restos mortais de alguns ocupam lugares centrais, de destaque, enquanto outros jazem nos lugares limítrofes e baixos. Assim a localização de uma sepultura, os rituais fúnebres, estatuárias e lápides que encontramos no lugar, organização do cemitério, tornam-no museu à céu

---

<sup>3</sup> Atualmente todos os estados brasileiros dispõem de pelo menos um crematório (são mais que 100 crematórios no total), sendo que a Grande São Paulo conta com três deles, incluindo o maior, de Vila Alpina, e também o primeiro da América Latina, inaugurado em 1974, onde são cremados mais de 10 mil corpos anualmente. No Brasil as estatísticas da cremação chegaram em 2018 a 30%. Isso ainda não se aproxima às estatísticas estadunidenses, onde 70%-80% dos corpos são cremados,

aberto e campo importante para pesquisa sociocultural – um verdadeiro lugar de memória (NORA, 1993, p. 13).

O objetivo deste artigo é, partindo do pressuposto expressado por (BAHIA, 2011, p. 321) de que “cuidar dos mortos significa cuidar da memória coletiva”, mostrar a relevância da morte e do lugar do cemitério na memória coletiva e como um importante reflexo dos processos da (re)construção/preservação identitária de um grupo étnico pomerano em Santa Maria de Jetubá, no estado do Espírito Santo, por meio das epígrafes nos túmulos, das inscrições dos pórticos, do ordenamento arquitetônico e espaço-estrutural dos túmulos e dos rituais ligados aos enterramentos dos suicidas na interrelação entre a religião e a magia.

A memória é um conhecimento que sempre se relaciona à identidade, seja de um indivíduo, um grupo familiar ou étnico, uma geração, uma comunidade, ou uma nação (ASSMANN, 2008, p. 114). Halbwachs (1990) mostra o vínculo entre a memória individual e coletiva, afirmando que um indivíduo que lembra está sempre inserido e influenciado por algum grupo referencial:

para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente (HALBWACHS, 2013, p.72).

A memória coletiva possui uma íntima ligação com a tradição, refletindo as representações de um determinado grupo social, estabelecendo uma continuidade entre o passado e o presente e refletindo as mudanças da identidade individual e coletiva, modificada a partir das interações entre os indivíduos.

Podemos portanto dizer que *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e

---

dependendo do estado e onde existem milhares de crematórios. (JUFF, 2001; MARTINS, 2018)

de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK,1992, p. 204)

Para pesquisar as questões ligadas à identidade étnica dos pomeranos no contexto da morte e do cemitério, adotamos, segundo a perspectiva histórica da subjetividade formulada por HALL (2005, p. 12-13), uma definição fluida de identidade, baseada em três premissas: a construção da identidade é um processo, que sofre mudanças contínuas; as identidades têm um caráter negociado e mutável; as identidades podem ser híbridas, deslocadas, misturadas e poluídas. Dos muitos tipos de identidade, para os fins deste estudo, a mais importante é a identidade étnica, que tem a ver com as comunidades que partilham a mesma língua, costumes, história e memória coletiva. Esse tipo de identidade pode ser, no contexto pós-migratório, problemática, sendo a causa dos conflitos entre a lealdade familiar e comunitária e a incorporação à sociedade majoritária no novo meio. As comunidades étnicas às vezes vivem um conflito intenso entre as duas culturas, especialmente quando, em um dado contexto social, seu grupo não é valorizado e precisa constantemente (re)negociar ou defender o valor da sua identidade.

Utilizamos como suporte analítico para a pesquisa três cemitérios de Santa Maria de Jetibá<sup>4</sup>, localizados no interior do município: Alto São Sebastião, São Luís e Rio Possmouser, onde realizamos, em 2018, observação/participação, entrevistas e pesquisas em fontes arquivísticas e efetivamos registros fotográficos. O artigo é o resultado da pesquisa qualitativa, que, segundo Minayo (2002, p. 21-22), responde às questões pertencentes a um nível de motivos, crenças, valores e atitudes.

### ***Pomeranos e sua identidade étnica no Espírito Santo***

O Brasil do século XIX precisava ocupar o seu interior, produzir alimentos para o mercado interno, e, segundo a ideologia dominante, “branquear” a sua população. O país abriu-se para os imigrantes europeus - foi criada uma legislação pró-imigratória, destinando fundos ao assentamento de vários grupos étnicos que fugiram da extrema pobreza e fome na Europa. Um dos grupos étnicos, cujos representantes chegaram no Brasil e foram assentados em Santa Maria de Jetibá, Espírito Santo, era o antigo povo vindo da Pomerânia<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> O município de Santa Maria de Jetibá está localizado a 80 quilômetros da capital, Vitória, e conta com uma população estimada em 39.928 pessoas (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2017), numa área de 736,3 km<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> A Pomerânia foi uma província prussiana, na fronteira da Alemanha com a Polônia, extinta após a II Guerra Mundial. (RÖLKE, 1996 p. 37-39)

Os imigrantes pomeranos começaram a chegar à província do Espírito Santo, de acordo com Droogers (2008, p. 18-19), entre 1829 e 1833,<sup>6</sup> da região onde atualmente se localiza o nordeste da Alemanha e noroeste da Polônia; entre 1856 e 1859 chegou novo grupo; em 1873, aportaram juntos dois navios vindos da *Hinter-Pommern* (hoje noroeste da Polônia), transportando cerca de 800 pomeranos; e, por fim, em 1877 chegaram novos imigrantes. Eram estabelecidos em grupos nas localidades onde recebiam terra e, segundo Droogers (2008, p. 20), não aproveitavam das condições formais para se tornarem cidadãos brasileiros, optando pela continuação e a segurança de sua identidade étnica. Também as questões espaciais (topográficas, falta de infraestrutura, especialmente o mau estado ou até inexistência das estradas), facilitavam o isolacionismo por parte dos colonos pomeranos, o que resultou na formação das colônias monoétnicas (e monolíngüísticas). A manutenção da língua pomerana, a falta do conhecimento da língua portuguesa e, portanto, a necessidade de autossuficiência, intensificaram o isolamento, quebrado num certo momento somente pela chegada de pastores luteranos alemães.

