

A igreja, a casa e o cemitério: espaços praticados da morte entre os descendentes de ucranianos em Prudentópolis-PR (1923-2012)

Gabriel José Pochapski¹

José Adilçom Campigoto²

Resumo: As culturas ocidentais implicam diversas relações com a morte. Diferentes situações possibilitaram construções no campo cultural e social ligados à finitude. O objetivo deste texto é compreender os espaços praticados que os imigrantes ucranianos e seus descendentes estabeleceram com a morte, no município de Prudentópolis-PR, entre 1923 e 2012. A partir do uso da fotografia e da história oral como suportes documentais, buscamos investigar as características que influenciaram as diversas relações com a morte naquele contexto. Prudentópolis na mesorregião sudeste do Paraná, recebeu um elevado número de imigrantes ucranianos no final do século XIX. Tal aspecto esteve ligado com a historicidade da constituição dos espaços, com a religiosidade ou em práticas que entre permanências e transformações dizem respeito aos construtores desta etnicidade.

Palavras-chave: Espaço, Morte, Ucranianos

Abstrat: Western cultures imply various relations with death. Different situations allowed constructions in the cultural and social field linked to finitude. Our objective with this text is to offer an understanding of the spaces practiced that Ukrainian immigrants and their descendants created to face death, in the municipality of Prudentópolis-PR, between 1923 and 2012. From the use of photography and oral history as documental supports, we sought to investigate the characteristics that influenced the various relationships with death in that context. Prudentópolis in southeastern Paraná meso, receives at the end of the nineteenth century a large number of Ukrainians immigrants. This aspect was connected with the historicity of the constitution of spaces, with religiosity or in practices that between permanences and transformations are related to the constructors of this ethnicity.

Keywords: Space, Death, Ukrainians.

Introdução

Diferentes contextos e culturas constituíram formas particulares de se relacionar com a morte. Prudentópolis, no Estado do Paraná, apresentou características específicas nestas

¹ Mestrando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: gabriel_pochapski@hotmail.com. Artigo recebido em 29 de julho de 2016.

² Professor Doutor do Departamento de História da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Contato: jcampigoto@gmail.com.

relações. Os imigrantes ucranianos que se estabeleceram neste município ao final do século XIX apresentavam percepções próprias sobre a morte, dinâmicas que não se restringiam às práticas fúnebres e aos velórios, mas que estavam ligadas às vivências do cotidiano, aos ritos que evocavam os antepassados falecidos, as celebrações religiosas, e principalmente, através das práticas culturais.

Podemos analisar a vinda dos imigrantes ucranianos a partir de diferentes perspectivas. Laura Babar parte da observação de que no final do século XIX grande parte da Europa sofria com o aumento das taxas de desemprego decorrentes da Revolução Industrial. O leste europeu apresentava particularidades, pois como afirma Babar (2008, p.28), “o panorama social nos países da Europa Oriental era mais drástica [...] a venda de grãos diminuía em função da queda dos preços derivada da oferta excessiva, decorrente da produtividade e circulação dos produtos agrícolas”. Fatores como a opressão, as guerras e a busca por melhores condições de vida foram contribuintes para a vinda dos ucranianos para o Brasil.

Por outro lado, Giralda Seyferth afirma a intensa propaganda do governo brasileiro no continente europeu, visando solucionar os problemas decorridos pela falta de mão de obra resultantes da crise do regime escravocrata, mas principalmente às chamadas políticas de branqueamento da população brasileira, incentivadas e defendidas pelas elites nacionais. Segundo a historiadora:

O conteúdo racista está presente, sobretudo, na discussão da política imigratória articulada ao povoamento e na externalização nacionalista dos problemas de assimilação especificados através das probabilidades do caldeamento racial. Ambas as discussões são significativas quando envolvem a colonização europeia efetivada no Sul durante mais de um século – num contexto de povoamento em que os imigrantes alemães aparecem como antítese da brasilidade (SEYFERTH, 2002, p.118).

O temor de que o Brasil viesse a se tornar a maior nação negra, bem como a construção eurocêntrica do indivíduo branco enquanto ideário de cultura e de trabalho tornaram-se preocupações norteadoras das imigrações de grupos como alemães, suíços, ucranianos, entre outros, ocorridas no século XIX. Por fim, pode-se relacionar a imigração ucraniana, às estratégias de proteção das regiões de fronteira visando ocupar os espaços considerados como “vazios demográficos”, desconsiderando a população nativa que ali habitava.

Neste sentido, a colonização não estava restrita aos padrões civilizatórios que afirmavam a superioridade do imigrante europeu branco, mas também se voltava para os espaços considerados desabitados, visando também proteger as fronteiras enquanto garantia territorial. Paulo Renato Guérios afirma que os primeiros grupos de imigrantes eslavos foram

direcionados para núcleos, chamados colônias, como Lucena, Rio Claro e Antônio Olyntho. Os lotes de terra que haviam sido preparados nestas colônias foram rapidamente preenchidos devido ao elevado número de imigrantes, neste sentido:

Com a rápida saturação de Antônio Olyntho, já alguns meses depois o novo Secretário de Obras Públicas e Colonização, Cândido de Abreu, criou um novo núcleo: Prudentópolis, o último a ser delimitado no Estado até 1907. Essa colônia foi localizada às margens da Serra da Esperança, entre as cidades de Ponta Grossa e Guarapuava, onde situava-se na época a pequena povoação de São João de Capanema (GUÉRIOS, 2007, p.116).

No ano de 1895, muitos imigrantes ucranianos se estabeleceram na vila de São João do Capanema, pertencente ao município de Guarapuava. Devido ao aumento populacional, o povoado passou a ganhar proporções relevantes, passando a ser município em 12 de agosto de 1906, através da Lei nº 615, tendo recebido a denominação de Prudentópolis. Ao habitarem este espaço, os ucranianos desenvolveram experiências singulares no âmbito da cultura. Os povos eslavos que imigraram para Prudentópolis são oriundos de uma região agrícola da Europa e foram assentados, em sua maioria na área rural, como afirmam Sochodolak e Campigoto (2009, p.11):

Ali, desenvolveram-se experiências singulares no âmbito da cultura: relações, muitas vezes, de significado religioso que implicam práticas ecológicas; relações com a terra que resultam em práticas de preservação da biodiversidade; relações ritualísticas que apontam para o trabalho coletivo; relações com o corpo, implicando os lugares da memória; relações com o trabalho artesanal, que comportam a transmissão de antigos saberes próprios da cultura.

Entre experiências singulares, destacamos práticas culturais componentes de espaços em que se estabelecem as relações entre os ucranianos e/ou seus descendentes com a morte. As percepções religiosas e a finitude, os alimentos e seus simbolismos, assim como as diversas outras elaborações evocam a morte em tal etnicidade.

Ao buscarmos compreender os espaços praticados da morte em Prudentópolis, estabelecemos um recorte entre os anos de 1923 a 2012, delimitação esta que visa observar os elementos do espaço e da morte naquele município. A partir de diversos registros fotográficos produzidos desde a década de 1920 observamos as práticas culturais ucranianas no início do século XX, assim como, ampliando a temporalidade até o ano de 2012 observamos suas adaptações e permanências. Nestas perspectivas, o uso dos documentos fotográficos articulados com a história oral tornam-se importantes aportes que possibilitam investigar o tema da morte e do espaço no cotidiano e em seus rituais.

