

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
DIREÇÃO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

PAULO AUGUSTO TAMANINI

**ORTODOXOS UCRANIANOS EM PAPANDUVA-SC:
ENTRE PRÁTICAS DEVOCIONAIS E
RENEGOCIAÇÕES CULTURAIS (1960-1975).**

FLORIANÓPOLIS-SC

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PAULO AUGUSTO TAMANINI

**ORTODOXOS UCRANIANOS EM PAPANDUVA-SC:
ENTRE PRÁTICAS DEVOCIONAIS E
RENEGOCIAÇÕES CULTURAIS (1960-1975)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Marlene de Fáveri.

FLORIANÓPOLIS -SC

2010

PAULO AUGUSTO TAMANINI

ORTODOXOS UCRANIANOS EM PAPANDUVA-SC:
ENTRE PRÁTICAS DEVOCIONAIS E
RENEGOCIAÇÕES CULTURAIS (1960-1975).

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História: área de concentração História do Tempo Presente, da Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação.

Orientadora: Prof^a. Dra. Marlene de Fáveri.
Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)

Membro: Prof^a. Dra. Gláucia de Oliveira Assis.
Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)

Membro: Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza.
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Membro: Prof^a. Dra. Silvia Maria Favero Arend (Suplente)
Universidade do Estado de Santa Catarina. (UDESC)

Florianópolis, 23 de fevereiro de 2010.

A meus pais Irineu e Margarida,
colhidos do jardim da vida
e colocados no vaso da eternidade.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer nossa incompletude, nossa necessidade de ajuda, afinal, somos apenas humanos.

A cada passo conquistado na busca de nossos sonhos, com ele confluem encontros providenciais de pessoas que indicam caminhos e apontam para o possível.

Esta pesquisa não teria sido realizada sem o apoio, incentivo e, em vários momentos, participação direta de algumas pessoas que devem ser lembradas.

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em História, em especial àqueles que pude tê-los em sala de aula, e às Professoras Dra. Gláucia de Oliveira Assis e Dra. Sílvia Maria Fávero Arend que se dispuseram a qualificar esta pesquisa. Ao Laboratório de Estudos de Gênero e Família onde prestei monitoria por cinco meses e pela conseqüente Bolsa Promop. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela Bolsa dos últimos oito meses.

Um agradecimento todo especial à Prof^a Dra. Marlene de Fáveri, minha orientadora, por ter acolhido e acreditado em minha proposta de pesquisa, já na época da seleção: obrigado pela indicação de fontes, bibliografia específica, pela paciência e presteza, e em muitos momentos, por me ouvir. Mais do que me orientar tornou-se referência acadêmica.

Aos meus colegas de curso, vindos de tantos lugares diferentes, pela disposição em crescermos juntos na oferta desprendida de dividir nossos mútuos conhecimentos e experiências e por, na condição de ainda estarmos gestando nossa carreira acadêmica, aprendermos a nos respeitar e nos ajudar.

A Dom Jeremias Ferens, Arcebispo Ortodoxo Ucraniano e as muitas famílias de Papanduva que me acolheram em suas casas, confiando-me suas lembranças, fotografias, documentos e modos de viver.

Por fim, um agradecimento não póstumo, mas eterno, aos meus pais por terem sempre acreditado em meus sonhos e conquistas. Deles guardo não só lembranças e imensa saudade, mas identificações e o ensinamento de que sempre é possível a superação.

RESUMO

Este trabalho dissertativo procura compreender como os ucranianos ortodoxos e seus descendentes, moradores da cidade de Papanduva -SC, no período entre 1960 e 1975, procuraram manter os códigos de identificação e de pertencimento religioso, ante as novas propostas de se viver a religião e a cultura no novo local de estabelecimento. Observa também como práticas culturais costumeiras tiveram que ser renegociadas com a finalidade de facilitar a interação com o local de recepção, ao mesmo tempo em que se procurava manter elementos que os identificavam como grupo étnico e religioso. Para tanto, a presente pesquisa se pauta em fontes orais (entrevistas e depoimentos produzidos junto aos imigrantes que professam a fé ortodoxa e seus descendentes e que ainda vivem na cidade) e primárias (sermões, estatuto da paróquia). As fontes dizem sobre tensões e subjetividades cujas narrativas se entrelaçam nos detalhes do privado. Desta forma, busca-se entender a dinâmica de se viver sob normas religiosas e étnicas, ao mesmo tempo em que o novo erguia-se como possibilidades e reinvenções/reinterpretações da cultura. Para construir a narrativa onde se aborda as alterações e permanência de elementos culturais dos ucranianos ortodoxos em Papanduva, observa-se alguns procedimentos metodológicos tendo como vetores principais para análises: a categoria de gênero, as identidades e as religiosidades. O capítulo 1, *Papanduva: um lugar também para os ucranianos*, versa sobre o contexto e as condições em que se deram a imigração ucraniana na cidade; no capítulo 2, *Perceber-se, imaginar-se e sentir-se ucraniano*, percebo o esforço de se manter os signos culturais e os vínculos de pertencimento étnico; e, o capítulo 3, *Ritos e práticas religiosas*, é dedicado ao estudo das manifestações e das práticas religiosas que aconteciam no interior das famílias e na comunidade e como a igreja ortodoxa com ela procurava dialogar e interagir.

PALAVRAS-CHAVE: imigrantes ucranianos; Papanduva (SC), identidades étnico-religiosas; relações de gênero.

RÉSUMÉ

Ce travail cherche à comprendre comment les ukrainiens orthodoxes et leurs descendants, qui habitaient à Papanduva (Santa Catarina), de 1960 à 1975, ont cherché à préserver les codes d'identification et d'appartenance religieuse, devant les nouveaux choix de vie religieuse et la culture dans leur nouveau cadre de vie. Il observe également comment des pratiques culturelles coutumières ont dû être renégociées dans le but de faciliter l'interaction avec le lieu d'accueil, au même temps où l'on cherchait à conserver des éléments qui les identifiaient en tant que groupe ethnique et religieux. Pour cela, cette étude emploie des sources orales (entretiens et témoignages produits auprès d'immigrants de confession orthodoxe et leurs descendants qui vivent encore dans la ville) et primaires (sermons, statut de la paroisse). Les sources concernent des tensions et des subjectivités dont les récits s'entrelacent de détails d'ordre privé. Ainsi, on cherche à comprendre la dynamique de vie sous des normes religieuses et ethniques, en même temps que le nouveau apparaissait comme autant de possibilités et de réinventions/réinterprétations de la culture. Afin de construire le récit qui aborde les changements et les maintiens d'éléments culturels des ukrainiens orthodoxes à Papanduva, on observe certaines procédures méthodologiques qui ont comme vecteurs principaux, en vue d'analyses : la catégorie de genre, les identités et les religiosités. Le 1er chapitre : *Papanduva: un endroit pour les ukrainiens aussi*, parle du contexte et des conditions dans lesquels s'est faite l'immigration ukrainienne dans la ville ; au 2ème chapitre : *Se voir, s'imaginer et se sentir ukrainien*, je vois l'effort de conserver les signes culturels et les liens d'appartenance ethnique ; et le 3ème chapitre : *Rites et pratiques religieuses*, il est consacré à l'étude des manifestations et des pratiques religieuses qui avaient lieu dans les familles et dans la communauté et comment l'église orthodoxe cherchait à dialoguer et à interagir avec elles.

MOTS-CLÉS: immigrants ukrainiens; Papanduva (SC); identités ethnico-religieuses; relations de genre.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura I	Festa Kupla. I. Lesenko. Tela 40x50, 1984.....	28
Figura II	Vista área da cidade de Papanduva, em 1970. Acervo da Prefeitura Municipal	33
Figura III	Casa de Likéria Oratz, construída em 1975. Papanduva. Fotograda pelo autor, em março de 2009	56
Figura IV	Fogão a lenha na casa de Likéria. Papanduva/ 1984	58
Figura V	Detalhe da casa de Likéria Oratz, construída em 1975. Papanduva. Fotograda pelo autor, em março de 2009	67
Figura VI	Altar-oratório e parede interna da casa de José e Paula Mandaichen. Fotografado pelo autor, março / 2009. Acervo do autor	78
Figura VII	Igreja ortodoxa ucraniana de Papanduva (1945). Acervo da Eparquia. Curitiba ...	83
Figura VIII	Interior da igreja ortodoxa ucraniana de Joaquim Tavora. Fotografado pelo autor em março de 2009	85
Figura IX	Cemitério Ucraniano de Papanduva. Março de 2009. Fotografado pelo autor	88
Figura X	Rito do Ruschnyk. Curitiba. Fotogrado pelo autor . Junho 2009	91
Figura XI	Cruz eslava, de três pontas, na entrada do cemitério de Papanduva. Fotografada pelo autor. Março 2009	92
Figura XII	Casamento de Helena e Aloisio Gumarch. Acervo da Família Gumarch. 23.07.1959. Canoinhas/SC	97
Figura XIII	Procissão do casamento. Arquivo da Eparquia Ucraninaa. Curitiba. Janeiro de 1982	98
Figura XIV	Véu sobre o ícone de Nossa Senhora. Casa de Josefa Malny. Fotografado pelo autor. Março/2009	103
Figura XV	Ícone de São Demétrio. Disponível no site Ecclesia	106
Figura XVI	Planta da Igreja de Curitiba. Arquivo da Eparquia de Curitiba. 1945.....	111
Figura XVII	Pêssankas. Fotografada pelo autor. Curitiba. Março, 2009	118
Figura XVIII	Capela São Valdomiro Magno, em Iracema/Papanduva. Março 2009. Fotograda pelo autor	123

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PAPANDUVA: UM LUGAR TAMBÉM PARA OS UCRANIANOS	20
1.1 Fases da Imigração	20
1.2 Papanduva: lugar onde brotam as reminiscências.....	25
1.3 Papanduva: lugar de fronteiras identitárias	33
2 PERCEBER-SE, IMAGINAR-SE E SENTIR-SE UCRANIANO	40
2.1 O ucraniano e a alteridade	40
2.2 A língua como marca do diferente	49
2.3 Casa: espaço de sociabilidades e costumes	55
3 PRÁTICAS E DISCURSOS RELIGIOSOS	78
3.1 O lugar da igreja e do cemitério	80
3.2 Casamento e rito de instituição	96
3.3 Natal e Páscoa	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	
Fontes	127
Referências bibliográficas.....	131

INTRODUÇÃO

Em uma época em que instabilidades e transformações rápidas alteram os modos de vida das pessoas, fazendo com que grupos e instituições posicionem-se frente a elas, aderindo-as ou reavaliando o peso e o valor daquilo que se tem por tradicional,¹ as Igrejas Ortodoxas estabelecidas no Brasil, desde os fins do século XIX, não se eximiram destes desafios. Também para os membros dessas igrejas a crise de valores decorrentes do processo de modernização nas sociedades foi, de certo modo, salutar por exigir tomada de posição ante a demanda e a oferta de novos paradigmas, abrindo flancos para mensurar seus apegos.

Segundo Jacques Derrida, a noção de religião nos dias atuais está ligada a busca de novas formas de se viver a religiosidade e não mais diretamente vinculadas às tradicionais denominações.² Seguindo este rastro, Pierre Sanchis observa dois fatos interessantes: “as pessoas atribuem valores transcendentais para realidades que não a da religião” e que, ao contrário do que acontecia, hoje, o coletivo não mais suplanta o individual; cada pessoa individualmente defende e reivindica seus direitos de escolha e de se reger por si.³

Assim, por entender que a história cultural tem por objetivo “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada e dada a ler”,⁴ torna-se objetivo desta pesquisa averiguar e analisar as renegociações dos códigos de identificação e de pertencimento religioso empreendidas pelos descendentes de ucranianos ortodoxos, na cidade de Papanduva, nos contextos de sua chegada à cidade, no período entre 1960 e 1975, ante as novas propostas de se viver a religião e a cultura. Busca-se compreender em que medida práticas culturais costumeiras tiveram que ser readequadas aos novos cenários de estabelecimento e observar quais as estratégias estabelecidas para facilitar a interação com o local de recepção. Em tempos de mudanças, de incertezas e de desenvolvimento tecnológico é fundamental compreender em que medida as concepções de pertencimento étnico-religioso

¹ BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

² DERRIDA, Jacques ; VATTIMO, Gianni (org.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.15.

³ SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda o campo das religiões? In: HOONAERT, Eduardo. **História da igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)**. O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 81-124.

⁴ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p.17.

eram valoradas pelos ucranianos e descendentes, na cidade de Papanduva; como conciliavam-se com as facilidades da vida moderna e como isto repercutia na organização da vida familiar e em sua identidade imaginada.

No entender de Raquel Glezer, de certo modo, boa parte das pesquisas provém de uma motivação primeira, de cunho subjetivo,⁵ e este trabalho ao analisar o universo da permanência dos ortodoxos ucranianos em Papanduva-SC, incluindo seus determinantes sociais e culturais, não escapa a esta realidade. Minha proximidade com o ofício religioso influenciou-me na escolha por um tema que é recorrente ao meu cotidiano, mesmo estando ciente que, na feitura das narrativas, me sejam exigidos certos cuidados e o devido distanciamento, tão necessários à credibilidade acadêmica. A este respeito, serve o alerta de Stuart Hall em relação ao quanto a experiência pessoal pode influenciar na construção de narrativas:

Sempre se deve ter consciência da forma específica da própria existência. As idéias não são simplesmente determinadas pela experiência; podemos ter idéia fora da própria experiência. Mas precisamos reconhecer também que a experiência tem uma forma, e se não refletirmos bastante sobre os limites da própria experiência, provavelmente vamos falar a partir do continente da própria experiência, de uma maneira bastante acrítica.⁶

Contudo, esta familiaridade com o tema, facilitou sobremaneira ir ao encontro das pessoas, favorecendo a abertura e confidências de suas memórias, ao acesso às fotografias, às documentações e intimidade familiar. Por outro lado, implicou algumas dificuldades, pois no momento das entrevistas, nem sempre as pessoas viam diante de si somente o pesquisador, mas alguém ligado à sua crença o que poderia restringir suas falas, seus segredos. Nestes momentos a prudência e a cautela, por respeito ao outro, não permitiram invasões ou que emergissem questões pouco convenientes.

Acreditando que o diálogo entre tantas áreas do saber facilita o surgimento de outros saberes e de novos conhecimentos a respeito do mesmo tema, sob outras óticas,⁷ propus-me

⁵ PAIVA, Adriano Toledo; REBELATTO, Martha. A divulgação do conhecimento histórico: uma conversa com a professora Raquel Glezer. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 1, n.2 (ago./dez. 2009), p. 236.

⁶ HALL, Stuart. Estudos Culturais e a política da internacionalização. In: Hall, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 17.

⁷ LOPES, M. M. ; PISCITELLI, A. ; BELELI, I. A. Cadernos Pagu: contribuindo para a consolidação de um campo de estudos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 1, 2003, p. 242-246.

dialogar com autores não só da História, como também da Sociologia e Antropologia, porque compreendo que a religiosidade perpassa o sentido do sagrado, ultrapassa as fronteiras da mística e aloja-se nas mais variadas brechas do cotidiano, até porque para além do crer, do acreditar e de se professar uma fé, a religiosidade é intrínseca ao ser humano e manifesta-se sem avisos, percebida nas relações.⁸

Os estudos que gravitam em torno da História do Tempo Presente, abrem-se no campo religioso possibilidades de observar nas crenças, nas superstições e nas devoções não só práticas culturais calcadas em valores e normas socialmente construídas, mas referências e elemento de etnicidade que dão sentido e significações às ações do presente. O interesse pelo estudo das religiões e religiosidades em suas múltiplas manifestações mostra-se um campo em expansão, marcado pela diversidade de interpretações, a respeito do objeto, da teoria e da metodologia, até porque, segundo Castoriades, “a instituição da sociedade sempre foi fundada *sobre* e sancionada *pela* religião, no sentido amplo do termo”.⁹ O sagrado deixa os altares e a sacristia para ser objeto de investigação não só da Teologia, mas de outras áreas das ciências humanas, como Antropologia e História, principalmente.

Luiz Fernando Dias Duarte, na introdução de *Família e Religião* afirma que, de uma forma ou de outra, as religiosidades estão imbricadas à questão da modernidade, seja pela presença, ausência e transformações. Segundo o autor, cada vez mais nos dias de hoje, “busca-se perceber os fios e os tons com que se tecem as relações da experiência religiosa atreladas às esferas e às refrações da vida pública e privada dos sujeitos históricos”.¹⁰

Falar sobre os ortodoxos, mais do que falar das práticas e crenças religiosas, do simbólico, da alteridade, da transcendência, é compreender a fé como agente que intervém na visão de mundo, que muda hábitos, que inculca valores e que se configura como marcador social e divisor de fronteiras, a partir dos quais modos e composição cultural eram instituídos e legitimados.¹¹ Desta forma, o *ser ortodoxo* nesta pesquisa é tomado por princípio de

⁸ CASTORIADES, Cornelius. **Feito e a ser feito**: as encruzilhadas do labirinto. Rio de Janeiro: DP e A, 1999, p. 140.

⁹ Idem

¹⁰ DUARTE, Luiz Fernando Dias e tal (org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006, p. 7.

¹¹ PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social**. Revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2. Novembro 2008, p.155.

distinção, ultrapassando o *status* de mera complementaridade étnica que porventura poderia estar relegado. Falar de religiosidade implica falar sobre a instituição, sobre códigos que regem pessoas ou grupos específicos, que tende a ordenar e organizar homens e mulheres acomodando-os dentro de certos padrões comportamentais.¹² O estudo sobre as práticas religiosas de vertente ortodoxa é encarado como fenômeno observado na realidade sócio-cultural, como um empreendimento humano, um produto histórico¹³ e que por certo incidia na manutenção de sua identidade.

O construto teórico, mais que uma operação mental lógica e plausível na sua argumentação, revela, muitas vezes, a inquietação daquele que investiga e que busca, essencialmente, uma resposta.¹⁴ Esta dissertação procura abordar as relações de gênero, as identificações e as práticas religiosas dentro da cultura etnico-religiosa ucraniana. Três possibilidades conceituais que se imbricam na tarefa de compreender o universo e a experiência dos ucranianos que ora procuravam manter seus códigos culturais e de pertencimento religioso como marcas de identificação étnica, ora abriam-se para renegociação com o lugar e o tempo onde estavam inseridos. Essas temáticas atravessam o trabalho e demonstram as contribuições teóricas que a História do Tempo Presente, no diálogo com a Sociologia e a Antropologia, traz para os estudos de migrações a reconfigurações de identidade(s).

Sobre os conceitos de *identidade(s)* tomo os que foram construídos por Stuart Hall¹⁵, Roger Chartier¹⁶ e Benedict Anderson¹⁷. Para estes autores, não se pode falar de apenas uma identidade, mesmo que dentro de um só grupo étnico ou comunidade. A identidade é plasmada, é construída e é atribuída na relação, mas movida por interesses, sejam eles políticos, religiosos e étnicos. Os interesses selecionam, mantêm e reforçam *identidades* objetivando fins outros que se mascaram na suposta abnegação e desprendimento e no simples

¹² CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 146.

¹³ Idem

¹⁴ SILVA, Edson Armando. **Identidades franciscanas no Brasil: a Província da Imaculada Conceição - entre a Restauração e o Concílio Vaticano II**. Rio de Janeiro, 2000. 430f. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, p. 5.

¹⁵ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

¹⁶ CHARTIER, Roger. Op. Cit.

¹⁷ ANDERSEN, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

fato de preservar. Os indivíduos assumem atitudes e *identidades* diversificadas, a cada *papel* que exercem na sociedade. Assim sendo, tanto os clérigos quanto os leigos ucranianos construíam sua *identidade* religiosa, movida por fatores externos e por interesses que às vezes não eram comuns.

A História, como área de conhecimento, tem passado por transformações significativas, sobretudo nas últimas décadas quando antigos cânones têm cedido espaço a novos objetos, a novas problemáticas, abordagens e, inclusive, temporalidades.

Se segundo Chartier, as representações, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses daqueles que as forjam, sendo necessário relacionar o discurso proferido com a posição de quem o utiliza,¹⁸ averiguo o quanto as autoridades eclesiais se valiam da natureza religiosa do discurso para reger e controlar práticas culturais que reforçavam distinções de gênero, perceptíveis nos papéis prescritos exercidos por homens e mulheres ucranianas.

Assim, a categoria gênero pode ser utilizada para refletir acerca do convívio entre homens e mulheres, das relações que foram construídas e legitimadas historicamente, calcadas nos discursos de diferença sexual.¹⁹ Masculinidade e feminilidade são marcas culturais, onde conceito de honra, macheza, virilidade ou delicadeza, fragilidade são reproduzidos no tempo e em lugares sociais.²⁰ Papéis sociais masculinos e femininos são compreendidos como resultado de exigências advindas de um modo singular de pensar uma cultura em determinado tempo.

Tendo como pressuposto que o ingresso de novos membros em um grupo étnico pode favorecer a reformulação das redes de significados, tento observar a medida e o ritmo dessas reformulações sinalizadas no cotidiano familiar e religioso. Se as práticas sociais são a tradução concreta de uma cultura, abordá-las pela ótica do religioso é uma maneira de averiguar possíveis alterações ou permanências no modo como as relações de gênero e as religiosidades se manifestavam por meio do grupo. Essas relações, segundo Bassanezi, são

¹⁸ CHARTIER, Roger. Op. Cit., p.17.

¹⁹ SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992.

²⁰ FÁVERI, Marlene. Guerras e papéis masculinos: Reflexões nas perspectivas de gênero. In: **Anais**. XXIII Simpósio Nacional de História. História: guerra e paz. Universidade Estadual de Londrina, PR . 17 - 22 de julho de 2005.

definidas por um conjunto de normas sociais vistas como culturais e válidas para todas as classes e crenças. Assim, o casamento religioso e a obrigação do uso de véu nas celebrações, por exemplo, definiam direitos e atribuições com relação aos papéis de gênero, traduzidos frequentemente por desigualdades e dominação do feminino pelo masculino.²¹ Disso, pode-se observar como práticas religiosas e manutenção de costumes se articulavam.

No entanto, a necessidade de mão de obra na construção de novas casas, por exemplo, fez com que padrões comportamentais femininos e a consequente exposição da mulher no trabalho fora das casas revelem múltiplas faces da imigrante ou descendente ucraniana que ora reproduzia o modelo dominante pensado pela etnia e pela Igreja Ortodoxa, ora desvendava comportamentos e modos ousados, rompendo com papéis femininos esperados; e tudo isto se demonstra em diferentes fazeres do cotidiano.

Michel de Certeau observa que o cotidiano também é dado no dia a dia (embora seja mais do que isso) e, para a comunidade ucraniana, o habitual é encenado dentro e fora de suas casas, território onde se desdobram e se repetem os gestos elementares do espaço doméstico.²² Observo que nas franjas do cotidiano acontecem as resistências, os dribles, as formas de fazer diferente, as ousadias, as quebras sutis do imposto e é no cotidiano que os ucranianos se mostram receptivos e aderem às novidades que o local de acolhida lhes proporciona: a modernidade atravessa suas cozinhas que se exterioriza no manejo de novos utensílios e eletrodomésticos, ao mesmo tempo em que traços de uma cultura herdada dividem espaços e os afazeres do lar. Vidas de homens e mulheres tecidas na trama do cotidiano, com suas especificidades, com suas crenças, com suas delicadezas e exigências, retirando a certeza de uma pretensa similitude dos papéis sociais. Também Maria Odila Leite Dias, observa que “o cotidiano tem-se revelado área de improvisação de papéis informais novos e de potencialidade de conflitos e confrontos, onde se multiplicam formas peculiares de resistências”.²³

O matrimônio, na sociedade que ora estudo, é tomado por um indicativo de relações sociais e de gênero, desde a escolha dos cônjuges onde se observa a preocupação pela

²¹ BASSANEZI, C. Revistas femininas e o ideal de felicidade conjugal. **Caderno Pagu**, Campinas, n.1, p.112, 1993.

²² CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. 2. morar e cozinhar. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994., p.31; p.203

²³ DIAS, Maria Odila Leite. **Cotidiano e poder**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.8.

manutenção da cultura objetivando privilegiar uniões endogâmicas. Sobre as relações de gênero e seu enredamento com as práticas religiosas, busquei um sentido “vindo das narrativas, sentimentos humanos que me fizeram narrar uma história segundo a escuta, caçando rastros e significando detalhes”.²⁴

Se o local de estabelecimento determina em muito o ritmo da adaptação do grupo à nova realidade,²⁵ esta pesquisa investiga uma comunidade ucraniana estabelecida em meio rural que é tomado como um *locus* privilegiado à manutenção da cultura e de costumes étnicos, mas que não escapou aos avanços do progresso.

Deste modo, será uma análise com abordagem qualitativa, à luz dos métodos da História Cultural e da História Oral, sobre um tema que faz parte das experiências de nossos contemporâneos. Afinal, como ressalta Peter Burke, “é necessário que estudemos a memória como uma fonte histórica”, que elaboremos uma crítica da confiabilidade da reminiscência no teor da crítica tradicional de documentos históricos, vendo-a passível de ser interrogada.²⁶ O alerta de Burke é providencial porque esta pesquisa se pautará também por fontes orais, por entrevistas e depoimentos produzidos com os imigrantes e seus descendentes que ainda vivem ou viveram em Papanduva no período entre 1960 e 1975.

O marco temporal desta pesquisa (1960-1975) se explica por abranger o período do retorno de religiosos à comunidade ortodoxa, até o momento anterior à demolição do templo, ocorrido em agosto de 1975. Sobre as causas da demolição desse templo, há silêncios e inconformismos, visíveis e sentidos nas falas de poucos que se aventuram falar sobre o caso.

Ouvindo atentamente os depoimentos de homens e mulheres de Papanduva-SC, me vem a necessidade de refletir como a memória se refaz, ganhando contornos novos cada vez que dela se servem quem as tem. Assim, Halbwachs auxilia ao mostrar que os conceitos de *memória coletiva* e *memória individual* que se interpenetram e são compartilhadas no momento em que são construídas as narrativas. Pierre de Nora discorre sobre os lugares de memória e alguns lugares como a igreja, o cemitério e salão de festas que se tornam

²⁴ FÁVERI, Marlene. **Memórias de uma (outra) guerra**: cotidiano e medo durante a Segunda Guerra, em Santa Catarina. Itajaí: Editora Univali; Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, p.20.

²⁵ ANDREAZZA, M. L. **Uma herança camponesa**: moradia e transmissão patrimonial entre imigrantes ucranianos (Brasil, 1895-1995), Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Colóquios, 2008, Puesto en línea el 27 janvier 2008. p.4 URL: <http://nuevomundo.revues.org/index20822.html>.

²⁶ BURKE, Peter. **Variiedades da história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.72-73.

referências, pois deles brotavam as reminiscências capazes de revelar pelos detalhes, registros diferenciadores de um mesmo grupo étnico.

Na invenção e na regularidade das celebrações paroquiais, por exemplo, pode estar ocluída, para além da reafirmação do pertencimento étnico-religioso, a legitimação de papéis de gênero, a medida em que os descendentes preservam sua cultura material pelos cuidados que tem cemitério e a Igreja, nos dias de hoje.

Retirar o *status* de sacralidade do rememorado talvez seja um ofício árduo do pesquisador, o que não inutiliza sua necessidade. Os relatos estão encharcados de sentimentos que por vezes são *superlativados* pelo depoente que, longe de serem rechaçados por apresentar perigo de autenticidade do acontecido, devem ser levados em consideração, uma vez que eles têm seu lugar na história.²⁷ Parece não ser possível esquivar-se dos sentimentos que gravitam as experiências vividas no passado, com finalidade de transmiti-las de forma imparcial e com devido distanciamento. Ao se esperar do depoente tais cuidados, corre-se o risco de ser transmitida uma memória alvejada, prenhe de lacunas e hiatos existenciais difíceis de serem preenchidos. Não é tarefa do depoente peneirar os excessos da emoção no momento do relato, com o objetivo de transmitir uma memória plena de injunções. O sujeito da experiência histórica é um indivíduo dotado de emoções e sentimentos com os quais vai narrar sua experiência. Retirar dos depoentes estes constitutivos da natureza humana é querer mumificá-los, desprezando o que poderia contribuir para outros entendimentos. Da mesma forma que é impensável separar emoções de nossa experiência, seria incoerente exigir que assim o fizesse quem as viveu no pretérito.

Para construir a narrativa onde se aborda a história dos deslocamentos e permanência culturais dos ucranianos ortodoxos em Papanduva foram empregados alguns procedimentos metodológicos tendo como vetor principal o estudo de gênero e religiosidades encenadas na família e na comunidade étnica. Por Papanduva ser um município em crescimento, facilitou concentrar as observações em um só espaço da cidade, qual seja, o bairro de Iracema, onde os ortodoxos ucranianos estão estabelecidos desde 1914. Dados extraídos dos livros paroquiais entre 1960 e 1975 foram utilizados para verificar o quanto a endogamia ainda era vista como fator de preservação e manutenção da cultura. Mais do que dados quantitativos, tornou-se importante neles buscar seus significados. Desta forma, metodologicamente, ao levantamento

²⁷ BOSI, Ecléa. Op. Cit., p. 88.

de dados, foram agregadas outras fontes que pudessem auxiliar no entendimento da dinâmica de se viver sob normas religiosas e étnicas vistas como *tradicionais*.

Assim, quatro sermões do pároco da época, deixados por escrito, as orações aos santos de devoção tornaram-se fontes importantes para apreensão da lógica religiosa perceptível no cotidiano. Do universo religioso para o campo secular, procurei observar nas receitas da culinária e nas letras de canções mais do que resquício de costumes, a cultura material preñe de sentidos. As 28 entrevistas constituíram fonte especial para o estudo e análise das práticas cotidianas, nas quais se imbricam valores étnicos e religiosos. Dos entrevistados, 10 são homens e 18 são mulheres, entre 45 e 80 anos, moradores de Papanduva, exceto duas mulheres que moram em Blumenau e um que mora em Curitiba. Convém pontuar que a maior parte dos entrevistados é do universo rural e procuram manter a língua ucraniana, principalmente no interior das famílias e nas celebrações religiosas; todos são casados ou viúvos.

Os primeiros depoentes foram indicados pelo Arcebispo ortodoxo e estes apontaram outros, formando um elenco cuja generosidade e desprendimento em ceder suas memórias, fotografias e intimidade familiar viabilizou esta pesquisa. A seleção e escolha privilegiaram principalmente aqueles estabelecidos na cidade entre 1960 e 1975 quando a Paróquia voltou a ter padres ortodoxos residentes na cidade.

A trajetória e permanência de ortodoxos ucranianos em Papanduva estão estruturadas em três capítulos. O capítulo 1, *Papanduva: um lugar também para os ucranianos*, versa sobre o contexto e as condições em que se deram a imigração ucraniana na cidade e como as famílias tentaram renegociar sua identidade étnica diante dos novos contextos culturais no local de estabelecimento.

O capítulo 2, *Perceber-se, imaginar-se e sentir-se ucraniano*, percorre os espaços da comunidade e das casas, por onde tornou-se importante buscar maneiras de se manter os signos culturais que o identificavam: língua, culinária e canções. O interior das casas, onde a família se exercitava na cultura herdada, permitiu-me adentrar no cotidiano e desvelar as pequenas preocupações domésticas repletas de sentidos. A cultura e signos de identificação, expressos tanto no interior quanto na parte externa das moradias, demonstram o quanto estão vivos nos ucranianos de Papanduva os fortes vínculos de pertencimento étnico.

O capítulo 3, *Ritos e práticas religiosas*, é dedicado ao estudo das manifestações e das práticas religiosas que aconteciam no interior das famílias e na comunidade. Este capítulo

tenta desvelar as relações da igreja como instituição com a própria comunidade com a qual dialogava e procurava interagir. Discorrer sobre religiosidades é falar das celebrações de festas, dos sacramentos de casamento, de batismo e de enterros, em que vida e morte mais do que representar estágios da permanência de indivíduos em um grupo e motivos de celebração mantêm valores e costumes que os ligavam uns aos outros. Eric Hobsbawm, a este respeito, afirma que certos gestos, cerimônias e celebrações, quando inseridas na vida de uma comunidade, tornam-se parte da própria tradição.²⁸

Valendo-me de análises que compulsam fontes diversas com o rigor e métodos que compõem a História do Tempo Presente, procuro narrar acontecidos e interpretá-los partindo das contribuições teóricas da categoria dos estudos de gênero ligadas à experiência das práticas religiosas, de análises sobre identificações e representações. Esta pesquisa revisita a história de uma comunidade imigrante ucraniana, com intuito de refletir sobre as relações estabelecidas entre o cotidiano e a cultura. História de homens e de mulheres do nosso tempo que, na forma distinta de se conceber e de viver sua fé e cultura, mostram a exuberância de sentidos e de significados, capazes de motivar sua existência, seus sonhos, suas esperanças.

²⁸ HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1997.

CAPÍTULO 1

Papanduva: um lugar também para os ucranianos.

1.1 : Fases da imigração.

Embora o fluxo migratório ucraniano não seja o tema central desta pesquisa, os dados colhidos sobre a dinâmica e os desdobramentos destes deslocamentos não foram de todo prescindidos por dois fatores relevantes à compreensão da comunidade estudada. Primeiro, por ser assunto recorrente nos relatos feitos pelos imigrantes e seus descendentes, atuais moradores de Papanduva-SC, sinalizando o quanto as lembranças estão enraizadas no imaginário e vida social do grupo e o quanto ainda produz sentidos; e segundo, por acreditar que o estudo da migração implique em conhecer quem é o sujeito que migra, de onde migra, quem o recebe e em que condições o faz.²⁹

Segundo Carlos B. Vainer, os deslocamentos, as migrações e as mobilidades de pessoas ou grupos não são motivados apenas por interesses subjetivos, mas, em diversas vezes, realizam-se pelos eventos que, em geral, são resultantes de práticas sociais violentas, gerando deslocamentos forçados ou compulsórios e que, “longe de constituírem uma exceção própria a momentos críticos como as guerras, são uma constante”.³⁰

Seguindo estes rastros, a historiadora Maria Luiza Andrezza, estudiosa do fluxo migratório ucraniano no Paraná, entende que se por um lado estão os fatores de expulsão, por outro, os fatores de atração fomentam os deslocamentos, “pois ninguém migra a longa distância sem que exista um impulso, uma promessa de vida melhor”.³¹

Por entender que um processo migratório não tem início “até que pessoas descubram que elas não conseguirão sobreviver em sua comunidade de origem”,³² e considerando que os

²⁹ OLIVEIRA, Lucia Lippi. Cruzando Fronteiras: os estudos de imigração. In: **A história e seus territórios**: Conferências do XXIV Simpósio Nacional de História da ANPUH. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 66.

³⁰ VAINER, Carlos B. Deslocamentos compulsórios, restrições à livre circulação: elementos para um reconhecimento teórico da violência como fator migratório. In: **Anais**. XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP). Caxambu, 1998, v. 1, p. 821.

³¹ ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias**: um estudo da imigração ucraniana (1885-1995). Curitiba: Quatro Ventos, 1999.