Grande parte dos pomeranos era confessa do Luteranismo, o que na época da imigração impôs restrições cívico-religiosas, tendo em vista o fato de o Brasil ser um país oficialmente católico (SPAMER, 2017, p. 36). A religião é sempre uma das determinantes mais fortes do processo de formação da identidade étnica, influenciando, especialmente no contexto das migrações, em: percepção do valor das raízes étnicas (costumes, tradições e comportamentos); sentimento e apoio da comunidade étnica; uso da “língua litúrgica” em rituais religiosos; velocidade e efetividade de processos assimilatórios e integratórios na sociedade receptora. Assim, a religião pode facilitar os processos da transformação identitária rumo à integração, como também dificultá-los, dependendo de como está sendo “usada” por imigrantes e pela sociedade receptora.

O Luteranismo, com certeza, dificultou, pelo menos inicialmente, os processos de integração dos imigrantes pomeranos na sociedade brasileira majoritariamente católica, ao mesmo tempo, estimulou a preservação de costumes e tradições étnicas incorporadas à religiosidade pomerana, inclusive dos rituais fúnebres nos cemitérios onde foram aplicadas as regras trazidas da Pomerânia. A religião dos pomeranos se constituiu como uma proteção cultural em um meio social totalmente diferente, deixando preservar nas colônias os elementos imutáveis, herméticos e uniétnicos da cultura original. Por outro lado, as diferenças religiosas, acabaram sendo uma barreira para ultrapassar no processo adaptivo dos pomeranos no novo ambiente sociocultural brasileiro, com o reconhecimento do valor étnico da “pomeranidade” continuando muito forte.

---

<sup>6</sup> Rocha (2000, p. 76) apresenta dado divergente. Segundo esta autora, o primeiro grupo imigratório chega ao Espírito Santo em 1847.

Os pastores alemães tentaram introduzir a língua alemã como a língua litúrgica em todas as comunidades luteranas, precisando de uma “língua franca” para o contexto religioso na comunicação com vários grupos étnicos que compartilhavam a mesma fé. No entanto, mesmo depois da introdução pela igreja luterana da língua alemã como litúrgica, usando-a também no contexto fúnebre, inclusive nas lápides nos cemitérios étnicos pomeranos, havia dúvidas se os pomeranos tinham compreensão do que liam ou ouviam e sempre houve dificuldade na alfabetização das crianças pomeranas na língua alemã:

Apenas algumas crianças, depois de terem frequentado a escola por um período de três anos, conseguiam repetir, com muita dificuldade, o conteúdo de um pequeno texto que, para quem entendia o alemão, era o mais simples que se podia imaginar. Os pomeranos não entendiam um texto em alemão simplesmente porque não encontravam, na língua pomerana, os conceitos e as formas de expressões correspondentes. Essa amarga experiência se fazia nas escolas onde os próprios pastores eram os professores. Pior ainda era a situação em que os professores eram colonos e, por isso, entendiam as histórias bíblicas apenas em parte, pois não sabiam o significado de muitas palavras. (GAEDE, 2012, p. 92)

A manutenção da língua pomerana em casa e a não utilização do alemão têm também como tessitura a tradição, a identidade e a memória - a memória se apega a tradição como parte do jogo identitário no qual um passado é atualizado no presente e ao mesmo tempo compartilhado, mas se nessa atualização há algo que não faz mais sentido no cotidiano, a memória não sobreviverá na tradição do grupo (CANDAU, 2011, p. 121). Portanto, a língua alemã, não utilizada pelos pomeranos no contexto diário, não assumia muita importância, além do contexto religioso - Bahia (2011, p. 108) confirma que para os pomeranos a língua alemã era utilizada como língua sagrada. Temos que nos lembrar também que, apesar do fato de os pomeranos imigraram para o Brasil formalmente como “alemães”, sempre houve as reivindicações de diferença étnica entre vários grupos étnicos que vieram antes da unificação da Alemanha:

Os imigrantes pertenciam, portanto, a países diferentes, considerando-se mutuamente, como estrangeiros. Até hoje, o prussiano é estrangeiro para o badense e vice-versa, de acordo com as informações de um velho pastor protestante que havia trabalhado muitos anos entre colonos espirito-santenses. (WILLEMS, 1946, p.63)

A resistência cultural dos pomeranos e descendentes, portanto, era muito forte. Até depois de experimentarem dificuldades, assim como outros ambientes imigratórios

no Brasil, com a política nacionalista implementada pelo Governo Vargas, que proibiu uso das línguas imigrantes e estruturação da educação escolar étnica, uma grande parte da população de descendentes pomeranos continuou falando o pomerano no ambiente familiar como a principal língua, mas já numa conformação bilingue com a portuguesa, aprendida na escola.<sup>7</sup> As proibições oficiais fizeram também com que a língua alemã fosse uma opção de poucos descendentes pomeranos, que mesmo bilíngues pomerano-português, continuaram a usá-la em restritos cultos ainda proferidos nesta língua. Os tempos da Segunda Guerra Mundial (a declaração de guerra contra o Eixo pelo governo brasileiro em 1942 foi aqui um fator determinante), segundo as entrevistas realizadas por Spamer (2017, p. 34), fizeram com que os pomeranos deixassem de se comunicar em alemão: “pode-se afirmar que a perseguição ocorrida durante a Segunda Guerra Mundial permanece como um trauma na memória do Povo Pomerano”.

Esta situação também promoveu a troca da língua alemã por portuguesa - nos cemitérios étnicos as lápides em português impuseram a língua alemã em total desuso. Como assevera Woodward (2000, p 42), cada cultura tem maneiras distintas de partilhar significações, bem como de classificar o mundo por meio do estabelecimento de fronteiras e diferenças. Nesse sentido, diferentes acontecimentos e significados endógenos e exógenos estabelecem novas dinâmicas, essenciais à compreensão das mudanças simbólicas incorporadas à visão de mundo e à construção identitária do grupo étnico pomerano no Espírito Santo.