Com relação à linguagem fotográfica, o filósofo Roland Barthes afirma que a fotografia e seus personagens não possuem uma essência que possibilitam dizer o que ela, a

imagem fotográfica “[...] está no entrecruzamento de dois processos inteiramente distintos: um é de ordem química, trata-se da ação da luz sobre certas substâncias; outro é de ordem física, trata-se da formação da imagem através de um dispositivo óptico” (BARTHES, 1984, p.21). Para além de características físicas e químicas que a formam tal como é, a fotografia indica que algo ocorreu no passado. Assim sendo, não se trata de considerar as fotografias das práticas culturais ucranianas como totalizadora de uma realidade. Ela não permite ao historiador o contato direto com aquilo que ocorreu, mas possibilita uma variedade de interpretações do passado. Diante do desconhecimento, a imagem fotográfica instiga olhares interpretativos de um contexto ou de uma prática, pois para Barthes (1984, p.13) “ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente”.

Visando formas de compreensão das fotografias, Barthes elaborou dois conceitos que caracterizam as percepções humanas diante das imagens. O primeiro está marcado pelos critérios subjetivos de análises, seja o histórico, o artístico e o comercial; o outro, assinalado pelo acaso, pelos pontos de atenção, quase que por uma “força selvagem” que atrai quem a observa: o *studium* e o *punctum*. O *studium* é definido como:

Uma vastidão, ele tem a extensão de um campo, que percebo com bastante familiaridade em função do meu saber, de minha cultura; esse campo pode ser mais ou menos estilizado, mais ou menos bem-sucedido, segundo a arte ou a oportunidade do fotógrafo (BARTHES, 1984, p.44).

O *studium* é caracterizado pelos critérios que seus observadores estabelecem, “está em definitivo, sempre codificado” (BARTHES, 1984, p.80), é o campo de investimento intelectual, dito por diferentes campos do conhecimento, buscando compreender a espacialidade da foto, as intenções do fotógrafo, os detalhes e os fragmentos.

O *punctum* é concebido por Barthes (1984, p.46) da seguinte forma:

A esse segundo elemento que vem contrariar o *studium* chamarei então *punctum*; pois *punctum* é também picada, pequeno buraco, pequena mancha, pequeno corte – e também lance de dados. O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me punge (mas também me *mortifica*, me fere).

Além das tentativas de estabelecer critérios, o *punctum* é aquilo que toca e opera de forma autônoma. É o que torna uma imagem única e irrepetível. Trata-se de pontos e metáforas: “é o detalhe, é dado por acaso” (BARTHES, 1984, p.68). O *punctum* possibilita interpretar a fotografia em função do estranhamento ou da admiração. Como ressalta Martins (2008, p.56), o *punctum* mesmo estando secundário ou imprevisto na imagem é aquilo “que permite desconstruí-la para compreendê-la e compreendê-la para compreender a sociedade

que por meio dela se propõem e se imagina”. Mas podemos dizer que a oralidade é uma aliada ótima do pesquisador que se utiliza de imagens como documentos.

Assim como a fotografia que permitiu uma compreensão histórica da imagem fotográfica e de suas representações, as fontes orais possibilitaram novos horizontes aos historiadores. A partir da história oral, as trajetórias individuais, as visões particulares sobre as vivências e assim como as memórias adentraram com intensidade no campo historiográfico, dando voz a indivíduos muitas vezes ausentes da historiografia.

José Carlos Sebe Bom Meihy afirma que a utilização da história oral, enquanto metodologia, ganhou relevância na década de 50, após a invenção do gravador. Assegura que há dificuldades para se estabelecer uma definição para a história oral, dado os seus múltiplos usos em diferentes saberes e campos. Dentre as diferentes acepções apresentadas, optamos por compreendê-la como “[...] um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamento e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos”. Ela é sempre uma história do “tempo presente” e também reconhecida como “história viva” (MEIHY, 2005, p.17).

Compreender a história oral enquanto “tempo presente” e “história viva” permite observar a presença do passado no presente humano, em uma continuidade que se transforma a cada momento. Nestas perspectivas, Meihy (2005, p.19) assevera que a história oral “[...] não só oferece uma mudança do conceito de história, mas, mais do que isso, garante sentido social à vida de depoentes e leitores que passam a entender a sequência histórica e se sentir parte do contexto em que vivem”.

Para além da busca de uma “verdade histórica”, pretensão bastante questionada contemporaneamente, o uso da história/“história viva” demanda a inclusão de categorias muitas vezes afastados da objetividade, traço que caracterizava o saber histórico metódico e cientificista. Segundo Meihy (2012, p.412):

Faz-se necessária a admissão de percepções subjetivas de caráter coletivo, que abrigam: fantasias, criações míticas, sonhos, invenções. Com enredos que admitem variações, intervalos cronológicos, suposições espaciais, distorções, recriações de fatos e personagens [...].

Assim sendo, utilizar-se da história oral como metodologia de pesquisa é buscar em diferentes entrevistas os aspectos da subjetividade, as vivências e adaptações do tempo e as práticas do espaço. Diferentes sentimentos e expressões fazem-se presentes nos relatos de espaços e lugares, no cotidiano e nas memórias. Tais elementos caracterizam a história oral e atribuem a ela uma importante função.

Com uso da história oral entre os descendentes de ucranianos em Prudentópolis, pretendemos entender as diversas relações estabelecidas como a morte por pessoas que se dizem pertencentes a esta etnicidade. Mas não se trata de questionar suas histórias para apresentarmos a nossa versão. A partir das percepções barthesianas ligadas à fotografia, bem como em elaborações sobre a história oral desenvolvidas por Meihy pode-se analisar as práticas ligadas à morte entre os descendentes de ucranianos em Prudentópolis-PR, discutir e dar visibilidade aos diferentes relatos de práticas, as formas da morte ser evocada no cotidiano e nos rituais desses imigrantes ucranianos e seus descendentes.

O historiador tal como o coveiro: morte e espaço na escrita da história

Por mais que a morte seja um elemento biológico inegável, suas percepções são historicamente constituídas e representadas, trata-se de compreendê-la não como um dado da natureza, mas como aspecto de significação no campo da cultura. Neste sentido, produções como as do francês Philippe Ariès e do brasileiro João José Reis apresentam importantes perspectivas nas relações entre os seres humanos e a morte.

Para Ariès (2012, p.49), no contexto do medievo a morte se fazia presente no cotidiano, sendo um elemento próximo e familiar. Ela estava ligada a uma ideia de destino coletivo, havendo certa aceitação, pois “o homem como ser social se fazia presente na natureza a qual poderia intervir através de milagres, portanto a familiaridade com a morte era uma forma e aceitar a ordem natural”.