³² KLEIN, Herbert S. Migração Internacional na História das Américas. In: FAUSTO, Boris (org.). **Fazer a América**. São Paulo: EDUSP, 1999, p. 13.

migrantes quando se deslocam para além de cruzar fronteiras físicas ultrapassam também as simbólicas, tornou-se importante perceber como os relatos dos que vivenciaram as tramas e os desdobramentos desde o momento da partida foram reatualizados e reconstruídos, favorecendo a manutenção de identidades étnico-religiosas imaginadas.

No caso específico da imigração ucraniana é consensual que a historiografia demarque alguns momentos pontuais, tomando como base o número expressivo dos que deixavam aquelas terras, em diferentes épocas.³³ Para Nicolás Milus, pesquisador dos fluxos da imigração ucraniana para o Brasil, o primeiro grande momento aconteceu entre 1891 e 1914 quando muitas famílias camponesas, em consequência da grande população agrária que se “espremiavam nas limitadas áreas de plantio e cultivo, e por escassez de oportunidades de trabalho nas poucas indústrias instaladas, se aventuravam ultrapassar suas fronteiras”. Segundo o autor, os países que receberam mais imigrantes europeus, nesta época, foram os Estados Unidos da América, Canadá, Argentina e Brasil.³⁴ Conforme dados demográficos sobre a imigração internacional, este foi “o período de maior movimento migratório internacional da história dos povos”.³⁵

Neste período, chegaram ao Brasil não só os ucranianos, mas pessoas vindas de outros lugares, concentrando o maior volume de entrada de estrangeiros brancos vindos principalmente da Europa,³⁶ “creditando aos imigrantes europeus, com base na teoria do branqueamento, o papel de ingrediente fundamental na construção de um povo e de uma raça

³³ Ver: GUÉRIOS, Paulo Renato. **Memória, identidade e religião** entre imigrantes rutenos e seus descendentes no Paraná. Rio de Janeiro, 2007. 380f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio de Janeiro; SCHNEIDER, Cionara. **Os rituais do ciclo natalino**. A identidade renovada entre os camponeses ucraino-brasileiros. UNB. Brasília, 2002; HAURESKO, Cecília. **Êxodo rural e fumo**: As transformações sócio-espaciais das famílias de agricultores ucranianos no município de Prudentópolis - PR. Curitiba, 2001. 230f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Paraná; HANICKS, Teodoro. **Religião, rito e identidade**: Estudo de uma Colônia Ucraniana no Paraná. São Paulo, 1996. 267f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). PUC/SP; BORUSZENKO, Oksana. **Os ucranianos**. 2ª Ed. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, v.22. 1995; BURKO, Pe. Valdomiro. **A imigração ucraniana no Brasil**. Padres Brasileiros. Curitiba, 1963; HORBATIUK, Paulo. **Imigração ucraniana no Paraná**. 1ª ed. UNIPORTO. Porto União, 1989; HANEIKO, Valdemiro. **Uma centelha de luz**. Curitiba: Ed. Kindra. 1985.

³⁴ MILLUS, Nicolás. **Colônia ucraniana**. Curitiba: Edição do Autor, 2004, p. 36.

³⁵ BRITO, Fausto. **Ensaio sobre as imigrações internacionais no desenvolvimento do capitalismo**. Belo Horizonte: Centro de desenvolvimento e Planejamento regional (CEDEPLAR) UFMG, 1995.

³⁶ SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marco Chor (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 45.

brasileira”.³⁷ O ideal de branqueamento é entendido por Carlos Hasenbalg por um projeto nacional implementado pela miscigenação seletiva e políticas de povoamento.³⁸ É importante observar que a entrada de imigrantes implicava numa hierarquia de raças na qual o trabalhador nacional foi preterido para o trabalho assalariado e ao acesso à terra, a saber, o africano liberto e os brasileiros mestiços.

A procura por registros de imigrantes ucranianos em Papanduva, neste período, reforçou a informação de que de fato as poucas famílias que provavelmente eram ucranianas foram registradas como pertencentes a outras etnias, sobretudo, polonesas. Desta maneira, tornou-se difícil precisar quantas famílias imigrantes ucranianas se estabeleceram na cidade. Embora haja essa carência de registros oficiais, algumas vezes de moradores mais antigos deram conta que alguns pares de família ucraniana estabeleceram-se em Papanduva nesse período.

Um segundo momento em que a fuga em massa ganhou notoriedade histórica foi o período entre 1914 e 1930, motivada por consequências geopolíticas.³⁹ Nesta segunda etapa, conforme Dom Jeremias Ferens, atual arcebispo ortodoxo ucraniano, as primeiras 48 famílias foram computadas,⁴⁰ sendo direcionadas para a *Linha Polônia*, demarcada pelo governo provincial paranaense desde 1901, onde cada família recebia um lote de terra de 25 hectares. “Embora fossem ucranianos, - afirma o prelado – em seus passaportes constava que eram poloneses ou austríacos e por isso eram levados para a Linha Polônia”.⁴¹

³⁷ RAMOS, Jair de Souza. Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20. In: MAIO, Marco Chor (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p.60.

³⁸ HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, Marco Chor (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 235.

³⁹ MILLUS, Nicolás. Op. Cit., p. 39.

⁴⁰ FERENS, Dom Jeremias. 47 anos. Arcebispo ortodoxo ucraniano, natural da cidade de Papanduva e atualmente domiciliado em Curitiba, onde está localizada a residencial oficial do arcebispo. Entrevista cedida em 20 de março de 2009. Acervo do autor.

⁴¹ PIAZZA, Walter Fernando. **A colonização de Santa Catarina**. Florianópolis: Lunardelli, 1994, p. 241.

Millus quantifica que em 1914, 18.500 pessoas deixaram a Ucrânia para vir para o Brasil, onde muitos trabalharam na empresa *Brazil Railway Co*,⁴² responsável pela construção da estrada de ferro que ligava São Paulo ao Rio Grande do Sul e que cortava esta região.⁴³

Além do Brasil, outros países acolheram imigrantes ucranianos: Tchecoslováquia, França, Estados Unidos e Canadá.⁴⁴ É neste momento que, fugindo das perseguições soviéticas, na Alemanha, um expressivo contingente de ucranianos procurou migrar para países que anteriormente tinham acolhido seus antepassados, e, a estes somavam-se a Austrália, Nova Zelândia, Venezuela, Paraguai e Chile.⁴⁵

A terceira grande fase da imigração ucraniana para o Brasil se dá *durante e*, sobretudo *após* a Segunda Grande Guerra. A Ucrânia, após a Segunda Guerra estava ocupada pelo regime soviético, o que levou muitos ucranianos a fugirem para outros países, inclusive para China onde, segundo Alexandre Vorobrieff, trabalhavam na construção da estrada de ferro transiberiana.⁴⁶ Alexandre observa ainda a existência de uma pequena igreja em atividade, indicando haver atuação de sacerdotes. Isto explicaria o fato de alguns padres ortodoxos, antes de chegarem ao Brasil, virem da China, como afirma Nicolas Millus: “[...] os primeiros sacerdotes ortodoxos vieram não só da Ucrânia, mas dos Estados Unidos da América e da China”.⁴⁷

Depois da Segunda Grande Guerra (finda em 1945) até o ano de 1960, 51 famílias foram se somando aos antigos moradores de Papanduva, assim segmentadas: 22 famílias vindas da Alemanha, 4 da China, 7 dos Estados Unidos, 10 da Argentina e 8 do estado de São Paulo onde trabalharam nas fazendas de café.⁴⁸ O autor ressalta que as famílias que vieram da Alemanha e da China eram refugiadas da Segunda Guerra. As famílias que vieram dos Estados Unidos, Argentina e do estado de São Paulo (durante a década de 1950) chegaram a

⁴² Cf. MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**. Campinas: Editora Unicamp; São Paulo: FAPESP, 2004, a *Brazil Railway Co*. era uma *holding* americana, que adquiriu o controle da Companhia de Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande - EFSPRG. Em 1917, a *Brazil Railway Co*. e suas subsidiárias entraram em regime de concordata, suas atividades foram encampadas e passaram ao controle do Estado.

⁴³ MILLUS, Nicolas. Op. Cit., 30.

⁴⁴ MILLUS, Nicolás. Op. Cit., p. 36.

⁴⁵ BURKO, Valdomiro. Op. Cit., p. 46.

⁴⁶ VOROBRIEFF, Alexandre. **Identidade e memória da comunidade russa, na cidade de São Paulo**. São Paulo, 2006. 190f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo, p. 40.

⁴⁷ MILLUS, Nicolas. Op. Cit., p.34.

⁴⁸ Idem.

Papanduva motivadas pelas redes sociais,⁴⁹ pois privilegiavam lugares onde já houvesse famílias ucranianas, evitando isolamento por parte dos não-étnicos. Era preferível somar-se aos seus a ter que se aventurar na corajosa empreitada do pioneirismo. Era do conhecimento dos imigrantes que muitas famílias já estavam instaladas nos três estados do Sul, sendo predominante o Paraná, por isso a primazia na escolha por cidades onde já havia famílias ucranianas estabelecidas era notável.

Da narrativa de Millus surgiu uma curiosidade: os ucranianos que chegaram ao Brasil (e posteriormente a Papanduva) foram registrados como *imigrantes* ou como *refugiados* da Segunda Guerra? Para equacionar esta dúvida, reporto-me à obra de Flávia Piovesan, que explica que embora a definição jurídica e o respectivo Estatuto do Refugiado tenham sido instituídos em 1951 pela ONU, desde 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos reconhecia os direitos civis e políticos, legitimando responsabilidades aos Estados perante as solicitações de refúgio ou asilo. A Convenção de 1951 reconheceu como refugiada toda pessoa que em virtude dos acontecimentos anteriores a 1951 tenha sofrido perseguição por causa de raça, religião, nacionalidade, opiniões políticas, estando por isso impedida de retornar a seu país de origem. Estes impedimentos, segundo a autora, “impulsionam as pessoas ao direito de pedir e gozar de asilo em outro país”.⁵⁰ No Brasil, o direito internacional dos refugiados ganhou reconhecimento e a ratificação oficial pelo Estado brasileiro somente em 1960,⁵¹ o que explicaria que os pretensos refugiados ucranianos da Segunda Guerra fossem registrados como *imigrantes*.

Assim, parto da perspectiva que os que chegaram a Papanduva, mesmo fugindo das consequentes atrocidades da guerra, foram tomados por imigrantes, sendo eles mesmos responsáveis pelo seu custeio e sobrevivência. Por não terem assistência do governo, tiveram que buscar maneiras para poder se manter no local de acolhida, e um desses meios, por certo, era flexibilizar e renegociar suas posturas diante da cultura do *outro*.

⁴⁹ *Redes sociais* consiste no conjunto de pessoas, organizações ou instituições sociais que estão conectadas por algum tipo de relação tais como amizade, parentesco etc. (Cf. SOARES, Weber. A emigração valadarense à luz dos fundamentos teóricos da análise de redes sociais. In: MARTES Ana Cristina Braga; FLEISCHER, Soraia Resende (org.) **Fronteiras cruzadas: etnicidade, gênero e redes sociais**. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 241.

⁵⁰ PIOVESAN, Flávia. O direito de asilo e a proteção internacional dos refugiados. In: ARAUJO, Nádya de; ALMEIDA, Guilherme de Assis (org.). **O direito internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p 27-64.

⁵¹ MOREIRA, Júlia Bertino. A problemática dos refugiados na América Latina e no Brasil. In: **Cadernos PROLAM**, São Paulo, ano 4, v. 2, 2005, p. 57-76.

1.2: Papanduva: lugar onde brotam as reminiscências

Em meados do século XVIII, quando as fronteiras municipais de Papanduva ainda não haviam sido demarcadas, passavam pela então conhecida *Estrada da Mata* ou *Estrada das Tropas*, hoje BR-116, tropeiros vindos de Viamão - RS, conduzindo o gado com destino a Sorocaba - SP para suprir o mercado de charque, couro e sal.⁵² Sérgio e Celestino Sacht, historiadores do Contestado, definiram a *Estrada das Tropas*, como sendo “uma picada que foi se acentuando pelo casco das mulas e pelo passo lento das boiadas, formando a melhor via de ligação entre estes estados”.⁵³

Sinira Ribas, historiadora de Papanduva, relata que os tropeiros faziam paragens naquela região por causa do ótimo pasto formado pelo capim chamado *papuã*, “uma gramínea com bom teor de proteína e alta digestibilidade, prestando-se ao pastejo e engorda do gado que se destinava aos abatedores paulistas”. A autora relaciona a origem do nome dado à cidade à “abundância e qualidade das pastagens, ideais para as tropas se alimentarem e repousarem”.⁵⁴ Por volta de 1828, alguns colonos provenientes do Paraná emigraram para cuidar da estalagem dos tropeiros e desenvolver a pecuária e, com o passar do tempo, a lavoura de subsistência e principalmente, a extração de erva mate.⁵⁵

Nicolas Millus descreve que os primeiros colonizadores a chegar a Papanduva em 1829 “foram os alemães que permaneceram pouco tempo na região devido às dificuldades encontradas: mata densa e fechada e constantes ataques dos índios botocudos”. Segundo João Klug, estes *alemães* que Millus se refere não necessariamente eram imigrantes nascidos na Alemanha, pois embora os documentos oficiais do governo brasileiro intitulassem como *alemães* todos aqueles embarcados em portos alemães, ali estavam os suíços, noruegueses, russos e poloneses.⁵⁶

⁵² RIBAS, Sinira Damaso. **Resgate de memórias**. Papanduva em histórias. Florianópolis: Insular, 2004, p. 25.

⁵³ SACHET, Celestino; SACHET Sérgio. **História de Santa Catarina: o Contestado**. Florianópolis: Editora Século Catarinense, 2001, p.48.

⁵⁴ RIBAS, Sinira. Op. Cit., p. 26.

⁵⁵ MILLUS, Nicolás. Op. Cit., p.111.

⁵⁶ KLUG, João. A imigração alemã e a construção de uma identidade teuto-brasileira no sul do Brasil. In: WEHR, Ingrid (ed.) **Un continente en movimiento: migraciones en América Latina**. Barcelona/Frankfurt: Iberoamericana/Verwuert, 2006.

Depois desses, uma das mais importantes correntes migratórias dirigidas para o Sul, no Paraná e Santa Catarina, mais especificamente para a Bacia do Iguaçu e região do Rio do Peixe, foi a formada pelos poloneses e ucranianos “mesmo que em seus passaportes constassem como vindos da Áustria. A troca da nacionalidade, no passaporte, não apagou seus sentimentos pela pátria de origem”.⁵⁷

Por certo, os “sentimentos pela pátria de origem” estão presentes nas narrativas de muitos imigrantes. Para este primeiro capítulo, elegi os relatos constitutivos da história de seis famílias ucranianas que moram próximas. Suas memórias (muitas vezes emprestadas de seus conterrâneos que fizeram o mesmo percurso, mas que são apropriadas e acreditadas como suas) esboçam narrativas sobre as condições como se deram os seus trajetos, sobre a forma como eles viveram e compreenderam o processo migratório e como lidaram com as dificuldades encontradas.

Suas falas me fizeram pensar que o estudo da itinerância de indivíduos ou de grupos proporciona refletir sobre a complexidade que envolve as ações nas escolhas (livre ou forçada) de trajetórias, e como isso reflete ainda no presente, na construção de identidades, por exemplo. Assim, as narrativas que pontuaram momentos marcantes de homens e mulheres, (onde dores, preocupações e constrangimentos tiveram que ser abafados pelas circunstâncias e onde saberes que, por momentos, foram postos de lado, mas nunca esquecidos) têm lugar cativo na memória individual ou coletiva. Desta forma, se os ucranianos ao migrarem deixaram para trás muitos modos de se sentir no mundo, outros permaneceram e emergem de maneira tão espontânea sem precisar muito insistir.

A passagem no tempo da Segunda Guerra (entre os anos de 1939 e 1945, quando muitos países se envolveram em confrontos), além de perceber, conforme os depoimentos a seguir, motivos pelos quais essas famílias ucranianas imigraram, informa como o momento da partida, (quando é preciso deixar para trás os seus pertences: objetos, móveis, casa, pátio, plantações, estrobaria, horta) não necessariamente os desvincilhava de seu pertencimento e valores culturalmente enraizados.

Essa digressão pontuando a violência com os ucranianos é importante ser estudada para entender que a saída da Ucrânia naqueles anos e condições ainda não é aceita por todos,

⁵⁷ Ibidem., p.173.

e revela o quanto o tempo e a imagem do lugar de egresso teimam em permanecer congelados, favorecendo a manutenção de uma determinada identidade.

Das 51 famílias que chegaram a Papanduva após a Segunda Guerra, está a família Stevanik, formada pelo casal Carlo e Maria e suas filhas Natália e Marta, que embarcaram na Alemanha rumo ao Rio de Janeiro e, posteriormente, a São Paulo, antes de chegar ao destino final, em 1955. Carlo, atualmente agricultor aposentado, tem guardado em sua memória como sucedeu sua partida até chegar ao local de acolhimento:

Sáimos da Alemanha em 1946 e fomos colocados dentro de um navio que desembarcou no Rio de Janeiro. [...] Ficamos alojados durante 42 dias até que fui designado para trabalhar em uma fazenda de café em São Paulo. Em São Paulo, trabalhava em uma fazenda de sol a sol e minha mulher comigo. Ficamos naquela fazenda durante quase 9 anos. Lá nasceram nossas primeiras filhas: Natalia e Marta. Tudo ocorria normalmente até que em 1955 soube que em Papanduva havia imigrantes ucranianos, com terras próprias. Eu pensei: porque vou ficar trabalhando para os outros se eu posso também ter minha terra, minha casa. Tinha conseguido juntar um dinheirinho e viemos para cá. Chegando aqui viemos para Iracema. No começo foi muito difícil, mas logo consegui comprar um pequeno terreninho para construir minha casa.⁵⁸

Carlo, em sua narrativa confirma que passou por imensas dificuldades financeiras quando chegou à cidade e que teve que enfrentar “vários problemas até conseguir comprar um chão para fazer sua casa”, como detalha:

[...] Muitas vezes não tínhamos o que comer. Eu saía na mata para caçar bichos para fazer um assado ou uma sopa para as crianças. Todo o dinheiro conseguido em São Paulo foi usado para comprar um pedaço de terra. Depois as coisas de ajeitaram, mas foi difícil.⁵⁹

Atualmente Carlo e sua família moram em uma casa de madeira, com largas tábuas desbotadas pela ação do tempo, mas que contrasta com um extenso pomar e uma área onde cultiva hortaliças, cercada por mourões e arame farpado, limitando a circulação de pessoas e animais de criação. Dona Maria informou que aquela cerca servia para resguardar a horta “das criações que vivem soltas”.⁶⁰

⁵⁸ STEVANIK, Carlo. 78 anos. Morador de Papanduva há 53 anos. Entrevista cedida em 20 de janeiro de 2009. Papanduva (SC). Acervo do autor.

⁵⁹ Idem

⁶⁰ STEVANIK, Maria. 76 anos. Agricultora aposentada, esposa de Carlo. Entrevista cedida em 20 de janeiro de 2009. Papanduva (SC). Acervo do autor.

Para entrevistar a família, cheguei em um dia onde os ucranianos ortodoxos de Iracema, na cidade de Papanduva, estavam celebrando a festa religiosa da *Bênção das águas*.⁶¹ Esta festa embora faça parte do calendário das celebrações religiosas cristãs tanto da Igreja Ortodoxa quanto da Católica Romana desde o século IV,⁶² na Ucrânia, para além dos motivos religiosos gravitavam em torno desta celebração algumas superstições advindas da cultura popular. Maria Stevanik conta que no dia desta festa, “as mulheres ucranianas colhiam flores para enfeitar as casas ou o altar das Igrejas, intencionando arrumar um bom casamento. Para isso precisavam a ajuda dos santos”.⁶³



Figura I: Festa Kupala. I. Lesenko. Tela 40x50, 1984

⁶¹ A Bênção das águas é um pequeno rito que está inserido no contexto da celebração da Festa litúrgica do Batismo de Cristo. Nesta ocasião após a missa, os padres vão benzer as casas dos fiéis com a água da celebração. O costume ucraniano de receber o sacerdote com flores e a casa toda enfeitada é mantido também em Papanduva.

⁶² DONADEO, Madre Maria. **O ano litúrgico bizantino**. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998, p. 48.

⁶³ STEVANIK, Maria. Op. Cit.

A imagem acima é uma tela que retrata o folclore a que Maria se refere, muito celebrado não só na Ucrânia, mas em outros países eslavos. Maria Luiza Andrezza faz referência a esta tradição popular afirmando que as moças ucranianas “acreditavam no poder mágico das flores que fazia uni-las a um pretendente”. Segundo a autora, algumas moças confeccionavam guirlandas para jogar no rio e dependendo da posição das flores na água o futuro da jovem estava traçado: caso um jovem resgatasse a guirlanda, estava fadado a ser seu marido. Se as guirlandas ou os ramalhetes de flores não surtiram o efeito esperado, informa Andrezza, “havia ainda o recurso de outros encantamentos, sortilégios lançados para arrumar namorados”.⁶⁴

Na fazenda de café onde a família Stevanik morou, segundo relata Marta, filha de Maria, algumas moças acreditavam na força de certas rezas ou bênçãos da *vorochka*:

[...] em São Paulo, na fazenda onde trabalhava, conheci um moça ucraniana que fazia algumas rezas para encontrar namorado. Falava que as rezas só funcionavam para outras moças e por isso não podia fazer para ela mesma. Esta moça se chamava Rosinha e era uma solteirona, muito feia. Na verdade, eu tinha medo dela, pois disse que sempre conseguia arrumar namorado para as outras moças. Além das rezas, ela fazia chás. Tinha medo, pois para mim o que ela fazia era feitiço. Todos diziam que ela era uma *vorochka*.⁶⁵

Vorochka corresponde à bruxa ou à feiticeira em ucraniano, “mulher conhecedora de certas misturas de ingredientes vindos de plantas com as quais benzia contra feitiços, mal olhado e pragas”, define Marta. O depoimento de Marta aponta para a existência de certas devoções em que realidades oníricas, mágicas e outras superstições contracenavam com a fé instituída. Tudo era segredo com medo das sanções do padre, mas tudo indica que os entraves não impediam sua realização. Noto que o casamento era algo esperado, necessário para a continuidade da família e, como em outras culturas, rezar para encontrar um esposo fazia parte dos pedidos das moças aos santos de devoção.

Por perceber que nos relatos sobre o casamento estavam implícitos valores culturais, instigado pela curiosidade, perguntei a Carlos e Maria como se conheceram e como tinha sido seu matrimônio. Um sorriso tímido nos lábios de Maria precedeu a história que começou a narrar.

⁶⁴ ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. Cit., 1999.

⁶⁵ STEVANIK, Marta. Filha de Carlo e Maria. 45 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 21 de janeiro de 2009. Acervo do autor.

Relata Maria que nem todos eram aceitos para migrar e Valdemiro Haneiko, historiador de origem ucraniana, reforça a informação dizendo que no contexto do pós-guerra algumas nações, como o Brasil, só aceitavam pessoas casadas; em outros países só podiam migrar os mais jovens, aptos ao trabalho.⁶⁶

Nestas circunstâncias, para escapar dos infortúnios, no cais do porto, casamentos foram arranjados. Uniões conjugais eram forjadas pela parelha consensual, como sorrateiros processos de burlar o estabelecido e encontrar fissuras na blindagem do instituído, como revela Maria:

O medo de ficar para trás fez com que muita gente combinasse casamentos ali mesmo no cais do porto. Um conhecido dizia ser casado com uma vizinha, outro se apresentava como sendo casado inclusive com parentes... Tudo era combinado na hora. Para salvar a pele de tanto sofrimento, casar-se daquele jeito era a única solução.⁶⁷

Observa-se que a ordem foi subvertida, instigada pela reação e pela busca de alternativas que abrem outros caminhos, forçando passagens, demonstrando a capacidade que o indivíduo tem de criar novas situações, anteriormente impensadas.

Conjugal, cônjuge (quem conjuga com), portanto, mais do que palavra usual, possui o sentido profundo de conjugação, integração, articulação do par, através de uma união que pode se chamar inclusive de casamento. Dá-se a entender que o que desesperadamente se buscava no porto mais do que marido, era um aliado, um cúmplice, um cônjuge com quem se dividiria os desvalimentos e a sorte, a tábua de salvação que não poderia ser desperdiçada.

Maria nos mostra que o romance, a conquista e o enamoramento, naquele momento, deveriam ser esquecidos, sem medo, sem julgamentos, pois estava em jogo apenas sobreviver, por isso via-se obrigado a queimar etapas e logo assinar a certidão de casamento, feita ali mesmo no porto.

Bonito ou feio, torto ou direito, com dente ou sem dente, não importava. O que interessava era sair daquele lugar, mesmo que para isso precisasse casar no papel. Como não era permitido viajar sem documentos, tudo era feito na hora do embarque. O amor veio depois na convivência. Eu acredito que amor verdadeiro é aquele do dia a dia. Hoje, me desculpe, muitos não sabem o que é amor. Confundem amor com outra coisa. A maioria das pessoas que se casou no porto ficou junto até morrer.⁶⁸

⁶⁶ HANEIKO, Valdemiro. Op. Cit.

⁶⁷ STEVANIK, Maria. Op. Cit. Acervo do autor.

⁶⁸ Idem.

Nas palavras de Maria a escolha amorosa não era condição necessária ao casamento e nem suficiente. Para ela fundamental é que o amor surja e persista ao longo dos anos. Neste sentido, Juliana de Melo Jabor afirma que o amor não teria início na paixão, mas no sentimento de amizade e cumplicidade. Lembra ainda a autora que hoje a concepção de *amor-paixão* faz parte do senso comum e “conheceu suas primeiras expressões no amor de cortesia, entre os séculos XI e XIV, ganhando intensificação com o Renascimento e, posteriormente, com a contracultura dos anos 1960”.⁶⁹

Carlo reforça a informação que os imigrantes não portavam documentos porque foram destruídos por medo de represálias e perseguições,⁷⁰ o que veio facilitar a composição de novas famílias sem exigências comprobatórias. Os casamentos arranjados daquele modo, acordados no porto, são chamados pela historiadora Mary Del Priori de *casamentos de razão*,⁷¹ constituindo-se, na prática, um modelo informal de *conjugalidade*. Tais uniões configuravam-se como única estratégia de sobrevivência, ganhando, posteriormente, complacência, legitimidade jurídica e ratificação do caráter legal da união, na confecção do passaporte feito pelos agentes de imigração.⁷²

A possibilidade de fuga inspirou iniciativas corajosas que ludibriaram destinos presumíveis. Naquele contexto tais casamentos arranjados devem ser compreendidos, pois, segundo Mary Del Priori, cada situação deve ser lida e compreendida tendo como referência sua época, seu contexto e seu lugar.⁷³ Estas táticas podem ser compreendidas dentro do panorama em que foram compiladas, afastando o recurso da isonomia, exigidas em outros casos, pois por si, infringiam o princípio do contraditório. Aquilo que aparentemente é condenável, ganha indulgência quando compreendido pelo necessário distanciamento, fazendo ver, nestes eventos, recursos últimos para se continuar a existir com dignidade.

Os casamentos assim constituídos com objetivos tão claros, forçosamente aliançados pelas circunstâncias, nos quais o amor, a amizade e os sentimentos de estima eram negligenciados, eram abarcados também pela indissolubilidade. Embora não houvesse ainda a

⁶⁹ JABOR, Juliana de Melo. A prática do amor e o amor prático. Identidade e sentimento em uma família religiosas de classe média. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias et al (org.). Op. Cit., 2006, p. 169-172.

⁷⁰ STEVANIK, Carlo. Op. Cit.

⁷¹ DEL PRIORI, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 14.

⁷² STEVANIK, Carlo. Op. Cit.

⁷³ DEL PRIORE, Ibidem, p. 15.

bênção do padre, os ‘cônjuges’ acreditavam-se casados, pois assim rezava no passaporte, cabendo posteriormente legalizar a união na igreja, para escapar da situação vexatória e estigmatizante de mancebia, união ilegítima ou *amigamento*.⁷⁴

Todos estes termos usados para acusar a existência de certa frouxidão moral e denunciar a ilicitude do ato, também apontam para a carga de representação que os imigrantes tinham em relação ao casamento, família e religião. Nutriam preocupação por manter um modelo ordenado e ordeiro de família constituída, “prerrogativas culturais de bons cristãos ortodoxos”.⁷⁵ Assim, pode-se pensar que a fé cristã, de vertente ortodoxa, professada pelos imigrantes ucranianos, era fator que os impelia à legitimidade da união arranjada. O pertencimento à instituição religiosa norteava tal procedimento. O filósofo Rousseau compartilha tal pensamento afirmando que “a crença do homem em algo determina sua moral e as idéias que este mesmo homem tem da vida futura vai dirigir seu comportamento e conduta nesta”.⁷⁶

Embora o que no passaporte constasse como verdade, e por isso tinha validade jurídica no Brasil, era apenas um atenuante da vergonha que sentiam por viver uma união informal, como assinala Maria: “Quando chegamos ao Brasil, sabíamos que tínhamos que casar no padre. Não podíamos viver sem a bênção de Deus... Casamos em 1960.”⁷⁷ Não eram capazes de se imaginar vivendo uma relação de amancebamento, por muito tempo, pois isto parecia ferir sua identidade étnica e religiosa. A cerimônia do matrimônio religioso, “por mais simples que fosse”, era necessária para apaziguar desconfortos e estava prenhe de força simbólica capaz de retirar da marginalidade aqueles arranjos feitos no cais do porto.

⁷⁴ STEVANIK, Maria. Op. Cit.

⁷⁵ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

⁷⁶ ROUSSEAU, Jean Jacques. **Contrato social**. Livro IV. São Paulo: Estação da Liberdade, 2005, p. 84.

⁷⁷ STEVANIK, Maria. Op. Cit.

1.3- Papanduva: lugar de fronteiras identitárias

Em 1955, quando os Stevanik chegaram a Papanduva, estabeleceram-se no bairro de Iracema, onde já havia uma pequena colônia⁷⁸ de imigrantes ucranianos, formada desde a chegada da primeira leva (1914). A este respeito, o antropólogo Fredrik Barth afirma ser o próprio indivíduo que procura juntar-se aos semelhantes e por isso é ele quem determina a sua identidade, pois a partir de suas crenças e valores se insere em um determinado grupo social, que reconhece e é por ele reconhecido.⁷⁹ Esta afirmação corresponde ao fato dos imigrantes que chegaram por último buscar um lugar onde pudessem encontrar laços de parentesco e familiaridade cultural.

As pessoas existem, vivem e se socializam dentro de uma esfera circunscrita chamada ‘lugar’, e é neste ‘lugar’ que é possível flagrar os descaminhos ou trajetos nem sempre lineares das relações entre pessoas e descobrir suas conexões na visceralidade do cotidiano.



Figura II: Vista área da cidade de Papanduva, em 1970. Acervo da Prefeitura Municipal.

⁷⁸ A palavra “colônia” no Sul do Brasil “é mais do que um referente territorial e socioeconômico. Designa de fato uma comunidade étnica”. (SEYFERTH, Giralda. **Estudo sobre a reelaboração e segmentação de identidade étnica**. Recife: Ed. UFPE, 2003, p.150)

⁷⁹ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, In. POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

O lugar torna possível a pesquisa, mas também é ele que delimita o campo de seu objeto. Era no ‘lugar’ determinado que os imigrantes eram percebidos ou despercebidos. Iracema, o lugar de recepção dos imigrantes ucranianos, o microespaço, estava circunscrita dentro do macroespaço da cidade de Papanduva, que com ela deveria haver contato. Não é prudente afirmar que entre os imigrantes ucranianos e os moradores da cidade de Papanduva não houvesse nenhuma espécie de interação, até porque a colônia não era totalmente autossuficiente, muitos produtos eram comprados fora dela. “Quando era necessário ir à venda comprar comida ou outra coisa qualquer, as pessoas olhavam para nós de maneira diferente. Era uma situação difícil”, recorda José Cyrkum, morador de Papanduva há 30 anos,⁸⁰ o que faz pensar no estranhamento, mas também na desobediência dos limites que formam uma determinada região.

A idéia de região determinada chama a atenção para a conveniência de quem a delimita e de quem a ela se enquadra. O jogo das conveniências parecia reger, de maneira subreptícia, a lógica social do *lucus* físico, edificado para ser o palco das operações, nas quais predominavam as vivências travestidas pelas disputas. Esta idéia não é nova, e, buscando a sua etimologia, Emile Benveniste (citado por Bourdieu,⁸¹) mostra que a palavra *regio* deriva de *rex*, a autoridade que, por decreto, podia circunscrever as fronteiras. A região não é, pois, na sua origem, uma realidade natural, mas uma divisão do mundo social estabelecida por um ato de vontade. Tal divisão só não é totalmente arbitrária porque, por trás do ato de delimitar um território, há certamente critérios, entre os quais o mais importante é o do alcance e da eficácia do poder de quem se reveste quem delimitou a região.

A região é antes de tudo um espaço construído por decisão pessoal ou grupal, por isso uma representação, um recorte, um fragmento onde se insere ou é inserido o que se julga adequado. Esta afirmação encontra ressonância com o pensamento do historiador Durval Muniz Albuquerque Junior quando afirma que a região, antes de ser um recorte espacial já inscrito na natureza, é produto de uma tecelagem histórica e social. As fronteiras que delimitam a região foram tecidas em algum momento histórico e, a partir de certas condições, marcam e demarcam o que nelas está contido.⁸² Quando se delimita uma região ou um espaço

⁸⁰ CYRKUM, José. 75 anos. Agricultor aposentado. Entrevista 01 de maio de 2008. Acervo do autor.

⁸¹ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil - Lisboa, 1989, p. 113.

⁸² ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2001.

com a finalidade de *acobertar* determinados tipos de pessoas ou grupos, constroem-se redomas cerceadoras da liberdade. Talvez, seja para os que estão fora dela, uma necessária construção com objetivos claros: proteger-se daquilo que é diferente, por isso, perigoso. Não é seguro afirmar, no entanto que, os que estão do lado interno das marcas, revoltam-se por estar naquela condição, uma vez que podem acreditar que é melhor estar ali, com os seus, de certa forma protegidos, do que misturados com outros, à mercê de tantas ameaças. “Na colônia, podíamos ser nós mesmos, sem vergonha. Podíamos falar nossa língua, rezar nossas orações, cantar nossas melodias, rir e chorar de nossas histórias”, disse Maria Stevanik,⁸³ moradora de Papanduva desde 1959.