### ***Morte e cemitério entre os pomeranos e descendentes***

A viagem dos pomeranos ao Brasil não foi fácil – alguns nunca chegaram, falecendo durante o percurso transatlântico. Por exemplo, a bordo de somente um navio, que levou aproximadamente um mês para aportar no Brasil, foram registrados 8 falecimentos de crianças pomeranas (FRANCESCHETTO, 2014, p. 948). As lembranças dessas mortes eram, com certeza, traumáticas e incorporadas na memória coletiva de todo esse grupo, o que podemos ler no relato da conversa com um dos primeiros imigrantes pomeranos no Espírito Santo:

Muitas vezes teria falado sobre a cena horrível das muitas crianças que morreram no meio do caminho e que teriam sido lançadas aos tubarões em alto mar, pois os tubarões ameaçavam derrubar o navio. Após esta terrível viagem,

---

<sup>7</sup> O interessante é que, apesar da política nacionalizadora do Estado Novo, ainda hoje há crianças, especialmente residentes na zona rural, aprendendo o português somente na escola, como a segunda língua (Bremenkamp, 2014, p. 245; Dettmann, 2014, p. 45-46; Kuster, 2015, p. 27).

ficaram satisfeitos de finalmente terem alcançado terra firme, mas lá muitos outros problemas os aguardavam. Pois como tinham sido diaristas na Pomerânia, eles pouco entendiam do trabalho no campo num país tropical e muito menos possuíam um ofício profissional. Quando o primeiro pomerano faleceu no meio da mata, eles sequer sabiam como fazer um caixão. Finalmente tiraram lascas das árvores e as fixaram em volta do defunto. (GRANZOW, 2009, p. 42-43)

No início do século XX, o pesquisador alemão Ernst Wagemann percorreu as zonas povoadas por imigrantes e descendentes de alemães e pomeranos que chegaram à região central do Espírito Santo, deixando a sua descrição do cotidiano da população, inclusive do momento do enterro no cemitério local:

Entre as peculiaridades que marcam a paisagem no território das colônias contam-se os numerosos cemitérios minúsculos que jazem, pitorescamente, em meio à floresta tranquila. O grande número deles decorre do sistema de povoamento, em que os sítios distam muito uns dos outros. Enterra-se o morto, um dia depois do trespasses; frequentes vezes, no verão, ainda se apressa mais o funeral, em virtude do calor. Com a indumentária de festa, o defunto é posto no ataúde, que só se fecha, depois que o cura formula a prece fúnebre e os entes queridos achegam-se ao cadáver para lhe darem o último aperto de mão. O préstito — à frente, o esquife tosco, carregado aos ombros pelos parentes ou amigos do morto — move-se em direção à derradeira e tranquila morada, através de uma vereda; eclipsam-no, poderosamente, os gigantes da floresta escura. É uma das cenas mais impressionantes da vida dos colonos (WAGEMANN, 1949, p. 80).

Gaede (2012, p. 107) explica que quando as famílias pomeranas se situavam na localidade, elas providenciavam primeiro fixar o lugar do cemitério, normalmente próximo ou mesmo junto ao terreno em que estava o templo religioso. As atividades coletivas passaram a se resumir muitas vezes às questões de doença e morte:

Senso coletivo só se conhecia quando se tratava de abrir estradas ou carregar doentes até o próximo médico, durante horas, deitados em lençóis que eram presos em varas de bambu. Também se era solidário e praticava-se solidariedade quando se tratava de carregar mortos até o cemitério. O caixão era amarrado pelas duas extremidades

em vara de bambu, que era carregada no ombro pelos vizinhos ou pelos integrantes da comunidade religiosa. (RÖLKE, 2016, p. 308)

A movimentação dos pomeranos e descendentes destas localidades na edificação dos templos luteranos e organização de cemitérios permitiu que estes locais se tornassem centrais na vida comunitária “[...] pois todos os colonos das redondezas são do mesmo credo. E ela permanece solitária, em lugar escolhido no centro do núcleo de povoamento [...]” (ROCHE, 1968, p. 50).<sup>8</sup> Assim, as primeiras evidências de que as famílias se organizaram foi a construção de um cemitério datado de 1888 e de uma pequena escola, inaugurada em 1892, que servia de local para os cultos religiosos (GAEDE, 2012, p. 107). Bahia (2011, p. 25) também remete que entre os pomeranos no Espírito Santo, “tudo que acontece na comunidade se reflete na esfera religiosa”. Cunha (2011) explica que os pomeranos são “confessionalmente luteranos, os quais rejeitam completamente o contato com os mortos e sua intercessão” (p. 84), mas, por outro lado, percebendo a importância do cemitério na cultura e identidade do povo, ele pergunta:

Ora, qual seria o motivo de tanto cuidado com o ambiente da necrópole? Por que a preservação perpétua dos túmulos [...] senão pelo fato de que haja uma forma, mesmo que dilapidada pelos séculos, de um *culto ancestral*? (CUNHA, 2011, p. 84).

Relatos sobre os costumes e hábitos dos pomeranos durante o trajeto dos cortejos da reza ao enterro no século XIX foram deixados nas narrativas do pastor Reinsberg, de Palmeiras (município de Itaguaçu, Espírito Santo):

o caixão não deveria ser pregado e sim amarrado com um grande laço, para que no dia do juízo final o corpo pudesse ouvir o som da trombeta e ressuscitar da morte. O transporte do caixão, no trajeto do velório até o cemitério, era feito em vara de bambu na qual o caixão era amarrado e carregado nas costas num passo bem acelerado e não devia ser arreado no meio do caminho. Se por acaso, por um motivo qualquer, acontecesse uma parada em frente a alguma moradia isto significava que, daquela casa, sairia o próximo cortejo fúnebre, ou seja, alguém daquela casa seria o próximo a falecer. Após o término do enterro, as ferramentas usadas (pás e enxadas) eram jogadas simultaneamente sobre a sepultura. Se a enxada ficasse por cima, o próximo a falecer seria um homem, se a pá ficasse por cima, o próximo a falecer seria uma mulher. (GRANZOW 2009, p. 36)

---

<sup>8</sup> Do total de 34.176 habitantes do município em 2010, 22.325 se declararam luteranos (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010).

A atenção dos pastores na condução da crença tinha por base o reconhecimento de elementos que consideravam mágicos – a exemplo, as ferramentas dentro da sepultura – numa busca de construir práticas próprias com vistas a adequar a memória e a tradição à crença religiosa luterana. Entretanto esse empenho encontrou resistência. Algumas práticas, portanto, mantêm-se intocadas no presente; algumas delas foram (re)inventadas, elencando e (re)constituindo a identidade pomerana ao longo do tempo. Em Santa Maria de Jetibá a morte de um membro da comunidade é anunciada com a batida dos sinos:

São três os sinos que representam, respectivamente, a criança, o jovem e o adulto que morreu. Quando se trata de uma criança, primeiramente é tocado o sino pequeno, e quando este encosta por acaso no grande (ou vice-versa) é sinal de que após a morte de uma criança haverá a morte de um adulto. No caso de adulto ou de confirmando começa a se tocar o sino grande. Os sinos confirmam a morte e fixam no tempo sua imagem. (BAHIA, 2011, p. 304)