A morte era cercada de práticas e rituais que na maioria das vezes tinham por objetivo o conforto e a salvação da alma. Em uma sociedade onde a vida e a morte conviviam em espaços únicos, era necessário afirmar o temor da morte, seja nas formas de morrer, ou na incerteza posterior a ela. Para o autor, a casa era marcada por espacialidades compartilhadas, um lugar para a vida, tornava-se um espaço para a morte e seus rituais. Segundo o historiador francês:

Tratava-se de uma cerimônia pública. O quarto do moribundo transformava-se então, em lugar público, onde se entrava livremente [...] era importante que os parentes, amigos e vizinhos estivessem presentes. Levavam-se as crianças – não há representação de um quadro de moribundo até o século XVIII sem algumas crianças (ARIÈS, 2012, p.39).

Os corpos eram depositados nas igrejas, e quando não havia mais lugares, formavam-se os cemitérios em torno das mesmas. Os espaços nos quais enterravam-se os mortos eram caracterizados pelas sociabilidades, não só devido ao fluxo contínuo de pessoas, mas pelas

danças e encontros de namorados, além de se tornaram locais de comércio. Estas séries de práticas eram constantemente combatidas pelo alto clero, que acreditava na sacralidade daqueles lugares:

Em 1231, o Concílio de Rouen proíbe dançar no cemitério ou na igreja, sob a pena de excomunhão. Um outro concílio em 1405, proíbe a dança no cemitério, bem como qualquer prática de jogo, impedindo que os mímicos, os mascarados, os músicos e os charlatões exercessem a sua profissão suspeita no local (ARIÈS, 2012, p.49).

Se em grande parte do período medieval as relações entre a vida e a morte não eram dicotômicas, a partir da Idade Moderna ocorre uma mudança gradual nestas sensibilidades. Ao analisar o nascimento da medicina moderna e as rupturas nas relações com a morte, Ariès (2012, p.165) ressaltou o temor desenvolvido no século XVIII com os gases tóxicos, os corpos decompostos e o contágio através das práticas do higienismo que, “tornou intoleráveis às manifestações de fenômenos aos quais se haviam acomodado perfeitamente durante séculos. A nova higiene revelou uma situação que antes não se percebia”.

Na produção historiográfica brasileira, João José Reis tornou-se uma referência ao analisar a Revolta da Cemiterada, ocorrida na Bahia, no início do século XIX. A obra de Reis possibilita afirmar que na Europa daquele século, os espaços da morte e da vida se encontravam separados. Ao analisar o contexto baiano, o autor observou que tal dualidade era quebrada, pois os velórios transformavam-se em festas e práticas religiosas. Diferente das perspectivas que caracterizavam os velórios pela melancolia, na Bahia ao final daquele século, tais eventos eram marcados pela sociabilidade, música e alegria:

Embora muitas das principais festas religiosas da Bahia tematizassem a morte, aparentavam celebrações da vida. No primeiro domingo da quaresma acontecia a procissão do Senhor dos Passos, que ia da igreja da Ajuda à Catedral. A vigília que acompanhava o beija-pé da imagem de Cristo morto parecia um animado acampamento. Famílias inteiras superlotavam a igreja, levando esteiras, cobertores, comida e até penicos; do lado de fora, violões, cavaquinhos e harmônicas (REIS, 1991, p.137).

O trabalho de Reis tornou perceptível diversas formas de representar a morte no contexto do Brasil no século XIX, sejam através das práticas socioculturais como os velórios, das organizações como as confrarias de santos, assim como a articulação que a morte estabelecia com os rituais e com os alimentos, práticas estas muitas vezes ligadas à religiosidade africana. Podemos compreender nesta obra as primeiras relações que o discurso higienista estabeleceu com os ricos rituais fúnebres naquele período do contexto nacional:

O enorme investimento material e espiritual no bem morrer, em particular o sepultamento, tornou-se objeto de crítica dos adeptos de outra visão da morte, a visão médica, que rapidamente ganhava corpo no Brasil na década de 1830 (...) Para

eles, a decomposição de cadáveres produzia gases que poluíam o ar, contaminavam os vivos, causavam doenças e epidemias (REIS, 1991, p.247).

As ações herdadas da medicina moderna europeia passaram a influenciar não somente os médicos que consideravam inaceitáveis à saúde pública as práticas presentes na Bahia, mas também os responsáveis pelo planejamento dos espaços urbanos. Tais perspectivas e discursos se espalharam de forma gradual pelo Brasil, chegando ao Estado do Paraná entre o final do século XIX e início do século XX, contexto marcado pela imigração ucraniana naquela região.

Ao se estabelecerem na mesorregião sudeste do Paraná, os ucranianos e seus descendentes também desenvolveram e adaptaram a sua cultura engendrando espaços e relações particulares com a morte. Para iniciar, as igrejas ucranianas são marcadas pelas celebrações religiosas institucionalizadas que evocam os mortos através de rituais em que se utilizam alimentos como os pães. Assim como nos templos, os espaços de habitação permitem observar aspectos importantes na relação com a morte.

Como a maior parte da vida cotidiana transcorria nas residências, as entrevistas realizadas com a senhora Lídia Michalichen nos anos de 2014 e 2015, nos permitem observar aspectos que relacionam a morte com as habitações. Lídia Michalichen, possui 60 anos, nasceu na colônia de Linha Capanema, na zona rural do município de Prudentópolis, há mais de 40 anos dedica-se ao ensino da catequese e dos cânticos religiosos em ucraniano. Conforme se depreende da entrevista concedida, Lídia afirmou que “[...] quando morria a pessoa, matavam-se vários animais para dar de comer a todos que chegavam, e daí quem chegava rezava um pouco, cantava e ia se alimentar” (MICHALICHEN, 2015).

Os velórios que se realizam no interior das residências eram marcados tanto pela necessidade de velar o corpo, como em prover refeições para todos os presentes. Festividades religiosas tornavam-se importantes vetores temporais para que as residências se tornassem espaços de práticas ligadas à morte, tal como a Ceia Natalina, que ao celebrar o nascimento de Cristo apresentava aspectos ritualísticos relacionados à morte e aos falecidos.

Podemos perceber uma dinâmica que operou transformando e atribuindo novas significações e vivências aos espaços em Prudentópolis. O caráter temporal destas práticas, suas modificações ou continuidades possibilitam uma articulação entre as espacialidades, a morte e a escrita da história, dimensões estas que podem ser aprofundadas tendo o suporte teórico de Michel de Certeau.

Possuidor de uma grande erudição, Certeau voltou-se com predileção para o campo historiográfico, seja nos estudos sobre a mística no Renascimento e na Idade Clássica, em percepções epistemológicas do campo historiográfico ou nas formas de constituição e apropriação do cotidiano. Para Certeau a morte já vem acompanhada pelo silêncio, a cultura ocidental tornou-a indizível e inominável, como afirma o intelectual:

Numa sociedade que só conhece oficialmente “repouso” como inércia ou desperdício, ela é deixada, por exemplo, às linguagens religiosas fora de moda, entregue a ritos agora desprovidos das crenças que os habitavam (...) nos repertórios religiosos, diabólicos de feitiçaria ou de fantasia, léxicos marginalizados, o que se depõe em segredo o que ressurgue mascarado é a morte que agora se tornou impensável e inominável (CERTEAU, 1982, p.295).