Os limites delimitam possibilidades de novas socializações, estrangulam vivências plurais, fazendo parecer que haja um conformismo de ambas as partes. O aprisionamento advindo das demarcas sociais, impetrado pelo outro, por certo seja tão venal quanto aquele decretado como punição judicial por um delito cometido. Os limites por si podem esvaziar a possibilidade da troca, do compartilhamento entre saberes, entre experiências; e, quando existem as demarcas, surgem os perímetros da proibição que desfavorecem os encontros de culturas, por isso impossibilita o seu escambo. O imigrante, por certo, é um agente influenciador e influenciável da cultura do outro; modifica-se nos seus hábitos, quebra com a rotina estabelecida, reestrutura os paradigmas da normalidade e impõe com sua presença outros costumes. Por sua vez, é suscetível às mesmas assimilações e aglutinações, é influenciado pelo meio, tendo que remodelar suas vivências, inserido em um novo ambiente social. A imigração não pode ser vista apenas como mero deslocamento de pessoas, mas também como deslocamento da cultura e do simbólico que constroem identidade. “A identidade é relativa, está em constante reelaboração e não é uma só, senão múltipla construindo-se, na medida em que se articula em diferentes espaços”.⁸⁴ A identidade é “identificação, é processo que se dá na família, na religião, na aldeia”, pelo contato, pela interação.⁸⁵ O contato e a interação sugerem ou informam o similar e o dissimilar, o homogêneo e o heterogêneo que constroem diferenças, caracterizando o ‘que é’ daquilo ‘que

⁸³ STEVANIK, Maria. Op. Cit.

⁸⁴ MONTEIRO, Guadalupe Vargas. Cosmogonia, mentalidad y región. In: DEMBICZ, Andrzej.(editor) **Interculturalidad en América Latina en âmbitos locais y regionales**. Warszawa: CESLA, 2004, p.128.

⁸⁵ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976, p. 4.

não é'. O jogo dos contrastes revela identidades, pois segundo Kathrin Woodward, “identificar é, simultaneamente, construir diferenças”.⁸⁶

A identidade é plasmada, é construída e é atribuída na relação, mas movida por interesses,⁸⁷ sejam eles políticos, religiosos e étnicos. Os interesses selecionam, mantêm e reforçam identidades objetivando fins outros que se mascaram na suposta abnegação e desprendimento, residentes no simples fato de preservar. Maria Bernadete Ramos Flores e Emerson Cesar de Campos enfatizam tal pensamento, ao descreverem que

[...] as identidades, sempre transitórias, são politicamente atribuídas e politicamente mantidas, e se transformam politicamente; a identidade pode ser esquecida, abandonada, perdida ou inventada, construída. Sendo assim, o processo de criação de identidade é um processo de criação de imagem, dentro dos propósitos que se abrem em sua própria contemporaneidade.⁸⁸

O imigrante não é pura e simplesmente um indivíduo que se deslocou fisicamente de um lugar para outro; ele é alguém em deslocamento, uma pessoa a procura de um pouso, um sujeito que tenciona ancorar-se num porto seguro. É por isso também, um descobridor e um conquistador do espaço alheio, buscando recomeçar sua história em outros territórios.

O imigrante é o centro por onde gravita enorme bagagem simbólica, pois quando o indivíduo chega a um lugar, com ele comparecem tantos outros elementos que formam sua *persona* social. Por *persona* é possível compreender seus costumes, maneiras de pensar, seus hábitos e como ele atribui significado às coisas que estão ao seu redor. O imigrante é um indivíduo composto pelo plural: é ele e sua cultura, e é neste composto que residem elementos que ele pode julgar passíveis de modificações ou não e, pode até mesmo, reorganizá-los para que abra espaços para o aparecimento de outros. Pode-se inferir que há uma luta travada entre aquilo que ele quer reafirmar como característico com o que é negociável funcionando como moeda de troca. A língua eslava, o alfabeto cirílico, a culinária, a música e outros elementos culturais eram preciosos para o grupo e, em seu imaginário, por serem marcas do pertencimento, não estavam à mercê de negociações. Contudo, os ucranianos perceberam que na relação com os *outros* e em situações da necessária interação, suas identificações e seus

⁸⁶ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 39.

⁸⁷ CHARTIER, Roger. Op. Cit., 1990, p. 17.

⁸⁸ FLORES, Maria B. Ramos; CAMPOS, Emerson C. de. Carrosséis urbanos: da racionalidade moderna ao pluralismo temático (ou territorialidades contemporâneas). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n.53, jan./jun 2007.

signos de pertencimento tornaram-se maleáveis. O português, por exemplo, passou a ser a língua falada não só no contato com outros, mas na própria casa e dentro das liturgias celebradas na Igreja. Na culinária, “por não haver os condimentos que existiam na Ucrânia, outros temperos e legumes substituíram aqueles que faltavam.”⁸⁹

Para Pièrre Lévy, as fronteiras de um espaço “não existe a priori, são delimitadas pelas circunstâncias e convenções”.⁹⁰ Tomando região como um espaço delimitado por fronteiras que, mesmo não podendo ser muitas vezes nitidamente definidas com uma linha demarcatória, funcionam no plano simbólico como um traço de separação e, pois, de exclusão: a região é algo fechado dentro de fronteiras. A esta idéia de espaço com fronteiras fechadas soma-se a de que a região é um espaço periférico com relação ao centro que é sempre polarizador. Se a colônia estava à margem, na periferia do macroespaço, por sua vez, em seu território, ela demarcava igualmente um centro onde convergiam as vivências: a igreja, em redor da qual as casas eram construídas.

A região, concebida como local delimitado por fronteiras, suscita análise do termo “fronteira”. Para além de ser a parte limítrofe de um espaço em relação a outro, a fronteira não pode ser concebida por este único viés: mais do que uma demarcação, pode ser idealizada também como porta de passagem, ponto de transição e de intermediação. Parece ser nas fronteiras onde se avigoram os cuidados, reforçam-se a sentinela para não deixar que elementos estranhos invadam ou contaminem espaços conhecidos; ao mesmo tempo, é na fronteira que também existe o consentimento, a permissão para que o novo encontre lugar e espaço para possíveis convivências. Parece ser a convivência o elemento que torna porosos os limites e que gerencia o permitido e o proibido, o possível e o improvável. A conveniência, no entanto, mantém-se alerta para que, possíveis infiltrações não alterem em demasia a imagem de reconhecimento. “Se ela impõe sua coerção, o faz em vista de um benefício simbólico que se há de adquirir ou preservar”.⁹¹

Por isso, conceber a fronteira somente pela ótica topográfica perder-se-ia a oportunidade de estudá-la como local por onde relações entre grupos são redesenhadas,

⁸⁹ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

⁹⁰ LÉVY, Pièrre. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. Rio de Janeiro, 1993, p. 143.

⁹¹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: morar e cozinhar. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p.51.

reestruturadas, ou cristalizadas. A luta pela preservação daquilo que se julga característico de um grupo ou as suas possíveis negociações e graus de tolerância se dá nas fronteiras, portanto, elas se tornam objeto de análises mais apuradas. É na fronteira que são estabelecidos e articulados os contatos, onde são celebrados acordos de interação e de relação entre os desiguais, regidas por regras de relacionamento, onde se observam critérios e sinais de identificação.⁹² Posto isto, pode-se afirmar que a identidade étnica de um indivíduo é criada pelo contato com o outro; é na interação e na relação com a alteridade que se percebe o indivíduo dotado de outros signos culturais. Segundo o antropólogo Roberto Cardoso Oliveira, a etnia é algo construído e percebido na relação.⁹³

Para Bourdieu, o mundo social funciona como um sistema de relações de poder e como um sistema simbólico, em que as *distinções* se tornam a base do julgamento social.⁹⁴ Os campos não são espaços com fronteiras estritamente delimitadas, totalmente autônomas. Eles se articulam entre si, e a forma como se articulam compõe o universo de socialização, permitindo separar ou unir pessoas e, conseqüentemente, forjar solidariedades ou constituir divisões grupais pelos laços de fios invisíveis. Esses fios tanto consolidam afinidades e simpatias, como forjam antipatias firmadas pelo preconceito. Da mesma forma que, para se tecer, muitos fios se juntam, entrelaçam-se, compondo certa unidade, os fios invisíveis da convivência com pessoas e instituições elaboram tessituras do cotidiano, formando um enredo, nem sempre elucidado.

As tramas têm suas próprias lógicas, seguem roteiros adequados às finalidades distintas cuja compreensão foge e desbanca à lógica dos raciocínios. Parece que a surpresa é uma constante nos enredos elaborados a partir do presente; é no acontecer dos fatos que se desenrolam os enredos. Na comunidade ucraniana, quando explícita ou implicitamente havia a necessidade de tomar posição sobre determinada questão, os fios invisíveis dos laços de consanguinidade ou parentesco privilegiavam os seus.

Num grupo social, por menor que seja, não há como negar a existência de hierarquias circunscritas. Sempre haverá quem se arvore do direito de se instituir ‘líder’, cabeça, e, geralmente, são estas pessoas que demarcam os lugares, os limites igualmente organizados de

⁹² BARTH, Frederich. Op. Cit., p. 196.

⁹³ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Op. Cit., p.3.

⁹⁴ BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2004.

acordo com certa ordem. Uma sociedade hierarquizada delimitará espaços igualmente hierarquizados e, por isso, distintos.⁹⁵ O líder tornava-se distinto dos demais para o grupo, o que poderia não acontecer quando estava fora do grupo. Aos olhos dos outros, quem fosse líder ou membro não era passível de distinções ou diferenciações: todos, simplesmente, eram iguais em sua diferença. Parece ser mais fácil qualificar ou desqualificar um grupo em seu conjunto do que fazer de forma individualizada. Quando se individualiza, objetiva-se o alvo dando a ele a oportunidade da revanche e da réplica.

Falar de *fronteiras* e de *região* é falar do universo empírico desta dissertação, na medida em que pude constatar que os limites (territoriais, sociais e religiosos) ainda estão presentes no imaginário dos ucranianos, sobretudo naqueles já estabelecidos em Papanduva há mais tempo. Contudo, percebi que para os imigrantes que chegaram no período entre 1960-1975, as fronteiras tornaram-se lugar de cruzamento, de articulação e de aceitação do diferente.

Assim é possível afirmar que as identidades são mais facilmente construídas, reconstruídas e renegociadas à medida que as fronteiras sejam concebidas não como lugares de resistência, mas como locais de conciliação.

⁹⁵BOURDIEU, Pierre. Op. Cit, 1989.

CAPÍTULO 2

Perceber-se, imaginar-se e sentir-se ucraniano...

2.1 – O ucraniano e a alteridade

Desde 1914, quando da chegada da primeira leva de ucranianos, havia certa preocupação em repetir no local de acolhimento (Papanduva) o que viviam em seu país de origem. Tal afirmação é constatada nas palavras de Carlo:

Todos os anos fazíamos festas para comemorar nossas tradições. E este costume já vem dos primeiros que chegaram por aqui. É claro que no começo não se tinham as roupas típicas, as comidas ucranianas como era para ser, com raízes e temperos de lá. Mas, procurava-se fazer o mais parecido possível. A cada ano, uma coisa nova era lembrada. Nós somos ucranianos e temos que mostrar para *os outros* aquilo que é nosso.⁹⁶

A fala de Carlo faz pensar que a identidade étnica constrói-se a partir das diferenças em relação ao outro. A atração entre aqueles que se sentem como pertencentes a uma mesma etnia é indissociável da repulsão diante daqueles que são percebidos como estrangeiros. Esta idéia implica no fato de que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas, ao contrário, a comunicação das diferenças, das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas, é que poderá definir a pertença e a identidade.

Para Barth, a identificação de um *outro* como passível de pertencer a um grupo étnico implica no compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento. Sujeito e objeto da identificação estão fundamentalmente “jogando o mesmo jogo”. Essa condição significa que existe, entre ambos, um determinado potencial de diversificação e expansão de seus relacionamentos sociais, o qual pode recobrir, de forma eventual, todos os diferentes setores e campos de atividade. Assim, Barth sustenta que:

Situações de contato social entre pessoas de cultura diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes. Contudo, onde indivíduos de culturas diferentes interagem, poder-se-ia esperar que tais diferenças se reduzissem, uma vez que a interação simultaneamente requer e cria uma congruência de códigos e valores – melhor dizendo, uma similaridade ou comunidade de cultura.⁹⁷

⁹⁶ STEVANIK, Carlo, *op. cit.*

⁹⁷ BARTH, Frederich. *Op. Cit.*, p.196

Para que haja a identificação de um *outro*, é necessário que um grupo de pessoas tenha uma forte percepção de si mesmo, e isto vai nortear os elementos distintivos que farão identificar os similares ou os estranhos. O outro só é concebido como tal por um grupo que tem muito bem-sedimentada a maneira como se é percebido. O grupo constrói imagens de si na relação com o diferente e esta construção está em plena transformação, pois o outro sofre de mutações constantes e se prolifera em demasia. Não há somente um outro. Diante de cada pessoa o outro se propaga tão velozmente quanto maior for o número de relacionamentos. Em determinados circunstâncias e tempos, até mesmo aqueles tidos como similares, reaparecem diante dos olhos como diferentes. As réplicas perfeitas talvez, só existam no imaginário. Os pares não são cópias, são sujeitos cuja individualidade é ontologicamente construída pelo plural e que se diferenciam entre si.

O fato de ser diferente não necessariamente implica em ser melhor ou pior. Quem constrói este juízo de valor são os próprios indivíduos de cada grupo fazendo uso da comparação, conforme as configurações possíveis que são montadas, durante as relações. Por isso, o *outro* faz perceber a existência da alteridade convivendo em um mesmo espaço e faz emergir a possibilidade de juízo. A identidade que se procura preservar em um grupo é a que é vista como comum a um número maior de membros.

É no espaço físico que se desenham as afinidades, as antipatias, as consanguinidades e os parentescos que habitualmente denominam-se lar, casa ou residência. Por sua vez, o lar, a casa e a residência estão inseridas em um espaço maior (denominado rua, bairro ou vila), mais abrangente, suportando relações mais completas e complexas. Estes microespaços podem ou não se interrelacionar. Quando não se interrelacionam, dá-se o isolamento, a exclusão e a marginalização, que podem ganhar acentos brandos ou graves. A colônia, por suas características étnicas, de certa forma contrapunha-se ao que se concebia comum ao macroespaço: a cidade. A colônia, tida como espaço físico e simbólico onde ressaltava o incomum, o excepcional, o insólito, gerava perplexidade, resistência e dificuldades na relação com os seus habitantes. Era necessário existir socialmente, e “existir socialmente é ser percebido como diferente”.⁹⁸ A diferença é uma realidade apregoada aos não-comuns, aos que fogem do ordinário, aos que extrapolam os marcos da maioria. Nem sempre ser diferente

⁹⁸ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit., 1989, p. 118.

desqualifica quem o é, pelo contrário, é transmutado para algo destacável, foco e alvo dos olhares e atenção, ganhando notoriedade.

Podemos observar o depoimento de Likéria Oratz, 87 anos, moradora de Papanduva desde 1960, que se sentia observada por ser *diferente*:

As mulheres dos brasileiros nos olhavam com estranheza. Talvez porque nossa maneira de vestir, com lenços na cabeça e vestidos compridos, era ultrapassada. Elas não entendiam que era o nosso jeito, era nossa cultura, era assim que gostávamos de viver. Saíamos de casa só com o marido e com os filhos e elas já saíam sozinhas. Para nós isto que era estranho... mas fazer o quê.... cada um tem seu jeito de viver; nós também achávamos estranho a maneira das outras mulheres se vestirem, se pintarem...Mas fazer o quê! Cada um é cada um, ninguém é igual.⁹⁹

Na fala de Likéria, o estranhamento partia do outro, ou seja, dos moradores de Papanduva que a olhavam com desconfianças pela sua maneira de se trajar. Entretanto, os recém-chegados também estranhavam que as mulheres da cidade andassem sozinhas, se maquiassem e se vestissem de outro jeito. Os códigos de reconhecimento ou não-reconhecimento possibilitam aproximações ou afastamentos. No entanto, pelas palavras, no presente, Likéria se demonstra compreensiva e relativiza os julgamentos com os dessemelhantes.

O dessemelhante por vezes quebra a prepotência da suposta uniformidade e igualdade, interrogando as coincidências dos estilos e maneiras de se conceber a existência que é, a partir de então, remanejada através de outros olhares. Aquilo que é apontado como *comum* carece do elemento personalizador que o distingue dos demais, próprio de quem é *diferente*. Ser comum ou ser apontado como tal é ser confundido com tantos rostos alheios justamente por lhe faltar o seu. O comum carrega o paradoxo de se acomodar na obscuridade das múltiplas faces, sem poder reclamar por uma autenticidade digna de deferência; por outro lado, há quem use isso para se camuflar na miragem do anonimato que dissimula qualquer responsabilidade, qualquer questionamento a seu respeito. Talvez, resida nisto o motivo do inconformismo daqueles que são vistos como ordinários, comuns, lutando por uma excepcionalidade, uma especificidade que os destaquem da massa. Ser diferente é ser notado e destacado pela deformação e desvios dos modelos-padrões que gestam o comum. Ser diferente é ser individual. O indivíduo tem rosto específico, tem feições mensuráveis e

⁹⁹ ORATZ, Likéria. 87 anos. Nascida na Ucrânia, chegou ao Brasil em 1955 e a Papanduva em 1960. Casada, cinco filhos, doze netos e três bisnetos. Entrevista concedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.

identidade apartada. Para Clifford Geertz, “o indivíduo torna-se humano pelas formas modulares da cultura que faz reconhecer este indivíduo como parte integrante da espécie humana, sem esconder dele sua individualidade”¹⁰⁰. O diferente também é um igual quando visto sob outras categorias mais globalizantes.

Anônimo é quem não tem nome, aquele que não é nomeado, chamado, alcunhado, portanto, indistintamente percebido, não reconhecido, perdendo-se no emaranhado conjunto das relações multifacetadas. O anonimato parecia ser favorável aos ucranianos recém-chegados uma vez que os isentavam de dar explicações aos curiosos, habitantes da cidade. O sonho de reedificação da comunidade, com o ajuntamento de novos membros, aparece como remédio contra uma possível desintegração e esfacelamento.¹⁰¹ Para o grupo étnico, acolher novos membros de sua etnia reforçava também os sentimentos de pertença a um grupo maior do qual eles eram somente uma pequena amostra, como evidencia José:

Nós somos de um país grande e que tem história. História de sofrimento, de fome, de guerras, de perseguições. Mas é nossa história, é nosso povo. Temos nossa cultura e dela sentimos orgulho. Quando encontramos um patrício por aí, sentimos o quanto amamos a Ucrânia e quanto a nossa gente se ama. Sabe por quê? Porque foi o sofrimento que nos uniu, foram as perseguições que nos fizeram um povo unido. Estamos espalhados pelo mundo, mas somos unidos.¹⁰²

José aponta para a importância de publicizar a Ucrânia como uma *nação* com valores próprios, com uma cultura distinta de todas as outras, não emprestada, não copiada de nenhuma outra e que deveria ser respeitada. A fala de José remete a Benedict Andersen que assinala “mais do que *inventadas* nações são *imaginadas*, pois satisfazem a alma e constituem objetos de desejo e projeções”; assim sendo, assinala o autor, “não há comunidades verdadeiras, e qualquer uma sempre será imaginada”,¹⁰³ denotando como é artificial da idéia de coesão étnica, cultural e territorial a que José apregoa.

As representações que perpassam o cotidiano de José inventaram a *sua* Ucrânia e forjaram o seu olhar sobre ela. No entanto, se nações são imaginadas, por outro lado, tal

¹⁰⁰ GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 64.

¹⁰¹ BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade: a busca por herança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

¹⁰² CYRKUM, José. Op. Cit.

¹⁰³ ANDERSEN, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 33.

exercício não é tão simples, “pois não se imagina no vazio e com base em nada”.¹⁰⁴ A Ucrânia de José parece ser a Ucrânia de muitos outros patrícios que viveram em situações de diáspora, um misto das lembranças que ainda povoa seu imaginário com o desejo de reinventá-la como uma *nação* soberana, livre e reconhecida por suas especificidades. A perspectiva de *nação* de Benedict Andersen, que a concebe por uma *comunidade imaginada*, aponta para a identidade nacional resultante de uma construção balizada nas representações, na memória, no esquecimento e no desejo. O grande paradoxo deste latente desejo é percebido quando um descendente de ucraniano viaja para esse país e não é reconhecido/identificado como um *ucraniano*, mas como *brasileiro*.

Neste sentido, Homi Bhabha lembra que a palavra *nação* vem do latim *natio* que designava “uma comunidade local, um domicílio, uma casa, uma condição de pertencer”.¹⁰⁵ Logo, o conceito original de *nação* está intimamente relacionado à situação de nascer em uma comunidade ligada a um lugar, e a idéia do *Estado-Nação*, compreendida por uma entidade política, administrativa e legislativa, só veio mais tarde.

José alimenta o desejo de recuperar a Ucrânia cujo povo possui um modo singular de viver, de encarar a vida, de atribuir valor às coisas; contudo nem sempre este aglomerado de seleções pode ser rotulado como *cultura específica*. Torna-se perigoso quando na busca de se conseguir exclusividade para uma determinada cultura há necessariamente a exclusão. A pretensa apropriação dos elementos constitutivos do que se julga cultural para um grupo não pode ser tomado por particular, e, muitos elementos ditos como ‘próprios’ nos costumes ucranianos, estavam presentes em outras nações eslavas que anteriormente formavam um só bloco: Bielorrússia, Bósnia-Herzegovina, Bulgária, Croácia, Eslováquia, Eslovênia, Montenegro, Polônia, República da Macedônia, República Tcheca, Rússia e Sérvia. Bogdan Savytzty, a este respeito, declara:

[...] trezentos anos sob o jugo dos czares da Rússia, mais 70 e poucos anos sob o tacão comunista e outros sob o domínio da Polônia, é natural que haja influência nos

¹⁰⁴ SCHWARCZ, Lilia Moritz. Imaginar é difícil, porém necessário. In: ANDERSEN, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.16.

¹⁰⁵ BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 195.

costumes... Mais tarde quando a Ucrânia ficou independente, os habitantes reclamaram por sua cultura.¹⁰⁶

A reivindicação de exclusividade objetivava a busca da notoriedade diante de tantas desvalorizações. Para além de se ater a uma conceituação correta do termo, fica a indagação: qual cultura os imigrantes queriam que resistisse às tentações do esquecimento ou da mistura? Quais elementos, vistos como culturais, eram merecedores desta distinção a ponto de serem enaltecidos e preservados imaculados? Certamente eram os elementos que formavam, segundo Geertz, uma teia de significados,¹⁰⁷ que os distinguiu, que os individualizava das outras nações, que os representava positivamente e, sobretudo, que compartilhava o pertencimento.¹⁰⁸ Desta forma, esta cultura é plasmada somente pelas partes merecedoras de júbilo e aplausos, mas que não contempla o todo. Por isso é uma construção imperfeita, ilusória e seletiva.

Pelo depoimento de José, é possível compreender que o aumento do número de imigrantes pretendesse descredenciar possíveis desinformações a respeito do lugar de onde vinham. Se por parte dos moradores mais antigos de Papanduva havia certos estranhamentos ao relacionar-se com os imigrantes ucranianos, tornava-se imprescindível que a recepção às novas famílias no seio da comunidade fosse alardeada, celebrizada, destacando-se intimidade, satisfação e regozijo em acolhê-las. Com o aumento do número de famílias, a colônia pretendia se tornar um corpo mais coeso e expressivo, por isso mais visível e reivindicante de deferência, sem precisar que os ‘outros’ deles só se amiserassem. Os imigrantes que já estavam estabelecidos em Papanduva edificaram as bases de uma rede de recepção e sociabilidades que tornou viável e menos traumático a chegada dos novos imigrantes. A existência prévia, no local de destino, de pessoas originárias da mesma localidade natal, teria sido o fator determinante na opção por Papanduva - SC.

Os pioneiros constituíram-se em referências nos quais os recém-chegados poderiam obter auxílio, pois dominavam informações básicas sobre o idioma local, aonde ir, onde trabalhar, como se comportar e a quem recorrer em momentos de dificuldades e doença. O

¹⁰⁶ SAVYTZTY, Bogdan. In.: PASKO, Guto. Documentário em DVD. **Made in Ucrânia**: os ucranianos no Paraná. Curitiba: GP7, 2006.

¹⁰⁷ GEERTZ, Clifford. Op. Cit., p.18.

¹⁰⁸ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

grupo já estabelecido organizava suas vivências, criando mecanismos e redes de solidariedade, ajudando as novas famílias na derrubada das árvores para a construção de suas casas, enquanto eram ajeitados em casas de ‘*parentes*’, por mais remotos que fossem: bastava ter o mesmo sobrenome que já seria considerado como tal. Assim revela Sérgio Reva:

Quando uma nova família chegava à colônia, sentíamos a obrigação de acolher e ajudar. Não queríamos que sofressem o que passamos. Às vezes, íamos tirar madeira para construir uma casinha, cobrir com telha ou até mesmo com folhas de coqueiros. Todo começo é difícil, mas não custava nada ajudar a gente de nossa gente. Éramos todos ucranianos, todos da mesma pátria e às vezes da mesma família, do mesmo sangue e sobrenome.¹⁰⁹

Arlene Renk, ao estudar a colonização italiana se deparou com a mesma realidade. Para ela, o fato de também os ucranianos se qualificarem como *parentes* explica-se por descenderem de um tronco comum. Sob este aspecto, acionam uma distinção entre os próximos e aqueles de sangue remotos.¹¹⁰ Também a antropóloga Miriam Hartung ao estudar um grupo de famílias afro-descendentes em uma comunidade rural de Santa Catarina, constatou que seus membros se tratavam como *parentes* para designar laços de afinidade e não necessariamente de consanguinidade. Para a autora, geralmente as atitudes de solidariedade ocorrem em regra, entre parentes cujo laço de parentesco está baseado na consanguinidade.¹¹¹ No caso da comunidade ucraniana, a fala de Sérgio evidencia a sua preocupação em deixar público que entre os ucranianos havia intenção explícita de se prestar ajuda aos parentes recém-chegados.

O sobrenome, afinal, além de ser um signo de discernimento, é também um sinal de pertencimento e expressão de identidade. Por ele era possível saber quais membros descendiam de famílias com certo grau de distinção numa Ucrânia que resistia em permanecer na memória dos imigrantes como lugar gerador de identidade. Nesse sentido, o sociólogo alemão Max Weber afirma que os grupos étnicos “alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou

¹⁰⁹ REVA Sérgio. 80 anos. Nascido na Ucrânia. Chegou ao Brasil em 1951. Entrevistado em 15 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.

¹¹⁰ RENK, Arlene. **Sociodicéia às avessas**. Chapecó: Editora Grifos, 2000, p. 138.

¹¹¹ HARTUNG, Miriam F. Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina. In: LEITE, Ilka Boaventura (org). **Negros no Sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996, p. 116.

dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração”.¹¹² O sobrenome tornava-se elemento fundamental para o processo de socialização étnica entre os que chegavam, pois acreditavam pertencer a uma mesma comunidade de origem.¹¹³ Durval Muniz enfatiza que o pai transmite seu sobrenome a alguém originando “uma identidade que se elabora como projeção e continuação de quem o transmite. Diga o nome de família e ele dirá quem você é”.¹¹⁴

Dependendo do grau de distinção que o grupo aferia a certo sobrenome, o imigrante que o possuía tornava-se elemento de referência, devido ao capital simbólico que lhe era atribuído. Certamente tal distinção era reinventada como necessidade de preservação de uma memória coletiva e meritória. Sendo assim, a guerra pode destruir muitas coisas, menos a possibilidade de recriar e de sentir de outra forma um passado.

É importante observar as estratégias familiares e individuais que foram usadas na adaptação ao novo meio, decorrente do fenômeno migratório, sem que pudesse colocar em risco a manutenção da sua identidade. Parecia que a instituição familiar era o âmbito em que se configurava o *indivíduo ucraniano* e o lugar onde transmitiam os valores a serem resguardados. É na socialização com outras pessoas da mesma etnia que a função personalizadora da família ganhava força. Famílias que se identificavam e que comungavam dos mesmos projetos procuravam resistir ao que podia estremecer as estruturas fundantes do *ucraniano*, como é observado na narrativa de João Petruk, morador de Papanduva desde 1958:

O valor maior de um ucraniano é sua família e sua igreja. Na família nós nos protegemos uns aos outros. Fomos aprendendo a ser gente porque nossos pais nos ensinaram e eles aprenderam a mesma coisa com os meus avós. E eu tenho a obrigação de ensinar nossa cultura para meus filhos e netos, sempre num clima de paz e harmonia. [...] É claro que entre nós às vezes há discussões, mas com o tempo tudo se resolve. Era muito diferente quando um não *ucraino* criava confusão com algum de nós. Coitado dele! Todos nós nos defendemos dos perigos. Mexer com um de nós é mexer com um abelheiro. Na família, podemos encontrar nossas riquezas e nossa tradição e costumes. Por isso é melhor um ucraniano se casar com uma ucraniana, pois um casal *puro*, sem misturas, de ucranianos, já sabem como é nossa maneira de ser. Na igreja é a mesma coisa. Somos ortodoxos e assim queremos morrer. Um ucraniano sem

¹¹² WEBER, Max. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, p. 416.

¹¹³ Os imigrantes alemães e italianos também reconheciam-se pelo sobrenome.

¹¹⁴ ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. Os nomes do pai. In RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo. **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.113.

igreja, é um ucraniano pela metade. Pela religião nós sabemos quem somos e como devemos agir.¹¹⁵

João deixa claro que valoriza a unidade entre membros familiares, pois vê nela a garantia e a prosperidade da comunidade onde cada membro é defensor, representante e transmissor dos padrões comportamentais do passado. Na sua concepção, a estruturação familiar e o comportamento privado eram cunhados pela trajetória religiosa costumeira. No entanto, Ricardo Cicerchia observa que a família não deixa de ser uma organização social na qual mudanças e permanências, novidades e hábitos, estratégias e normas se ajustam na tensão, sempre histórica, do existir em espaços e tempos.¹¹⁶

Nobert Elias, na obra *Sociedade dos Indivíduos*, observa que os indivíduos dentro do grupo se identificam através da similaridade do outro, ou seja, é no outro que se pode perceber quem de fato o indivíduo “é” entre tantos diferentes.¹¹⁷ As famílias ucranianas, ao buscar sua identificação na pretensa homogeneidade de suas vivências, construía ou ressaltavam outras que não existiam anteriormente, avolumando diferenças extragrupoais. Os imigrantes não se viam como estranhos e diferentes, pois para eles o periférico era o ‘outro’. A fala de João assinala uma supervalorização das uniões endogâmicas entre ucranianos como recurso e estratégia para salvaguardar sua cultura de possíveis hibridismos, o que se explica o apego a tais uniões.

João Petruk norteou sua vida tendo como referências o que seus pais e avós lhe transmitiram no seu país de origem. Seus filhos e netos, por não estarem na Ucrânia e viverem em outros tempos, provavelmente tiveram outras balizas, nem sempre aceitas pelos mais velhos. Para Stuart Hall, o próprio sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, pois dentro dele há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que as identificações estão sendo continuamente deslocadas e em constante movimento:

A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e

¹¹⁵ PETRUK, João. Papanduva. 72 anos. Entrevista cedida em 14 de março de 2009. Acervo do autor.

¹¹⁶ CICERCHIA, Ricardo. Historiografia das formas familiares: dilemas e encruzilhadas. **História: Questões e Debates**, Curitiba, n. 50, jan/jun 2009, p.105.

¹¹⁷ ELIAS, Nobert. **Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente.¹¹⁸

Nesse sentido, as identidades são constituídas e reconstituídas no interior da representação. As pessoas são colocadas diante de várias representações *identitárias*, com as quais podem se identificar – ou não –, ao menos temporariamente. O que se pensa ser identidade está em contínua transformação, moldada pelo tempo, espaço, circunstâncias e sujeitos a serem percebidos. Noto que na comunidade de pertencimento os ucranianos estabelecidos em Papanduva preservavam maneiras de se pensar no mundo que os seus descendentes questionavam, talvez por não haver paridade de referências.

Jorge Berkeley, filósofo irlandês, esculpiu um pensamento a este respeito dizendo que *ser é ser percebido*.¹¹⁹ As novas famílias ucranianas que chegavam eram percebidas, não porque eram iguais ou porque o número de seus membros aumentaria o corpo homogêneo da comunidade receptora, mas justamente o oposto, eram notadas por se diferenciar do comum. A cor de sua pele, a altura de seus corpos, a cor de seus cabelos, seus trajés, seus calçados, suas comidas e sua língua, sua vivências, suas posturas os rotulavam como ‘corpo estranho’, visto com cuidado e cautela social. De todos estes itens de diferenciação, talvez o mais complexo seja a linguagem. Pela língua é possível identificar-se ou não com alguém ou com um grupo.

2.2- A língua como marca do diferente

A língua é uma representação, uma construção nascida da necessidade humana de interação e relação; é por meio da linguagem que pretendemos nos representar para o outro naquilo que somos, pensamos e intencionamos sobre tantos temas. A linguagem verbal tenta refletir uma cultura, “define a historicidade da pessoa,”¹²⁰ e mostra costumes e maneiras como o homem e a mulher pensam e interagem em determinadas ações. A linguagem usa símbolos sonoros para transmitir experiências em forma de mensagens, mas não é única e exclusiva. Se a linguagem não é suficiente para levar a mensagem, pois as idéias não vêm só com as

¹¹⁸ HALL, Stuart. A identidade em questão. **Horizontes**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 67-76, jan./jun. 2005, p. 13.

¹¹⁹ BERKLEY, Jorge. **The principales of human know ledge**. Jonatham Dancy. Oxfort Universyt Press,1998.

¹²⁰ CERTEAU, Michel de. Op. Cit., p. 69.

palavras,¹²¹ outros elementos, como o gesto, a entonação, a postura, a tonalidade, juntam-se para cumprir tal missão.

A fala, talvez seja a forma mais imediata de se pretender comunicar essas experiências, e tal pretensão nem sempre alcança seus objetivos, uma vez que surge no caminho dos interlocutores a subjetividade da interpretação. Uma interpretação que reivindique entendimento por parte do outro somente é possível quando os códigos linguísticos são familiares. Os membros da comunidade ucraniana tinham seus próprios códigos (usavam o alfabeto cirílico),¹²² que divergiam daqueles que não faziam parte de sua etnia. A linguagem verbalizada pelos sons revela a pessoa que através dela se comunica, facilitando aproximações ou distanciamentos. A ausência de familiaridade com a língua local parecia fazer do imigrante um sujeito provocador de estranhamentos.