Com esse ritual, sempre se iniciava um processo que mobilizava a família e os demais membros da comunidade no velório e no enterro, a sociabilidade a partir do ritual da fala-convite que sobrevém dos tempos da imigração. De acordo com Tressmann (2005, p. 193) há uma relação de reciprocidade na fala-convite: uma família encaminha uma fala-convite do enterro a outras e estas entendem ser uma obrigação corresponder à necessidade de comparecer aos convites vindos daquelas famílias que comparecerão aos enterros dos seus nas situações vindouras. Observa-se, assim, a partir de Mauss (2001, p. 112), como os pomeranos luteranos mantiveram a tradição da obrigação das trocas no contexto funerário, estruturada como uma mentalidade bem definida, valorizando esta experiência e difundindo-a na memória coletiva:

*Grännishirar*, parente (homem) da família do morto que anuncia a morte de casa em casa e convida a todos para participarem do sepultamento. A chegada do *Grännishirar* impõe a obrigatoriedade de resposta. Caso um homem esteja bastante idoso ou doente, ele deve enviar um de seus filhos para representá-lo no enterro. A reciprocidade e a obrigatoriedade da troca são traços importantes neste momento da vida social. (BAHIA, 2011, p. 305-306)

Bahia (2011) deixa também uma descrição elaborada dos ritos funerários dos pomeranos de Santa Maria de Jetibá, chamando-os de “fundamentais para restaurar a unidade rompida e restabelecer a ordem no mundo dos vivos”:

O(a) morto(a) é lavado(a) por uma das mulheres mais idosas de seu círculo de parentesco ou da vizinhança. (...) Ela limpa o(a) morto(a), seus parentes e a casa; todos são lavados como parte da purificação, para retirar todos os tipos de impureza que possam ser deixados pela morte. A água deve ser jogada fora num buraco bem longe de tudo e de todo, pois ela oferece “perigo”, estendendo a imagem da morte a toda a *Land*. A água não pode ser jogada em lugar onde alguém possa andar, nem perto da plantação, de currais ou galinheiros, pois traria desgraça para a terra e os animais. A toalha usada para secar o defunto é posta no fundo do caixão e a bacia é destruída. O cadáver é enterrado juntamente com objetos pessoais (como lenços brancos para adonar a cabeça nos dias de culto, aliança de casamento no caso das mulheres e navalha para barbear e instrumentos de trabalho no caso dos homens), dentre os quais destacamos o hinário e a Bíblia, o primeiro é colocado entre suas mãos, para que possa cantar hinos de louvor a Deus. (...) não se pode seguir atrás do morto, especialmente as crianças e as mulheres grávidas que seguem por um outro caminho, bem distante do séquito, ou só encontram os demais no cemitério. (...) Se uma grávida venha a seguir na frente do caixão, a criança nascerá com a cor do defunto (nunca mais iria corar) o que significa um sinal de péssima saúde. (BAHIA, 2011, p. 312)

Nesse contexto dos ritos funerários, vamos focar agora nossa atenção nos pórticos das entradas dos cemitérios que possuem portais com referências bíblicas - Apocalipse 14:13 é o trecho preferencial: “Bem-aventurados os que morrem no Senhor”. A maioria das inscrições dos pórticos é escrita na língua alemã, e em alguns lugares a tipologia gótica é utilizada. (Figura 1). Alguns trazem a inscrição na língua alemã e em português.



Figura 1. Entrada do cemitério de São Luís  
Fotografia: Autoras

A influência da língua alemã, no entanto, não se limita aos pórticos. Ao entrar nos cemitérios, as epígrafes nas lápides expõem além da crença o liame identitário estabelecido pelo grupo na constituição de sua história.

A sepultura é considerada a morada do morto. Seu formato é de uma casa, possui uma plancha de vidro e no fundo um pedaço de madeira talhada, chamada de quadro (*toofal*) com as informações sobre a vida da pessoa e dizeres bíblicos escritos no alfabeto gótico da língua alemã (nome do falecido, datas de nascimento e óbito e um salmo expressivo). Como exemplo das inscrições nas lápides, temos as seguintes palavras: “*Hier ruhet in Gott ou Hier ruhet im Grabe*”, ou ainda, “*Hier ruhet in Frieden*” (aqui jaz ou descansa em Deus, no túmulo ou em Paz). Ou ainda: “*August Thom geboren 1 März 1859, gesterben. 12 Maio 1951*”. Estas placas funerárias são feitas por um artesão, que produz quadros em madeira pintados com cores (dourada, vermelha e especialmente azul, por ser a cor da bandeira da província da Pomerânia) e legendas expressivas utilizadas também na ornamentação das paredes das salas de estar das casas.

As passagens bíblicas citadas nas lápides têm muita importância para seus mortos. São escolhidas pela família do morto, realizando um desejo dele expresso em vida, e são rememoradas por ocasião do enterro (...) As palavras bíblicas marcam o indivíduo de forma a explicitar características que lhe foram importantes em sua trajetória

de vida. Estas marcas são revividas em sua morte por todos da comunidade e são ditas pelo pastor no rito de passagem, eternizando e sacralizando este momento social. (BAHIA, 2011, p. 325)

Nas lápides mais antigas, os textos são sempre escritos em alemão gótico, ou apenas em alemão. Já nos túmulos mais recentes, a escrita é geralmente em português, raramente, no caso de pessoas mais idosas, aparece em alemão, assim como podemos ver na Fig. 2, na lápide à direita, no túmulo de Rudolf Zager, nascido em 1911 e falecido em 1990. Desse modo, a permanência de lápides com epígrafes que remetem a situações e lugares na língua litúrgica dos primeiros imigrantes e as atuais, enfatizam o apego à tradição e ao mesmo tempo expõem as mudanças históricas. No cemitério de Rio Possmouser, duas lápides em túmulos da década de 90, uma em português e outra em alemão, deixam explícitas as transformações demarcadas pelas alterações da língua escrita no cemitério. (Figura 2)