Se por um lado a sociedade busca ocultar a morte, seja no ato de morrer, na impossibilidade de pensar a finitude pela dor ou pela incapacidade de dizê-la, a mesma retorna oculta através de práticas culturais. A morte regressaria constantemente pela religiosidade e pelos rituais confundindo-se muitas vezes com aquilo que foi considerado como o seu oposto: a vida.

Dentre as formas que a morte encontra para retornar, Certeau (1982, p.107) chama atenção para a escrita da História, que pode representar um rito de sepultamento, que por meio da escrita “exorciza a morte e a coloca no campo do discurso”. Ao mesmo tempo, a escrita da História pode apresentar uma função simbolizadora que situa a sociedade, dando-lhe uma linguagem do passado. O discurso do historiador através da narrativa, tal como um coveiro, enterra os mortos para estabelecer um lugar aos vivos:

Substituto do ser ausente, prisão do gênio mau da morte, o texto histórico tem um papel performativo. A linguagem permite a uma prática situar-se com relação ao seu *outro*, o passado. Com efeito, ele mesmo é uma prática. A historiografia se serve da morte para articular uma lei (do presente). Ela não descreve as práticas silenciosas que a constroem, mas efetua uma nova distribuição de práticas já semantizadas. Operação de uma outra ordem que a da pesquisa (CERTEAU, 1982, p.108).

Para o autor, a História exorciza a morte e a coloca no campo da escrita. Tal processo se repete na sociedade de forma não científica, seja nas formas ordinárias de escrever um elogio fúnebre, nas transcrições da oralidade para a linguagem escrita. Reproduz-se, igualmente, nos registros fotográficos de práticas do cotidiano, nos rituais e celebrações, transformando lugares em espaços através da prática. Para observar o espaço como um lugar praticado torna-se necessário definir os significados que o intelectual francês atribuiu para ambos os conceitos:

Um lugar é uma ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar [...]. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições (CERTEAU, 1998, 201).

O lugar pressupõe a ordem, não possibilita as relações de coexistência, é marcado por poderes localizados, pela centralidade e estabilidade, pode-se utilizar o exemplo de uma rua, marcada pelas faixas, pelas calçadas e pelo urbanismo. O lugar torna-se espaço a partir do momento em que esta rua é movimentada, ocupada, marcada pelas diferentes formas de interação, como afirma o autor:

Existe espaço sempre que se toma em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é o cruzamento de móveis. É de certo modo

animado pelo conjunto dos movimentos que ai se desdobram. O espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunscrevem, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais [...] em suma, o espaço é um lugar praticado (CERTEAU, 1998, p.202).

O espaço é marcado pelas vivências, pelo cotidiano, pela variedade de sentidos, pela diversidade e polivalências, pela instabilidade e, principalmente, pela prática, portanto um espaço praticado. Certeau (1998, p.203) também atribui importância à linguagem enquanto elemento espacializante, os relatos tal como a história atravessam e organizam lugares, são percursos de espaço, “os relatos efetuam, portanto, um trabalho que, incessantemente, transforma lugares em espaços ou espaços em lugares”. Seguindo esta perspectiva, todo relato é uma prática do espaço: os textos e suas estruturas narrativas, as falas e a linguagem produzem práticas e ações.

Deste modo, as percepções e práticas ligadas à morte podem ser evidenciadas e problematizadas. Lugares historicamente constituídos como a moradia, o cemitério ou a igreja, que através da linguagem possuem uma ordem definida, tornam-se através de práticas espaços marcados pela coexistência de dicotomias como a vida e a morte, bem como pela variedade de sentidos e percepções.

As práticas ritualísticas desenvolvidas pelos ucranianos e seus descendentes em Prudentópolis, ao que nos parece, engendraram espaços específicos ligados à morte. Tal especificidade diz respeito às relações estabelecidas com os mortos em termos da cultura autóctone, o que pode ser evidenciado por meio de documentos fotográficos e entrevistas.

Os mortos entre os vivos: espacialidades da morte entre os ucranianos em Prudentópolis

No recorte temporal que utilizamos, entre 1923 a 2012, as ligações estabelecidas pelos ucranianos e seus descendentes articulavam a morte em três espaços: a igreja ou templo, nos velórios e nas celebrações voltadas aos mortos; o cemitério, em suas práticas e rituais e por fim a residência, local que estabeleceu ligações diretas ou indiretas com a morte.

Com relação à Igreja, desde a vinda de sacerdotes do rito ucraniano ao Brasil no ano de 1897, as práticas fúnebres garantem espaços especiais nos templos para o velório de sacerdotes e outros membros do clero. Para os velórios de fiéis leigos, os templos não representavam um espaço essencial para a realização de rituais fúnebres, pois como afirmou em entrevista Lídia Michalichen “a maioria das pessoas levava direto para os cemitérios, ninguém levava para a igreja, pois tinham poucos padres, não existia Missa do Sétimo Dia” (MICHALICHEN, 2015).

Sacerdotes e frades falecidos tornavam-se exceções nestas práticas, pois seus corpos eram velados somente no interior dos templos. A morte destas figuras ligadas ao clero tornava-se um elemento de extrema importância, resultando em eventos caracterizados pelo grande número de fiéis, pela comoção popular e pela simbologia dos elementos religiosos. A fotografia datada do ano de 1923 (Figura 1) teve como cenário a Igreja de São Basílio, a primeira dos imigrantes ucranianos em Prudentópolis. Tal templo, construído em madeira, permaneceu até o ano de 1925 quando se iniciou uma nova construção em alvenaria. A fotografia apresenta o velório de um frade da Ordem Basiliana chamado Januário.³

Figura 1 – Velório do frade Januário



Fonte: Autor desconhecido, 1923. Foto p/b, 15x22 cm. Acervo Jornal Práxia.

A fotografia é marcada pelo elevado número de pessoas que acompanhavam o velório, principalmente crianças. Seguindo a perspectiva barthesiana, o ponto central da fotografia está no corpo do frade falecido, em especial, no seu rosto coberto. Pode-se observar o uso das velas, tanto portadas em mãos pelas pessoas presentes no velório, como em torno do esquife. A fotografia também permite afirmar a presença de quatro estandartes, bandeiras que indicam

³ Ordem de São Basílio Magno, composta por padres, frades e irmãs do Rito Católico Oriental, presente no Brasil desde 1897.

a participação de grupos religiosos que apresentam devoções a santos protetores. A presença de outros sacerdotes e o seu posicionamento possibilita afirmar a prática de dois rituais fúnebres realizados nas igrejas ucranianas: o *Parastás* e a *Panahêda*.⁴

Tais rituais não estão restritos aos membros do clero, podendo ser celebrados aos fiéis leigos. O primeiro ritual, o *Parastás* é marcado pelo cântico do Salmo Noventa seguido por uma longa sequência de súplicas pela alma do falecido. Por fim ocorre o cântico das Bem Aventuranças, formando uma sequência chamada de *Neporotchni*.⁵ Já o segundo ritual, a *Panahêda*, visava por diversas orações à salvação da alma, mas da mesma forma, a preservação da memória do falecido, sendo cantada ao seu final a *Vitchnaia pamia*.⁶

A morte tornou-se um elemento presente nos ritos ucranianos que não estavam restritos a presença dos corpos e as práticas fúnebres. Tanto o *Parastás* como a *Panahêda* poderiam ocorrer juntamente com outros eventos religiosos, a notícia presente no jornal *Prácia* no dia 30 de junho de 1924 apresenta estes aspectos: “Houve festa na Linha Ivaí, com a Santa Missa e depois com o canto do *Parastás*, o povo veio das Linhas Ivaí, União e Sertório. Vinte crianças fizeram a primeira comunhão, todas muito felizes e devotas” (PRÁCIA, 1924). Podemos afirmar a ocorrência de outras práticas religiosas dedicadas aos mortos, como a Celebração dos Dons Pré-Santificados indicada na figura 2.