João Petruk relata alguns constrangimentos pelos quais passou por não saber o português de forma correta e sem sotaque:

Nós, os ucranianos, tínhamos muitas dificuldades de saber falar o *brasileiro*. Vocês não têm algumas letras que nós temos. Por isso se tornava muito ruim falar com um brasileiro. Logo, eles percebiam que nós não éramos daqui, pela nossa maneira de falar. Até hoje falamos um *brasileiro* atrapalhado e carregado. No começo eu via muita risada e deboches. Falavam que nós éramos alemães, nazistas. Eles não sabiam diferenciar o alemão do ucraniano e confundiam tudo.¹²³

Facilmente identificam-se os membros que não fazem parte do mesmo corpo social pela forma diferenciada no uso da língua. O sotaque é a diferença de pronúncia dos falantes, dada aos acentos e possíveis imperfeições geradas pelas transferências de hábitos fonéticos da língua materna para outra língua. O sotaque revela, denuncia, identifica e pode ser elemento de desqualificação. A fala pode ser vista como um forte indício de pertencimento a um ou a outro grupo social. O código linguístico singular dos ucranianos os tornava também um grupo hermético e seletivo, no qual o alcance e a efetiva plausibilidade de se preservar a língua os

¹²¹ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

¹²² A criação do alfabeto cirílico, no século IX, é atribuída a dois missionários cristãos gregos bizantinos, Cirilo e Metódio, que levaram o cristianismo às terras eslavas. O alfabeto cirílico foi derivado do alfabeto grego, com fortes influências bizantinas. Continha inicialmente 43 letras, derivadas de letras e combinações do alfabeto grego e hebraico. Posteriormente sofreu modificações, quase sempre com exclusão de letras supérfluas. Na atualidade, o russo moderno conta com 32 letras, o búlgaro e o sérvio têm 30 letras e o ucraniano tem 33.

¹²³ PETRUK, João. Op. Cit.

afirmasse e os vinculasse à sua realidade étnica apreendida por meio do sistema privilegiado de representação.¹²⁴

Da mesma forma que se pode experimentar sensação de deleite, o ouvir correto de uma língua, o uso *imperfeito* pode gerar distanciamento, estranhamentos e rupturas, pois, como Marlene de Fáveri assinala, “os estrangeiros e suas falas eram vistos como estranhos à pátria, por isso, as palavras não são meros signos; são portadoras de sentidos e relações”.¹²⁵

É pela língua que as lembranças emergem ao presente e tornam-se passíveis de decodificação, escapando do esquecimento, e nele reivindica um novo espaço e tempo. A fala encarna o acontecido e lhe reveste de nova significação, atualizando as reminiscências em outros campos. Talvez resida nisto a importância de se transmitir a memória na língua que se domina, pois ao se tentar transmitir a memória em outra língua, corre-se o risco de deformar significados e a essência do experimentado, pela falta de precisão das palavras.

O depoimento de João Petruk revela que, na tentativa de aproximação com o diferente, os imigrantes ucranianos se dispuseram a aprender a língua local, o que pôs em relevo a discrepância e ausência de homogeneidade no comportamento linguístico. O que era *a priori* para aproximar, reverteu em regime de exclusão, majorando as diferenças. O medo e a insegurança de se expor e, porquanto, de ser alvo da perversidade alheia, dado o sotaque, bloqueiam tentativas de interação pela oralidade. Quem fala com sotaque corre o risco de ser silenciado pela desatenção do outro ou pela depreciação, troça ou zombaria provocadas pela maneira singular de falar. Essa discriminação era geralmente baseada no conceito de que os imigrantes, por não dominarem a norma padrão da fala e usar em seus próprios métodos para a realização da linguagem, *corrompiam* a língua local com esses *erros*.

Os códigos diferentes colocavam em relevo a disparidade de interação se não houvesse por uma das partes concessões. Para os imigrantes, parecia imperioso fazer concessão e dentre elas, aprender o idioma local tornou-se urgente. Nelas estava subjacente uma dupla finalidade: facilitar a inserção no meio do grupo social e desconstruir iminentes conflitos movidos pela diferença. Nota-se que somente os homens, pais e filhos, eram passíveis desta concessão, uma vez que às mulheres era dispensável e desnecessário este tipo

¹²⁴ ANDERSEN, Benedict. Op. Cit., p. 41.

¹²⁵ FÁVERI, Marlene de. **Memórias de uma (outra) guerra**: cotidiano e medo durante a Segunda Guerra, em Santa Catarina. Itajaí: Ed Univali; Florianópolis: Ed UFSC, 2005, p. 101.

de abertura, pois elas não “precisavam conversar com ninguém de fora”¹²⁶ dos de sua etnia, pois falar aos outros era publicizar-se, mostrar-se, por isso ‘coisa de homens’, resolvido entre eles. A fala de Jorge, no entanto, não pode ser generalizada, pois é provável que não represente o que de fato acontecia no interior das casas. Mesmo que as convenções firmadas entre o grupo étnico impetrassem o silêncio às mulheres, é pouco presumível que mantivessem assim a todo instante. Na hipótese de que ocorresse tal qual Jorge descreve, mesmo assim, o silêncio das mulheres participava, de algum modo, da linguagem do lugar. Os sons das vozes femininas, embora não ouvidos, não apontavam a sua inexistência; era apenas outra maneira de se fazer presente, dentro de um contexto cultural que procurava sequestrar sua individualidade. Se “calar é silenciar e um percurso do falar,”¹²⁷ as vozes sequestradas das ucranianas denunciam diferenças ocluídas nas relações sociais, como sublinha Mirta Lerytz:

Quando estava em público, uma senhora não podia falar com um homem, pois isso podia parecer muito desrespeitoso. Acontece que isso gerava uma confusão. As pessoas podem pensar que o fato de não ser elegante que uma ucraniana falasse na rua, não podíamos falar em lugar nenhum. Muito pelo contrario, dentro de casa, às vezes, a galinha canta mais alto que o galo. Nossas vizinhas brasileiras tinham receio de falar com a gente, nas ruas e nós a mesma coisa, por não saber como falar direito a língua. Mas isso não quer dizer que eu não quisesse falar com elas. Tinha muita curiosidade em perguntar sobre muitas coisas. Mas não sabia como fazer. Por isso a igreja também era um lugar de encontro das mulheres, pois podíamos soltar nossa voz nos hinos e cantos e entre uma música e outra, colocar as conversas em dia.¹²⁸

A exclusão das mulheres no aprendizado da língua local colocava em cena outra maneira de interdição do feminino com vistas a soterrar possibilidades de novos relacionamentos com outras vizinhas ou conhecidas. Com isso, cada vez mais, fortalecia o imaginário de que a mulher existia no escondido, no reservado, falando somente o necessário, o permitido, o consentido. A voz feminina ganhava permissão para emergir do silêncio obsequioso para os *palcos* do interior da igreja, onde se avolumava no entoar dos cânticos litúrgicos, parecendo liberar naquele lugar de culto toda a força anteriormente aprisionada, como afirma Catarina Solot, uma das componentes do coro da igreja:

¹²⁶ MUDCHUSK Jorge. Op. Cit.

¹²⁷ FÁVERI, Marlene de. Op. Cit., p.115.

¹²⁸ LERYTZ, Mirta. 70 anos. Moradora de Papanduva desde 1959. Papanduva. Entrevista cedida em 20 de fevereiro de 2009. Acervo do autor.

Assim que casei, meu marido não permitia que eu ficasse falando por aí. Mas sempre se dá um jeito. Dizia que eu precisava cerzir uma roupa rasgada na costureira, ou falar com a mulher do coral da igreja... nestas oportunidades nós colocávamos a conversa em dia. O coro da igreja ficou sendo um lugar de encontro das mulheres. O coral começou com muitos homens, e depois eles foram se indo. Diziam que falávamos mais que cantávamos.¹²⁹

O imaginário social masculino não encontrava justificativas plausíveis para as mulheres extrapolarem os limites das vivências cotidianas impetrados pela cultura, pois “dentro da casa, a mulher e os *guris* tinham tudo o queriam e precisavam”¹³⁰, como relata Ivan Tchaikovnet.

Catarina revela que as mulheres usavam estratégias e táticas para conversar e transgredir o imposto. Ao se encontrarem na igreja, lugar socialmente permitido às mulheres para os ensaios de cantos litúrgicos, conseguiam articular o desejado (conversar e tecer relações amistosas com outras mulheres) com o prescrito (ir à igreja para ensaiar cantos). Assim, observo que nas franjas do cotidiano acontecem as resistências, os dribles, as formas de fazer diferente, as ousadias, as quebras sutis do imposto – e, soltar a voz na igreja é uma delas.

Através destes e outros depoimentos, observo que a educação de mulheres e de homens dava-se de forma a reproduzir lugares de circulação e de formas de se portar, inscritas na construção cultural dos gêneros, dos papéis sociais prescritos pela cultura ucraniana. Joan Scott define gênero como “elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significações às relações de poder”.¹³¹ É revelador, conforme o pensar de Ivan que a felicidade almejada não precisasse decifrar outros signos linguísticos, uma vez que era oferecida pelo homem/esposo; para as mulheres, portanto, na lógica *deles*, não havia necessidade de aprender um novo idioma, porque tal ‘sacrifício’ caberia ao homem, pois a ele se reservava o ofício dos relacionamentos. No entanto, as mulheres ucranianas, com o passar dos anos, aprenderam o idioma do local de recepção, até porque as entrevista que fiz foram feitas em português.

¹²⁹ SOLOT, Catarina. Papanduva. 57 anos. Entrevistada em 29 de junho de 2008. Acervo do autor.

¹³⁰ TCHAIKOVNET, Ivan. 71 anos. Entrevista cedida em 28 de junho de 2008. Acervo do autor

¹³¹ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre. jul/dez. 1990, p. 14.

A comunicação verbal e o uso da língua local foram peças-chave para que houvesse interação e integração de indivíduos numa mesma comunidade linguística, pois a língua é um poder simbólico onde atualizam as relações de força entre os locutores e seus respectivos grupos.¹³²

O fato de aprender o português não significaria para os ucranianos esquecer a sua língua-pátria. A mãe e as filhas garantiriam que a língua-pátria permaneceria viva, pois além de a elas não caber aprender a língua receptora, continuariam usando o único idioma conhecido desde o berço. Por outro lado, aos homens competia a incumbência de assimilar outro idioma, como meio de facilitar e forjar o ambiente onde se poderia encenar o novo espaço social. Segundo Berger, pode-se acrescentar que o indivíduo se apropria do mundo em conversação com os outros e, além disso, que tanto a identidade como o mundo permanecem reais para ele enquanto ele continua a conversação.¹³³ No entanto,

Saber uma língua é muito diferente de conhecê-la. Saber uma língua quer dizer ser falado por ela, que o que ela fala em você se enuncie por sua boca. Conhecer uma língua quer dizer ser capaz de traduzir mentalmente, a partir da língua que se sabe, a língua que se conhece. Desde então, não falamos mais do mesmo lugar, nos comunicamos.¹³⁴

Segundo esta linha de raciocínio, o sujeito imigrante monolíngue para poder interagir com os de fora de seu grupo, tentava aprender palavras por identificações imaginárias e associações de códigos alheios. Parece ser uma agressão violenta essas tentativas forçadas para lucrar a aproximação do estranho. Tudo isso objetivava o abrandamento nos modos de articulação entre sujeitos vistos ou significados como diferentes.

¹³² BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996.

¹³³ BERGER, Peter L. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1990.

¹³⁴ MELMANN, C. **Imigrantes**: incidências subjetivas das mudanças de língua e país. São Paulo: Escuta, 1992, p.125.

2.3 Casa: espaço de sociabilidades e costumes

As famílias imigrantes ucranianas em Papanduva moravam próximas umas das outras, o que demonstra certa unidade grupal, mas também estratégia de proteção. Na imagem a seguir, vemos a casa de Likéria, construída em 1975. A casa ainda conserva sua originalidade, mesmo com a troca de janelas mais modernas, colocadas em 1990. A água do poço vem até sua cozinha, graças ao motor movido à energia elétrica que chegou na década de 1980. Embora as facilidades do mundo moderno chegassem à casa de Likéria, certos utensílios domésticos da época de seus pais ainda contracenavam em sua cozinha. Em sua casa, por exemplo, repetem-se alguns costumes trazidos do país de origem, como reunir a família ao redor de um fogão à lenha, como recorda Likéria:

Lembro-me muito bem de nossa casa. Uma casa simples, de madeira, mas muito harmônica. Nossa casa foi construída aos poucos, com madeira tirada da mata de nosso terreno. Algumas janelas foram trocadas porque o cupim comeu a madeira. Então colocamos vidros. Antes as janelas eram de madeira como a que está lá em cima. Outra coisa que mudou foram alguns móveis, por exemplo, agora temos geladeira, fogão a gás e pia de lavar louças. A água não é mais da cachoeira, é do poço. Na cozinha, tinha um fogão à lenha, feito de tijolo, parecido com este, uma mesa grande com muitas cadeiras. Ao redor do fogão à lenha, no inverno, toda a família se reunia para a janta e lá mesmo nós rezávamos. O calor do fogão nos fazia mais próximos. O fogo nos esquentava e um esquentava o outro. Naquela época não tinha importância que as paredes da casa ficassem enfumaçadas... Ninguém se importava com isso... o importante era não sentir frio e ficarmos juntos ao redor do fogão. Mas uma coisa sabemos: o frio de lá (da Ucrânia) era muito forte, nem se compara com o daqui!¹³⁵

¹³⁵ ORATZ, Likéria. Op. Cit.



Figura III: Casa de Likéria Oratz, construída em 1975. Papanduva. Fotografada pelo autor, em março de 2009.

A casa tornou-se um espaço de cruzamento por onde circulavam distintos aspectos, manifestações e interferências culturais, até porque a “vida cotidiana é a vida do homem inteiro, com todos os seus aspectos de sua individualidade e de sua personalidade”.¹³⁶

O cotidiano de Likéria, na infância, deixou marcas de significação a ponto de alguns costumes ou hábitos serem trazidos para o presente. O fogão à lenha em sua casa *disputa* com o fogão a gás as funções do dia a dia, mesmo que ele seja usado “somente em ocasiões emergenciais, em casos extraordinários”.¹³⁷ Michel de Certeau denomina cotidiano o que nos é dado no dia a dia e, habitualmente, ele é encenado dentro de cada casa, território onde se desdobram e se repetem os gestos elementares do espaço doméstico.¹³⁸ Para Likéria, os gestos

¹³⁶ HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.17.

¹³⁷ ORATZ, Likéria. Op. Cit.

¹³⁸ CERTEAU, Michel de. Op. Cit., p.31; p.203

elementares eram tecidos pelas práticas mais simples, já pela manhã, quando se cumpria o ritual quase que cerimonioso para acender o fogão a lenha, como narra:

No fim do dia, antes de ir deitar, era preciso deixar tudo à mão para acender o fogo no dia seguinte: gravetos secos, umas *achas* de lenha e um pouco de querosene ou um pedaço de pano. Pela manhã, eu me levantava primeiro e colocava alguns gravetos, depois um pedaço de pano e por cima dele mais gravetos. Acendia o fósforo e conforme o fogo *forteava* colocava as *achas* de lenha. Parece simples, mas até mesmo para acender o fogo é preciso saber fazer. Meu menino caçula, até hoje, não sabe fazer fogo... Faz uma bagunça tão grande que em vez de fazer fogo, faz muita fumaça.¹³⁹

O olhar atento de Likéria reconhece imediatamente a confusão que seu filho ainda faz para executar uma tarefa que para ela é feita com maestria, aprendida já na Ucrânia. Suas palavras, para além de fazer conhecer os seus hábitos matinais, mostram que nesta cultura cabia à mulher levantar-se por primeiro para desempenhar as primeiras funções domésticas, como acender o fogo e fazer o café. Ao averiguar o conteúdo de sua fala, constatei que seu *menino caçula*, já casado e com dois filhos, tenta reproduzir em sua casa, os hábitos herdados. Likéria confidenciou-me que na casa de seu *menino caçula*, embora o fogão a lenha tenha sido substituído pelo fogão a gás de seis bocas e com acendimento automático, sua esposa é quem levanta por primeiro para fazer o café, repetindo o que acontece na casa de seus sogros.

Assim, fogão a lenha ou fogão a gás dizem sobre o tempo, sobre mudanças, sobre aderir ao novo e às práticas modernas, mas que estão inseridos em um espaço onde as funções da esposa e do esposo ainda têm como referência a cultura herdada. Desta forma é possível verificar que os espaços sociais onde a cultura é encenada, embora ganhe contornos e aspectos modernos, o roteiro e a cena são dirigidos por costumes não tão contemporâneos.

Na fotografia a seguir, vemos que o marido de Likéria, Basílio, já em 1984, compartilhava de algumas funções na cozinha, demonstrando que tarefas antes tidas como específicas de sua esposa, eram também assumidas por ele, mas que, segundo a cultura da época, não era prudente que isto ultrapassasse os limites do lar. Talvez, esteja aí uma possível explicação de ele ter sido fotografado de costas.

¹³⁹ ORATZ, Likéria. Op. Cit.



Figura IV: Fogão à lenha na casa de Likéria. Papanduva. Março 1984. Acervo da família.

Vidas de homens e de mulheres tecidas na trama do cotidiano, com suas especificidades, com suas crenças, com suas delicadezas e exigências, retirando a certeza de uma pretensa similitude dos papéis sociais. Do acender o fogo pela manhã e do coar o café até as demonstrações de força e coragem na lide diária, na casa de Likéria, homens e mulheres compartilhavam diversos aspectos do cotidiano.

Todas as casas eram construídas de madeira, os tamanhos dos quartos, sala, cozinha e alpendre quase que obedeciam às mesmas dimensões, como relata Ivan Reva: “naquela época, as casas eram iguais porque só havia um modelo para todos, os carpinteiros eram os mesmo de sempre”.¹⁴⁰ As casas eram construídas com madeiras largas, demonstrando que a floresta era rica em madeira de lei extraída de árvores ainda nativas. Tanto homens como mulheres ajudavam no preparo da madeira e na construção da casa, como relata Likéria Oratz: “Lembro que a madeira vinha bruta, dura, e nós tínhamos que cortar a madeira à mão, usando uma serra

¹⁴⁰ REVA, Ivan. 40 anos, Papanduva. Entrevistado em 15 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.

comprida. Meu marido ficava numa ponta e eu em outra. Não era fácil, pois tinha que fazer muita força”.¹⁴¹

Maria Bernadete Ramos Flores compreende ser o cotidiano também o lugar onde se constroem as relações de gênero, as estruturas familiares, as relações de vizinhança, os laços de solidariedade e as mudanças.¹⁴² Disto, pode-se entender que a mulher tornava-se protagonista de sua história, pois percebia a urgência das mudanças, submetendo-se a trabalhos pesados tanto quanto os homens, mesmo que sua exposição contrariasse os costumes impostos pela igreja ou pela tradição. A depoente corrobora o pensamento da autora, revelando um cotidiano que vai muito além da esfera do doméstico, do interior da casa, das coisas particulares, diluindo os limites imaginados, entre as esferas públicas e privadas.¹⁴³

Neste caso específico, não é possível afirmar que somente a *necessidade* foi fator preponderante para a quebra das normas de comportamento; somadas a ela, estavam a percepção e a vontade de transformação. É imperioso lembrar que Likéria como tantas outras mulheres do bairro de Iracema eram imigrantes e pertenciam a famílias camponesas. Desta forma, a associação de imigrantes com o trabalho faz parte da constituição da identidade de imigrantes tanto no passado quanto no presente; portanto a *necessidade* deve ser entendida como parte do contexto histórico, social e cultural na qual o homem e a mulher imigrante se inserem e querem ser aceitos porque produtivos. Ser trabalhador é condição do imigrante.

Likéria, mulher, mãe, dona de casa, esposa e também auxiliar da carpintaria na fabricação de sua própria moradia. Um tipo de trabalho facilmente remetido aos homens, mas que deslizou para os territórios delas, desestruturando costumes engessados pela cultura. Para Maria José Carneiro, para além de tudo isso, as mulheres também desempenham o papel de transmissoras e guardiãs privilegiadas de valores familiares.¹⁴⁴ O cotidiano de Likéria

¹⁴¹ ORATZ, Likéria. Op. Cit.

¹⁴² FLORES, Maria Bernadete Ramos. Entre a casa e a rua: memória feminina das festas açorianas no sul do Brasil. **Cadernos Pagu**. Campinas: Unicamp, n. 4, 1995, p. 122.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ CARNEIRO, Maria José. Herança e gênero entre agricultores familiares. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.9, n.1, 2001, p.22

mostrou que o espaço público se desdobrava e se tornava extensão da sua casa onde distinções não eram facilmente captadas. Portanto, “a intimidade não é o avesso da exterioridade”.¹⁴⁵

Likéria nos faz pensar que por mais que sua cultura e a igreja quisessem que a mulher ficasse alheia ao convívio social, a inópia da mão de obra fê-la indispensável. Falas como a dela questionam a imposição de modelos-padrão, em que é possível interrogar o pensamento que o privado seja próprio das mulheres. A este respeito, a tensão entre inclusão e exclusão da mulher na vida pública foi de certa forma resolvida pela divisão dos espaços sociais: diferenças biológicas correspondem às diferenças de atuação social, ou seja, a esfera privada para a mulher e a esfera pública para o homem.¹⁴⁶

Os relatos de Likéria, no entanto, informam que suas mãos eram tão calejadas quanto as dos homens, suas roupas tão sujas de pó e serragem quanto as do seu marido e vizinhos. Nesta trilha, as idéias teóricas de Joan Scott¹⁴⁷ sinalizam para pensar as *diferenças na diferença*, sugerindo que eram evidentes as distinções para as mulheres de classes diversas. As mulheres que pertenciam a camadas mais abastadas poderiam usufruir de um padrão de conforto diferenciado, sem preocupação com o trabalho forçado e, por isso delas eram cobradas certas etiquetas; já as mulheres das camadas populares, como muitas imigrantes, necessitavam laborar na agricultura, na criação de animais, nas oficinas artesanais, no campo ou na lavoura. Disto, pode-se concluir que o modelo da mulher submissa fazia parte dos discursos elitistas cujos comportamentos as remetem para uma classe burguesa na qual regras, condutas, jeitos apropriados, delicadeza etc. nem sempre podem ser vistos como universais, pois vozes contrárias testemunham a sua inadequação.

Os estudos romperam com uma visão universal do masculino ou feminino e sugeriram pensar uma infinidade de categorias vinculadas a condições especiais do “ser mulher” ou “ser homem”, em determinados lugares e épocas. As reflexões de Joan Scott colaboraram para se pensar:

[...] sobre os sistemas ou estruturas de gênero; presume uma oposição fixa entre os homens e as mulheres, e identidades (ou papéis) separadas para os sexos, que operam

¹⁴⁵ FLORES, Maria B. R. Op. Cit., 1995, p.124.

¹⁴⁶ FÁVERI, Marlene de; VENSON. Anamaria Marcon. Entre vergonhas e silêncios: o corpo segredo (práticas e representações que mulheres produzem na experiência da menstruação). **Revista Artemis**, João Pessoa, v. 07, dez/2007, p.56-58.

¹⁴⁷ SCOTT, Joan. Op. Cit., 1992, p. 87.

consistentemente em todas as esferas da vida social.(...) Amplia o foco da história das mulheres cuidando dos relacionamentos macho/fêmea e de questões sobre como o gênero é percebido, que processos são esses que estabelecem as instituições geradas, e das diferenças que a raça, a classe, a etnia e a sexualidade produziram nas experiências históricas das mulheres.¹⁴⁸

As relações que se estabeleceram entre homens e mulheres, em determinados períodos históricos, autorizaram que, ao longo dos tempos, se legitimassem certas expressões tais como, “tarefas de mulheres” ou “ofícios dos homens”, marcando o universo das relações sociais. Nas últimas décadas, estes conceitos foram neutralizados como a inversão dos papéis, tradicionalmente atribuídos aos sexos, colaborando para romper com visões que associavam homens e mulheres a atividades específicas.

Essas questões permitem pensar também as relações que se estabelecem no interior da comunidade de imigrantes ucranianos onde a necessidade parecia falar mais alto, ditando outras formas, outros padrões de comportamento. Mulheres que recusavam a discriminação, considerada sempre uma virtude feminina,¹⁴⁹ favoreciam, de certa forma, um rompimento da ordem pensada. Agnes Heller, ao estudar as sociedades tradicionais que se amparam, para poder sobreviver, em valores estáveis e imutáveis, enxerga certo perigo e incertezas em toda mudança.¹⁵⁰ No mundo das incertezas, como afirmava Marshall Berman “em que tudo que é sólido desmancha no ar”¹⁵¹ as pessoas, os grupos, as instituições, posicionam-se perante as mudanças, aderindo ou avaliando o peso das tradições. Considero que os costumes culturais neste ínterim eram relegados à margem.

Ainda na perspectiva de observação que leva em conta as relações de gênero, a análise das informações procedentes das falas de Likéria, por exemplo, mostra que as mulheres revelaram-se pessoas dinâmicas, determinadas em trabalhar dentro de suas casas e fora delas, nos afazeres domésticos, na criação de porcos, galinhas, no trato do gado, no trabalho da lavoura, produzindo geléias, queijos, *chimias*, nata, velas, auxiliando no mantimento e necessidades da casa. Nesse sentido, as fontes forneceram informação para mapear o perfil

¹⁴⁸ SCOTT. Joan. Op. cit. p. 88-89.

¹⁴⁹ HAUG, Frigga. O novo movimento feminista. In: VIEIRA, Maria Lúcia; GARCIA, Marco Aurélio (org.). **Rebeldes e contestadores**: 1968 (Brasil, França, Alemanha). São Paulo: SESC; Perseu Abramo, 1999, p. 44.

¹⁵⁰ HELLER, Agnes et al. (org) **A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os paradigmas para o século XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1992.

¹⁵¹ BERMAN, Marshall. Op. Cit.

dessas imigrantes que fogem e muito daquela imagem estereotipada que delas a igreja e os costumes tinham.

Baseado no que foi exposto até aqui, o conceito de *lar* para a comunidade ucraniana não pode ser entendido tão somente pela casa. É possível afirmar que o lar ganhasse significação de maior amplitude e extrapolasse as paredes de seu domicílio. O lar, assim entendido, tornava-se o lugar onde *circulavam* as mulheres e homens em seus muitos afazeres, sem restrições, pois era o espaço do qual se apropriaram. Para além do espaço da casa, o lar compreendia outros lugares de circulação interna. A mãe e as filhas trabalhavam dentro da casa, como também fora dela, pois tinham suas funções no quintal, na horta, na estrebaria, na roça. Pude constatar que estes diversos locais de trabalho doméstico por vezes não eram próximos uns dos outros, o que exigia que pessoas circulassem, andassem trechos maiores. Diante disso, como afirmar categoricamente que nessas idas e vindas houvesse pouca interação entre elas?

Compreendendo desta forma aquilo que se pensava como sendo *o lar*, é possível afirmar que o espaço destinado ao feminino tinha delimitações mais flexíveis do que o imaginado. Esta elasticidade dos perímetros dentro dos quais era possível vivenciar o cotidiano, credencia a possibilidade de compreensões mais brandas sobre o pretense domínio masculino dentro do lar. Quanto maior o espaço de circulação, maior é a probabilidade de burlar o imposto e o obrigatório. Ao estender o palco por onde os atores atuam, agigantam-se os espaços das encenações do cotidiano e aumenta a expectativa de lograr o inusitado.

Pelos depoimentos, constatei que muitas famílias ucranianas, em Papanduva, ao longo dos anos, adquiriram propriedades: extensas áreas de plantio onde cultivavam feijão, milho, e posteriormente fumo. Nessas propriedades, as mulheres também circulavam e, às vezes, trabalhavam de sol a sol, na época da colheita. As mulheres, na maioria das vezes à tarde, depois de lavar a louça do almoço, iam para a roça, trabalhar junto com o marido e filhos, como conta Lara Petruk:

A lida começava bem cedo, pois antes de ir para roça, minha mãe tinha que preparar a comida para levar. Quando nós, os filhos, éramos pequenos, ficávamos em casa com algum irmão cuidando. Depois, quando crescíamos, íamos para a roça com os pais. Ficávamos brincando, correndo e os mais crescidinhos já pegavam na enxada. Somos gente da roça, gente do trabalho, e isso começava desde cedo.¹⁵²

¹⁵² PETRUK, Lara. 45 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 14 de março de 2009. Acervo do autor.

Lara relembra que ajudava seus pais desde cedo e que ela não foi a única. Seu depoimento publiciza que os ucranianos não se acovardavam diante do trabalho. O discurso do imigrante ucraniano laborioso estava permeado pelo desejo de construir a idéia positivada da imigração (de alemães, italianos, poloneses e ucranianos) nas quais a revalorização e qualificação do trabalho são importantes.

Nas palavras de Lara, além de trabalhador o imigrante ucraniano de Papanduva não desperdiçava nada: “aprendi a tirar o leite e colocar em litros de vidro para levar a vila para ser vendidos nas casas e do leite restante, fazer a nata, a *chimia*, o queijo e o requeijão... Da banha do gado e do porco fazíamos o sabão, para lavar a roupa, a casa, e tomar banho”.¹⁵³

Segundo Lara, outras famílias se especializaram na apicultura: cultivavam colméias e vendiam o mel no centro de Papanduva; porém o produto mais valoroso não era o mel e sim a cera. “Muitas pessoas, de outras cidades, vinham em busca de nossa cera, para fazer produtos de beleza. Com a procura da cera, o número de famílias que entraram nesse negócio cresceu. Uma parte dessa cera era reservada para a casa, para fazer a vela e usar na Igreja”.¹⁵⁴

Padre André Sperandio salienta que faz parte dos costumes caseiros a própria família fazer suas velas para o uso religioso:

Um ortodoxo ao entrar na igreja, acende suas velas para o santo de devoção. É quase inconcebível um cristão ortodoxo entrar na igreja sem acender velas. As famílias preparavam essas velas em casa, de forma artesanal, manualmente. O preparo era muito simples. Pega-se toda a cera e se coloca em uma panela ou em uma lata profunda para derreter, no fogo. Antes, uma tábua era preparada com vários pregos. Nesses pregos eram amarrados barbantes compridos que se tornariam os pavios. Quando toda aquela cera virava líquida, mergulhavam-se os barbantes amarrados nos pregos até onde fosse possível. Os barbantes ficavam submersos enquanto a tábua é segurada. Depois, levantava-se a tábua, e era levada para secar. Quando a cera estivesse endurecida, se repetia tudo de novo, tantas vezes quanto se quisesse, até encontrar a grossura ideal para a vela. Por fim, as velas eram cortadas dos pregos e usadas em casa ou na igreja. Até hoje, essas velas, em algumas casas, são feitas dessa forma.¹⁵⁵

Numa tarde de domingo, em pleno verão, resolvi adentrar pelos interiores de Papanduva e visitar famílias mais distantes do centro que polarizava a maior parte da colônia ucraniana. Deparei-me com estradas muito estreitas, quase intransitáveis pelo número de

¹⁵³ Idem

¹⁵⁴ Idem

¹⁵⁵ SPERANDIO, Pe. Andre. 53 anos. Sacerdote ortodoxo. Entrevista cedida em 06 de junho de 2009. Acervo do autor.

buracos. O percurso naqueles caminhos íngremes me fez pensar como não deveria ser a décadas atrás, se hoje eram daquela forma. Por fim encontrei, encravada entre montanhas, uma velha casa onde mora a família de Leonida Schaida, imigrante ucraniana, vinda para o Brasil, em 1946 e que chegou a Papanduva em 1949, com o passaporte de *polonesa*.

Na casa de Leonida, o cotidiano revela formas mais *tradicionais* de conceber e exteriorizar a cultura étnica, como por exemplo, segundo ela, não se cogitava sequer pensar em iniciar o jantar sem a presença do pai, sentado à mesa, que após ser servido pela esposa, cabia servir seus filhos homens, depois as filhas, independentemente da idade. A ordem cronológica de seus nascimentos era ignorada, predominando o gênero, como relata:

Nosso pai, às vezes demorava nas vendas, mas nossa mãe não deixava a gente comer antes que ele chegasse. Sentíamos o cheiro de bebida, mas não podíamos falar nada. Olhávamos para a nossa mãe, às vezes tentando transmitir a ela nosso medo de ele nos bater, se a comida não tivesse boa.¹⁵⁶

As meninas, desde cedo, já aprendiam a ser servidoras do pai e dos irmãos e nutriam por ele sentimentos mesclados de respeito e medo aterrador. Michael Foucault evidencia que estas práticas são construções culturais de gênero, em que são estabelecidas relações de poder configuradas na explícita tirania da intimidade do lar¹⁵⁷. Na casa de Leonida, evidencia-se o oposto do que acontecia na casa de Likéria: aqui, a mulher não era percebida como sujeito atuante, existente por si. Era vista sempre sob a ótica do masculino, por isso, como elemento incapaz de ‘ser’ sem a presença do homem. Restava-lhes a atitude da gratidão contínua, edificada pelos afazeres da casa e na subserviência prestada, pois aos homens cabia dominar e a elas obedecerem. O espaço público cabia ao chefe da família, pois a ele era endereçada a claridade dos holofotes. À mulher eram suficientes os bastidores do lar. A exclusão ou a interdição dos membros femininos na casa de Leonida, aos olhos de hoje, era explicitamente agressiva. Toda esta rede de proibições, somada ao excesso de pavor frente à presença e à figura paterna, legitimava a manutenção das normas de um governo patriarcal no imaginário da família de Schaida.

A pátria ficou para trás, mas não o que se trouxe dela. Reproduziam-se na nova terra, no interior da cidade de Papanduva, na casa encravada entre montanhas, algumas vivências de

¹⁵⁶ SCHAIDA, Leonida. 79 anos. Entrevista concedida no dia 07 de fevereiro de 2009. Acervo do autor.

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 1977.

lá, da velha Ucrânia. Neste dia da entrevista, Irene e Mirian, suas filhas, visitavam a casa de seus pais, que se dispuseram também a falar, iniciando seus relatos pela infância:

Papai era muito severo. Não era só o nosso, não! Das nossas amigas também. Hoje os pais são bons demais, permitem tudo. Na nossa época, papai tinha a autoridade suprema da casa. Nem meus irmãos mais velhos ousavam contrariá-lo. Mesmo que ele estivesse errado, ninguém discutia. Nunca vimos uma briga, uma discussão entre meus pais. Minha mãe não retrucava, não respondia. Por isso naquela época, já se dizia que quando um não quer, dois não brigam.¹⁵⁸

Era costume, após o jantar, o pai, ainda sentado à mesa, acender seu “palheiro” (uma espécie de cigarro feito à mão, com fumo de corda, enrolado em um pedaço de palha extraída da espiga de milho). Este era o sinal da permissão para as filhas se levantarem de seus assentos, para retirarem da mesa os pratos, talheres e panelas e levarem ao *geral* para serem lavados enquanto esperavam o pai terminar de fumar para iniciar a reza.

Michel de Certeau alerta para as invisíveis formas de opressão do cotidiano que tentam pressionar e amarrar as pessoas, nocauteadas pela quase que inexistente liberdade gazeteira das práticas.¹⁵⁹ Presume-se que Leonida e Irene vissem nestes afazeres da casa oportunidades de transformar opressão em algo diferente do que se espelhava exteriormente, como método de satisfação, no íntimo da alma, uma vez que “o cotidiano é aquilo que nos prende a partir do interior”.¹⁶⁰ Se no íntimo dos pensamentos, na interioridade de cada um, pessoas não se sentem objetos, não se sentem passivas diante das opressões, não seria esta uma artimanha de defesa usada para se preservar a dignidade humana?