Figura 2. Lápides do cemitério de Rio Possmouser

Fotografia: Autoras

Segundo Bahia (2011, p. 306), em Santa Maria de Jetibá: “O cemitério é um lugar sagrado e todos cuidam dele da melhor forma possível. Pintam de cal suas sepulturas, enfeitam com muitas flores e galhos de pinheiro, capinam o terreno ao seu redor e conservam aquilo que consideram um monumento”. Esses cuidados têm por objetivo manter as sepulturas limpas, pintadas e enfeitadas. Rölke (1996, p. 84) destaca a fidelização e o respeito do pomerano com seus mortos ao detalhar as sepulturas trabalhadas em madeira ou pedras como obras de arte. Angelo Franchini, no livro *Storie di pietra*, considera não ser exagero afirmar que uma lápide vale mais que um discurso. Afinal, “uma laje de pedra gravada com uma epígrafe, além de ter custado emoção e dinheiro, equivale a um livro condensado, permanentemente aberto e de simples leitura

para todos” (FRANCHINI, 1996, p. 15). No cemitério Rio Possmouser, a minúcia dos túmulos, e especificamente, os detalhes de uma das lápides, trazem à lembrança a descrição do autor. Na lápide em madeira, o empenho e a sensibilidade ao esculpir as palavras, a harmonia das cores e a graciosidade dos desenhos do entorno, bem como a preocupação em preservar a lápide expressa no vidro e na armação revelam a necessidade de rememorar a vida que ali é memória. (Figura 3)



Figura 3. Lápide do cemitério de Rio Possmouser  
Fotografia: Autoras

Cerimônias e rituais funerários evidenciam, às vezes, vários conflitos e mudanças na ordem social e explicitam as distâncias sociais existentes na comunidade, provocando e estabelecendo alterações na vida da comunidade. Bahia (2011, p. 310), explica que “nem todos os tipos de morte são tomados como representações idealizadas pela sociedade. Há mortos que não são bem vistos. Cada qual terá o seu enterro e a sua consideração por parte da coletividade”, mencionando, apud Rölke, que mulheres que falecem em período de resguardo, suicidas e ciganos não são sepultados na mesma ordem dos outros, mas próximos ao muro do cemitério, pois são considerados seres impuros.

A escolha de um indivíduo pelo suicídio sempre tinha especial significado e concretas consequências entre os pomeranos capixabas. O estado possuía, por muito tempo, os números elevados dos óbitos pelo suicídio nos municípios habitados pela população pomerana. Macente, Santos e Zandonade (2009, p. 240) destacam, que Santa Maria de Jetibá é um deles, registrando entre 2001 e 2007 um total de 28 óbitos e 80 tentativas. Outros dados, também elevados, fornece Mattos (2006, p. 13), contando uma média de 18 suicídios/100 mil habitantes no município na década entre 1994-2003, com piques nos anos: 1994 – 24; 1999 – 21; 2002 – 26. O resultado do estudo mostra que o

Município de Santa Maria do Jetibá tem um dos mais altos índices de suicídio do mundo, e avalia o fenômeno como estando em níveis epidêmicos, com a maioria dos suicidas de sexo masculino, lavradores, casados, proprietários de terra, entre 20 e 40 anos, em baixas condições de escolaridade. A pesquisadora, entre as razões possíveis para os índices tão altos, menciona o uso indiscriminado dos pesticidas e herbicidas em plantações, disseminação dos agrotóxicos e adubos químicos pelos rios, mas também a existência de uma forte linha limítrofe étnica entre pomeranos e demais habitantes do lugar. Outros autores atribuem o nível elevado de suicídios cometidos na comunidade aos conflitos envolvendo pomeranos no território de Santa Maria de Jetibá, devidos à depressão, ansiedade e isolamento social, apontando que os pomeranos morrem geralmente por meio de enforcamento ou envenenamento por agrotóxico (POTRATZ, COSTA, JARDIM, 2015).<sup>9</sup>

De uma forma geral, os cemitérios possuem normalmente apenas uma entrada pela qual todos obrigatoriamente devem entrar. Entretanto, alguns cemitérios pomeranos costumam possuir portões laterais, destinados à entrada de pessoas que vieram enterrar mortos por suicídio. Nesses casos, o caixão de um suicida costuma passar por cima do muro do cemitério (CUNHA, 2011). Além disso, os caixões de suicidas costumam ser posicionadas de forma transversal. Segundo os pomeranos, o suicídio não permite ao indivíduo o velório segundo o ritual cristão e o enterro de um suicida se baseia em práticas que expõem e condenam o ato: Rölke (1996, p. 82) também relata que no caso do suicídio o caixão era conduzido por cima do cercado e as pessoas eram “sepultadas à parte, perto do muro ou da cerca do cemitério”.

No processo identitário relacional (WOORDWARD, 2000, p. 13), a disposição das sepulturas dá singularidade aos cemitérios pomeranos de Santa Maria de Jetibá: os túmulos são posicionados em direção à luz do nascer do sol. Tal orientação coloca, às vezes, os túmulos, como mostra o caso do cemitério de São Luís, em oposição à entrada, e ao mesmo tempo, em localização contrária a quem visita o local. No entanto, um suicida não poderia ser enterrado na direção do nascer do sol. Para esses indivíduos era

---

<sup>9</sup> Apesar do fato de que na última década o fenômeno suicida tornou-se menos frequente no lugar - no estado do Espírito Santo, com a taxa média de 4,14, a região Central Espírito-Santense continua ocupando nas estatísticas o lugar elevado, com 4,50 mortes, mas Santa Maria de Jetibá já não bate os recordes, que pertencem aos outros municípios vizinhos: Itarama (17,62), Rio Novo do Sul (16,68) e Alfredo Chaves (13,40). Santa Maria de Jetibá, nestas estatísticas, baseadas nos dados do IBGE e SIM (Sistema de Informações sobre Mortalidade) do Ministério da Saúde, possuía em 2013, em média, 5,30 óbitos por 100 mil habitantes. Veja: <http://www.deepask.com.br/goes?page=Veja-ranking-de-municipios-do-Brasil-pelo-numero-de-suicidios>, acesso: 1 de julho de 2020).

reservada a direção do pôr do sol, ou seja, a escuridão. Desta forma, a sepultura cumpriria a finalidade de expor a relação que a crença pomerana luterana estabelecia com o suicídio. Especificamente sobre crenças, Mary Douglas afiança,

me parece que as crenças relativas à separação, à purificação, à demarcação e ao castigo das transgressões tem como principal função sistemática uma experiência essencialmente desordenada. E só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem. (DOUGLAS, 1966, p. 7)

Neste sentido, a aparência de ordem foi mantida, aparentemente sem contestação por meio da ritualização do enterro dos suicidas pomeranos até meados do século XX. A mudança começou a acontecer justamente com o suicídio do dono do terreno onde se localizava o cemitério Alto São Sebastião.<sup>10</sup> Segundo Rocha e Araújo Lima (2019, p. 323), “Quando uma pessoa se suicida, as repercussões dessa morte atingem diversos níveis afetando familiares e pessoas próximas ao falecido, no contexto individual e social”, destacando o processo de luto das famílias sobreviventes.<sup>11</sup> Por ser uma morte repentina e violenta, o suicídio causa grande sofrimento e exige dos sobreviventes uma grande energia psíquica para participar dos rituais fúnebres e elaborar o luto, enfrentando às vezes os membros da comunidade, questionando ou tendo que conformar com as normas da cultura e identidade étnica que podem se manifestar como injustas ou arcaicas. Isso porque, embora a punição comunitária seja destinada ao suicida, seus familiares e entes próximos também se tornam alvos dela. Parkes (2009) afirma que o luto é uma transição social muito significativa, com o impacto emocional, religioso, familiar, social e cultural, fruto de uma experiência dolorosa muito grave no caso de suicídio.