⁴ As palavras na língua ucraniana terão sua grafia traduzida para o português.

⁵ Palavra que significa “Imaculados”.

⁶ Uma melodia melancólica que repete por diversas vezes a frase “seja lembrado eternamente”.

Figura 2 – Celebração dos dons pré-santificados

Fonte: Acervo Lapef-I, Prudentópolis, 2012.

A imagem apresenta a Matriz de São Josafat, construída em 1928, a mesma substituiu a antiga Igreja de São Basílio. Observa-se ao lado direito uma mesa com diversos pães levados pelos fiéis. No centro da fotografia formam-se duas fileiras de sacerdotes que durante a celebração recitam orações pelos falecidos. Segundo o calendário litúrgico das igrejas ucranianas tal ritual deve ocorrer nas sextas-feiras do período da Quaresma. A celebração é caracterizada pela ocorrência de três etapas: os Dons-Pré Santificados, o *Parastás* e a *Panahêda*. Tal celebração apresenta aspectos e percepções particulares, seja por parte do clero, como dos fiéis leigos participantes.

As percepções do clero sobre a celebração podem ser evidenciadas na entrevista realizada com o padre Tarcísio Zaluski pertencente à Ordem de São Basílio Magno. Nascido na colônia de Eduardo Chaves, na zona rural de Prudentópolis, Tarcísio Zaluski possui 73 anos, exercendo o sacerdócio há 50 anos. Em suas funções de sacerdote, o padre Tarcísio dirigiu por décadas a Celebração dos Dons Pré-Santificados. O sacerdote afirmou que:

Os Dons Pré-Santificados não são uma missa... são Vésperas⁷, nós chamamos de *Vethirnia*, durante a quaresma antigamente não rezavam a missa, ela era rezada somente sábado e domingo e por isso durante a semana para que o povo pudesse comungar consagravam as hóstias e as partículas antes e celebravam-se as Vésperas e o povo recebia a comunhão. Se faz o sacrifício do pão quando se faz a *Panahêda*, o *Parastás*, talvez eles precisem de ajuda na eternidade (ZALUSKI, 2013).

⁷ Cânticos e orações compostos pelos Salmos 125 e 126.

Eles, na fala do padre, são os mortos, parte-se do princípio de que os vivos são convidados a oferecer ajuda para os que hipoteticamente estariam necessitados no além. Em relação aos fiéis leigos, a entrevista realizada com Joana Koleča expressa outras especificidades em relação a este mesmo ritual. Joana nasceu em Papanduva de Baixo, na zona rural do município de Prudentópolis-PR, dedica-se a produzir pães muitas vezes utilizados nas celebrações religiosas, entre outras massas artesanais. Joana afirmou que:

Em Papanduva já existia uma igreja, já se rezavam as *Panahêdas*, mas não aquela missa com os pães, aquilo era só em Prudentópolis. A minha mãe levava a gente e sempre falava que na sexta da Quaresma a gente tinha que levar o pão, porque dizem que os mortos ficam felizes e nós sempre levamos ainda hoje (KOLECHA, 2015).

Divergindo de alguns aspectos institucionalizados que constam da fala do padre Tarcísio, podemos destacar no relato de Joana o argumento de que desde a sua infância a prática de se levarem os pães representava uma alegria para os mortos. As práticas que evocavam a morte, como se vê, não se restringiam aos templos. Muitas percepções e práticas foram estiveram ligadas aos cemitérios.

A construção desses cemitérios em que se oferecem pães no município de Prudentópolis está ligada ao estabelecimento dos imigrantes ucranianos na região desde o final do século XIX. Pode-se afirmar que quase a maioria destes espaços se constituiu na primeira metade do século XX. Desde a elaboração das primeiras legislações municipais no ano de 1951 aos dias atuais, somente ocorreu à criação de um único cemitério. A Lei Municipal nº 62 de 1952 afirmou a compra de um terreno para a construção de um cemitério em Patos Velhos, na zona rural do município.

Na área urbana de Prudentópolis, o cemitério São Josafat tornou-se o local para o enterro de imigrantes ucranianos e seus descendentes. Desde a segunda metade do século XX, o cemitério passou por diversas transformações, como a construção de muros e portões. A mais impactante destas mudanças ocorreu com a legislação municipal, através de seu Código de Posturas, no ano de 1975. O Capítulo VI desta legislação afirma elementos que constituíram tanto a sua formação atual, como se ligavam ao higienismo e ao caráter moral dos cemitérios. O Artigo de nº 124 de 1975, estabelecia que: “as áreas de terrenos, nos cemitérios, serão divididas em sessões, estas em quadras, sistematicamente separadas umas das outras por uma área de um por dois metros de largura” (PRUDENTÓPOLIS, 1975, p.28).

Figura 3 – Quadra das religiosas no cemitério São Josafat

Fonte: Acervo Lapef-I, Prudentópolis, 2015.

Esta fotografia (Figura 3) possibilita dimensionar a aplicação de tal lei no Cemitério São Josafat. As sepulturas dos religiosos falecidos foram divididas em quadras conforme o pertencimento a uma ordem ou congregação religiosa. Nas quadras designadas aos religiosos houve ao final do século XX um processo de urbanização e padronização das sepulturas, algumas individuais, outras conjuntas, compondo um paisagismo que pressupõe noções de estabilidade e ordem.

Diferente dos túmulos pertencentes aos membros do clero nota-se que nas sepulturas dos fiéis leigos não houve um estabelecimento efetivo das “quadras” (Figura 4), efeito resultante tanto das variações estruturais dos diferentes túmulos, como da construção dos mesmos em diferentes períodos e tamanhos.

Figura 4 - Quadra dos fiéis leigos no cemitério São Josafat

Fonte: Acervo Lapef-I, Prudentópolis. 2015.

A partir da fotografia, podemos visualizar que na área designada à população não pertencente ao clero ocorreu uma expansão desordenada dos túmulos. Podemos visualizar as diversas estéticas das sepulturas, muitas datadas da primeira metade do século XX, bem como as variações estruturais marcadas pela recente construção e popularização dos túmulos familiares coletivos.

Podemos observar que os processos de urbanização dos cemitérios foram marcados desde o contexto europeu do século XVIII. O nascimento da Medicina moderna possibilitou a formação de uma etiologia das doenças, identificando fatores capazes de causar dano à saúde pública. Como afirmou o historiador João José Reis, as noções ligadas ao higienismo voltadas aos túmulos e cemitérios fizeram-se presentes no Brasil somente no século XIX. As práticas e lugares ligados à morte tornaram-se objetos dos médicos sanitaristas, pois:

Os mortos representavam um sério problema de saúde pública. Os velórios, os cortejos fúnebres e outros usos funerários seriam focos de doença, que só mantidos pela resistência de uma mentalidade atrasada e supersticiosa, que não combinava com os ideais civilizatórios da nação que se formava (REIS, 1991, p.247).