Segundo o relato de Leonida, casa encravada entre montanhas só foi contemplada com energia elétrica no ano de 2004,¹⁶¹ por isso, poucos aparelhos elétricos e uma geladeira explicam o vazio da cozinha. A água vinha da montanha, “como na Ucrânia, fresca, *branquinha* e sem veneno”,¹⁶² revela Leonida. Para lavar as louças usam ainda o *geral* que é uma grande bacia feita de barro, fabricada artesanalmente, o que me fez lembrar a casa de minha avó paterna, de descendência italiana. Intuí então que o *geral* era um utensílio

¹⁵⁸ SCHAIDA, Irene. 57 anos. Atualmente mora em Blumenau. Entrevista dada em 07 de fevereiro de 2009. Acervo do autor.

¹⁵⁹ CERTEAU, Michel. Op. Cit. 1994, p.31

¹⁶⁰ Ibidem

¹⁶¹ SCHAIDA, Irene. Op. Cit.

¹⁶² Idem

doméstico comum nas casas das famílias (independentemente da etnia), na época em que não havia recursos para se canalizar a água.

Somente depois da reza em língua ucraniana, era dada a permissão às mulheres para iniciar a limpeza da cozinha, e aos filhos, o consentimento para irem dormir.

Todo dia tinha reza e era depois de comer, antes de lavar a louça. Quem puxava as rezas era a mãe, pois rezar era coisa de mulher. Mas, meus irmãos e o nosso pai, ficavam na sala rezando baixinho e nos vigiando para ninguém dormir. Quando acabava, meus irmãos pediam a bênção da mãe e do pai para dormir, enquanto nossa mãe e eu com minhas duas irmãs arrumavam a cozinha, enquanto conversávamos sobre a Ucrânia ¹⁶³.

A fala de Mirian Schaida revela que cabia às mulheres rezar pela família, o que se aprendia desde cedo, ou seja, da menina menor até a senhora mais idosa, o hábito de cumprir com o dever das rezas era visto como obrigação.¹⁶⁴ Roger Chartier observa que estas *obrigações* são resultantes da construção de uma identidade feminina e que se enraíza pelas práticas das mulheres enunciadas pelo discurso masculino. Assim, a função religiosa da mulher na comunidade ucraniana parecia ser definida pelos estereótipos e pelos arquétipos de santidade, pelas formas de espiritualidade e pelas práticas devotas que convêm a cada sexo.¹⁶⁵

Fica evidenciado na fala de Mirian essa relação de domínio do pai sobre a esposa e a prole, cabendo às mulheres a execução das tarefas domésticas, bem como ensiná-las às filhas com o objetivo de se chegar a santidade. Executar as tarefas de forma perfeita e esmerada agradaria seu marido e a Deus, onde o cotidiano era capilarizado pelo senso religioso. Maria Bernadete Ramos Flores chama atenção para o fato de não se “pensar a cultura num corte cronológico muito rígido, uma vez que muitos dos aspectos e costumes vêm dos séculos passados”,¹⁶⁶ mas que nem sempre são reatualizados, como se percebe na casa dos Schaida, talvez por terem fixado sua residência tão longe da colônia, numa casa encravada entre montanhas.

¹⁶³ SHaida, Mirian. Filha de Leonida, 50 anos, atualmente morando em Blumenau. Entrevista cedida em 07 de fevereiro de 2009.

¹⁶⁴ Idem

¹⁶⁵ CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos. **Caderno Pagu**, Campinas: Unicamp, n.4, 1995, p.41

¹⁶⁶ FLORES, Maria Bernadete Ramos. Op. Cit., 1995, p. 118.



Figura V: Detalhe da casa de Likéria Oratz, construída em 1975. Papanduva. Fotografa pelo autor, em março de 2009.

Retorno a casa de Likéria... Na imagem acima, temos a vista frontal de sua residência, construída em 1975. A porta entreaberta permanece assim desde o raiar do sol, pois “aqui não há perigo de ladrão. Todos deixam suas casas assim”.¹⁶⁷ Junto à sala estava o quarto principal, na parte da frente, pois segundo a tradição ucraniana “o dono da casa dorme no quarto da frente e os servos ou empregados dormem nos fundos”. Segundo Nicolas Millus, todas as casas ucranianas, tanto na Ucrânia quanto fora dela, são construídas obedecendo este padrão.¹⁶⁸

Os sociólogos Roberto Da Matta e Michel de Certeau questionam a possibilidade de tal *uniformidade* acontecer, pois “cada casa, embora tenha os mesmos espaços, os mesmos objetos, é diferente uma da outra, pois os domínios de convivências diferem”.¹⁶⁹ O que

¹⁶⁷ ORATZ, Likéria. Op. Cit.

¹⁶⁸ MILLUS, Nicolas. Op. Cit., p.56

¹⁶⁹ DA MATTA, Roberto. **Explorações**: Ensaio de Sociologia Interpretativa. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986, p.26.

aparentemente obedece uma ordem é passível, pelas táticas, de ser desviado para fins próprios.¹⁷⁰ No interior de cada casa, certamente, havia peculiaridades e diferentes modos de arrumá-las, pois cada indivíduo, por mais apegado aos costumes, não é igual ao outro.

A porta aberta da casa de Likéria, além de sinalizar despreocupação com possíveis invasões, era sinal de abertura para as visitas. Vizinha de Likéria há mais de 20 anos, Maria Santochi relata que as visitas entre famílias ucranianas eram uma prática recorrente:

[...] as visitas entre famílias davam-se, geralmente, nas tardes de domingo ou nos feriados religiosos que eram *combinadas* após a *missa* na igreja, pelos maridos. Eu desejava que chegasse logo o domingo, porque sabia que iria receber alguém em casa, ou iria visitar algum conhecido.¹⁷¹

Pela fala de Maria é possível observar que tanto as mulheres que recebiam as visitas quanto as que visitavam tinham a sensação de estar vivendo a quebra da rotina, aliviando as mesmices do cotidiano. Receber alguém na casa significava preparar-se para tal. A vida doméstica ordeira e bem regulada era espelhada pela casa bem-arrumada e harmônica, revelando quanto as mulheres que viviam nela eram prendadas ou não. A este respeito a depoente relembra que “os móveis deveriam estar bem-dispostos e limpos, os tapetes bem estendidos, as tolhas das mesas bem passadas e alvas”¹⁷², evidenciando que seu uso era exclusivo às ocasiões propícias. “Os quartos bem arrumados e arejados pelas janelas abertas deixavam os raios do sol tornar visíveis os bordados ucranianos das colchas bem estendidas sobre as camas”¹⁷³. Destas visitas é possível inferir que as representações e os papéis encenados, dentro e fora das casas, eram construídos para delimitar funções do homem e da mulher ucraniana. A casa bem-arrumada era sinal de que a moradora cumpria com seus deveres domésticos, sendo boa mãe e esposa prestimosa.¹⁷⁴

Às vezes, a família que visitava morava não muito longe da família anfitriã e com quem tinha laços de parentesco, o que não dispensava o cumprimento do ritual de receber bem. Nobert Elias, a propósito, afirma que o *receber bem* tenciona refletir a polidez, a

¹⁷⁰ CERTEAU, Michel. Op. Cit. p.88.

¹⁷¹ SANTOCHI, Maria. 71 anos. Entrevista cedida em 18 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ FÁVERI, Marlene. Educação de mulheres: Itajaí, década de 40. **Revista Alcance**, Itajaí: Univali, ano 4, n 0, jun/1997, p.72.

educação, o recato que, supostamente, os membros de uma casa têm como ‘natural’, signo de civilidade. Talvez seja no ato de receber que se revele a existência ou a ausência de certa ordem familiar, distinção, obediência e refinamento social. Por certo, o dia a dia nos distancia dos modos elaborados do viver tão protocolarmente. O visitante, dentro de uma casa, torna-se um ‘estranho’ que faz barrar o mau comportamento e as atitudes que rotulam posturas menos esmeradas, fazendo irromper o controle, o policiamento, a máscara, o verniz, no meio familiar.¹⁷⁵ Estas visitas de domingo são lembradas pela depoente como “uma história viva, de pessoas que mantêm estilos de vida, maneiras de pensar, sentir e que não são somente resquícios de outrora e nem testemunhas do passado, mas tem vivências significativas”.¹⁷⁶

Maria revela que o palco onde as conversas ganhavam vida era a sala central de onde se podia sentir o aroma do café ou chá que vinham da cozinha, fazendo par com uma bandeja de bolacha. É possível deduzir que todos estes detalhes descritos por Maria não eram observados impunemente; por detrás de todo este esmero, estava a preocupação em dar ao visitante visibilidade às vivências de costumes. A este respeito Ginzburg descreve: “É nos resíduos, nos dados marginais, nos pormenores, normalmente considerados sem importância, baixos e até triviais que está a chave do revelador”¹⁷⁷, o que é ratificado por François Dosse quando afirma que “a história deve renunciar à construção de grandes sínteses e interessar-se por detectar fragmentos dos saberes”.¹⁷⁸

Maria deixa revelar que a visita entre familiares ou compadres, aparentemente com o intuito de fortalecer laços de amizade e cordialidades entre os iguais, escondia objetivos outros tal como o monitoramento da prática comportamental, exercido pelos olhos policialescos e atentos dos visitantes. Além do café ou do chá, outro elemento peculiar nos hábitos do bem servir o visitante ganhava relevância, já naquele tempo, como narra Maria Santochi:

A mulherada ficava dentro da casa. E é claro que uma olhava a casa da outra para ver se tudo estava limpinho. Dá gosto de ver uma casa que segue os costumes do nosso povo. Na varanda a homalhada às vezes tomava mate na cuia. Uma vez eu cheguei a

¹⁷⁵ ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

¹⁷⁶ FLORES, Maria B. R. Op. Cit. p. 133.

¹⁷⁷ GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: Morfologia e história. São Paulo. Companhia das letras, 1989, p.150.

¹⁷⁸ DOSSE, François. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: UNESP, 2001, p. 189.

chupar o mate e achei parecido com o chá da Ucrânia. Mas eu sabia que não era chá, porque o chá se tomava na caneca. Hoje se toma chá nas xícaras; naquela época era na caneca mesmo! Eu gostava de tomar o chimarrão por primeiro, para não tomar a baba (saliva) dos outros. No chá não tem este perigo!¹⁷⁹

O costume de tomar mate ou chimarrão é sul americano. Este hábito alastrou-se por todos os países latino-americanos, predominantemente no Peru, Paraguai, Uruguai, Argentina, Brasil, Bolívia e Colômbia.¹⁸⁰ O depoimento de Maria Santochi revela que o costume de tomar mate já estava instalado no grupo imigrante. Constatam-se, portanto, misturas culturais e absorção de hábitos locais no ato de servir café e tomar mate, pois na Ucrânia, como nos países da Europa Oriental, o café e o chimarrão não faziam parte dos hábitos alimentares. Percebe-se aqui que a cultura é algo que se refaz, que se readapta às condições de tempo e espaço sociológico, resultantes do cruzamento da memória coletiva e das condições que se desenham no contexto em que se inserem, adaptando-se às condições contemporâneas. Até porque a cultura se recusa a ser encurralada dentro das fronteiras nacionais. Elas transgridem os limites políticos.¹⁸¹ E tudo isso influencia o construto e a manutenção de traços que identifica alguém ou um grupo. Assim, a cultura extrapola os campos de definição, e não pode mais ser pensada como sendo delimitada e intransponível, pois constantemente recria seu capital simbólico sobre o seu capital herdado.

A casa tornou-se um espaço de cruzamento por onde circulavam distintos aspectos, manifestações e interferências culturais: aquilo que era visto como elementos estranhos à identificação da etnia foram assimilados por ela, minimizando desconfortos e estranhamentos. O que era visto como exótico transforma-se em familiar e o familiar em exótico,¹⁸² para talvez abandoná-lo sem possíveis remorsos.

Não estaria neste detalhe a quebra imperceptível da inflexibilidade tão acreditada pelos imigrantes das suas tradições? Ao inserir elementos novos na prática do habitual, a tão negada contaminação por costumes alheios não teria encontrado brechas por onde teria se infiltrado, sem que os *intransigentes* se apercebessem disso? A incorporação de novos hábitos

¹⁷⁹ SANTOCHI, Maria. Op. Cit.

¹⁸⁰ BOGUSZEWSKI, José Humberto. **Uma história cultural da erva-mate**: o alimento e suas representações. Curitiba, 2007. 180 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, p.130.

¹⁸¹ HALL, Stuart. Op. Cit., 2009, p. 35.

¹⁸² DA MATTA, Roberto. **Relativizando**. Petrópolis: Vozes, 1981

não teria se transformado em ameaças perdidas que se cansaram pela eficácia do desenrolar do cotidiano?

Essas assimilações repercutiram também nos hábitos alimentares e foram aos poucos reconfigurando o cardápio. As novidades da mesa, mesmo que valoradas numa escala muito menor em relação aos costumes trazidos da Ucrânia, não deixavam de ser rechaçadas. Para Maria Luiza Andrezza, isto se dá porque ao “abandonar os espaços físico, social e simbólico conhecidos e ao estabelecer condições de relacionar-se com outras configurações culturais, não implica necessariamente que o imigrante abandonasse a estrutura cultural na qual foi socializado”.¹⁸³

É de se pensar que estas ponderações a respeito da alimentação ‘do outro’ não existiam quando os imigrantes, fugindo de seus alçozes, enfrentando e abrindo clareiras no desconhecido, alimentavam-se com qualquer coisa para poder sobreviver. Questiona-se se a preocupação por manter a *alimentação tradicional e típica* ocupava as mentes de quem lutava por saciar sua fome, comendo o que encontrasse, atendendo as necessidades mais elementares ao ser humano, fugindo da aniquilação física. Posto isso, parece que as exigências culturais cabem somente em espaços onde as necessidades humanas elementares são atendidas, em primeiro lugar. Mesmo privadas pela fome consequente das fugas e guerras, não desapareceram, permanecendo latentes, acordando quando instigadas por outras conjunturas.

Segundo Maria, as famílias reavivavam possíveis esquecimentos de sua cultura nestas visitas, onde

[...] receitas de doces, pão de batata, pão de raízes eram lembradas e repassadas pelas mulheres enquanto os homens contavam histórias da Ucrânia. Também se aprendia os pontos dos bordados, as cores e a espessura ideal das linhas utilizadas para que a peça (toalha, lençol, fronha, vestido, etc.) pudesse mostrar uma obra feita com esmero e dedicação.¹⁸⁴

As receitas da culinária na casa de Maria Santochi foram anotadas em uma caderneta, na língua eslava, decifrada somente pelas mulheres que conheciam aquele código lingüístico; embora os homens falassem o ucraniano, os relatos informam que disso não se ocupavam. Segredos da cozinha, disseminados exclusivamente para as iguais, como método de perpetuação e garantia de integridade das características do comer daquela etnia, o que pode

¹⁸³ ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. cit., 1999.

¹⁸⁴ SANTOCHI, Maria. Op. Cit.

ser interpretado como um espaço de poder das mulheres. Nessas cadernetas estavam os ingredientes, as quantidades, a maneira de fazer e o tempo de cozimento no fogão à lenha do *borjche* (sopa de beterrabas e repolho), *bapka* (pão especial servido nas noites do Natal), *chleb* (broa feita com milho), *klopse* (bolinhos de carne de aves), *kuthiá* (o prato mais típico da culinária ucraniana, feito com nozes, trigo, mel e amêndoas), *varenigue* (espécie de pastel recheado com requeijão, queijo derretido ou batatas) e tantas outras.

Dos pratos típicos acima, originário da Ucrânia é o *borjce*, embora outros países eslavos reivindicuem sua autoria, como firma Vladimir Lepki: “o *borsjche* é um prato ucraniano requintado, não só é o prato mais popular em toda a Ucrânia, é exclusivamente ucraniano”.¹⁸⁵

Dom Jeremias Ferens define o *borjche* como sendo uma sopa vegetal, feita com muitos ingredientes, “ligeiramente azeda na qual as beterrabas predominam. A quantidade e a variedade dos ingredientes oscilam de acordo com cada região da Ucrânia, mas o básico são as beterrabas, a nata e alguma carne”. Conta o Arcebispo que o prato surgiu na época da *grande fome* onde se inventava de tudo para se comer. Por isso, na receita de *borjche* “predominam raízes e os legumes”. O acréscimo da carne veio depois, quando a Ucrânia recuperou-se economicamente. O sabor azedo, segundo o depoente, pode vir de qualquer um dos seguintes ingredientes: aguardente de beterraba (suco fermentado de beterraba), suco de limão, vinagre ou salmoura de pepino em conserva. A sopa *borjche* tem como característica a cor avermelhada vinda das beterrabas que são levemente assadas ao forno, antes de serem misturadas na panela.¹⁸⁶

Maria Santochi repassa a receita de *borsjche*, retirada de uma caderneta, reescrita por sua neta. As receitas prescrevem os seguintes ingredientes: 1 1/2 colher de sopa de carne com osso; 10 a 12 xícaras água fria; 1 colher de chá de sal; 1 cebola média, cortada; 2 beterrabas médias, cortadas em tiras *magras*; 1 cenoura média, cortada em tiras *magras*; 1 batata média, descascada; 1/2 xícara de chá de aipo fatiado finamente; 1/2 xícara de chá de feijões brancos cozidos; 2 a 3 xícaras de chá de repolho fatiado finamente; 3/4 xícara de chá de tomates descascados ou suco de tomates; 1/2 dente de alho, cravo-da-índia moído, se desejar; 1 colher

¹⁸⁵ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

¹⁸⁶ Idem

de sopa de farinha de trigo; aguardente de beterraba ou suco de limão; sal e pimenta; 1/2 xícara nata azeda ou creme de leite.

Logo, é descrita em detalhes a maneira de fazer:

Cubra a carne com a água fria, some o sal, traga lentamente ao ponto de ebulição, então desnate. Cubra com tampa e deixe cozinhar durante 1 1/2 hora. Some a cebola e beterrabas; cozinhe de 10 a 15 minutos ou até que as beterrabas comecem a se desfazer. Se são usadas beterrabas novas, cozinhe-as junto com os outros legumes. Some a cenoura, batata, aipo e feijões brancos; continue cozinhando por aproximadamente 10 minutos, no final, some o repolho, o suco de tomates e o alho esmagado. Misture a farinha com 3 colheres de sopa de água fria, pegue com uma colher um pouco do caldo da sopa, e então mexa no borsjche. Se não quiser um borsjche muito espesso não é necessário agregar a farinha de trigo. Some uma quantidade pequena de aguardente de beterraba ou suco de limão ou qualquer outro ácido moderado comumente usado no borsjche, tomando cuidado para não usar muito. Tempere com sal e pimenta a gosto e traga ao ponto de ebulição. Saboreie isto com o pão cortado e nata azeda.¹⁸⁷

Um receituário visto como capital cultural, escrito com seus próprios códigos que foram transcritos para facilitar a transmissão, ingredientes que podem ser pistas para informações de vidas de um povo. Segundo Maria, sua mãe ao lhe repassar a receita, a história vinha à baila, pois a filha era informada do *porquê* de ingredientes tão simples, na confecção dos pratos: a fome que assolou a Ucrânia nos anos de 1932 e 1933, onde mais de 7 milhões de ucranianos perderam suas vidas no *Holodomor*.¹⁸⁸ Maria conta o quanto o *Holodomor* marcou a vida de seus pais e como estas lembranças acompanharam sua mãe quando ela estava na Ilha das Flores, em sua chegada ao Brasil. O medo de passar fome novamente fez com que ela se utilizasse de estratégias como esta:

Ninguém era obrigado a trabalhar na Ilha. Quem quisesse poderia ajudar na cozinha, em troca do resto de comida, no final do dia. Minha mãe foi trabalhar na cozinha e toda noite trazia sacadas de pão. Meu pai, durante o dia, colocava o pão no sol para secar. Depois de seco, o pão era esmiuçado e guardado. Um dia perguntei a minha mãe para que ela guardava tanto pão esfarelado. E obtive a resposta. Disse-me que não se sabia o que íamos enfrentar quando chegássemos ao destino. O medo de passar fome novamente fez minha mãe guardar tanto pão.¹⁸⁹

A lembrança do passado ressignificou táticas de prevenção diante da probabilidade de possíveis carências que eles não queriam mais passar. Nas experiências estão as chaves do

¹⁸⁷ SANTOCHI, Maria. Op. Cit.

¹⁸⁸ KOUBETCH, Volodemer OSBM. O que foi o Holodomor? **Boletim informativo**. Eparquia da Igreja Católica de Rito Ucraniano. Curitiba, n. 3, junho de 2008, p.16.

¹⁸⁹ SANTOCHI, Maria. Op. Cit.

aprendizado que fazem prosperar manobras de sobrevivência diante dos desafios imaginados. Recolher os pães, secá-los, triturá-los e guardá-los foram pensados, movidos pelas lembranças que atentaram objetivos claros: evitar passar por necessidades, antes já vividas.

Pode-se também perceber que nas receitas escondiam-se um passado codificado que reclamava para não ser esquecido, cabendo às mulheres manter viva a memória. Pelas vozes femininas, dores, sofrimentos, morte, padecimento eram contados ao se transmitir os ingredientes das receitas. Os ingredientes, vistos aqui como fontes que abrem caminhos para compreender parte da história de um grupo de pessoas, de vidas, podem constituir uma ‘categoria de análise histórica’, pois como assinala Carlos Santos, as “práticas alimentares são espelhos de uma época e têm referências na própria dinâmica social”.¹⁹⁰ Por ser *espelho*, o alimento pode ser pensado em sua dimensão histórica porque a culinária e os hábitos alimentares trazem juntos de si marcas e são fortes constituintes de *identidades*. As receitas ao serem *historicizadas* deixavam clara que a análise minuciosa do detalhe torna-se um meio de novas descobertas e a alimentação de um grupo de pessoas, especialmente quando imigrantes, não escapa a esta especulação. Segundo Ginzburg, é nos fatos mais negligenciáveis que se encontram as respostas mais abrangentes das indagações, das curiosidades, pois a partir de indícios, busca-se retirar de detalhes uma realidade complexa.¹⁹¹

A visita também pode ser observada pelas conversas produzidas. Nestas conversas, a nostalgia transportava pessoas ao mundo do passado, pelas suas lembranças, mundo este nem sempre totalmente real, porém, reconstruído pela reminiscência. A filósofa contemporânea Marilene Chauí define a memória como sendo “uma evocação do passado e a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total”.¹⁹² Neste processo de fazer emergir as lembranças, as perdas são inevitáveis, vindo à tona somente o selecionado por ele, como descrição feita no presente, daquilo *experenciado* no pretérito. Tal descrição nem sempre é fiel ao acontecido e abrangente porque também a memória “registra apenas um dos modos de se frequentar o mundo,”¹⁹³ não ignorando a existência de outros. Maria ainda

¹⁹⁰ SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 42, jan.-jun. 2005, pp.11-31.

¹⁹¹ GINZBURG, Carlo. Op. Cit.

¹⁹² CHAUI, Marlene. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994, p. 125.

revela que “enquanto a mulherada estava entretida cozinha, os homens estavam na varanda fumando, jogando conversa fora e muitas vezes cantando”.¹⁹⁴

Se as mulheres tinham sua forma de fazer soldar as amarras que ligavam o presente ao passado, os homens de outra maneira também o faziam. Parece ser uma leitura reducionista acreditar que tais canções servissem apenas para preencher a agenda da visita. Nas letras de canções também se escondem outras fontes que apontam para tantos detalhes, inúmeras pistas, incontáveis maneiras de se explicar ou entender a dinâmica da construção e percepção que um grupo tem de si.

A canção é um discurso que usa do canto para ser proferido; é uma narrativa que usa da força poética para impingir o drama; é uma modalidade da linguagem oral manifestada pelos tons e semitons de uma pauta musical, nem sempre explícita; é um poema que re-significa o seu objeto pelos melindres da melodia. Na canção se ocultam traços de vidas manifestos nas composições que retratam a dor, o sofrimento, a esperança, o sucesso; as letras são explícitas influências do viver de quem a pensou. O autor de uma letra musical torna-se um historiador que usa outros estilos da oralidade para criar e recriar seu enredo. O letrista, um misto de ficcionista e historiador, compila seu texto auxiliado pela melodia dando à sua composição uma outra vida, onde emoções são visivelmente superativadas ressignificando as reminiscências. Já o intérprete parece recriar o recriado, parece reconstruir o reconstruído, concedendo ao texto o seu rosto, embalado pela entonação e gestos comedidos.

Durante a pesquisa tive a oportunidade presenciar na casa de Pedro Reva alguns senhores, nascidos na Ucrânia e que vieram para o Brasil na adolescência, sentados, na varanda, cantando *modas de viola*, entre uns goles de pinga e algumas baforadas de palheiro. Deduzi que as músicas cantadas em língua ucraniana falassem de coisas tristes, pois os gestos feitos pelos cantores acompanhavam as vozes embargadas; as mãos que se esfregavam, a cabeça que se inclinava, os olhos que se umedeciam, refletiam o peso da palavra cantada. Vozes e gestos, desta forma, compunham o par interpretativo direcionando emoções, fomentando de certa forma incontáveis interpretações.

¹⁹³ GROSSI, Yonne de S.; FERREIRA, Amauri C. Razão narrativa: significado e memória. **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, São Paulo, n.4, jun. 2001, p.31.

¹⁹⁴ SANTOCHI, Maria. Op. Cit.

Segundo Eni Puccinelli Orlandi, “todo dizer tem uma relação fundamental com o não-dizer”¹⁹⁵, e talvez os gestos de Pedro e seus companheiros de viola falassem tanto quanto as palavras, ao revelar que:

[...] existem músicas que não dá para cantar a seco. É triste demais cantar as mesmas músicas que nossos pais cantaram e que nossos avôs cantaram. Meu pai cantava estas músicas com lágrimas nos olhos e somente agora entendo porque chorava.¹⁹⁶

Num ambiente onde parecia contribuir para evidenciar a nostalgia pela terra deixada, a canção reforçava e majorava as lembranças e seus sentidos. Neste borbulhar de emoções que se assomavam aos fatos, foi possível entender o porquê do apego (demasiado!) à ancestralidade, ao me deparar com o que cantavam:

Quando eu morrer, quero ser deitado, numa colina/ em meio a estepe ampla na amada Ucrânia/ para que eu possa ver os vastos campos semeados, o rio, os montes retorcidos/ e ouvir como ele ruge./ Quando eu for levado da Ucrânia, ao mar azul/ então tudo eu deixarei, campos, montes e até Deus voarei para rezar./ Sepultem-me e não deixem de me recordar, na grande família, na família livre, família nova e livre.¹⁹⁷

Esta canção é de autoria de Taras Chevtchenko, conhecido pelos ucranianos por seus poemas de amor à pátria. A canção é uma declaração de amor à Ucrânia e ao seu povo que ele considerava injustiçados pelas muitas invasões e conflitos que sofrera. Pedro e seus amigos, ao cantar o poema de Taras, recordavam-se não só da Ucrânia, mas de seus pais e avós com quem compartilhou sofrimentos, fugas, alegrias e esperanças.¹⁹⁸ Talvez, a canção seja o relembrar melodioso que faz liames entre o presente e o pretérito da forma mais popular, por isso tão significativa.

O conagraçamento era interrompido somente no momento do regresso, pois o que aguardava as famílias, em suas casas, era o cotidiano, o ordinário, o habitual e o prosaico, sentidos com mais ênfase pelas *apenadas* moradoras da casa.

Neste capítulo, procurei observar que a imigração ucraniana teve um papel importante no processo de urbanização de Papanduva, não só no que representou em termos do aumento demográfico da pequena cidade, mas também por haver alterado a composição étnica do

¹⁹⁵ ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 12.

¹⁹⁶ REVA, Pedro. 60 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 24 de março de 2009. Acervo do autor.

¹⁹⁷ CHEVTCHENKO, Taras. Zapovit (Testamento). Tradução de Mariano Czaikowski.

¹⁹⁸ REVA, Pedro. Op. Cit.

lugar. Juntou-se às famílias de tropeiros, caboclos e indígenas, famílias eslavas com sua forma peculiar de expressar sua religiosidade, sua língua, seus costumes e valores. Embora, no Sul do Brasil as imigrações alemãs e italianas ganhassem mais notoriedade, talvez pelo fluxo maior de seus integrantes, a imigração ucraniana, nem por isso deixou de ser expressiva também em Santa Catarina. O núcleo colonial estabelecido em Iracema teve e tem sua importância cultural, a ponto de aquele local de estabelecimento hoje ser conhecido como o lugar dos ucranianos. As marcas de pertencimento estão em muitos lugares: na forma e disposição das casas, no cemitério, na cruz eslava, na maneira do imigrante e descendentes se expressar, na indumentária, nas receitas e cantos. Neste *ethos* específico, conforme os depoimentos colhidos, tentavam os imigrantes não esquecer sua cultura e costumes, desenvolvendo redes de solidariedade e impingindo as marcas de seu pertencimento.

A Igreja Ortodoxa teve seu lugar neste processo, contribuindo para que seus fiéis não se esquecessem de sua fé e cultura, tão misturadas, tão imbricadas. Esquecer talvez fosse considerado um sacrilégio, assunto que será discorrido no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

Práticas e discursos religiosos

O cotidiano das famílias ucranianas está repleto do simbólico, no qual o profano e o sagrado se mesclam na desenvoltura dos afazeres, nos costumes de família e nas práticas devocionais, o que permite focalizar a experiência religiosa do ucraniano no contexto de sua cultura. A manifestação da religiosidade dos ortodoxos ucranianos em Papanduva possibilita compreender sobre quais estereótipos se alicerçam as configurações sociais, a concepção de vida e de morte, celebrações de casamento, festas de Natal e de Páscoa que foram historicamente instituídas. Se a imagem, mais que mera ilustração é uma evidência histórica,¹⁹⁹ é possível supor traços do cotidiano através dos registros fotográficos. Se “as fontes se diversificam bem como as formas de cercá-las,”²⁰⁰ as imagens, mais do que registrar apenas instantes, informam sobre o cotidiano dos indivíduos, sobre a maneira como alguns ucranianos concebem e traduzem sua religiosidade imbricada pelo sagrado e o profano, mostrando a estreita vinculação existente entre o pertencimento religioso e étnico daquela comunidade.



Figura VI: Altar-oratório e parede interna da casa de José e Paula Mandaichen. Fotografado pelo autor, março, 2009. Acervo do autor.

¹⁹⁹ BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. São Paulo: Edusp, 2004, p.11.

²⁰⁰ FLORES, Maria B. R. Op. Cit., 1995, p. 133.

As duas imagens acima mostram como a experiência religiosa encontrou, no interior da casa de José e Paula Mandaichen, uma maneira de se expressar. Tanto no oratório quanto na parede da sala há uma profusão de ícones ortodoxos misturados a traços característicos da etnia - visíveis nas toalhas bordadas, e flores nas paredes- , o que leva a compreender, a partir de manifestações sensíveis, a *visão de mundo* da família de José e Paula, em que o sagrado e profano convivem em harmonia.

Para além de marcas de pertencimento, são veículo da afirmação de identidade, selo de apropriação e signo de sua peculiaridade, que se combinam ao devocional de forma *naturalizada*. Joachim Wach, reconhecendo a importância do papel da religião nas famílias e sua interrelação com a organização social e com os modos de vida, observa que “mesmo um domicílio comum, quando carregado pelas marcas de pertencimento, contribui para unificar um grupo inteiro.”²⁰¹ Também, a religião, no entender do sociólogo Reginaldo Prandi, intervém na visão de mundo, muda hábitos, inculca valores, enfim, é fonte de orientação e de conduta:

É comum dar como certo que a religião não apenas é parte constitutiva da cultura, mas também a abastece axiológica e normativamente. E que a cultura, por sua vez, interfere na religião, reforçando-a ou forçando-a a mudanças e adaptações. Ainda que tais definições possam ser questionadas diante da crise conceitual contemporânea, religião e cultura ainda são referidas uma à outra, sobretudo quando se trata de uma nação, uma etnia, um país, uma região.²⁰²

Ao esmiuçar em detalhes a imagem do oratório, pude constatar três *kandiles*²⁰³ acesos. Ao perguntar para José o motivo daquela quantidade de velas respondeu: “Deus é Pai, é Filho e é Espírito Santo. Uma vela para cada um, para ninguém brigar”.²⁰⁴

A resposta de José, por mais simples que possa aparentar demonstra dogmas teológicos, ensinados pela Igreja cristã desde o século III e que José apenas repetiu baseado no que aprendeu desde criança. O que José verbalizou de maneira simples encontra respaldo na afirmação do teólogo e historiador John Meyendorff quando diz que “os cristãos ortodoxos

²⁰¹ WACH, Joaquim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 103.

²⁰² PRANDI, Reginaldo. Op. Cit., p.156.

²⁰³ *Kandiles* são recipientes repletos de óleo (de soja, de milho ou de azeitonas) que mantêm um pavio aceso. Este costume é típico entre todos os cristãos orientais e, por ser menos oneroso que usar velas, espalhou-se com muita facilidade entre os mais pobres.

²⁰⁴ MANDAICHEN, José. 60 anos. Entrevista concedida em 26 de abril de 2009. Papanduva . Acervo do autor.

têm devoção especial à Santíssima Trindade, deixando que isto transpareça em suas práticas devocionais.²⁰⁵ O dogma da Santíssima Trindade, postulado como artigo de fé no Concílio de Nicéia, no ano 325 da era cristã, atualmente forma a base dogmática e doutrinária não só de igrejas ortodoxas, mas também das católicas romanas, luteranas e reformadas.²⁰⁶

Assim, na casa de José, as velas acesas, para além de dar visibilidade a suas devoções, constatarem algo de histórico que é ressignificado e reatualizado no contexto onde está inserido e corrobora com a afirmação de Benedict Andersen: “toda natureza ontológica do homem é maleável pelo sagrado”.²⁰⁷

Michel de Certeau, no entanto, questiona que a crença se mantenha ligada a seus objetos sem qualquer vínculo, e que só isto garanta sua preservação. Para o autor, os objetos isoladamente não são sagrados; o que os torna sagrados são os “investimentos do crer que, ao se deslocarem do mito, transformam-se em documento”.²⁰⁸ Por mais que estejam expostos os ícones e os objetos de devoção no interior da casa de José, era na igreja que o ucraniano, como diz Certeau, *investia-se do crer*, reunindo-se aos domingos e em grandes festas religiosas.

3.1 O lugar da igreja e do cemitério

Em 1930, chegou ao Brasil o primeiro sacerdote da Igreja Ortodoxa Ucraniana, Pe. Gregório Onestchenko, enviado pelo Arcebispo ucraniano Dom João Teodorovicz. O padre Gregório fixou sua residência junto aos ucranianos, no bairro de Iracema de onde redigiu os estatutos definitivos da paróquia e projetou a planta para a construção da futura igreja.

No livro Tombo e nas atas de fundação da paróquia, encontram-se os nomes de seus fundadores: Alexandre Balan, Alexandre Hantchuk, Alexandre Matioski, Alexandre Novak, Alexandre Saviski, Alexandre Talantchuk, Basílio Heuko, Basílio Hutchok, Basílio Ribí, Clemente Hantchuk, Demétrio Ribí, Elias Palivoda, Emiliano Lecatchinski, Estanislau

²⁰⁵ MEYENDORFF, John. **Teologia bizantina**: corrientes históricas y temas doctrinales. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002, p. 121.