---

<sup>10</sup> Não conseguimos, infelizmente, precisar nos relatos a data que iniciou o sentimento da mudança, nem ter certeza se este foi o primeiro caso. Em decorrência do tema, os membros da comunidade mostram-se desconfortáveis em relação às entrevistas – dificuldade já relatada por outros estudos sobre a temática (ELLENBOGEN, GRATTON, 2001). Na lápide do suicida do Cemitério de Rio Possmouser (v. figura 5), a data da morte é 04.02.1943, indício da permanência deste ritual pelo menos até meados do século XX.

<sup>11</sup> Tavares (2013, p. 48) esclarece que as pessoas próximas ao suicida são chamadas de sobreviventes porque têm a sua vida marcada pelo evento externo muito doloroso, que transforma toda a vida deles.

Neste caso concreto, a família pomerana sobrevivente, sentindo, de acordo com o segundo estágio do luto depois do suicídio (KÜBLER-ROSS, 1996, p. 63-64), a raiva<sup>12</sup> profunda com a situação projetada em tudo e todos, se recusou a enterrar o corpo em direção ao pôr do sol, descumprindo o ritual e promovendo uma mobilização severa do grupo pomerano daquela comunidade contra a atitude tomada: a inutilização do lugar por abandono do cemitério. (v. Figura 4). Batista e Santos (2014, p. 20) afirmam que o suicídio pode, de fato, alterar as relações não somente entre os membros da família, mas também em outros tipos de relacionamentos, no contexto do grupo ou comunidade, especialmente quando, como explicam Domingos e Maluf (2003, p. 588) ou Kovács (2010, p. 425), o processo de luto não é reconhecido ou autorizado devido à forte desaprovação social sobre esse tipo de morte, fortemente estigmatizada. Assim, os sobreviventes do suicídio, devido ao preconceito, não recebem o apoio social suficiente para superar este momento segundo as regras do grupo e acabam se isolando ou – atacando com raiva as ditas regras.



Figura 4. O cemitério abandonado de Alto São Sebastião

Fotografia: Autoras

<sup>12</sup> Batista e Santos (2014, p. 19) explicam que os sentimentos de culpa e raiva ocorrem na situação de suicídio na família quando os mais próximos não haviam percebido a ideação ou comportamento suicida. Essas emoções podem surgir também pelo fato de o falecido escolher a morte em detrimento da vida, somado ao sentimento de abandono.

O posicionamento da família do suicida recusando-se a cumprir um ritual da tradição imigratória, evidencia também as mudanças em curso à existência e desconforto com o modelo de pureza em vigor (Douglas, 1996, p. 119). De modo que a conduta da família indicava que naquele momento começava a ruir um modelo de comportamento com raiz num ordenamento histórico que exigia sua ressignificação. Processo que efetivamente ocorreu lentamente, e, como toda mudança, carregado de conflitos. Efetivamente, uma marca que resultou do enterramento desse suicida foi o abandono do cemitério por parte da comunidade que em resposta ao ato familiar construiu um novo.

Mauss (2003, p. 159) entende que o que pode impor a mesma ação a todos os indivíduos de um grupo é o efeito da necessidade coletiva da crença ou seus desejos comuns. Para Candau (2011, p. 100), as diferenças de interesses em parte de um grupo têm impacto no que diz respeito às questões da memória e da identidade: “podemos então ver um sinal de enfraquecimento da memória do grupo e, ao mesmo tempo, a emergência de identidades múltiplas e compostas”.

Neste sentido, a inexistência do ritual de enterramento de suicidas na atualidade não encontra aderência na estrutura identitária da sociedade pomerana contemporânea. Mas cabe ressaltar que tais alterações na tradição do grupo não anularam o alcance do significado do ritual. Nos cemitérios em que há estes registros, como no de Rio Possmouser, em meio às inúmeras sepulturas, o túmulo de um suicida ainda hoje cumpre o propósito de destacar o feito entre os pomeranos, o que mostra a imagem na Fig.5, com o túmulo de um suicida edificado ao contrário dos demais, para diferenciá-lo (Dadalto, Manske, 2019). Nos cemitérios em que há estes registros, como no de Rio Possmouser, em meio às inúmeras sepulturas, o túmulo de um suicida de 1943 ainda hoje cumpre o propósito de destacar o feito entre os descendentes.



Figura 5. Túmulo de um suicida no Cemitério de Rio Possumoser

Fotografia: Autoras

Outro importante acontecimento que envolve o ambiente da morte e do cemitério pomerano-luterano é a magia, que definimos não tanto “pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais” (MAUSS, 2003, p. 61). Segundo Rölke (1996, p. 58) os pomeranos consideravam que o Natal era a época em que os familiares mortos poderiam fazer visitas aos seus entes, por esse motivo em algumas regiões era separada uma cadeira na sala e nela nenhum membro da família devia sentar-se. Desse modo, o Natal, além de constituir-se num evento religioso, tinha a magia como elemento que ordenava a representação da crença, o que nos remete a considerar a conciliação entre religião e magia, de acordo com a ponderação de Tressmann (2005, p. 119-120):

Não é contraditório, pois, conviver com dois sistemas diferentes (religião e magia), tidos como antagonicos, sem ligação entre si. Existe aqui não uma dicotomia, mas uma conciliação. Para o pensamento pomerano, pois, não há contradição entre ser luterano e adotar certas práticas mágicas. Como mencionei, os pomeranos são luteranos, mas ao seu modo.