Tais percepções se manifestaram no Estado do Paraná somente no início do século XX, com o Serviço Sanitário do Estado do Paraná. Visando diminuir os contágios e surtos como o de varíola e febre amarela estabeleceu-se em 1918 um Código Sanitário voltado para

os espaços de circulação pública. Como afirmam Rongaglio, Neuert e Martins (2001, p.232), a Lei nº 1.791 tratou da necessidade da higiene e da fiscalização “das habitações privadas e coletivas das fábricas, estabelecimentos comerciais, mercados, matadouros, cemitérios, lugares e logradouros públicos e gêneros alimentícios”. No município de Prudentópolis, somente a partir do Código de Posturas de 1975, que as noções de higiene e cuidados com a contaminação foram inclusas nas leis municipais, como o Artigo nº 123 de 1975:

Nenhum cadáver ficara insepulto por mais de 24 horas, devendo ser sepultado de sol a sol, salvo em casos excepcionais mediante atestado, se a causa for moléstia contagiosa, epidemia, ou se houver decomposição prematura, o seu sepultamento deverá ser feito com a máxima urgência (PRUDENTÓPOLIS, 1975, p.28).

A formação daquelas leis tornou possível afirmar as transformações nas perspectivas sobre o cemitério. Tal lugar deixou de pertencer somente ao campo religioso e passou a ser de domínio médico e sanitário, de constante vigilância e cuidado. Outras mudanças ocorreram no ano de 1933, quando se iniciou a construção da capela mortuária ucraniana.

O uso de construções e estruturas fúnebres consolidou-se enquanto monumentos e signos visíveis para a sociedade, sendo muitas vezes utilizados como afirmação da presença cultural. Tais características tornam-se perceptíveis no relato do mês de abril do jornal ucraniano Prácia, este noticiava o termino da construção da capela mortuária em 1996:

Na data de 14 de abril de 1996, aconteceu a grande solenidade de inauguração e bênção da capela mortuária que foi consagrada a São José. A capela é assim nominada por ser este santo o protetor da boa morte. Esta capela é tipicamente uma igreja no estilo bizantino, um lugar digno para velórios. Falará a todos da fidelidade e do respeito que a comunidade tem para com os seus falecidos (PRACIA, 1996).

Lugar institucionalizado através de leis e discursos, o cemitério também se caracterizou como espaço através de práticas culturais. Pedro Kolecha, funcionário do Cemitério São Josafat há mais de 25 anos, afirmou em entrevista ser frequente encontrar pães no trabalho de manutenção do cemitério.⁸ A alimentação pode ser compreendida enquanto elemento de prática do espaço, como se percebe na entrevista concedida pelo zelador do cemitério:

Quando estou limpando a entrada, ou arrumando os túmulos vejo que aqui no cemitério levam de tudo, só que o zelador joga fora. Deixam lá pão, mas quem se diverte é a passarada (risos). Muitas pessoas não deixam na sepultura, mas no cruzeiro, para ninguém saber para quem é. Às vezes levam bolo e pipoca. Uma vez morreu um rapaz que gostava de bolo, aí levavam. Aquilo enchia de formiga! (KOLECHA, 2015).

⁸ Pedro Kolecha possui 71 anos, nasceu em São Pedro, na zona rural de Prudentópolis-PR.

Práticas culturais como estas se tornaram comuns no Cemitério São Josafat. O fato de muitos alimentos serem levados ao cruzeiro central do cemitério busca ocultar a identidade de quem realizou tal prática, temem-se os julgamentos e preconceitos dos que desconhecem estas práticas é sintomático.⁹

O cemitério enquanto espaço praticado não está restrito ao ato de levar alimentos aos mortos. Podem-se afirmar celebrações ligadas às datas do calendário litúrgico que unem percepções de vida e morte (Figura 5). Tal fotografia do ano de 1997 representa a procissão que se realizava no primeiro domingo da Páscoa, o *Tomená Nedilha*.¹⁰

Figura 5 – Procissão no domingo da Páscoa



Fonte: Autor desconhecido. 1997. Prudentópolis. Colorida, 10x15 cm. Acervo do Museu do Milênio.

Após a celebração da missa na Paróquia ucraniana de São Josafat, os fiéis se dirigiam ao cemitério onde se realizava o ritual da *Panahêda* e do *Parastás*. Levando-se em conta tratar-se da festividade da Páscoa, enquanto celebração da vida, os fiéis buscam os cemitérios com o objetivo de rezarem pelos falecidos, evocando a morte em seus rituais. Torna-se necessário enfatizar que estas práticas traspunham os limites dos cemitérios alcançando as moradias.

⁹ O Cemitério São Josafat é frequentado todos os dias por diversos fiéis que se dirigem a túmulos de personagens aos quais se atribuem a realização de graças e milagres.

¹⁰ Domingo de São Tomé.

Nas residências, as práticas ligadas à morte estão articuladas de forma direta com a religiosidade presente nos últimos instantes da vida. Os velórios podem ser observados não só em seus aspectos religiosos, mas em suas práticas de sociabilidade. As entrevistas realizadas com Lídia Michalichen apresentam detalhes marcados por particularidades familiares, formas de interpretação e vivências presentes na memória. Com relação às práticas fúnebres nas residências, Lídia afirmou:

Quando a pessoa estava para morrer davam a vela e ficavam em oração. Minha mãe me contou que a minha avó dizia que eles não davam a vela... davam água. Por isso o mundo terminou com aquela enchente que todos morreram (Dilúvio bíblico). Agora que estão dando a vela, tudo vai se acabar pelo fogo. Enquanto uns iam preparar as comidas para o velório, matar os animais para que todos pudessem comer, outros banhavam o defunto. Se era menino, pai ou avô, os homens cuidavam do corpo. Se fossem esposa ou filha, as mulheres. O defunto não era colocado dentro do caixão, mas ficava deitado em umas tábuas, tipo uma mesinha feita em casa, de tábuas grossas e revestidas de um pano fininho. Para pessoas adultas era um pano preto. Para as crianças: os meninos o pano era revestido de azulzinho claro; para as meninas era branco. Cantavam e rezavam sem fim. Colocavam o defunto no caixão. Se despediam e pregavam com um monte de pregos. Aquelas batidas com o martelo que se ouvia por meio quilometro. Batiam... Pregavam... e não abriam mais. Levavam para o cemitério, já que não tinham muitos padres e era tudo muito longe. Aí na Páscoa, quando o padre ia para o cemitério rezar aquelas *Panahêdas* de Jesus ressuscitado, ele era levado na sepultura do morto e rezava uma oração; e com a cortadeira fazia o sinal da cruz, mexendo os quatro cantos do túmulo com a terra (MICHALICHEN, 2015).

Nota-se pela narrativa a proximidade da morte com o ambiente doméstico. A ausência de capelas fúnebres e a distância do clero tornavam a morte um elemento extremamente ligado às habitações. O velório por si mesmo era tratado como um evento de responsabilidade familiar, cabendo aos membros prover e organizar as refeições para todos os presentes. Estes elementos apresentam semelhanças com as práticas dos funerais da Bahia do século XIX.