²⁰⁶ Ibidem

²⁰⁷ ANDERSEN, Benedict. Op. Cit., p. 42.

²⁰⁸ CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 281.

Talachinski, Estefano Lozovei, Felipe Kobren, Francisco Labas, Gabriel Reva, Gregório Klusa, Jacó Matioski, João Rylo, João Zadorozny, Joaquim Matioski, José Balan, José Novak, Leonardo Farinhak, Miguel Andraski, Miguel Chevtchuk, Miguel Heuko, Miguel Jaskiv, Miguel Klusa, Miguel Palivoda, Miguel Ribí, Miguel Zadorozny, Nicolau Oratz, Nicolau Zadorozny, Pedro Ferens, Sérgio Saviski, Teodoro Lozovei, Thomaz Novak, e Vicente Zelinski.²⁰⁹

O estatuto foi aprovado e registrado pelo tabelião Zacarias José do Nascimento em 1931 e repetia em seus artigos o que era a cultura da época,²¹⁰ ou seja, a mulher ainda não participava de cargos públicos, da política e nem votava, o que explica a ausência de mulheres como membros da diretoria paroquial. Sobre este assunto, o estatuto prescrevia: “poderão fazer parte da diretoria somente varões de confiança, de moral ilibada, homens casados, tementes a Deus”.²¹¹

Com 52 membros ativos teve início, em 1931, a construção da igreja, em madeira, com 17 metros de comprimento, 9 metros de largura e 21 de altura, tendo três cúpulas bizantinas. Na mesma época foi construída a casa paroquial de 42 metros quadrados. A madeira foi cortada e serrada manualmente pelos próprios paroquianos. Os mestres de obras foram Nicolau Oratz e Maxim Tchatch.²¹²

A Paróquia São Valdomiro Magno foi oficialmente fundada e legalizada, com seus estatutos devidamente registrados em órgão competente, em 30 de março de 1931. O terreno foi doado por Alexandre Balan.

Se a igreja é um espaço sagrado que porta valores importantes para o homem religioso e que o orienta em sua vida comunitária,²¹³ coube verificar como a igreja (expressão material

²⁰⁹ Livro Tombo II. Paróquia São Valdomiro Magno. Papanduva, 1929, p. 46

²¹⁰ Através do Decreto nº 21.076, de 24 de fevereiro de 1932, é instituído o Código Eleitoral Brasileiro, e o artigo 2 disciplinava que era eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma do código. É de ressaltar que as disposições transitórias, no artigo 121, dispunham que os homens com mais de 60 anos e as mulheres em qualquer idade podiam isentar-se de qualquer obrigação ou serviço de natureza eleitoral. Logo, não havia obrigatoriedade do voto feminino ainda em 1932. Na Igreja de Papanduva, a mulher começou a participar como membro da diretoria somente a partir de 1988, quando Tereza Ourtubeck e Sara Links, foram empossadas secretária e vice-secretária, respectivamente. Atualmente o cargo de presidente da diretoria é ocupado pela Sra. Sueli Sadorosny.

²¹¹ Cf. Estatuto da Igreja Ortodoxa Ucrâniana São Valdomiro Magno. Papanduva. Artigo 8, parágrafo 1º, registrado em 31 de março de 1931.

²¹² Seara Ortodoxa. Informativo da Eparquia Ortodoxa Ucrâniana. Curitiba, n 7, maio/1995, p.03.

²¹³ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 26-27.

do fenômeno religioso) tornou-se um dos pontos de convergência e uma das referências identitárias²¹⁴ mais importantes daquela comunidade étnica, aponto de marcar de forma considerável a sua cultura.

Na colônia de Iracema, a Igreja Ortodoxa dos ucranianos foi construída próxima às casas da vila indicando seu *lugar* de predominância no grupo. Assim, muito além do espaço reservado ao sagrado, místico e espiritual, a Igreja Ortodoxa em Papanduva pode ser compreendida como um lugar de afirmação, preservação, transmissão e ostentação das marcas de pertencimento étnico e religioso.

O homem é um ser simbólico e ter consciência disso faz com que ele viva não somente no universo dos fatos e das realidades imediatas, mas das representações. Neste sentido, a religião é parte deste universo pleno de significados que é parte indissociável da experiência humana, pela qual busca significados de sua existência.²¹⁵ Em Papanduva, a igreja ucraniana, para além de expressão material das práticas e representações religiosas que reestrutura mundos de significados e organiza socialmente os contornos de pertencimento étnico, tornou-se um espaço de representação construído com a intenção de legitimar uma determinada ordem social.²¹⁶

²¹⁴ SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Trad. de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.p 163.

²¹⁵ GIL FILHO, S. F. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **Ra e Ga: o espaço geográfico em análise**, Curitiba, v. 3, n. 3, 1999, p.91-120.

²¹⁶ BETTANINI, Tonino. **Espaços e ciências humanas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.



Figura VII: Igreja ortodoxa ucraniana de Papanduva (1945). Acervo da Eparquia. Curitiba.

A imagem acima mostra a parte frontal da Paróquia São Valdomiro Magno, em 1945, com três torres que ostentam cruzes de três braços. Segundo o historiador Henry Debois,

Esta forma de cruz foi primeiramente usada nas Igrejas dos países eslavos. O braço superior representa a inscrição abreviada "INRI", que Pilatos colocou sobre a cabeça de Jesus. O significado do braço inclinado inferior é dúbio. Há uma tradição que diz que o terremoto que veio durante a sua crucificação é que causou a inclinação deste braço. Uma outra explicação é baseada na passagem do ladrão que foi crucificado à direita de Jesus e que se arrependeu e por isso lhe foi prometido o Paraíso. O ladrão da esquerda não se salvou, por isso o braço da cruz que corresponde à esquerda pendeu para baixo.²¹⁷

²¹⁷ DEBOIS, Henry. **Historia y religion del Bizancio**: la Fe del oriente. Buenos Aires: Arcondes, 2001, p. 87.

Segundo Maria Luiza Andreazza, a cruz nas colônias ucranianas sintetiza a visão de mundo que os imigrantes tinham, “pela qual o espaço é passível de marcas sacralizadoras, sinalizando o esforço dos pioneiros em integrar suas vidas ao transcendente”.²¹⁸ Também Mircea Eliade concorda que “a presença da cruz em um espaço o torna organizado e sagrado”.²¹⁹ A afirmação do autor reverbera na maneira como as casas dos imigrantes foram construídas ao redor da antiga igreja. A frente das casas está voltada para a casa de Deus, que é o lado onde o sol nasce,²²⁰ como salienta Carlo Stevanik.

Para Andreazza, a escolha do local para a construção das casas dos ucranianos, longe de ser aleatória, seguia princípios relacionados com uma visão mágica do mundo, baseada no discurso clerical que Cristo é a Luz do mundo. Lembra ainda a autora que por ser agricultor, a maioria dos imigrantes ucranianos tinha relações estreitas com o sol e a lua, logo a disposição das casas também poderia ser fundamentada não só pelos vínculos religiosos.²²¹

A igreja dos ucranianos era típica, onde marcas de pertencimento a tornavam elemento identificador de etnia. O grupo étnico, também através da igreja, deixava seus rastros, seus selos, de forma visível, afastando possibilidades de confusão, e a decifração desses códigos se fazia possível para os membros de sua grei. Tereza tem na sua igreja “um porto seguro, um lugar onde me sinto mais ucraniana, pois lá ouço nossa língua, vejo nossos bordados e rezo para meus santos”.²²²

A imagem a seguir mostra o interior da Igreja ortodoxa ucraniana na cidade de Joaquim Tavora, no Paraná, onde são visíveis nos vasos, nos castiçais e nas toalhas bordadas as marcas de identificação. A mesa na posição central é chamada de *tetrapodio* (mesa de quatro pés), sobre a qual estão o crucifixo e o ícone de devoção. A outra pequena mesa, a esquerda, é chamada de *altar das oferendas* usado para as bênçãos de alimentos.

²¹⁸ ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. Cit. 1999.

²¹⁹ ELIADE, Mircea. Op. Cit., 1992, p. 32.

²²⁰ STEVANIK, Carlo. Op. Cit.

²²¹ ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. Cit., 1999.

²²² FARINHAK, Tereza. 76 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.



Figura VIII: Interior da Igreja Ortodoxa Ucraniana de Joaquim Távora.

Fotografado pelo autor em março de 2009.

É possível intuir que a igreja ortodoxa, fazendo uso do recurso da imagem através da abundância dos ícones expostos nas paredes do templo, levasse os corpos piedosos de seus fieis às experiências tidas como contemplativas, reforçando o simbólico inserido no factual. Isso explicaria a presença de tantas marcas de pertencimento em ambiente tido como sagrado. Assim, tanto a imagem quanto as marcas de pertencimento passam a ter lugar privilegiado no âmbito da representação. A igreja não era somente a soma do conjunto de imagens, mas uma instituição que também socializava memórias pelas imagens. Nas palavras de Debord: “O espetáculo, como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como sentido privilegiado da pessoa humana”.²²³ Os ucranianos, ao entrarem na igreja repleta de santos ou passagens da vida de Jesus iconografadas nas paredes, sentiam-se impelidos, pelo olhar, a buscar no passado a fé que seus antepassados professaram, bem como recordações, lembranças, como relata Carlo:

²²³ DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

“quando olho para estes santos, me lembro da história de minha vida, de meus pais e de minha terra”.²²⁴ Pela fala de Carlo, é possível afirmar que os ícones, para além do objeto sagrado, promoviam sensibilidade através da visão, articulando presente e passado dando-lhe a sensação de poder se apropriar de um passado que também é seu. Neste sentido, o filósofo e historiador Walter Rahfeld afirma

[...] não existir nenhuma experiência humana genuína, isolada no tempo e no espaço; o que um povo vivenciou será vivenciado por outras nações em outras épocas e em outras terras, apesar de múltiplas diferenças inclusive de função e acentuação. A vida apresenta traços comuns a todos os homens e um desses traços é a experiência humana.²²⁵

A igreja era a instituição que contribuía para a manutenção da ordem, ou melhor, reforçava simbolicamente a ordem pela pregação proferida por quem era autorizado a fazer pela sua condição: o sacerdote. O sacerdote ortodoxo não era a instituição, mas o seu representante legal que usava da palavra como meio de convencimento, como necessidade de comunicação. O sacerdote tentava transmitir um ensinamento por via de autoridade e apelo à obediência, isto é, em nome de outro: em nome da Igreja a quem deveria estar subserviente. Suas palavras não eram reconhecidas como suas, mas como da instituição a que pertencia, por isso tinham peso: assim criam, assim faziam valer. Nas cartas emitidas em 1970 para a comunidade, o padre Valdemiro Szpak iniciava seus escritos assim:

Ми, пастирі Церкви Христової, в Його ім'я, і в силу свого священства, яке милість до вас, обращаюсь к Вам всем, з пафосом і благодать від Господа нашого. (Nós, pastores da Igreja de Cristo, em Seu nome e pela força do sacerdócio que por misericórdia no-lo concedeu, dirigimos a todos vós, com fervor e graça da parte de Nosso Senhor).²²⁶

As palavras cerimoniais, usadas pelo clérigo para se dirigir à comunidade, instituem e legitimam o conteúdo que posteriormente foi enunciado. A estratégia discursiva adotada por ele parece produzir naturalidade no processo de imposição, como demonstra Bourdieu:

²²⁴ STEVANIK, Carlo.

²²⁵ REHFELD, Walter. **O tempo e a religião**. São Paulo: Perspectiva. EDUSP, 1988, p. 38.

²²⁶ Correspondência do Padre Basyli Postolon dirigida à comunidade da Paróquia de Papanduva. 13 de março de 1970. Tradução de Pedro Lustroch. Arquivo da Eparquia Ortodoxa Ucrâniana. Curitiba.

“O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subvertê-la, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras”.²²⁷

Segundo Georges Duby, desde o século VII, tornou-se prática do cristianismo deixar os mortos em lugares determinados para serem velados e por eles rezarem, antes de os enterrarem bem perto a locais sagrados.²²⁸ Os ucranianos seguiam a mesma tradição cristã. Próximo à igreja, *adormeciam os mortos*, à sombra da cruz eslava, que tencionava chegar ao infinito, *plantada* em um pequeno portal, à entrada do cemitério.

Parece que tanto a igreja quanto o cemitério eram os ambientes configurados para o homem buscar Deus de maneira menos cifrada, ora movido pela solenidade dos ritos, ora pela extrema simplicidade, em que qualquer gesto cerimonioso é desobrigado pelas circunstâncias.

O fato de estar de pé dentro da igreja ucraniana²²⁹ refletia uma postura, um acordo cerimonioso entre o fiel e a divindade. Claudine Haroche, escrevendo sobre os gestos e as posturas, revela que “estar sentado ou em pé, ajoelhado ou prosternado mostram marcas de poder ou de submissão, indícios de inferioridade ou de superioridade”.²³⁰ Os gestos e as posturas, como diz Certeau, relevam nossa relação com o outro, e os gestos carregam mensagens,²³¹ que quando decodificadas, transmitem uma maneira de sentir e de pensar. Assim, se na igreja, os imigrantes procuravam adorar a Deus estando sempre de pé, como se procurando sinais da presença do divino no alto, contudo, no cemitério, o mesmo divino para ser encontrado, parecia exigir a cabeça baixa, em sinal de respeito, o corpo inflecto, pois os olhos rastreavam na sepultura, restos de alguém que foi imagem e semelhança de Deus.²³²

²²⁷ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit, 1996, p.14.

²²⁸ DUBY, Georges. **Damas do século XII**: a lembrança das ancestrais. São Paulo: Cia das Letras, 1997, p. 22.

²²⁹ Na maioria das igrejas ucranianas, não existe bancos para sentar. As pessoas ficam em pé durante todo o tempo.

²³⁰ HAROCHE, Claudine. **Da palavra ao gesto**. Campinas: Papirus, 1998. p. 89.

²³¹ CERTEAU, Michel de. Op. Cit., 1994, p.48.

²³² Cf. Gênesis 1,26.



Figura IX: Cemitério Ucrainiano de Papanduva. Março de 2009. Fotografado pelo autor.

A imagem acima mostra o atual cemitério dos ucranianos ortodoxos em Papanduva. Nele estão enterrados 112 corpos. Em muitas sepulturas, só resta apenas a cruz típica de três braços, o que dificulta a identificação de quem esteja enterrado.

A condição atual do cemitério dos ucranianos ortodoxos contraria o que estabelece o estatuto da própria Paróquia, desde 1931, que prescreve nos parágrafos 2 e 3 do artigo 11:

§ 2: A comunidade cuide para que o cemitério seja conservado e seja mantido em boa ordem e devido asseio;

§ 3: Todo paroquiano obriga-se a conservar, digo, consagrar um dia por ano a serviço do cemitério cujo aspecto deve testemunhar que pertence a gente civilizada.²³³

Para os ucranianos que migraram, “o cemitério era um local de constantes visitas, costume este que atravessou o Atlântico como parte integrante da cultura e da obrigação religiosa”, assinala Dom Jeremias.²³⁴ Para Halbwegs, estas práticas repetitivas moldam e cultivam a memória, fabricando algo pretensamente fixo dentro de um mundo profundamente

²³³ Estatuto da Igreja Ortodoxa Ucraniana São Valdomiro Magno. Papanduva. Março de 1931.

²³⁴ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

instável. Disto decorre a importância da tradição, com seu poder de consagrar eventos, espaços e doutrinas geradoras do sentimento de estabilidade.²³⁵

Os ortodoxos têm algumas datas específicas para visitar os cemitérios, vistas como obrigações religiosas: no dia seguinte ao Domingo da Páscoa, no dia seguinte ao Domingo de Pentecostes e às sextas-feiras. O padre Basyli Postolon, em 1970, percebendo que havia relaxamento da observância dessas práticas, lembrava o “dever do ortodoxo ucraniano de honrar os que partiram, fazendo orações por eles”, pelo menos nos dias prescritos, conforme salientou em seu sermão de finados, daquele ano:

A visita ao cemitério é um dever de todo ortodoxo, um dia depois de celebrar a Páscoa e Pentecostes. Somos uma só família, um só povo e não nos é permitido deixar abandonados os que o Senhor chamou para junto de Si. Quem puder, sobretudo as mães, esposas, filhas, peço em nome da tradição que visitem o cemitério nas sextas-feiras.[...] Um ortodoxo que faz visitas freqüentes ao cemitério honra não só seu familiar, mas também todo o povo ucraniano. Deus recompensa com grandes dádivas os que assim o fazem.²³⁶

Segundo Dom Jeremias, “os ucranianos mais antigos não se conformam que o cemitério esteja nessa situação”, mas se mostra compreensivo ao dizer que

[...] quando a maioria das famílias morava próxima ao cemitério, os parentes dos falecidos mantinham o cemitério mais conservado. Em busca de trabalho e melhores condições de vida os descendentes migraram para outros bairros ou até para outras cidades e por isso deixam para ajeitar o cemitério nos dias próprios de visitas.²³⁷

Quando havia na comunidade o falecimento de um de seus membros, o sino da torre era o primeiro a noticiá-lo com suas badaladas tristes, seus timbres melancólicos e espaçados. Nestas ocasiões, relata Tereza Farinhak, “a colônia parava; ninguém trabalhava; só o extremo necessário era feito; pois era um ucraniano a menos, na colônia”.²³⁸

O próprio arcebispo ortodoxo relevou que quando criança, presenciou alguns funerais e relata que “nos velórios só as mulheres choravam, faziam as orações e consolavam as famílias. Os homens iam aos velórios, mas ficavam do lado de fora da casa, conversando, em voz baixa, ou até mesmo em silêncio”. Isto porque a sensibilidade era vista como atributo feminino e as emoções deviam aflorar nas mães, nas filhas, nas viúvas e nunca permitidas

²³⁵ HALBWACS, Maurice. Op. Cit., p.156-159.

²³⁶ POSTOLON, Basyli. Sermão de Finados. Livro Tombo II. Paróquia São Valdomiro Magno, 1970, p. 34.

²³⁷ FERENS, Dom Jeremias. Entrevista cedida em 30 de março de 2009. Acervo do autor.

²³⁸ FARINHAK, Tereza. Op. Cit.

para os homens. Entendia-se que para os homens, não há espaços para lamúrias e emoções que levem às lágrimas, mesmo que doa, mesmo que haja sofrimento.

Irene Maximovich revela que, quando uma moça solteira morria, era costume vesti-la de noiva e em seu dedo colocar uma aliança feita de cera de abelha e ornamentar sua cabeça com uma coroa de alecrim. “Ela estava vestida de noiva para se casar no céu com Jesus... estava pronta,” revela Irene.²³⁹ Este costume de vestir uma moça solteira falecida com trajes matrimoniais não é exclusivo da etnia ucraniana, mas naquela cultura é regra o detalhe da aliança de cera de abelha, no dedo, e a coroa de alecrim, que são usadas na celebração do matrimônio ucraniano, por significarem, além da pureza, marcas de pertencimento étnico. No casamento usavam-se alianças de ouro; no caso da morte súbita de uma solteira, seu pai fazia uma aliança de cera, “pois não havia tempo ou dinheiro para comprar alianças de ouro”.²⁴⁰ Observo que são signos de pertencimento que remetem à virgindade cobrada das moças, sinal de distinção. Para homens que morressem sem casar não havia rituais específicos, trajes apropriados para vesti-los, pois deles não havia a cobrança do grupo de se manterem virgens antes do matrimônio, embora a Igreja pregasse a castidade para ambos antes do casamento.

O arcebispo lembra que também era costume que se colocasse sobre as mãos do falecido um pedaço de faixa branca, onde se via o nome da pessoa falecida. Esta faixa se chama *Ruschnyk*, usada no matrimônio. O *Ruschnyk* é uma faixa toda bordada em ponto cruz que continha em cada extremidade o nome dos nubentes, como se vê na imagem a seguir:

²³⁹ MAXIMOVICH, Irene. 73 anos. Papanduva. Entrevista em 22 de janeiro 2009. Acervo do autor.

²⁴⁰ Ibidem.



Figura X: Rito do Ruschnyk. Curitiba. Fotografado pelo autor . junho 2009.

Na celebração do matrimônio, o sacerdote atava as mãos do casal com o *Ruschnyk* para em seguida dar três voltas ao redor do *tetrapodio*. Depois do casamento, esta faixa era guardada com o enxoval do novo casal ou pendurada sobre o ícone de Nossa Senhora. “De lá só saía quando um dos dois morria”.²⁴¹ O arcebispo explica ainda que em Papanduva, até 1970, quando alguém casado falecia, a parte da faixa que lhe correspondia era colocada sobre suas mãos enquanto a outra ficava com o viúvo ou a viúva. Caso, posteriormente, houvesse outro casamento, o viúvo cedia sua parte à futura esposa para que se providenciasse a emenda do *Ruschnyk* com o nome da nova esposa. Quando uma mulher viúva casasse com um solteiro, deveria fazer um novo *Ruschnyk*, pois, para a etnia, o marido tinha predominância cultural sobre “a mulher que já foi de outro”. Se a mulher viúva casasse com um outro viúvo, aí sim, as duas antigas partes deveriam se juntar.²⁴²

No imaginário dos ucranianos não existe o medo com relação ao cemitério. A palavra *cemitério* é originária do grego *Koimisis* que significa “lugar de dormir”: por certo, é uma

²⁴¹ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

²⁴² Idem.

maneira abrandada, menos carregada, de pensar a morte. Nestes termos, o cemitério pode ser visto como um lugar de descanso de um corpo que teve história, que deixou suas marcas no tempo e nas memórias dos outros. Em cada sepultura, uma história para ser lida, já que a história consiste no estudo dos ‘outros’, dos mortos, inclusive.²⁴³

A cruz eslava sobre o túmulo, indica uma identidade, revela uma profissão de fé, e nela um nome e sobrenome que, mais que uma identificação, dá possibilidades de estudos sobre facetas de vidas, sobre o percurso de famílias, sobre o itinerário de imigrantes ali depositados. Em muitos túmulos, estão sepultados mais de um membro familiar, sendo comum ver, nestes casos, que o nome do esposo vem primeiro que o da esposa, mesmo que esta tenha falecido primeiro que ele. Observa-se que, até mesmo “na última morada”, o masculino é mais visibilizado, assinalando uma ordem de gênero concebida como *natural* para esta cultura.



Figura XI: Cruz eslava, de três pontas, na entrada do cemitério de Papanduva. Fotografada pelo autor. Março 2009.

²⁴³ KUSHNIR, Beatriz. Nomear é conhecer: as lápides das polacas no cemitério israelita de Inhaúma – um relato. **História, imagem e narrativas**. Rio de Janeiro, n. 5, ano 3, set/2007.

Pude observar que em algumas cruzeiras, além do nome do falecido, cravavam-se também a data de seu nascimento, a do seu falecimento e, curiosamente, em poucas, o nome do lugar onde nasceu. Assim, a cruz tornava-se parte da memória materializada de um indivíduo, um documento escrito, uma memória material datada,²⁴⁴ exposta a céu aberto, visível aos que conseguem ressignificar as minúcias, observado nos detalhes, mais do que enfeites do *campo santo*.

Ao grafar a cidade de nascimento do falecido, noto o esforço da família por eternizar quem partiu à pátria deixada. Analisar estas fontes, segundo a antropóloga Sian Jones, é perceber a cultura material possibilitando abordagens alternativas em relação às maneiras pelas quais as tradições materiais e escritas são envolvidas na construção da identidade e são passíveis de uma análise sobre a etnia.²⁴⁵

Segundo Maria Stenikovic, na década de 1930 a 1950, as mulheres, principalmente as viúvas, visitavam o cemitério quase todos os dias. Lá acendiam seus *kandiles*, faziam suas orações e limpavam a sepultura, quando necessário. Não havia um dia específico para o culto aos mortos, como no costume ocidental, “por que todos os dias era necessário lembrar-se dos mortos; por morrerem não deixam de pertencer à família”.

A fala de Maria me reportou aos idos do ano 2000, quando da minha permanência na Grécia, um país majoritariamente ortodoxo. Morava próximo ao cemitério, e da janela de meu quarto, podia ver a movimentação diária de pessoas que acorriam àquele lugar. Instigado pela curiosidade, tornei-me um freqüentador diário e observava as tumbas e a regularidade com que as pessoas para lá iam. Percebia que as flores eram trocadas quase que diariamente e o número de velas acesas sobre os túmulos indicava que alguém esteve ali fazia pouco tempo.

Já em Papanduva, a mesma regularidade não era observada desde 1970 e a maioria dos homens, no entanto, só visitava o cemitério nos dias prescritos pela Igreja, pois se ancorava na desculpa “de ter que trabalhar”. E, por estarem impossibilitados de fazer, “mandavam que a esposa e filhas fossem por eles”.²⁴⁶

²⁴⁴ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 200-212, 1992.

²⁴⁵ JONES, Sian. Categorias Históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo e OLIVEIRA, Solange Nunes de (org.). **Identities, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005.

²⁴⁶ STENIKOVIC, Maria. 71 anos. Entrevista cedida em 15 de março de 2008. Acervo do autor.

Na tradição religiosa ucraniana não há celebração da missa de sétimo dia, como no costume latino, mas após o terceiro e quadragésimo dias quando o sacerdote oficializa a *Panaheda*.²⁴⁷ Estas datas estão vinculadas aos eventos significativos dos últimos dias da vida de Cristo, na terra: “o terceiro dia apontava para a ressurreição de Cristo que se deu após três dias de sua crucificação e os quarenta dias porque, após este prazo, Jesus voltou à Casa do Pai, na Festa de sua Ascensão”,²⁴⁸ observa Pe. André.

Relata o prelado que, nesses ofícios, os familiares entram na igreja e sentam-se à esquerda, portando velas acesas. Os familiares trazem alimentos para serem abençoados que, ao finalizar a celebração, são distribuídos aos fiéis como forma de agradecimento por rezarem pelo falecido.²⁴⁹ As orações, rezadas pelo sacerdote, envolto pela cortina de fumaça do incenso eclesiástico, num ritmo quase que paralisado, pedem a Deus que não olhe os pecados do falecido, mas que tenha misericórdia de sua alma, como é possível observar na oração:

Ó Deus dos espíritos e de toda a carne, que venceste a morte e esmagaste o inimigo, tu que deste a vida ao mundo, concede à alma de teu servo falecido o repouso no lugar onde há luz e paz; onde não há mais doenças, nem tristezas, nem gemidos. Perdoa Senhor, todas as suas faltas, tu que és um Deus cheio de amor e bondade. Com efeito, não há homem nenhum que não tenha pecado durante sua vida, só tu estás fora do pecado, sempre justo e fiel desde sempre.²⁵⁰

O ofício religioso, celebrado na igreja, era repetido, depois, no terceiro mês após o falecimento e depois, de ano em ano. No cemitério, na segunda-feira após o Domingo de Páscoa e no primeiro domingo após a Festa de Pentecostes, o sacerdote acompanhado da família, celebrava o mesmo ritual em frente ao túmulo, a pedido da família. Nestes dias específicos, “o padre quase não dava conta de tantas bênçãos para fazer”, relata Maria Stelaniv.²⁵¹

O cemitério é um lugar, um terreno dessacralizado, ou sem qualquer significação até o sepultamento do primeiro corpo; passa a ser sagrado quando assim é instituído. No caso deste cemitério, ele permanece no seu lugar na cidade e ainda hoje é identificado como o *cemitério*

²⁴⁷ Ofício religioso bizantino cantado, feito geralmente aos sábados à tarde ou após a Divina Liturgia dos domingos, em reverência à memória de um falecido.

²⁴⁸ SPERANDIO, Pe. André. Op. Cit.

²⁴⁹ Idem

²⁵⁰ SPERANDIO, André (org.). **Ieratikon**: sacramentos e bênçãos. São José: Ecclesia, 2004.

²⁵¹ STELANIV, Maria. 69 anos. Entrevista concedida em 28 de junho de 2008. Acervo do autor.

dos ucranianos. A antiga igreja não existe mais,²⁵² mas o cemitério resistiu ao tempo, às mudanças, continuando a *hospedar seus ilustres moradores* e suas memórias.

A morte não extingue os laços com o passado, pelo contrário, parece fortalecer e mitificar o percorrido, o vivenciado, como necessária tática de preservação. Embora a morte reelabore os sentidos, reconstrua os paradigmas e alavanque possibilidades de celebrar o outro, concedendo-lhe um tributo, ainda assim, persiste sobre ela o mistério, certo temor por encará-la. Esta afirmação é constatada em alguns costumes, como narra Tereza Ferens:

Nas festas natalinas, por exemplo, era preparado um prato e deixado sobre uma mesa toda ornamentada. Era o prato para os falecidos daquela família. Naquela comida ninguém tocava, era o prato dos que já tinham partido, mas que vinham festejar com os familiares; pela manhã aquela comida era enterrada; em outras famílias o costume era outro: ninguém tirava da mesa os pratos típicos. Acreditava que durante a noite o ente falecido viria se servir, por isso a mesa ainda deveria estar posta. Somente no outro dia, pela manhã arrumava-se toda a cozinha.²⁵³

Também a historiadora, Maria Luiza Andreazza, estudando a imigração em Antônio Olindo, no Paraná, observou a vivência destes mesmos costumes, dizendo que

[...] na tradição popular ucraniana, vida e morte não representavam pares opostos. Fiéis a esse preceito, até a primeira metade do século XX, vários habitantes não consideravam a morte uma ruptura definitiva do convívio familiar. Na visão deles, as almas continuavam pelas imediações da casa, ajudando os vivos a cultivar a terra.²⁵⁴

A Igreja Ortodoxa não aprovava este costume, e o via como superstição “e desvios da verdadeira fé, pois o cristão ortodoxo não pode crer em espíritos e fantasmas,”²⁵⁵ disse o Pe. André Sperandio.

Por causa destas e de outras superstições, segundo Millus, o sacerdote designado para trabalhar em Papanduva foi uma presença necessária à “restauração da ordem e da tradição cristã”.²⁵⁶ Dele brotavam as normas, as condutas, os conselhos e as punições. E fazia isto pelas pregações, sermões e avisos dados nos altares.

²⁵² A antiga igreja ortodoxa ucraniana foi demolida em agosto de 1975.

²⁵³ FERENS, Tereza. 73 anos. Papanduva. Entrevista concedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.

²⁵⁴ ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. Cit., 1999.

²⁵⁵ SPERANDIO, Pe. André. Op. Cit.

²⁵⁶ MILLUS, Nicolas. Op. Cit., p.59.

3.2 Casamento e rito de instituição

No interior da igreja de Papanduva aconteciam também os arranjos de casamentos entre famílias, orquestrados pelos pais e pelo *starosta*, que aliançava possíveis uniões entre os membros da comunidade. Quando confirmada a união, o *starosta* ficava responsável pelo cerimonial e tinha uma posição de honra no rito. A ascendência dos pais na escolha dos cônjuges não permitia que os filhos e as filhas fossem sequer consultados. Os acordos eram firmados entre os pais e se “houvesse *gosto* entre eles”, traçavam-se ali os destinos dos filhos, como lembra Irene:

As moças novinhas ficavam comprometidas pela palavra do pai. Às vezes ela nem sabia quem seria seu futuro marido, mas o pai dela já tinha combinado tudo com o *starosta*. Depois que tudo estivesse combinado, o *starosta* ajudava a família a falar com o padre para marcar a data do casamento.²⁵⁷

As moças eram objetos de análise, apreciação, mensuração e julgamento por parte do *starosta* e dos possíveis sogros, que procuravam escolher entre as mais novas uma esposa para seus filhos. Quando duas famílias acordavam em realizar um casamento entre seus membros, os meses que antecediam sua realização eram preenchidos pelos preparativos da construção da nova casa, geralmente endereçada à família do noivo enquanto a da noiva se ocupava da confecção dos móveis e do enxoval.²⁵⁸

Se na cultura ocidental há o costume do namoro, na cultura ucraniana daquela época esta parte era supressa. O namoro em outras culturas é considerado uma etapa preparatória para o noivado e posterior casamento e por isso tem importância social. Para Carla Bassanezi, o namoro assim concebido adquire características de mutuo conhecimento entre o casal e as respectivas famílias.²⁵⁹ Para os costumes eslavos, o namoro era uma realidade inexistente, pois quem engendrava possíveis relacionamentos era o *starosta*. O *starosta* é uma reminiscência do Império dos czares russos, que se configurava como o chefe real do reino, até 1795. Aos poucos sua função foi perdendo a importância e o *status* monárquico, até que a partir do século XIX, passou a designar os chefes de condados, nas Repúblicas soviéticas. Atualmente, o *starosta* é considerado um líder de uma comunidade religiosa, ou recreativa ou

²⁵⁷ MAXIMOVICH, Irene. Op. Cit.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ BASSANEZI, Carla. Mulheres dos anos dourados. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 1996, p.618.

cerimoniário de grandes festas.²⁶⁰ É possível então perceber que o casamento endogâmico tornou-se evento emblemático com fins de consolidação e permanência dos costumes étnicos, exercitados no interior das famílias.



Figura XII: Casamento de Helena e Aloisio Gumarch. Acervo da Família Gumarch. 23/07/1959. Canoinhas.

Na imagem acima, vemos o casamento de Helena Feretz, filha de ucraniano, com Aloisio Gumarch, filho de alemão, que completaram bodas de ouro, no mês de julho de 2009. Conta Helena que a cerimônia foi realizada em Canoinhas-SC, pois a família do noivo era daquela cidade. A imagem mostra um grupo de familiares sobre um caminhão, pois “como o casamento foi celebrado em outra cidade, alguns familiares foram para a cerimônia de *condução*”.²⁶¹ Os padrinhos ucranianos portam flores na lapela do paletó, evidenciando traços de seus costumes ligados a natureza. Embora os convidados ucranianos estivessem fora de seu

²⁶⁰ MAXIMOVICH, Irene. Op. Cit.

²⁶¹ GUMARCH, Helena Ferens. Papanduva. 69 anos. Entrevista cedida em 21 de março de 2009. Acervo do autor.

território cultural, observo que algumas marcas de seu pertencimento étnico-religioso deslizarão-se para outros campos como necessidade de afirmação de sua identidade: a noiva era ucraniana, mesmo em território do outro.

Pesquisando o Livro de casamentos da Paróquia nos períodos de 1931-1960 e 196 - 1975 constato que o número de casamentos exogâmicos era baixo. A endogamia foi observada mais fortemente no início do estabelecimento da comunidade e, à medida que as décadas avançavam, matrimônios exogâmicos foram mais frequentes.

Os faustos litúrgicos com que cercam a cerimônia de casamento ucraniano revelam a importância e o lugar que ocupa no imaginário de identificação na comunidade. A imagem a seguir mostra o ritual em que os noivos fazem uma pequena procissão ao redor do altar. Segundo Dom Jeremias, há no casamento ortodoxo alguns aspectos que se tornam elementos de distinção e identificação da etnia, como por exemplo: “sobre os noivos há coroas, símbolos da realeza com que se reveste a nova família; as velas acesas e os ícones de Jesus e de Maria que os noivos seguram em suas mãos simbolizam que são noivos cristãos e têm fé”.²⁶²



Figura XIII: Procissão do casamento. Arquivo da Eparquia Ucraniana. Curitiba. Janeiro de 1982.