Historicamente construída, essa é uma concepção que surge nos primórdios da Pomerânia, quando a magia conduzia a crença entre os wendes. Para Rölke (1996, p. 58),

esse grupo, que habitava a região e deu origem aos pomeranos, acreditava em poderes demoníacos e os associava às aparições dos mortos aos vivos. Apesar do fato de que, a partir do século XVIII, com o domínio da Prússia sobre a região, uma intensa propagação do cristianismo se difundiu, preservadas pelos pomeranos em Santa Maria de Jetibá, magia e religião são concebidas numa relação “apoiada nos ritos, nas práticas, e nos rituais que constituem, coerentemente, o vínculo dessas experiências no dia a dia do pomerano” (MANSKE, 2015, p 157).

Sobre a relação da morte com a magia entre os pomeranos, Bahia (2011, p. 302) afirma: “o medo do morto e de sua permanência após a morte faz com que muitas práticas mágicas sejam executadas para fazer frente à volta dos mortos [...]”. Deste modo, o que rege a eminência da magia no cemitério é a relevância social da morte. No entanto, devemos considerar ainda que a religião também atribui especificações à relação entre o indivíduo e a morte, assim como entre este e o cemitério. É nessa perspectiva que o cemitério é envolvido na ritualização religiosa e mágica entre os pomeranos, entre todas as permanências e as discontinuidades históricas da memória coletiva e identidade étnica pomerana.

### ***Conclusão***

Tecer conclusões definitivas sobre a memórias coletiva e questões identitárias dos pomeranos ligadas à morte e ao cemitério não é uma tarefa fácil. No entanto, entre os pomeranos do Espírito Santo, o culto aos ancestrais revivido nos espaços sociais da morte e cemitério é uma boa referência para entender os valores culturais do grupo. Neste artigo foram constatadas, a partir das contribuições de alguns autores e da nossa pesquisa, diversas singularidades mostrando a função do cemitério como lugar de memória do grupo étnico pomerano, refletindo: a existência, por muito tempo, da língua litúrgica/sagrada alemã; acontecimentos importantes nas comunidades, com mudanças de costumes, dentre os quais aqueles ligados aos rituais fúnebres dos suicidas, com todas atribuições culturais e sociais impostas por este tipo de morte pelo grupo étnico pomerano; interrelacionamento entre a religião e magia, com crenças ligadas ao fenômeno da morte e aos mortos.

Conforme indicamos, o pomerano e o descendente posicionam a religião e a Igreja Luterana no centro da comunidade. Por meio dela foi possível promover e preservar a identidade pomerana, o que fez da religião um dos símbolos de raízes culturais. Quanto às questões identitárias, à luz da pesquisa podemos dizer que os processos de integração sociocultural dos imigrantes pomeranos e seus descendentes no Espírito Santo aconteciam com bastante dificuldade e atraso. O adiamento na formação da identidade étnica híbrida, pomerano-brasileira, e a resistência dos pomeranos às

influências culturais de fora das comunidades herméticas se deviam a muitas causas internas e externas, entre elas o tradicionalismo do grupo e o seu isolamento.

É válido assinalar, portanto, que a construção da identidade pomerana no Espírito Santo foi influenciada de uma maneira visível pela religião luterana e pela religiosidade peculiar popular, que permitiu a preservação de muitos elementos culturais, entre eles ligados ao fenômeno da morte e ao cemitério. Toda dimensão etnográfica e cultural, junto a uma parcela substancial de elementos identitários se refere à tradição original pomerana da época da migração, que estimulou e preservou costumes, rituais e tradições. A religião dos pomeranos continua sendo importante na preservação do patrimônio cultural étnico dos antepassados.

Nora (1993, p. 27) afirma que um lugar de memória assume duplicidade ao constituir-se fechado em relação à sua identidade, mas aberto em seus significados. Por esse motivo, o cemitério, bem como os rituais que o envolvem, evidenciam o lugar e a memória dos indivíduos e da coletividade. A pesquisa sobre os cemitérios pomeranos de Santa Maria de Jetibá vistos como lugares de memória coletiva e o reflexo da identidade étnica pomerana mostra múltiplas considerações que o imigrante pomerano e seu descendente têm em relação à morte, cemitério e rituais fúnebres. Inúmeros caminhos que entrelaçam e criam interdependência entre o cotidiano, a cultura, a sociabilidade e a crença tecem as histórias dos cemitérios pomeranos, que se constituem a partir do processo de imigração e da vivência no país originário. Nessas histórias há tradições culturais e ritos fúnebres que persistem ao longo de muitos anos, que permanecem por meio de novas conformações ou que desaparecem do cotidiano por não constituírem mais referência social. Tal dinâmica está evidenciada, por exemplo, pelas mudanças na língua escrita nas lápides ou nas alterações do ritual no enterro dos suicidas. Entre permanências, modificações e significações, os cemitérios pomeranos de Santa Maria de Jetibá expressam a importância que a morte alcança no grupo étnico pomerano, tornando o “lugar da morte” um lugar de conhecimento, de lembranças do passado, um guardião da memória coletiva e identidade étnica do povo pomerano, da sua história, rituais, magias e significações. Por meio da ritualização da memória coletiva ancorada no espaço físico do cemitério étnico, os pomeranos mantêm o processo de identificação e de identidade étnica no qual o passado é importante, visível e constantemente evocado.

## Referências

- ARIES, Philippe. *Śmierć drugiego*. Trad. J. Lalewicz, Teksty, n. 3, 1979, p. 120-137.
- ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. New York, Berlin: De Gruyter, 2008.
- BAHIA, Joana *O tiro da Bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- BATISTA, Patrícia; SANTOS, José Carlos. Processo de luto dos familiares de idosos que se suicidaram. *Revista Portuguesa da Enfermagem de Saúde Mental*, n.º. 12, Porto dez., 2014, p. 17-24.
- BREMENKAMP, Elizana Schaffel. *Análise sociolinguística da manutenção da língua pomerana em Santa Maria Jetibá, Espírito Santo*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, ES, Brasil, 2014.
- CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. Trad. Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CUNHA, Gladson Pereira da. A simbologia mortuária pomerana: simbolismos e significados dos elementos componentes dos cemitérios pomeranos na região de Santa Maria de Jetibá. *Revista Ciências da Religião – História e Sociedade*. v. 9, n. 2, 2011, p. 72-99.
- DADALTO, Maria Cristina; MANSKE, Raasch Cione Marta. Cemetery as a Pomeranian memory place. In: SARMIENTO, Erica e SIUDA-AMBROZIAK, Renata. *Brazil-Poland: Focus on migration*: 1. ed. Niterói, RJ: ASOEC-UNIVERSO; Warsaw: ASC-UW, 2019.
- DETTMANN, Jandira Marquardt. *Práticas e saberes da professora pomerana: um estudo sobre interculturalidade*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, ES, Brasil, 2014.
- DI NOLA, Alfonso Maria. *Tryumf śmierci. Antropologia żaloby*. Kraków: Universitas, 2006.
- DOMINGOS, Basílio; MALUF, Maria Regina. Experiências de perda e de luto em escolares de 13 a 18 anos. *Psicologia: Reflexão e crítica*. Vol. 16, no. 3, São Paulo, 2003, p. 577-589.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*. Lisboa, Edições 70, 1966.
- DROOGERS, André. Religião, identidade e segurança entre imigrantes luteranos da Pomerânia. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 28 (1), 2008, p. 13-41.
- ELLENBOGEN, S.; GRATTON, G. Do they suffer more? Reflections on research comparing suicide survivors and other survivors. *Suicide and life-threatening behaviour*, v.31, n.1, 2001, p. 83-90.
- FRANCHINI, Angelo. *Storie di pietra*. Província Autonoma di Trento, 1996.