Cabia aos vivos zelar para que os maus espíritos não se aproximassem neste momento decisivo; cabia-lhes fortalecer sua alma com rezas e outros gestos; tocava à família cuidar para que os parentes, amigos e vizinhos não fraquejassem e enfrentassem a noite com espírito elevado, daí a distribuição de comes e bebes, inclusive comida espirituosa (REIS, 1991, p.131).

Reis chama atenção para o elevado número de práticas religiosas ligadas tanto à Igreja, como a religiosidade dos povos de matriz africana. Tais procedimentos tinham por objetivo livrar a alma do inferno e garantir um lugar ao céu, bem como evitar que a alma vagasse, sendo recolhida ao seu mundo.

Os ucranianos e seus descendentes praticavam a afirmação da presença dos mortos entre os vivos, tratavam-se de relações indiretas que as residências estabeleciam com a morte. Tal como na ceia natalina preparada entre os descendentes de ucranianos em Prudentópolis. A ceia (Figura 6) está servida sob uma mesa com feno ou palha de milho que são cobertos pela toalha. No recipiente de cor

rosa observa-se o *kutiá*, um prato doce formado por grãos de trigo cozidos, acrescidos de uvas passas e adoçado com mel. Podem-se observar outros alimentos como o *borsh*, uma sopa de beterraba e o *perohê* ou *varenekê* que se trata de um pastel cozido recheado com requeijão. Nesta refeição se permite somente o consumo de peixe como proteína animal.

Figura 6 – Ceia natalina na casa de Lídia Michalichen



Fonte: Acervo Lapef-I, Prudentópolis, 2012.

Lídia Michalichen comentou as festividades natalinas, a preparação dos alimentos da ceia natalina - chamada de “Jantar Santo” - bem como o modo de celebração no lugar onde viveu. Destacamos aspectos rituais ligados à morte:

Eu lembro que desde os meus seis anos que aquilo que a gente mais gostava era do natal, a santa tarde.¹¹ Uns cinco dias antes, os pais já se preparavam, matando cabritos, porco e gado; assando bolos, bolachas... Assando fornadas de coisas para comer. O pessoal se ajudava, não tinha uma pessoa que não fazia o jantar santo. Minha mãe mandava cestas de coisas para ajudar quem não tinha. Um dia antes, os terreiros já estavam varridos. O chão da casa encerado. Sempre tinham doze alimentos na mesa. De manhã, faziam-se algumas coisas como lavar uma roupa leve. À tarde, a mãe preparava a janta e a gente enfeitava o pinheirinho vivo, do mato mesmo. Se estendia feno no chão... O feno ou a palha de trigo; e a gente acreditava que Jesus vinha naquela noite. Na janta, se colocava o feno, por cima uma toalha; depois que estavam preparados os alimentos, sempre ficava um para ver se enxergava a primeira estrela, lá pelas seis horas. Aí família se reunia, rezava, estourava foguetes por toda a comunidade. Começava-se servindo o prato o pai, a mãe o irmão, pela idade, até chegar *na* gente. Comiam, bebiam, contavam causos, aquela janta demorada, até umas nove horas da noite! Depois, se recolhiam alguns

¹¹ Tarde que antecede a noite de Natal.

alimentos que sobravam e deixavam outros, porque os mortos da família viriam comer. Nunca faltava na mesa, peixe, trigo cozido e pão, já que não se comia outra carne. Lembro que nunca faltava manteiga. A gente sentava naquele feno e cantava, até a meia noite, acreditando que Jesus vinha. *Nós querendo* dormir e a minha mãe dizia: “Jesus ainda não veio”, quando a gente cochilava ela dizia: “Jesus já passou. Ele não deixou acordar vocês”. Aí, a gente, reclamando, já podia dormir. A gente deixava a comida na mesa à noite inteira e quando acordava, ia ver se os mortos já comeram tudo, ver se eles raspavam as tigelas. Daí, a minha mãe dizia: “comeram um pouco porque eu tinha deixado mais”. A gente acreditava que vinha o falecido *dido*, ou a *baba*.¹² A água das louças lavadas era colocada no garrafão e guardada nele, porque curava os animais. A gente jogava nas galinhas ou dava para tomar aos animais pesteados. Muita gente chegava a lavar a louça seis vezes para ter água durante o ano inteiro. Era coado e deixado para ter o uso durante o ano todo (MICHALICHEN, 2015).

Assim como nas entrevistas realizadas com Lídia Michalichen, Joanaina Kolecha, relatou práticas realizadas desde a sua infância e que caracterizavam o cotidiano relacionado à morte.

Durante a semana a gente já se preparava para o *Shiatei vétir*,¹³ porque eram bastante coisas. Então a minha mãe já recomendava para nós: “vocês vão fazer isso... Vocês vão fazer aquilo”. Até o presépio, o pinheirinho, a minha mãe cortava feno, aquele tipo pé de galinha, bem fininho. A gente cortava e secava uma semana antes. Aquilo era o nosso trabalho e colocava embaixo do pinheirinho, embaixo da mesa, em cima era o *Shiatei vétir*. Na casa do meu pai tinham que ter doze tipos de comida, já que são doze apóstolos, sabe? Daí a gente jantava, tirava a louça suja da mesa e o que sobrava, minha mãe colocava uma toalha e dizia: “agora ninguém mais vai tirar esta comida”. Vão vir os antepassados; mas era uma tradição. A comida encima e embaixo, o feno; e nós amanhecíamos dormindo naquele feno. A gente adorava dormir embaixo do pinheirinho e embaixo da mesa do jantar. Para você ver como era animado! O presépio era feito de barro, Jesus, os cavalinhos, os carneirinhos, os apóstolos. Imagine o trabalho que era filho! Hoje já é assim. Não existe mais aquele tempo, hoje o pessoal tem tudo. Nós tínhamos bolachinha e bolo só no final de ano. A gente ficava esperando aquele dia porque a gente ia comer e não tenho vergonha de falar para você, a minha mãe tinha dez filhos. Nós não tínhamos tudo como agora. O ano inteiro estão comendo, estão bebendo e não estão satisfeitos. Mudou muito, na *Shiatei Vétir* o que a gente comia de carne era peixe que a minha mãe fritava. Já o pai dois, três dias antes ia pescar. Daí, a gente preparava aqueles bolinhos de massa, os *panpusquê*. Era uma vida sofrida, mas era melhor do que agora (KOLECHA, 2015).

Tanto para Lídia, como para Joanina, o período do Natal em suas infâncias era marcado pelos alimentos e pelo clima de festividade, a ceia do natal, chamada de jantar santo, era um ritual marcado pelas diversas simbologias. Tratava-se de um evento preparado durante toda a semana. As residências e os espaços ao redor deveriam ser devidamente limpos. Delegava-se aos homens o trabalho de abater os animais para o consumo de carne nos festejos natalinos posteriores ao jantar santo, e as mulheres o trabalho de preparar os doze pratos.