²⁶² FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

Pelo rito do casamento, a nova condição dos indivíduos é instituída e aceita no grupo, pelo que Bourdieu chama de *rito de instituição*. Para ele “é mais apropriado falar em *rito de instituição*, ou rito de consagração ou de legitimação do que falar em *rito de passagem*”, nomeado por Arnold Van Gennep. O autor lança alguns questionamentos à nomenclatura *ritos de passagem* pois, segundo ele, pode mascarar um dos efeitos essenciais do rito, qual seja, o de separar e instituir diferenças.²⁶³

Mais do que diferenciar e separar, o rito de instituição identifica a linha demarcatória que em geral passa despercebida, pois, segundo ele, “o que importa é a linha e a divisão que esta linha opera”.²⁶⁴ Neste sentido Martine Segalen, citando Mary Douglas, observa que o rito não só exterioriza a experiência e não só faz com que ela seja conhecida, mas modifica a experiência pela maneira como a expressa. Assinala a autora que “sem o rito algumas coisas não entrariam na experiência.”²⁶⁵

Na cultura religiosa da Igreja Ortodoxa, os recém-casados abandonavam o grupo dos celibatários para participar do grupo de chefes de família; a celebração do matrimônio dos que viviam - aos olhos da igreja - em situação irregular os elevava a um status maior quando comparados a antiga situação. A regularização impetrada pelo sacerdote fazia das pessoas religiosamente irregulares a fiéis obedientes à tradição, tementes a Deus e legitimamente distintos dos demais, por isso, dignos de deferência. A linha sinaliza a existência de realidades opostas dentro da qual o indivíduo será colocado pelos outros.

Os recém-casados, instituídos e consagrados pela Igreja, retornavam à grei dos *puros*, por mais *errantes* que fossem antes da cerimônia. Isto porque o casamento, compreendido por um rito de instituição, “tende a converter, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, a exemplo do que faz uma Constituição no sentido jurídico-político do termo”.²⁶⁶ O rito de instituição que se dá na realização do casamento ortodoxo, de certa forma, institui e naturaliza a família nos moldes pensados pela Igreja. Dessa forma, a igreja bizantina impunha comportamentos específicos para seus adeptos, delimitando como agir conforme os preceitos construídos por ela mesma.

²⁶³ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit., 1989.

²⁶⁴ Ibidem., p.98

²⁶⁵ SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002, p. 60.

²⁶⁶ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit, 1989, p. 99.

Os padrinhos e madrinhas, segundo Irene, também eram escolhidos pelo *starosta* que privilegiava casais arranjados por ele. Dentre os padrinhos e madrinhas havia um casal de honra ao qual cabia portar as coroas”.²⁶⁷ Irene se refere ao *rito da coroação*, que é típico do casamento ortodoxo que remonta à época do império bizantino, quando o novo casal da corte era oficialmente reconhecido pelo imperador. Timothy Ware, historiador americano que estuda o império bizantino, observa que a liturgia bizantina grega reatualizou esta prática e a instituiu como parte do rito do matrimônio.²⁶⁸ Para a cultura grega, o novo casal em vez de receber uma coroa, recebe do sacerdote uma tiara de louro ou alecrim que os padrinhos solenemente impõem sobre as cabeças dos nubentes.

O rito do casamento não se dava somente pela celebração da cerimônia religiosa em si, era precedido de outras convenções que foram consagradas pelos costumes. Até o dia do casamento, por exemplo, tanto a nova residência quanto seus móveis, utensílios e enxoval deveriam estar prontos. Acordos familiares eram firmados para decidir as funções e as responsabilidades das respectivas famílias dos nubentes nesta empreitada, como “quem encabeçaria a festa ou fabricasse os móveis necessários para o novo casal”.²⁶⁹ Porém, quando não havia possibilidade de fazer uma residência para o novo casal, era costume que a esposa fosse morar na casa dos pais do marido, quando esta deixava sua família e passava a pertencer à família dele. Assim, a linha demarcatória de pertencimento também desapropria a nubente de sua antiga família e a institui como membro de uma outra.

Tereza Petruk narra que, semanas antes da cerimônia, as moças escolhidas para serem madrinhas (em ucraniano *drujke*) iam nas casas para formalizar o convite aos parentes e conhecidos para a grande festa. As *drujke* convidavam as famílias ucranianas da vila, durante o dia, pois não era usual que moças de boa índole saíssem à noite. Não havia o costume de entregar um convite escrito, ele era feito verbalmente.²⁷⁰

Nos dias que precediam a cerimônia, as famílias ficavam ocupadas com os preparativos, as decorações, as comidas, e as casas eram enfeitadas com palmeiras e flores no portão. Segundo o arcebispo, havia distribuição de tarefas: “as mulheres cuidavam da

²⁶⁷ MAXIMOVICH, Irene. Op. Cit.

²⁶⁸ WARE, Timothy. **La Iglesia Ortodoxa**. Buenos Aires: Ângela, 2006, p.123.

²⁶⁹ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

²⁷⁰ PETRUK, Tereza. 70 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 20 de março de 2009. Acervo do autor.

confeção dos enfeites, da limpeza da Igreja e do salão, enquanto os homens eram responsáveis pelo corte das palmeiras, dos bambus, de matar o boi e assar as carnes”. As carroças e os cavalos eram decorados e seguiam em cortejo da casa da noiva para a igreja:

[...] no dia da cerimônia, os convidados e padrinhos da noiva quanto os do noivo saíam de suas casas rumo à igreja. A noiva chegava com seus pais, na última carroça. Todos esperavam por ela em frente à Igreja: o noivo, os convidados, familiares, amigos e inclusive o padre. Fazia parte do cerimonial receber os noivos dessa forma. O pai auxiliava sua filha a descer da carroça que a entregava ao futuro marido, fora da igreja. Os dois juntos caminhavam em direção ao sacerdote que dava as primeiras bênçãos.²⁷¹

Depois que as famílias concordavam com o matrimônio, o padre era consultado e partia dele estipular uma data para a realização da cerimônia, pois, como assinala Maria Luiza Andrezza, “nas sociedades ucranianas tradicionais a escolha do dia das núpcias, longe de ser uma escolha dos noivos, prendia-se a normas pautadas no calendário religioso”.²⁷² O sacerdote verificava as possíveis datas, respeitando as exceções prescritas pela tradição eclesial. Segundo os cânones orientais, válidos para todas as igrejas ortodoxas,

Matrimônios não podem ser celebrados em dias de jejum ou durante os períodos de jejum, inclusive no período da Grande Quaresma e Semana Santa. Entre 1º e 15 de agosto; no dia 29 de agosto (Comemoração da Decapitação de São João Batista); no dia 14 de setembro (Comemoração da Exaltação da Santa Cruz); entre 13 e 25 de dezembro. Nenhum matrimônio pode ser celebrado no dia anterior ao dia das grandes Festas do Senhor, incluindo a Teofania (5 e 6 de janeiro), Páscoa, Pentecostes e Natividade (24 e 25 de dezembro). Matrimônios podem ser celebrados nestes dias somente com a autorização expressa do Bispo diocesano.²⁷³

Nos dois grandes períodos Quaresmais (quarenta dias antes da Páscoa; quarenta dias antes do Natal), nenhum sacramento poderia ser ministrado, muito menos casamento, visto que após a cerimônia era natural que houvesse festas, comidas e bebidas o que neste período era proibido,²⁷⁴ assinala Pe. André. Interditos religiosos determinavam a escolha da data do casamento. Com base em um levantamento efetuado nos Livros de Matrimônio da Paróquia, pude perceber que o período após a Páscoa foi o de maior incidência de matrimônios, geralmente, realizados nas segundas, terças, quintas e sábados.²⁷⁵ As quartas e sextas-feiras,

²⁷¹ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

²⁷² ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. Cit., 1999.

²⁷³ Guia Pastoral. Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba, 2000, p.11.

²⁷⁴ SPERANDIO, Pe. André. Op. Cit.

²⁷⁵ Livro de Matrimônios (1931-1950). Paróquia São Valdomiro Magno. Papanduva.

por serem dias prescritos para penitências e jejum, não havia celebração de matrimônio. Também aos domingos não se podia casar porque é o Dia da Ressurreição e nenhuma outra festa podia se sobrepor a ela.²⁷⁶

O Ritual dos Sacramentos da Igreja ortodoxa ucraniana observa que a primeira parte do casamento se faz fora do templo e é chamado *de Rito do Noivado*. Pode-se então afirmar que o noivado para os ortodoxos não é somente um acontecimento social, pois, inserido no contexto do próprio matrimônio, reveste-se de certa sacralidade, fazendo parte do rito sacramental do próprio casamento. É possível verificar que o sacerdote ao sancionar o noivado dignifica e oficializa o ato e dá aos noivos a investidura adequada, ao receberem das mãos do padre as alianças que são colocadas no dedo anular da mão direita.

Terminada a parte introdutória, as madrinhas em cortejo entravam na Igreja com seus pares. O primeiro casal carregava os ícones de Jesus e de Nossa Senhora e permaneciam com eles até o fim da cerimônia. No final, os noivos saíam da Igreja carregando os ícones que inicialmente estavam nas mãos dos padrinhos.²⁷⁷

Josefa Malny conta que era costume a noiva, ao chegar em sua nova casa, antes das núpcias, tirasse seu véu e pendurasse junto ao ícone de Nossa Senhora. Isto porque o véu significa pureza, e não poderia estar mais na cabeça da mulher que seria, naquela noite, desposada. Segundo Josefa, “a sempre Virgem Maria era a única que pode ter o véu em sua cabeça para sempre, pois ela foi concebida sem mancha e imaculada sempre permanecerá!”²⁷⁸

²⁷⁶ FERENS, Dom Jeremias. . Op. Cit.

²⁷⁷ SPERANDIO, Pe. André. Op. Cit.

²⁷⁸ MALNY, Josefa. Entrevista cedida em 20 de abril de 2009. Acervo do autor.



Figura XIV: Véu sobre o ícone de Nossa Senhora. Casa de Josefa Malny. Fotografado pelo autor. Março/2009.

A igreja era o ponto de encontro das famílias dos nubentes, o grande cenário com feições místicas, onde tudo é tecnicamente arranjado para despertar nas pessoas o respeito e piedade e fazê-las consciente do peso da palavra empenhada. A igreja ucraniana de Papanduva, nesta época, era de madeira, cujas paredes escurecidas pela fumaça do uso freqüente das velas e recheada de ícones dos santos impetravam no fiel o receio por estar diante do sobrenatural. A sua demolição em 1975, por certo, significou perdas tanto patrimonial como cultural e espiritual, roubando a possibilidade dos fieis de estar no lugar onde se remete ao sagrado.

Além da matiz religiosa, o casamento realizado na igreja legitimava e deferia as práticas de apropriação, subordinação e inferiorização estabelecidas pela cultura. Sob os olhares do sacerdote, testemunhas e familiares e pelas palavras previamente estipuladas pelo rito que os noivos verbalizavam, a imposição de se viver uma vida nas condições determinadas pela cultura vigente sufocava qualquer reflexão contrária, qualquer questionamento que atrevidamente pudesse aparecer, principalmente da parte da mulher. A esposa, igualmente ao dar seu ‘sim’ no matrimônio, consentia com o modo que ele era

entendido, num acordo voluntário e recíproco. “A mulher, ao casar aceita a convenção e, portanto, a submissão e a servidão doméstica voluntária”.²⁷⁹ Seria possível entender tal afirmação no contingente em que das mulheres foram subtraídas as oportunidades do amadurecimento social e consciência de si? As meninas, vivendo dentro de um padrão rigorosamente seguido por suas mães, imitavam tal comportamento sem pôr em dúvida o valor moral daquela conduta. Era necessário que elas permanecessem racionalmente e psicologicamente *meninas*, sem espaços para amadurecimentos, por isso dóceis vítimas de dominação.

Pelos próprios modos de ser dos homens e mulheres num determinado padrão cultural, cada pessoa forma sua maneira de ver e apreciar as coisas, antes de desenvolver seu senso crítico e ajuntar a coragem do adulto para eventualmente contestar certas situações ou remar contra a corrente ou da ideologia dominante.²⁸⁰

Casar-se, naquele contexto, para as esposas, significava consentir e se submeter às práticas, às relações mediatizadas, rubricar os limites impostos, uma vez que a falta de opções de se viver outras realidades impunha-se como única alternativa de felicidade. O casamento era o destino cobrado e os filhos, vistos como continuadores da cultura ucraniana, eram esperados, sobretudo filhos-homens, como relata Josefa:

Naquela época, uma moça não ficava, muito tempo, solteira. Lá pelos 15 ou 16 anos já se falava em arrumar um marido para ela. Um marido ucraniano, óbvio. O *starosta* ficava de olho nos possíveis candidatos. Tinha que ser um rapaz forte, trabalhador e responsável, para dar filhos meninos. O casamento entre gente de nosso povo era uma forma de garantir que nossos costumes fossem adiante.²⁸¹

Fiz um levantamento dos matrimônios realizados na Paróquia São Valdomiro Magno na década de 1970, entre janeiro e outubro, para observar qual a incidência de casamentos em que a noiva era menor de idade. Constatei que, de 1970 a 1973, houve 7 casamentos, e desses, 5 noivas tinham menos de 18 anos quando contraíram núpcias. Destas 5 noivas, 4 eram menores de 14 anos. Paradoxalmente, todos os noivos, ao se casar, eram maior de idade, e 4 deles tinham mais de 29 anos.²⁸²

²⁷⁹ DUBY, Georges e PERROT, Michele (org.). **História das Mulheres no Ocidente**. São Paulo: Ebradil; Porto: Afrontamento, 1990/1992, p.378

²⁸⁰ LEERS, Bernardino. **Família, casamento, sexo**: por uma nova prática social. Petrópolis: Vozes. 1992, p 55

²⁸¹ MALNY, Josefa. Op. Cit.

²⁸² Livro de Matrimônios (1960-1975). Paróquia São Valdomiro Magno. Papanduva.

A fala de Josefa ao se referir ao casamento precoce cobrado das moças é comprovada pelo cruzamento das informações obtidas pelos Livros de Registros de Casamentos da paróquia. O percentual de moças menor de idade que se casou neste período beirou 71. Carla Bassanezi descreve que, nos anos 50, no Brasil, era recorrente o pensamento de que ser mãe, esposa e dona de casa era o destino natural das mulheres, pois maternidade, casamento e dedicação ao lar faziam parte da essência feminina enquanto que a iniciativa, força e espírito de aventura definiam o ser masculino.²⁸³ Para a cultura ucraniana, os papéis de esposa-mãe e de provedor-pai também eram cobrados e, como vimos, a escolha do noivo e a menoridade da noiva eram culturalmente aceitos.

A este propósito, na igreja ucraniana, os homens tinham como protótipos de santidade santos guerreiros, valentes, que lutaram por sua fé e pela moral e bons costumes. Os santos ortodoxos de maior veneração daquela comunidade específica eram os guerreiros, os soldados como São Jorge, São Demétrio, São Fanúrio ou Santo Expedito, São Basilides, São Teodoro. Lutar requer coragem, fortaleza e heroísmo e por isto estes santos são iconografados vestidos como guerreiros, com suas armaduras, segurando lanças ou espadas, com capacetes e escudos, montados a cavalo ou simulando lutas, como se observa a seguir, no ícone de São Demétrio:

²⁸³ BASSANEZI, Carla. Op. Cit., 1996, p. 609.



Figura XV: Ícone de São Demétrio.²⁸⁴

O sacerdote procurava encorajar os homens a serem atuantes, desbravadores, trabalhadores e militantes, seguindo os exemplos dos santos guerreiros, como se referiu em 1968, em seu diário:

Há tantos anos aqui nesta igreja e muitas coisas já melhoraram. Antes a maioria dos homens era entregue à bebida e às tentações da carne. Depois que lhes mostrei as virtudes a serem seguidas dos santos batalhadores vi algumas mudanças. Mas ainda não consegui tirar o vício maldito da *ром. коньяк, бренди* (cachaça, pinga) do dia-a-dia que às vezes é causa de dores por parte da esposa e filhos. Mas também ensinei a elas a rezar pela conversão de seus maridos e sofrer com paciência.²⁸⁵

²⁸⁴ Disponível em www.ecclesia.com.br/iconografia/santos.html. Acessado em 15 de julho de 2009.

²⁸⁵ POSTOLON, Basyli. Diário. Acervo da Paróquia São Valdomiro Magno. Papanduva, 1968.

Segundo o diário de Pe. Basyli, “os homens casados deveriam ser chefes de família, pais de pulso forte, marido e provedor. De sua boca deve sair a última palavra, pois a voz do homem deve ser obedecida”.²⁸⁶ As palavras do sacerdote ortodoxo mantinham e reforçavam a divisão tradicional dos papéis em que às mulheres cabia a educação dos filhos, a obediência ao marido e as normas da Igreja e o silêncio e, aos homens, ser o provedor, a voz que não podia ser desautorizada. “Sofrer com paciência” é tido como uma virtude feminina e aparece nas regras do catolicismo sempre que se refere às mulheres.

No entender de Sandra Pesavento, as sensibilidades são manifestações do pensamento e do espírito, são uma forma de apreensão e de conhecimento do mundo, uma forma de ser e estar inserido nele.²⁸⁷ E, para Eni Orlandi, o silêncio das mulheres tem sua significância própria e, por fazer parte da forma de significar, de se relacionar com o mundo, com coisas e pessoas, é uma maneira outra de dizer e expressar.²⁸⁸ No entanto, Roger Chartier, chama a atenção para o fato do risco de às vezes o silêncio e o anonimato dissimularem a identidade verdadeira de alguém. Assim, as representações da inferioridade feminina, incansavelmente repetidas e mostradas, inscrevem-se nos pensamentos e nos corpos.²⁸⁹

Desde cedo a jovem era preparada para ser mãe: seu corpo modificava-se para este fim. Sua fisiologia era prova cabal de que seu corpo não lhe pertencia, era fruto de um amadurecimento *natural* com objetivos claros: poder gerar outras vidas para o seu marido. O matrimônio era esperado e cobrado e a pressão familiar e religiosa afunilava seu destino social, ao elaborar diversos discursos para instituir o casamento e a família conjugal como modelos ideais e hegemônicos a serem seguidos pela mulher.

Por isso uma mulher que “não casou e que já passou do tempo de se casar” não era vista com bons olhos, numa comunidade e num ambiente que alimentavam uma enorme expectativa sobre a maternidade, como salienta Maria Stevanik:

Uma mulher solteirona não era bem-vista, porque dela não sairia nenhum filho ucraniano. Só as freiras podem não casar. Mas aqui no Brasil não tinha freira ortodoxa, então era bom que se apressasse um bom casamento para a filha não ouvir

²⁸⁶ Ibidem

²⁸⁷ PESAVENTO, Sandra Jatahy e LANGUE, Frederic. **Sensibilidades na história**: memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre: Editora da UFRS, 2007, p 10.

²⁸⁸ ORLANDI, Eni Puccinelli. Op. Cit., 1997, p. 24

²⁸⁹ CHARTIER, Roger. Op. Cit., 1995, p.38-40.

certas coisas pelas ruas. As moças queriam casar, mas às vezes acontecia que a feiúra não deixava.²⁹⁰

A fala de Maria revela como o casamento e a maternidade eram concebidos cujos discursos fundamentavam para as mulheres a única forma de elas serem felizes e se realizarem enquanto mulheres. Nota-se que beleza é um atributo cobrado das mulheres, tanto que as menos belas permenceiam solteiras.

Na Igreja, também os filhos e as filhas, sob os ensinamentos do padre, aprendiam a demonstrar sua cultura, seguindo a tradição eslava, como relata Tereza:

Assim que o padre chegou, a primeira coisa que exigiu foi que as mulheres usassem o véu na cabeça. As casadas tinham que usar véu preto e as solteiras branco. Lembro que minha mãe não tinha véu e nem dinheiro para comprar tecido para fazer um. Então pegou um pedaço de pano escuro e fez um para ela. Só assim o padre deixava as mulheres entrarem dentro da igreja.²⁹¹

As mulheres casadas ou viúvas antes de entrar na igreja colocavam sobre suas cabeças um véu preto; as moças colocavam um véu branco explicitando sua condição de solteira e virgem; as meninas usavam cabelos trançados com fitas vermelhas ou verdes. Marlene de Fáveri e Ana Maria Venson constataam que:

Tanto mistério em torno dos corpos das mulheres serve para justificar a necessidade de regulá-los constantemente ao controle social: a magia, a religião e, contemporaneamente, a medicina produzem discursos sobre a “complicada” fisiologia feminina. Idéias que aproximam as mulheres à natureza e que produzem o homem como o ser completamente humano. Tais elaborações são feitas de modo que o corpo de homem seja representado com uma certa racionalidade, com uma certa lógica, enquanto o corpo de mulher é produzido como descontrolado, complexo, carregado do mistério que cabe à natureza.²⁹²

A prática do uso do véu, principalmente dentro das igrejas, remonta aos costumes judaico-cristãos. O véu não era visto como um adereço da indumentária social feminina, mas como parte essencial do vestuário, exigida em espaços religiosos e emblema da desigualdade social e religiosa, legitimado pela igreja e pelo grupo, tornando visível e ostensivo a forma de pensar e viver do grupo.

²⁹⁰ STEVANIK, Maria. Op. Cit.

²⁹¹ FERENS, Tereza. Op. Cit.

²⁹² FÁVERI, Marlene de; VENSON, Anamaria. Op. Cit., p.57.

Não se poderia admitir uma mulher dentro da nave da igreja sem que estivesse usando o véu, pois estaria desta forma, desonrando sua cabeça. É importante entender que *cabeça* neste contexto signifique o seu marido, como explicita a Carta de São Paulo aos Coríntios, “o homem é a cabeça da mulher”(…) e para honrá-lo “a mulher deve ter sobre a cabeça sinal de pertença ao marido”. E sendo assim, ele lança a pergunta: “é decente que a mulher ore a Deus descoberta?”²⁹³. Não usar o véu significaria assumir uma atitude de desonra e insubordinação ao marido, desprezar a condição de casada, desmerecer o provedor de sua família, e isto a tornaria a mulher ousada demais para a cultura religiosa da época. Cultura religiosa esta que reafirma normas de submissão das mulheres aos homens cujos papéis são definidos e legitimados pela religião. O discurso religioso, então, reforçava o estereótipo e papéis sociais normativos.

Mesmo compreendendo o significado do véu e o contexto da imposição coerciva de seu uso, não exime nossos olhares de enxergar nisto o relacional das disputas. Se naquela época e lugar tal estranhamento não era possível, atualmente, é inadmissível que sua ausência seja sentida em tantas outras formas de opressão.

Tereza também relata que as filhas solteiras, acompanhadas pelas mães, dentro da igreja, sentavam-se na fileira da direita, enquanto os pais com seus filhos sentavam-se na fileira da esquerda.²⁹⁴ Pe. André explica que isso acontecia porque no lado esquerdo da igreja está exposto o ícone de Maria, e no direito está o ícone de Cristo.²⁹⁵

A gravidez de uma mulher ucraniana era celebrada na família e na comunidade. No entanto, era recomendável que a mulher não expusesse sua gravidez.²⁹⁶ Os partos, na maioria das vezes, aconteciam nas próprias residências, com auxílio de parteiras e algumas familiares. Segundo Tereza, quando a mulher começava a sentir as dores, a primeira coisa a ser feita era chamar a família, depois a parteira e, se na casa já houvesse outras crianças, “deveria se livrar delas, mandando para algum parente ou vizinhança”.²⁹⁷

Quando uma mulher dava à luz, não poderia participar das celebrações durante 40 dias, o que impedia sua presença no *Rito de Apresentação* do seu filho à Igreja, após o oitavo

²⁹³ 1Cor. Cap.11

²⁹⁴ FERENS, Tereza. Op. Cit.

²⁹⁵ SPERANDIO, Pe. André. Op. Cit.

²⁹⁶ STEVANIK, Maria. Op. Cit.

²⁹⁷ FERENS, Tereza. Op. Cit

dia de nascimento. O Rito de Apresentação ainda é celebrado nas Igrejas Ortodoxas e consiste na reza de algumas orações próprias, onde o sacerdote pede a Deus que abençoe a criança recém-nascida. Acabadas as orações, o sacerdote toma a criança em seus braços e faz uma pequena procissão com ela até o altar. Caso esta criança seja uma menina, o sacerdote não ultrapassa o primeiro degrau do altar principal; se for um menino, além de ultrapassar, o sacerdote circunda o altar principal com ele no colo, por três vezes. O altar principal de uma igreja ucraniana é o lugar de maior devoção, pois lá está o sacrário, onde se guarda a *hóstia* e onde, ainda hoje, a mulher está impedida de entrar. Atualmente, por parte das mulheres ortodoxas surgem muitos questionamentos e inconformismos na observância desta prática.

Justino, reconhecido como santo pela Igreja Ortodoxa e Católica, em sua obra *Apologética II:5*, citado por Gregório de Nissa, pregava que num jogo de sedução os anjos de Deus se deixaram envolver pela mulher, resultando filhos, chamados demônios, com quem a mulher mantém uma secreta convivência.²⁹⁸ O mesmo autor mostra que outros escritos da Patrística (Testamento dos Patriarcas, PG2, 1043) enfatizam o quanto a mulher era vista como perigosa e enganadora pela Igreja:

[...] a mulher é inferior ao homem, pois dele recebeu o direito à vida. Ela tem que padecer, como condição de existência, submissa sempre ao homem. Ela é a expressão da debilidade, das faltas dos homens. É a parte inferior, frágil, incapaz de inteligência especulativa; é bela, porém uma beleza maléfica em potência que ameaça a liberdade do homem. Ela é o princípio do mal, do caos, porto do diabo, a mais fácil tentação do demônio, uma carne de tentação... O homem encontra-se sem defesa diante da tentadora, pérfida, orgulhosa e vaidosa mulher. Ela é depreciável por sua condição, no corpo e no espírito.”²⁹⁹

Tais crenças cristãs fundamentam tanta rejeição, tanta separação, tanta interdição pelo feminino na Igreja. Nota-se que a menina ao receber da igreja as primeiras bênçãos, recebia também os limites de espaço, as demarcações do proibido, os perímetros do consentimento ou da interdição da presença do feminino, dentro do espaço sagrado.

²⁹⁸ NISSA, Gregório. **La Mujer como evangelizadora**. Tradução Pablo Valle. Buenos Aires: Lumen, 2006, p.3.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 5.

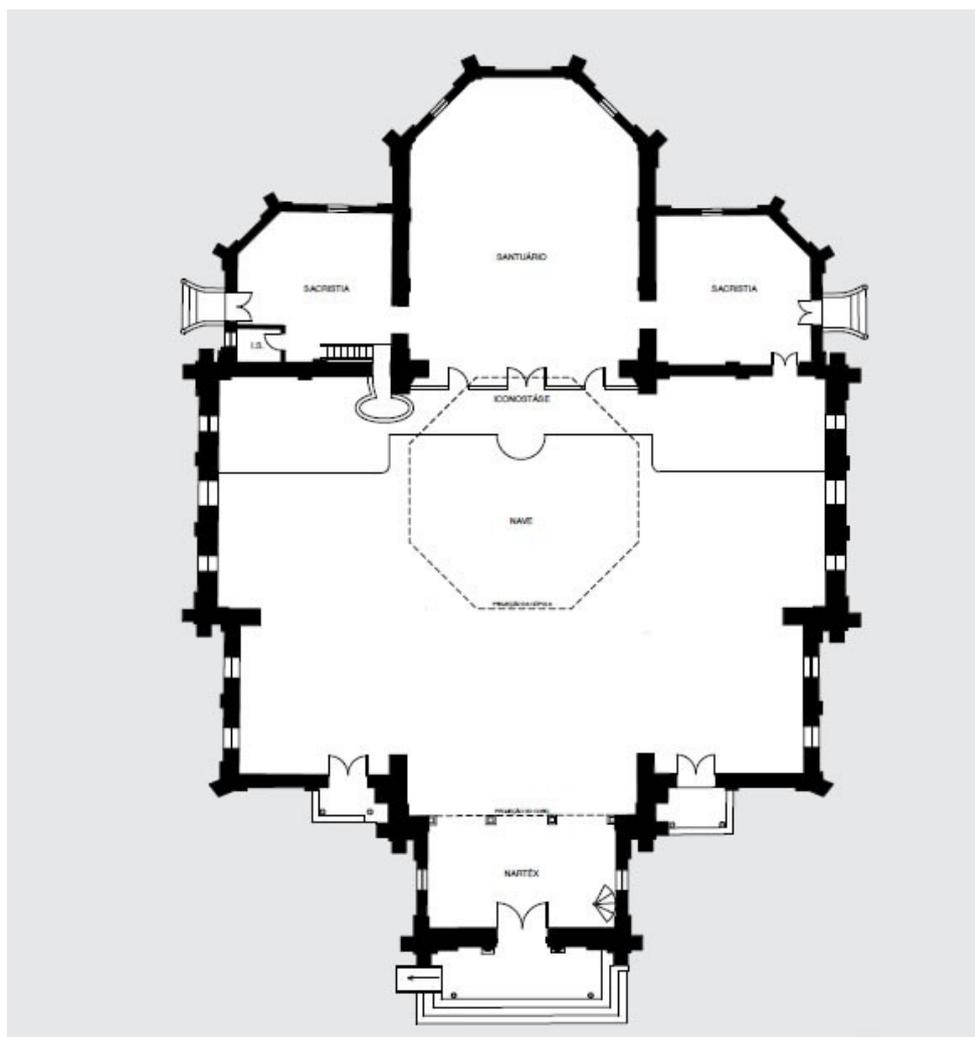


Figura XVI: Planta da Igreja de Curitiba. Arquivo da Eparquia de Curitiba. 1945.

Enquanto não se cumprisse os quarenta dias de *expurgo* era apenas permitido à mãe que fizesse suas orações de devoção próximas à porta de saída, o que evidenciava um explícito constrangimento. Este lugar, tido como apropriado para as *penitentes* é chamado de *Babanetz ou nartex* (lugar do expurgo) e, como mostra a imagem acima, era um local bem distante do santuário (altar principal). Isto acontecia, pois após o parto, a mulher era considerada impura e por isso impedida de se aproximar dos lugares sagrados. Para o *Babanetz ou nartex* iam também as menstruadas, as separadas, as mães solteiras. Dos relatos colhidos, ninguém disse se lembrar de alguma mulher que esteve no *babanetz* por ser mãe solteira ou separada; no entanto, diziam lembrar-se de casos ocorridos na Ucrânia. Hoje, em Papanduva (SC) este lugar de exclusão tornou-se apenas o hall de entrada do templo.

Somente depois do prazo de 40 dias, a mãe estaria em condições de ser acolhida novamente no seio da comunidade eclesial, após ter recebido a “Bênção de Purificação” do

sacerdote. Este ritual remonta à Antiguidade que o cristianismo adotou, pois a Igreja via com reservas o sangue humano derramado, sobretudo o sangue menstrual. Como escreve Ranke-Heinemann, na Antiguidade, tanto judeus quanto pagãos estavam convencidos de que o sangue menstrual era venenoso e que o sexo durante a menstruação produzia filhos leprosos, mortos, ou possuídos pelo demônio. O sangue em decorrência do parto era considerado ainda mais perigoso do que o menstrual, e as mulheres que davam à luz tinham de se "reconciliar com a Igreja".³⁰⁰ O único derramamento de sangue aceitos pela Igreja é o sangue da salvação, o sangue da redenção derramado por Cristo, na cruz, celebrado em cada *Divina Liturgia*,³⁰¹ mesmo assim, *sob as aparências de vinho*³⁰² (tinto e sem álcool) e o sangue dos mártires que testemunharam sua fé em Cristo e pagaram o preço da morte. Para a eclesiologia e a teologia dos sacramentos, o sangue de Cristo representa a renovação da vida e a instituição eclesial não admitia que outro sangue, o sangue derramado pela mulher no momento de gerar a vida, por exemplo, ameaçasse este posto. O sangue derramado pela parturiente era visto como venoso, podre, pecaminoso, gerando filhos igualmente contaminados pelo pecado. Daí a necessidade de batismo para o recém-nascido e um rito de purificação prescrito nos ritos e nos sacramentos para a mãe (Conf. Rito de Batismo, 1961).

É importante lembrar que estas distinções de gênero não são criação da comunidade ucraniana de Papanduva-SC, e sim uma reprodução, com mais ou menos elasticidade, da *práxis* eclesial que remonta séculos, na Ucrânia e em todos os países ortodoxos desde o Concílio de Laodicéia, em 324, que proibia a entrada das mulheres nos santuários quando menstruadas.³⁰³

Mas qual, então, o lugar da mulher em uma igreja Ortodoxa ucraniana? Quais os espaços físicos e sociais que podiam ser ocupados por elas? Tais questões, ainda na contemporaneidade, são focos de discussões e de estudos nos âmbitos acadêmicos das universidades de Teologia, principalmente em países de maioria ortodoxa, como a Grécia,

³⁰⁰ RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1996. pp. 33-44.

³⁰¹ Termo litúrgico bizantino para designar a celebração da missa.

³⁰² Cf. orientações litúrgicas para declarar válida a celebração da missa.

³⁰³ RANKE-HEINEMANN, Uta. *Ibidem*.

Rússia, Ucrânia, etc., ou em algumas universidades de países que receberam grande monta de imigrantes que professam esta fé, como por exemplo, os Estados Unidos da América.³⁰⁴

Questões ainda sem respostas claras, mas que na ânsia de equacioná-las revelam certo desconforto e inconformismo pela situação atual, por parte das mulheres. Aqui no Brasil, em 15 de agosto de 1935, um grupo de senhoras ortodoxas antioquinas, descendentes ou filhas de descendentes, criaram na cidade do Rio de Janeiro uma associação beneficente e educacional, com personalidade jurídica chamada “Sociedade Ortodoxa de Senhoras.”³⁰⁵ Na Igreja Ortodoxa Grega, como na Igreja Ortodoxa Ucraniana, presentes no Brasil, atualmente, há também associações femininas de igual cunho³⁰⁶. Observa-se que seu envolvimento na sociedade parece compensar a lacuna que o regime de privilégio dava e dá aos homens, nos espaços intraeclesiais.

A mulher não só era excluída das funções de governo, de liderança, de decisões dentro da igreja, como também a ela eram cerceados determinados espaços físicos. Cabia ao masculino o espaço do sagrado, desde o menino que auxiliava o celebrante no altar, até o seu representante por direito, qual seja, o padre. No confronto com referências diferenciadas, a mulher se construía como sujeito social e religioso, ciente dos seus papéis, funções e limites. Elas, diante do panorama da sacralidade, preponderantemente masculinizado, elaborado milenarmente para dignificar o homem como imagem e semelhança do Criador (Gên. 1), não se identificavam como merecedoras de reivindicar algo a mais do que já tinha sido instituído. Se o homem era a imagem e semelhança de Deus, a sua sombra era a mulher. Pelo sacramento do matrimônio, o marido tornava-se também o conselheiro espiritual da esposa e esta se tornava a mestra e a educadora dos filhos, pois não era suficiente gerá-los, mas educá-los para Deus. A mãe, como educadora, tinha como tarefa, atribuída pela Igreja, ser uma exemplar catequista para seus filhos.