GRANZOW, Klaus. *Pomeranos sob o Cruzeiro do Sul: colonos alemães no Brasil*. Vitória (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2009.

GAEDE, Valdemar. *Presença luterana no Espírito Santo: os primórdios da presença luterana no estado do Espírito Santo e a história da paróquia de Santa Maria de Jetibá*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

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

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Editora Vozes: Petrópolis, 2000.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Amostra religião de Santa Maria de Jetibá, Espírito Santo, 2010*. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/santa-maria-de-jetiba/pesquisa/23/22107>>. Acesso em 18 de ago. de 2018.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Panorama: população da cidade de Santa Maria de Jetibá, Espírito Santo, 2017*. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/v4/brasil/es/santa-maria-de-jetiba/panorama>>. 26 de ago. de 2018.

JUFF, P.C. Cremation In: HOWARTH, Glennys; LEAMAN, Oliver. *Encyclopedia of Death and Dying*. Routledge: London, New York. 2001, p. 123-126.

KLOPPENBURG, Boaventura. O dormitório dos cristãos, *Jornal do Brasil*, 13.01.1989.

KOVÁCS, Maria Julia. Sofrimento da equipe de saúde no contexto hospitalar: cuidando do cuidador profissional, *O Mundo da Saúde*, 34(4), São Paulo, 2010, p. 420-429.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer: o que os doentes têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

KUSTER, Sintia Bausen. *Cultura e língua pomeranas: um estudo de caso em uma escola do Ensino Fundamental no município de Santa Maria de Jetibá – Espírito Santo – Brasil*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, ES, Brasil, 2005.

MACENTE, Luciene Bolzam; SANTOS, Elem Guimarães dos; ZANDONADE Eliana. Tentativas de suicídio e suicídio em município de cultura Pomerana no interior do estado do Espírito Santo. *J Bras Psiquiatria*, 58 (4), 2019, p. 238-244, 2015.

MANSKE. Cione Marta Raasch. *Pomeranos no Espírito Santo: história de fé, educação e identidade*. Vila Velha, ES: Grafia e Editora GSA, 2015.

MARTINS, Elisa. *Como funciona a indústria da cremação e por que ela prospera no mundo todo*. 2018. Disponível em <<https://epoca.globo.com/como-funciona-industria-da-cremacao-por-que-ela-prospera-no-mundo-todo-23280680>>. Acesso em 20 de jul. de 2020.

MATTOS, Sônia Missagia. *Violência auto-infligida entre pomeranos capixabas*. 30º Encontro Anual da ANPOCS 24 a 28 de outubro de 2006. Disponível em

<<https://www.anpocs.com/index.php/papers-30-encontro/gt-26/gt27-11/3519-smattos-violencia/file>>. Acesso em 19 de jul. de 2020.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: DESLANDES, Suely Ferreira et al. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 21 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. *Proj. História*. São Paulo (10) dez, 1993, p. 7-28.

PARKES, Colin Murray. *Amor e perda: as raízes do luto e suas complicações*. Trad. Maria Helena Helena Pereira Franco, São Paulo: Summus, 2009.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC - FGV, vol.5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POTRATZ, Thiara Ferreira; COSTA de Andrade, Ariadne; JARDIM Pereira, Adriano. Pomeranos e Violência: um Estudo Fenomenológico, *Brazilian Journal of Forensic Sciences, Medical Law and Bioethics*, 4 (2), 2015, p. 162-176.

RATZINGER, Joseph. *Śmierć i życie wieczne*, trad.: Marek Węclawski, Warszawa: PAX, 2000.

ROCHA, Gilda. *Imigração estrangeira no Espírito Santo 1847-1896*. Vitória, [s.n.], 2000.

ROCHA GOMES, Priscila, ARAÚJO LIMA, Deyseane Maria. *Suicídio: peculiaridades do luto das famílias sobreviventes e a atuação do psicólogo*. In: *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, maio, 2019, vol.31, no. 2, 2019. p. 323-344.

ROCHE, Jean. *A colonização alemã no Espírito Santo* Trad. Joel Rufino dos Santos. Difusão europeia do livro da universidade de São Paulo, São Paulo, 1968.

RÖLKE, Helmar Reinhard. *Descobrendo raízes. Aspectos geográficos, históricos e socioculturais da Pomerânia*. Vitória: UFES. Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.

RÖLKE, Helmar Reinhard. *Raízes da imigração alemã: história e cultura alemã no estado do Espírito Santo*. Vitória. Arquivo Público do Espírito Santo, 2016.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*. *Psicologia Clínica, Rio de Janeiro, Vol. 20, N.1, 2008, p. 65-82*.

SPAMER, Helmar. *Monumento Natural dos Pontões Capixabas: identidade pomerana na luta por direitos e território*. Dissertação de mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), Universidade de Brasília (UnB). Brasília, DF, Brasil, 2017.

TAVARES, Marcelo da Silva Araújo. *O suicídio e os desafios para psicologia*, Capítulo IV In: *Conselho Federal de Psicologia*, Brasília: CFP, 2013 p. 45-58.

TRESSMANN, Ismael. *Da sala de estar à sala de baile. Estudo etnolinguístico de comunidades camponesas pomeranas do estado do Espírito Santo*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 2005.

WAGEMANN, Ernst. *A colonização alemã no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Serv. Graf. IBGE, 1949.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.