Mesmo tratando-se de uma festividade que celebrava a vida, os relatos possibilitam observar os espaços praticados da morte: “[...] e deixavam os alimentos porque os mortos da

¹² *Dido* e *baba* são respectivamente avô e avó na língua ucraniana.

¹³ Forma ucraniana de chamar a ceia natalina de jantar santo.

família viriam comer”, ou “[...] vão vir os antepassados, mas era uma tradição”. Podemos afirmar que a residência havia tornado-se um espaço de práticas voltadas à morte, práticas estas que não estavam restritas as ideias de finitude, velórios ou melancolia, afinal, tratava-se de um evento festivo.

As práticas se articularam a diversos outros modos de apropriações do cotidiano destes descendentes de ucranianos. Aspectos que denotam solidariedade, como no caso da mãe de Lídia doando alimentos para que todos realizassem o jantar, ou o significado atribuído àquele ritual, afirmado por Joanina através da ansiedade por comer as esperadas bolachas. Estes elementos estão ligados ao cotidiano, caracterizado por Certeau da seguinte forma:

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. Não se deve esquecer este “mundo memória”, segundo a expressão de Péguy. É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres (CERTEAU, 1996, p.31).

Conforme o relato de Lídia, o jantar santo e a alimentação oferecida aos mortos estiveram marcados pelo som dos fogos por toda a colônia, pelo surgimento da primeira estrela da noite, dando início aos rituais. Momentos como o sono em cima da palha de trigo, ou o hábito de conferir no dia seguinte se os mortos haviam comido uma grande porção de alimentos.

Mesmo que tais práticas presentes em sua infância não sejam realizadas da mesma maneira como outrora, as permanências tornam-se evidentes. Lídia afirmou que “as pessoas foram esquecendo, deixando, mas eu continuo fazendo o *Shiatei Vétir*. O que não tenho saudade é que gente deixava o feno por três dias no chão, dava um trabalho para tirar, a gente quase morria para deixar o chão limpo” (MICHALICHEN, 2015).

Muitos espaços praticados foram adaptados com a inclusão de celebrações institucionalizadas, como a chamada “Missa do galo”, ou devido às ocupações daqueles indivíduos. Como afirmou Joanina. “Vou te contar uma coisa: eu nunca fiz o *Shiatei Vétir* como a minha mãe fazia. De uns anos para cá, não vou falar de ninguém... Vou falar da minha família, eu tenho muitas encomendas neste dia, umas senhoras dizem: “dona joaninha, eu quero o prato pronto, o *perohê* já cozido” e eu digo que não posso perder a missa, porque é maravilhosa” (KOLECHA, 2015).

Em consequência da distância entre as colônias e a área urbana, na noite de Natal não aconteciam celebrações litúrgicas nas igrejas, sendo um ritual particularmente ligado às

residências. Como muitos descendentes de ucranianos passaram a viver nas áreas urbanas, bem como o deslocamento dos padres para as colônias facilitou-se através dos automóveis, ocorreram transformações e novas compreensões sobre aquelas práticas e espaços.

Considerações finais

Os espaços praticados entre os ucranianos apresentaram transformações, seja nos rituais fúnebres, na organização dos túmulos, nas capelas mortuárias que substituíram os templos e nas residências como locais de velórios.

Este trabalho não tratou de afirmar que leis municipais ou discursos religiosos institucionalizados estabeleceram uma mudança totalizante nas relações com a morte. Buscamos através de fotografias apresentar as adaptações dos rituais e das vivências cotidianas que caracterizaram os espaços praticados como as casas, igrejas e cemitérios daquele contexto.

Se a vida e a morte se consolidaram historicamente enquanto dicotomias, seja pela influência da religiosidade cristã, prezando sempre pela vida eterna, ou pela medicina que a partir do século XVIII visou prolongar cada vez mais a vida. Certeau (1982, p.296) afirma que mesmo sendo um elemento afastado da vida cotidiana, a morte encontra maneiras de retornar, pois “o fato de recalcada, a morte voltar numa língua exótica [...] o fato de ela ter que ser evocada em dialetos estranhos; o fato de ser tão difícil dizê-la em sua língua quanto morrer “em casa”, isto define um excluído que só pode voltar disfarçado”.

No contexto dos ucranianos e seus descendentes, do século XX as dias atuais, observam-se os espaços praticados da morte. Os rituais religiosos realizados nas igrejas com o oferecimento do pão, nos cemitérios com os alimentos ou celebrações pascais, ou através das práticas presentes nas residências principalmente nos rituais da noite santa. Tais espaços possibilitam compreender as particularidades, formas de se sentir e vivenciar o cotidiano que caracterizaram as relações que esta etnicidade estabeleceu com a morte.

Fontes documentais

JORNAL PRACIA. Prudentópolis: Gráfica dos Padres Basilianos, 1924. Semanal. nº 14, p.5.

JORNAL PRACIA. Prudentópolis: Gráfica dos Padres Basilianos, 1996. Semanal. nº 8, p.6.

CÂMARA MUNICIPAL DE PRUDENTÓPOLIS. Código de Posturas de Prudentópolis. 1974, p. 27-30. Disponível em <

<http://www.controlemunicipal.com.br/inga/sistema/arquivos/106/337817fbc689.pdf>> Acesso em 15 de junho de 2016.

Fontes orais

ZALUSKI, Tarcísio. *Depoimento*. Prudentópolis [20 de mai. 2013]. Entrevistador: Gabriel José Pochapski. Arquivo de áudio: 45min.

MICHALICHEN, Lídia. *Depoimento*. Prudentópolis [21 abr. 2015]. Entrevistador: Gabriel José Pochapski. Arquivo de áudio: 1h.15min.

_____. *Depoimento*. Prudentópolis [21 jul. 2015]. Entrevistador: Gabriel José Pochapski. Arquivo de áudio: 2h30min.

KOLECHA, Joanina. *Depoimento*. Prudentópolis [13 jan. 2015]. Entrevistador: Gabriel José Pochapski. Arquivo de áudio: 1h50min.

KOLECHA, Pedro. *Depoimento*. Prudentópolis [13 jan. 2015]. Entrevistador: Gabriel José Pochapski. Arquivo de áudio: 47min.

Referências

ARIÉS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BABAR, Laura Janek. *Características, transformações e adaptações da música religiosa ucraniana no Paraná*. Tese (Doutorado em Música), Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: notas sobre fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3 ed. vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. 5 ed. vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUÉRIOS, Paulo Renato. *Memória, identidade e religião entre imigrantes rutenos e seus descendentes no estado do Paraná*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. História Oral e identidade: caipira, espelho, espelho meu? In.

CHUVA, Márcia (Org.). *História e Patrimônio*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

_____. *Manual de História oral*. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RONCAGLIO, Cynthia; NEUERT, Márcia; MARTINS, Maria da Aparecida Borges. Apontamentos para uma história da saúde: as fontes documentais do Paraná. *História, Ciências Saúde*, Manguinhos. vol. 8, n. 1, p. 223-235, 2001.

SEYFERT, Giralda.. Colonização, imigração e questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, vol.53, 117-149, 2002.

SOCHODOLAK, Hélio e CAMPIGOTO, José Adilçon (Org.). *Estudos em historia cultural na região sul do Paraná*. Guarapuava: UNICENTRO, 2009. p. 11-27.