Estava ao seu encargo transmitir o que a igreja sempre quis que fosse transmitido, quase que com a inocência e candura que beirava à ingenuidade. Embora não houvesse material informativo e elucidativo sobre os ensinamentos, a mãe zelosa procurava decodificar

³⁰⁴ Como observa o site da Arquidiocese Ortodoxa Grega no Brasil: <http://www.ecclesia.com.br/news/julho-2008.html>

³⁰⁵ DAVID, Wanda Barbara. Entrevista cedida em 01 de agosto de 2008. Acervo do autor.

³⁰⁶ Estas associações nas igrejas ortodoxas gregas são chamadas “Filoptkos” (Damas Benéficas) e nas igrejas ortodoxas ucranianas “Sestretsvo” (Irmandade Feminina)

o que ouvia na igreja e transmitia a seus filhos e filhas numa linguagem mais simples e afetiva. Grande parte desses ensinamentos era feita através da linguagem oral em que contos religiosos, vida de santos, histórias bíblicas eram potencializadas nos detalhes para que a criança pudesse fixar melhor. Foi assim que à mãe foram transmitidos os ensinamentos e era dessa mesma forma que deveriam ser repassados, pois o método tinha comprovado sua eficácia, pela prática, no tempo e pelo tempo. Nestas diferentes formas de cumprir com sua obrigação religiosa, observa-se como a mulher vivia uma posição dual do seu valor e lugar na sociedade: no espaço público era desprovida de denoto e visibilidade, contrastando com a importância que o privado seio familiar lhe exigia no tocante à instrução religiosa.

Na Igreja Ortodoxa não existe *Primeira Comunhão*, pois esta se dá à criança no dia de seu batismo, juntamente com a crisma. Esta prática foi observada também pela Igreja Católica Romana até o século V “que, por questões disciplinares, foi alterada, recebendo a Eucaristia a criança após *ter uso da razão*, com mais ou menos 10 anos de idade”³⁰⁷.

Pe André explica que na Igreja Ortodoxa, “como nada se muda, por isso ela é ortodoxa”, a criança recebe a comunhão após o batismo e a crisma que são ministradas num só momento”. O sacerdote também enfatiza que “por isso grande responsabilidade tiveram e têm os pais da criança em catequizar os filhos, pois se eles se desviam da fé, os pais são responsáveis por não tê-las instruído bem”. O sacerdote alerta para os compromissos que os pais assumem quando batizam um filho. Observa-se que a palavra usada *pais* engloba o casal, homem e mulher, mas que na prática, recai sobre a mãe a cobrada responsabilidade. “Caso houvesse um desvio” que colocasse sob suspeita a tão esperada fé de algum filho, “a mãe era a primeira a ser acusada e sobre ela recaía a culpa e o castigo divino”³⁰⁸. O medo e o pavor do inferno faziam as pessoas sofrerem e seguir uma forma de vida guiada pela intranquilidade da consciência. A dúvida de estarem ou não desempenhando seus papéis de forma a não serem julgadas como merecedoras do *castigo eterno*, assombrava e regulava os seus afazeres, no dia a dia, pela primazia da ameaça, peso à culpa e valor ao arrependimento.

O despotismo do medo era usado pela Igreja para controlar possíveis relaxamentos de conduta, tolhendo a liberdade de quem acreditava ser criado por Deus para ser livre: o homem acreditava-se livre, mas possuía, então, uma liberdade hipotecada. O triunfo do medo, com a

³⁰⁷ GOEDERT, Valter Maurício. **Sacramento da confirmação**: perspectivas teológicas pastorais. São Paulo: Ed Paulinas, 1989. p 13.

³⁰⁸ SPERANDIO, Pe. André. Op. Cit.

dramatização do pecado e suas consequências, disciplinou condutas, chegando ao ponto de as pessoas julgarem-se a si mesmas como pecadoras.³⁰⁹ Marlene de Fáveri, a respeito do medo, observa que para além de ser tomado como simples sentimento é uma significativa forma de experiência social.³¹⁰ Neste sentido, vivências familiares, pessoais e comunitárias eram construídas tendo como vetor o pavor de errar.

3.3 Natal e Páscoa

A celebração do Natal entre os ortodoxos ucranianos, além de focar traços de pertencimento religioso na maneira específica de celebrar a festa cristã da natividade, atenta para o fato de ser festejada treze dias depois de 25 de dezembro, data oficial no calendário civil atual. Isto porque, segundo Andrezza, a “tradição oriental possui simbologia própria, não apenas na conformação da liturgia, como também na obediência a um calendário específico”.³¹¹ Dom Jeremias Ferens, explica que “a diferença de treze dias do Natal dos católicos se dá porque a Igreja Ortodoxa segue o Calendário Juliano, instituído pelo imperador Júlio César, no ano 46 a.C”. Informa o arcebispo que a comemoração do Natal no dia 7 de janeiro era feita até o ano de 1582, por toda a igreja cristã que, na época, seguia o calendário juliano, obedecendo a decisão do I Concílio Ecumênico de Nicéia (região de Constantinopla, atual Istambul, na Turquia) no ano 325. A partir do século XVI, o calendário gregoriano passou a normatizar as datas das celebrações do catolicismo ocidental, mas não conseguiu a adesão da parte oriental, muito arraigada à herança bizantina³¹². É possível afirmar então que a preservação dessas formas celebrativas seja explicada também por razões culturais latentes.

Na celebração do *Різдовом* (Natal), para além dos traços religiosos, é possível observar aspectos culturais que se imbricam à celebração religiosa, como se vê no costume de jogar uma colherada de *cutiá*³¹³ rumo ao teto da casa do anfitrião, como sinal de augúrio à família

³⁰⁹ DELUMENAU, Jean. **O pecado e o medo**. Bauru: EDUSC, 2003.

³¹⁰ FAVERI, Marlene de. Op. Cit., 2005, p.55.

³¹¹ ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. Cit., 1999.

³¹² Ibidem.

³¹³ *Cutiá* é uma mistura feita com trigo, mel, nozes e uva-passa e é servida como um dos doze pratos do Natal ucraniano.

ou na preparação dos doze pratos típicos, servidos na Ceia de Natal, por exemplo. Para Nestor Canclini, a permanência da realização de práticas folclóricas, ainda que sejam reformuladas revelam seu funcionamento como núcleo simbólico capaz de expressar formas de convivência, visões de mundos típicos³¹⁴ e reafirmação das tradições hegemônicas exclusivas do grupo étnico.

A cultura tradicional, para Canclini, não pode ser vista como norma autoritária ou força estática e imutável, senão como um caudal que é utilizado no presente.³¹⁵ Deste pressuposto, surgiram alguns questionamentos: como se sentem os ucranianos ortodoxos no dia 25 de dezembro quando só eles não celebram o Natal? Nos dois dias mais significativos da festa da natividade (24 e 25 de dezembro), sentir-se-iam excluídos pela notória diferença cronológica ou acomodavam tais celebrações, readequando-as, para assim produzir novos sentidos?

Instigado por esta curiosidade, visitei algumas famílias em Papanduva, no Natal de 2008. Encontrei casas com pinheiros adornados com lâmpadas pisca-pisca acesas no canto da sala, cartões de Natal (alguns escritos em ucraniano, outros em português) expostos nos cômodos da casa, enfeites de porta como guirlandas e o típico Papai Noel. Em muitas casas, pendurado à parede estava um feixe de trigo, típico ornamento natalino eslavo.

As *Koliades* são canções natalinas típicas da Ucrânia que são cantadas por grupos específicos e que saem pela madrugada de casa em casa para anunciar o Natal. Tanto os ortodoxos quanto os católicos ucranianos de rito bizantino mantêm essa tradição. Os moradores já aguardam, durante a madrugada, estas visitas em suas casas e preparam os pratos típicos para serem servidos, com vinho, refrigerantes, aguardente e cerveja.

Para além dos motivos religiosos, o engajamento pelas transformações relacionais parece ter outros propósitos: não perder, por causa de animosidades, o que se julga característico do grupo, qual seja, sua materialidade cultural. Nota-se aqui a crença de que um grupo de pessoas possa ser o guardião de valores culturais, cujas raízes estão em outros territórios, em espaços diferentes. Por isso, não seria de se espantar que os termos desse discurso sejam geralmente espaciais, a partir do momento que o dispositivo espacial é, ao

³¹⁴ CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 364.

³¹⁵ Ibidem., p. 219.

mesmo tempo, o que exprime a identidade do grupo. Por certo as origens do grupo são, muitas vezes, diversas, mas é a identidade do lugar que os funda, os congrega e os une.

O ritual das *Koliades* vai se desenhando pelo cumprimento de certas rubricas, caracterizadas por certa informalidade. O grupo entra nas casas, já previamente estabelecidas. As canções rompem o silêncio da madrugada, disputando seu lugar com o som de algumas buzinas de carros que atravessam as ruas, mesmo no avançado da hora. A primeira canção é entoada no lado de fora da casa, antes que o anfitrião abra solenemente a porta de sua sala para que todos possam nela adentrar. Não há conversas, nem cumprimentos, pois não é somente uma visita amistosa é o anúncio do Natal, comemorado por um povo que se reconhece nas familiaridades de seus códigos culturais. Os protocolos de recepção, tão exigidos pela etiqueta social quando se realizam visitas formais ou informais, ganham outros momentos: após a execução das canções todos se cumprimentam e logo são convidados a refestelar-se. Na saída, a última canção é entoada em forma de agradecimento. O anfitrião então, coloca uma oferta em dinheiro ao chefe do grupo, que doará a soma arrecadada à Igreja paroquial.

Parece que a noção do híbrido nasce da crise de conceituar com precisão o resultado do encontro e da interpenetração de culturas dessemelhantes, num mesmo espaço, o que faz desencadear novas combinações e sínteses compartilhadas. Os ucranianos de Papanduva, celebrando o seu Natal e entoando as *Koliades*, experienciavam o entrecruzamento de diferentes tempos históricos: tradição milenar e camponesa fazendo-se presente em espaços e tempos contemporâneos. A materialidade cultural de um grupo, expressas nas diversas formas, é reeditada e reinventada tantas vezes quanto for possível transpor, individual ou coletivamente, aspectos importantes para uma família, um grupo, uma comunidade, uma etnia. Muitos desses detalhes chegam ao nosso conhecimento pela utilização das fontes orais que nos proporciona “descobertas de contextos novos, inusitados, para além dos frios documentos, fornecendo informações que adquirem vida, porque há pessoas para explicar, recordar, preencher vácuos que só os que viveram podem dar”.³¹⁶

³¹⁶ FÁVERI, Marlene. Questões para estudo de história, memória e gênero. **Revista Alcance**, Itajaí, ano VIII, n. 6, novembro/2001, p.67.



Figura XVII: Pêssankas. Fotografadas pelo autor. Curitiba. Março, 2009

Discorrer sobre uma comunidade ucraniana, sobre seus símbolos religiosos e práticas culturais é falar também sobre as *pêssankas*, que se tornou “marca registrada da cultura ucraniana no Brasil”.³¹⁷ Segundo Vilson José Kotviski, as *pêssankas* remontam aos povos Trypillian que habitavam a região eslava cujos povos eram exímios na manipulação de novas cores e tintas, retiradas da natureza. Os povos que posteriormente habitaram aquele lugar acharam no ano 1300 a.C, um ovo colorido petrificado. O achado arqueológico fez surgir nos povos pagãos o costume de enterrar ovos em sinal de agradecimento pelas colheitas do ano. Segundo o autor, com a cristianização da Ucrânia no século X, as *pêssankas* continuaram a existir, mas o clero fez com que o povo abandonasse as crenças, os mitos que ligavam o ovo pintado às tradições pagãs, remetendo-os à celebração pascal cristã. Posteriormente, já no século XII, as *pêssankas* eram oferecidas não só na Páscoa, na troca de presentes, mas também em casamentos, batizados e nascimentos das crianças.³¹⁸

³¹⁷ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

³¹⁸ KOTVISKI, Vilson José. **Pêssanka**: da Ucrânia para o Brasil. Curitiba: Editora Cayganguê, 2006, p. 24.

Em Papanduva, Maria Tereza relata que meses antes da Páscoa, iniciava-se a coleta dos ovos de galinhas destinados à confecção das *pêssankas*. Para tanto, era necessário observar todo um ritual:

Estes ovos não poderiam ser quebrados como os outros. A mãe nos ensinava a retirar a gema e a clara dos ovos através de um pequeno orifício, quase que imperceptível, feitos em sua base com uma agulha, o que requeria muita paciência. Estas cascas eram colocadas ao sol, durante dias, para secar. Depois de secas, as cascas eram pintadas, pela nossa mãe e nossa avó. Nós, principalmente as minhas irmãs, ficávamos vendo aquilo tudo com muita atenção para aprender ³¹⁹.

No depoimento de Maria Tereza, verifica-se uma inovação que é contestada pelos mais idosos, como por exemplo, Lara que só acredita no poder curativo das verdadeiras *pessankas* que são as feitas com ovos inteiros pois,

[...] do ovo não se pode tirar a clara e a gema para não *matar* o poder que está dentro dele. Poder de absorver todo o mal, toda a inveja de dentro de uma casa e de seus moradores. Quando o ovo *estoura*, era porque estava muito ‘carregado’. A *pêssanka* morre para defender as pessoas da casa contra toda a má sorte ³²⁰.

Com ou sem poderes, as *pêssankas* quando prontas revelavam traços de pertencimento étnico ucraniano. As formas geométricas, o tamanho, as proporções, as cores e os desenhos, como também a técnica artesanal de fazer, foram transmitidos aos descendentes, primeiramente pela oralidade, depois por livros e manuais explicativos, como revela Maria Tereza:

na época da minha mãe, não havia uma cartilha, uma instrução escrita, tudo era transmitido oralmente de geração em geração. As famílias ucranianas levavam estes ovos para a igreja para serem abençoados na noite da Páscoa e depois eram distribuídos como presentes. ³²¹

As diferentes formas de vivência das religiosidades da comunidade ortodoxa ucraniana de Papanduva demonstram como o fenômeno religioso aparece de maneira diversificada num mesmo grupo que se percebe *tradicional*. O que acontecia e acontece em Papanduva não é exclusivo, é um reflexo do que acontece no mundo atual que é, como diz Artur Cesar Isaia, “marcado por uma flexibilização religiosa”. Segundo Artur, para lograr compreender esta

³¹⁹ TCHUK, Maria Tereza. Depoimento dado no dia 23 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.

³²⁰ PETRUK, Lara. Op. Cit.

³²¹ TCHUK, Maria Tereza. Op. Cit.

realidade nova exige-se certa sensibilidade que mostra o fenômeno religioso “caminhando na direção da libertação das amarras institucionais, tornando seu estudo menos previsível”.³²²

O fenômeno religioso, mesmo inserido na cotidianidade, é aceito quando ultrapassa a experiência cotidiana, pois

com o fascínio do sagrado, estamos frente a fenômenos capazes de serem aceitos em sua alteridade, ultrapassando toda a capacidade humana em apreendê-los. Daí as normas, os ritos, os tabus, considerados provenientes de forças misteriosas e não humanas capazes de amparar tanto os encontros, quanto as forma de violência, tão presentes em nossos dias.³²³

Assim, as maneiras de manifestar a religiosidade de uma comunidade revelam não só o quanto a comunidade se vincula ou não a uma crença, mas quais os vínculos culturais que auxiliam nesta manifestação. Reconhecer a legitimidade ou não das manifestações religiosas de um grupo, por certo, não é tarefa do pesquisador, cabendo-lhe apenas narrar o acontecido tentando compreender os sentidos que ao cotidiano são atribuídos.

³²² ISAIA, Artur Cesar. **Crenças, sacralidades e religiosidades**: ente o consentimento e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009, p.11.

³²³ Ibidem, p. 12

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar a temática da imigração ucraniana foi discorrer sobre algo recorrente a quase todos os povos e tempos, pois “seja qual for o período histórico que estivermos focando, sempre constataremos habitantes de um lugar movendo-se para outro, em levas ou por meio de redes de parentesco”³²⁴, e os ucranianos, como vimos, não foram a exceção. Como cada grupo migra motivado por razões distintas, trazendo na bagagem suas especificidades, independentemente das vicissitudes e trama cotidianos, as famílias que chegaram a Papanduva vieram impulsionadas também por redes sociais e, lá procuraram manter alguns elementos culturais que imprimiram no grupo certa identificação.

Segundo Hannah Arendt, o desejo de conhecer as realidades mais profundamente é algo imanente ao ser humano que sente necessidade de

[...] conhecer, por motivos práticos, ou por pura curiosidade; embora nossa sede de conhecimento possa ser insaciável por causa da imensidão do desconhecido, a própria atividade deixa atrás de si um tesouro crescente de conhecimento que é retido e armazenado como parte de seu mundo.³²⁵

Instigado pelo desejo de conhecimento, esta pesquisa trouxe à baila, pela voz dos depoentes, alguns saberes dos quais emergem experiências, detalhes que para alguns podem não alterar o *status* de miudezas a que são relegados, diante do estupor do fenômeno migratório, mas que mostram o imigrante como indivíduo histórico portador de sonhos e esperanças, medos e incertezas, o que exige critério hermenêutico novo para melhor compreendê-lo. Assim, as alternativas da partida, por exemplo, desenhadas nos desdobramentos dos conflitos, evidenciam a capacidade que mulheres e homens têm para defender-se e se salvar dos infortúnios. Casamentos de razão ou acordos firmados no cais do porto, troca de identidades e barganhas são exemplos de estratégias usadas pelos migrantes para poder vir em segurança.

Pesquisar sobre os ortodoxos ucranianos significou compreender a cultura enquanto processo que interage com elementos novos e costumeiros, num mesmo espaço, alinhavando

³²⁴ WEBER, Regina. Imigração e identidade étnica: temáticas historiográficas e conceituações. In: **Dimensões**. Revista de História da UFES. História, identidade e etnias, Vitória. Universidade Federal do Espírito Santo, n.18, 2006, p. 236.

³²⁵ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Cia das Letras, 2004, p.230.

tempos diferentes. A troca, o intercâmbio, as combinações quanto os retesamentos e as inflexibilidades que deste processo possam resultar, indicou de que maneira pensavam sua identidade étnica e religiosa.

Neste sentido, foi possível observar que os ucranianos mais velhos divergiam dos mais novos nas referências usadas para demonstrar quem eram. Os pioneiros ainda se baseavam em valores que eram vividos na Ucrânia, na época de sua partida, principalmente no que diz respeito aos costumes nos quais o homem tinha certa predominância sobre as mulheres, ao se legitimar como provedor e chefe da família. No entanto, tais referências, na Ucrânia contemporânea que é um país soberano desde 1991, são vistas como obsoletas e procuram acompanhar a passos largos o que o mundo lhes oferece.

Já os mais novos, desde o final da década de 1970, compartilham papéis e tarefas domésticas, demonstrando que não encontram resistências em absorver maneiras novas de se viver no lugar em que moram. Neste sentido, é possível supor que os costumes culturais sofrem influência do meio e pode separar ou unir pessoas, dependendo da disposição em aceitar ou rejeitar o diferente.

Se por parte dos descendentes ucranianos houve disposição em abrir-se ao novo não significou, porém, o apagamento por completo daquilo que eles mesmos julgavam importante. O intercâmbio de elementos culturais por certo reatualizou a maneira de se identificar quem era e é o ucraniano ortodoxa em Papanduva .

Se os estudos de gênero remetem para questões da vida cotidiana e rotineira, pesquisar sobre as *miudezas* das quais se revestem o dia a dia das famílias ortodoxas ucranianas de Papanduva, exercitou-me a pensar a relação existente entre o pretérito e o momento presente, observando em que pressupostos se justificam as permanências de práticas culturais.

As falas nos informam sobre ucranianas e descendentes que romperam com os papéis dentro da família e da comunidade quando demonstraram seu envolvimento nos diversos tipos de trabalhos da casa, da lavoura, na construção da casa etc. Mulheres que trabalham tanto quanto os homens e homens que se envolvem em tarefas caseiras mais do que se imagina. As fontes revelam mulheres e homens dinâmicos envolvidos nos afazeres do cotidiano e que se distanciam cada vez mais daquele jeito retesado de conceber sua identidade pelos moldes da cultura herdada. Os filhos e netos dos pioneiros mostraram-se avessos a certos conservadorismos, dispendo-se à abertura e a serem receptivos a que *outro* lhes oferece.

Também postulam sua maneira de viver avizinhando-se dos demais papanduenses, sem que haja, no entanto, preterição por aquilo que lhes foi herdado, mas que passou pelo crivo da seleção. No entanto, reconheço que estas novas práticas e manifestações culturais são reatualizações de costumes que *permanecem* justamente porque se *hibridam*.

Ainda a maioria das famílias vive da agricultura, plantando milho, feijão, soja e, sobretudo, fumo. É comum encontrar estufas construídas para a secagem das folhas nos terrenos onde plantações se perdem de vista. A apicultura se tornou uma alternativa da qual se pode tirar algum dinheiro na venda da cera e do mel; e nestas tarefas homens, mulheres colaboram mutuamente. Os filhos acompanham todo o trabalho dos pais na agricultura, mas têm o cuidado de preservar um tempo para os estudos. A maioria deles se preocupa em pelo menos terminar o ensino médio; outros fazem faculdade em Curitiba ou em cidades vizinhas.



Figura XVIII: Capela São Valdomiro Magno, em Iracema/Papanduva. Março 2009. Fotografada pelo autor.

A antiga igreja foi demolida em 1975 e, em seu lugar, está uma pequena capela de alvenaria, onde se reúnem os antigos habitantes do bairro de Iracema, como mostra a imagem acima. Da velha igreja restam somente alguns ícones, objetos litúrgicos como cálices, castiçais, o crucifixo e o sino da torre central em bronze. Todos estes objetos estão conservados na sede da Eparquia em Curitiba, “para serem reutilizados quando a nova igreja

estiver pronta”. O novo templo dedicado a São Valdomiro Magno está sendo construído, no centro do município e “promete seguir os padrões arquitetônicos da anterior; só que desta vez será toda em alvenaria”.³²⁶

O fundamento da nova igreja está pronto ao lado do salão paroquial onde se realizam, em um ambiente à parte, as celebrações religiosas. O salão continua sendo o lugar do encontro dos imigrantes e seus descendentes, nas festas do padroeiro, por exemplo. Contudo, o cardápio servido nos almoços não configura somente os pratos típicos da etnia, mas junto com eles são servidos churrascos, galinha assada e outras quitutes, mostrando que houve rearranjos no motivo e no chamariz para se ir à festa ucraniana.

O cemitério dos ucranianos permanece em seu lugar de origem e, segundo o arcebispo, algumas famílias ainda fazem questão de enterrar os seus entes queridos naquele lugar, mesmo morando em outros bairros e outras cidades.³²⁷ Como observei, as visitas ao cemitério não são frequentes, contudo continua sendo lugar de referência étnica e religiosa para os moradores da cidade.

Dentro da pequena igreja no bairro de Iracema em Papanduva e no ambiente improvisado do salão para rezar, a dimensão religiosa continua ganhando contornos de referência étnica em que permanecem os mesmos signos de pertencimento. Os ícones estão nas paredes, as toalhas bordadas e os vasos pintados com motivos étnicos não deixam dúvidas sobre sua identificação. Se a velha igreja de madeira que estava de pé até 1975, na pessoa do padre, tentava ordenar e controlar a vida social do imigrante, os novos ambientes de oração preservam costumes e ritos religiosos, sem que isto interfira de maneira direta na conjugação social dos descendentes. Pierre Sanchis explica que em tempos modernos as pessoas não estão mais presas às instituições religiosas como antes, e que cada um constrói e escolhe seu modo de viver e sua religiosidade.³²⁸ Neste sentido, os descendentes ucranianos, como os de outras etnias, hoje, tendem de certa forma substituir a instituição religiosa como centro regulador, ordenador e postulador das condutas sociais pela própria independência de escolhas. Essa

³²⁶ FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

³²⁷ Idem.

³²⁸ SANCHIS, Pierre. Op. Cit., p. 90.

nova concepção ordenadora das realidades sociais e individuais afeta a influência religiosa no seu papel definidor no campo da cultura.

As atuais celebrações não são rezadas somente na língua ucraniana; a língua portuguesa aos poucos ganhou predominância na celebração litúrgica, o que aponta para o fato de que o idioma herdado perdeu o *status* exclusivo de identificação. Alguns imigrantes ucranianos conversam entre si fazendo uso do antigo idioma que nem sempre é compreendido pelos atuais patrícios que eventualmente visitam a cidade de Papanduva (SC).

As mulheres e moças não são mais obrigadas a entrar na igreja portando o véu na cabeça e, tanto quanto os homens e crianças seguem as tendências atuais de se vestir. Mas também não deixam de estar presentes nas peças da indumentária os bordados *ponto-cruz* como signo de pertencimento étnico.

Os descendentes de terceira e quarta geração mudaram algumas práticas culturais, antes tidas como inegociáveis pelas gerações que os antecederam, e isso aconteceu porque flexibilizaram seu entendimento e concepção quanto à cultura e à tradição, permitindo que fossem selecionados alguns elementos de pertencimento, onde a representação simbólica é mapeada por um novo imaginário. Esta seleção reflete traços de sua atual organização social e pertencimento étnico-religioso, como por exemplo, é observado nos matrimônios.

O casamento endogâmico não é mais uma práxis seguida com tanto rigor: muitos descendentes se casaram com membros de outras etnias e alguns seguiram a fé professada pelo seu cônjuge, inclusive batizando os filhos não mais na Igreja Ortodoxa Ucraniana, o que proporcionou a feitura de novas redes de sociabilidades e novo realinhamento na profissão da fé. Assim, é possível dizer que a adesão à comunidade religiosa leva em conta a intencionalidade do descendente ucraniano cuja eficácia tende a substituir o mero pertencimento herdado. Segundo Martine Segalen, isto se explica porque tanto nos bairros urbanos quanto nos meios rurais, as expressões e os compromissos coletivos, ante as novas configurações espaços-sociais, o interesse individual e pessoal destronam o que era antes coletivo.³²⁹ A aglutinação de culturas diversas entre as novas famílias mistas tornou a eleição

³²⁹ SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2002, p. 35.

dos códigos de identificação seletiva e as singularidades advindas destas escolhas mantêm o elo de pertencimento com feições menos rígidas.

Assim, os deslocamentos dão oportunidades de se redescobrir em espaços diferentes daquele herdado; também é a ocasião para conquistas, nas quais descobertas motivam traçar o cotidiano de maneira nova, mesmo que haja resistência a princípio. A mobilidade de pessoas ou de grupos traz consigo a circulação e o compartilhamento dos saberes onde é possível avizinhar-se dos novos códigos culturais e ir ao encontro do diferente. Se o novo é algo que nos assusta, por outro lado é instigante, por dar oportunidades de enfrentar os desafios trazidos pelo recomeço. Aliás, a cada dia que nos é oportunizado viver, um recomeço se ergue, como desafio e ocasiões novas para todos.

Recomeçar não significa necessariamente *partir do zero*, até porque o que vivenciamos e experimentamos não são dissolvidos ao sabor da vontade; permanecem como registros que são lidos, relidos e reinterpretados sempre que a lembrança deles se dispuser, emprestando-lhes significados novos.

REFERÊNCIAS:

Fontes Impressas:

Correspondência do Padre Basyli Postolon dirigida à comunidade da Paróquia de Papanduva. 13 de março de 1970. Tradução de Pedro Lustroch. Arquivo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba.

Diário de POSTOLON, Basyli. Papanduva, 1968. Acervo da Paróquia São Valdomiro Magno.

Estatuto da Igreja Ortodoxa Ucraniana São Valdomiro. Papanduva. Registrado em 31 de março de 1930.

Jornal Pracina. O discurso do Presidente. Curitiba 28 de novembro de 2007, p.32

Guia Pastoral. Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba, 2000.

Livro de Matrimônios (1931-1950). Paróquia São Valdomiro Magno. Papanduva.

Livro de Matrimônios (1960-1975). Paróquia São Valdomiro Magno. Papanduva

Livro Tombo I. Paróquia São Valdomiro Magno. 1931. Papanduva,

Livro Tombo II. Paróquia São Valdomiro Magno, 1970. POSTOLON, Basyli. Sermão de Finados. Papanduva.

Revista panorama. A Imigração. Fevereiro, 1959, Número 81 – Curitiba, PR, p.20

Revista VEJA. TEIXEIRA, Jerônimo. Natal Ucraniano. Ed 2038 em 12/12/2007

Boletim informativo Eparquial da Igreja Católica de Rito Ucraniano. KOUBETCH, Volodemer, OSBM. O que foi o Holodomor? nº 03. Curitiba – PR - Junho de 2008.

Seara Ortodoxa. Informativo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba. Nº 7, maio/1995.

Ritual de Casamento. Eparquia Ortodoxas Ucraniana. Curitiba. 2006.

CHEVTCHENKO, Taras. Zapovit (Testamento) Tradução de Mariano Czaikowski. Hino Nacional Ucraniano.

Fontes Orais:

1. CYRKUM, José. 70 anos. Entrevista em 01 de maio de 2008. Acervo do autor.
2. FARINHAK, Tereza. 76 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.
3. FERENS, Jeremias. 47 anos. Arcebispo ortodoxo ucraniano, natural da cidade de Papanduva. Entrevista cedida em 20 de março de 2009, em Curitiba. Acervo do autor
4. FERENS, Tereza. 73 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.
5. GUMARCH, Helena Ferens. Papanduva. 69 anos. Entrevista cedida em 21 de março de 2009. Acervo do autor.
6. LERYTZ, Mirta. 70 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 20 de fevereiro de 2009. Acervo do autor
7. MALNY, Josefa. 59 anos. Entrevista cedida em 20 de abril de 2009. Acervo do autor
8. MANDAICHEN, José. 60 anos. Entrevista cedida em 26 de abril de 2009. Papanduva. Acervo do autor.
9. MAXIMOVICH, Irene. 73 anos. Papanduva. Entrevista em 22 de janeiro 2009. Acervo do autor.
10. ORATZ, Likéria. Papanduva. 87 anos.. Entrevista cedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.
11. PETRUK, João. 72 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 14 de março de 2009. Acervo do autor
12. PETRUK, Lara. 45 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 14 de março de 2009. Acervo do autor.
13. PETRUK, Tereza. 70 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 20 de março de 2009. Acervo do autor.
14. REVA, Sérgio. 80 anos. Nascido na Ucrânia. Chegou ao Brasil em 1951. Entrevistado em 15 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.

15. REVA, Ivan. 40 anos, Papanduva. Entrevistado em 15 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.
16. REVA, Pedro. 60 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 24 de março de 2009. Acervo do autor.
17. SANTOCHI, Maria. 71 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 18 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.
18. SCHAIDA, Irene. 47 anos. Atualmente mora em Blumenau. Entrevista dada em 07 de fevereiro de 2009. Acervo do autor.
19. SCHAIDA, Leonida. 57 anos. Entrevista concedida no dia 07 de fevereiro de 2009. Acervo do autor.
20. SHAIDA, Mirian. Filha de Leonida, 50 anos, atualmente morando em Blumenau. Entrevista cedida em 07 de fevereiro de 2009.
21. SOLOT, Catarina. Papanduva. 57 anos. Entrevistada em 29 de junho de 2008. Acervo do autor
22. SPERANDIO, Pe. Andre. 53 anos Sacerdote ortodoxo. Entrevista cedida em 06 de junho de 2009. Acervo do autor.
23. STELANIV, Maria. 69 anos. Entrevista cedida em 28 de junho de 2008. Acervo do autor
24. STENIKOVIC, Maria. 71 anos. Entrevista cedida em 15 de março de 2008. Acervo do autor
25. STEVANIK, Carlo. 78 anos. Papanduva. Entrevista cedida em 20 de janeiro de 2009. Acervo do autor
26. STEVANIK, Maria. 76 anos. Moradora de Papanduva desde 1966. Entrevista cedida em 20 de janeiro de 2009. Acervo do autor.
27. TCHAIKOVNET, Ivan. 71 anos. Entrevista cedida em 28 de junho 2008. Acervo do autor
28. TCHUK, Maria Tereza. 65 anos. Entrevista cedida em dia 23 de fevereiro de 2008. Acervo do autor.

Fontes Eletrônicas:

Regiões em Santa Catarina. In: Wikipedia. Dicionário. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:SantaCatarina_Municip_Papanduva.svg. Acessado em 06/09/2009.

Website da Arquidiocese Ortodoxa Grega. In: Iconografia. Disponível em www.ecclesia.com.br/iconografia/santos.html. Acessado em 15 de julho de 2009.

JORGE, Sinara Maria Bastos. **Hospedaria da Ilha das Flores**. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Genealogia. Disponível em http://www.cbg.org.br/arquivos_genealogicos_h_02.html. Acesso em 01.05.2009.

PASKO, Guto. Documentário em DVD. **Made in Ucraina: os ucranianos no Paraná**. Curitiba: GP7, 2006

Diário Oficial da União do dia 20 de janeiro de 2010. Disponível em <http://www.in.gov.br/imprensa/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=1&data=20/01/2010>. Acessado em 23 de janeiro de 2010.

Fontes Iconográficas:

Acervo fotográfico da Prefeitura Municipal de Papanduva (1960-1970). Papanduva-SC

Acervo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba-PR.

Acervo da Família Gumarch. Papanduva-SC.

Galeria de Ícones do site da Arquidiocese Ortodoxa Grega. (www.ecclesia.com.br)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2001.
- _____. Fragmentos do discurso cultural: por uma análise crítica das categorias e conceitos que embasam o discurso sobre a cultura no Brasil. In: **Anais**. II Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura - II ENECULT. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/artigos/segunda_remissa/fragmentos_discurso_cultural.pdf. Acesso em 20 de setembro de 2009.
- _____. Os nomes do pai. In RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGANETO, Alfredo. **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- ANDERSEN, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias: um estudo da imigração ucraniana (1885-1995)**. Curitiba: Quatro Ventos, 1999.
- _____. **Uma herança camponesa: moradia e transmissão patrimonial entre imigrantes ucranianos (Brasil, 1895-1995)** », Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Colóquios, 2008, Puesto en línea el 27 janvier 2008. p.4. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index20822.html>
- ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- _____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- BASSANEZI, Carla. Mulheres dos anos dourados. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 1996.
- _____. Revistas femininas e o ideal de felicidade conjugal. **Caderno Pagu**, Campinas, n.1, p.112, 1993.
- BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade: a busca por herança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- BÉDARIDA, François. Tempo presente e o presente na História. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaina (org). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro. Editora Fundação Getúlio Vargas, 2006.

BERGER, Peter L. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1990.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERKLEY, Jorge. **The principales of human know ledge**. Jonatham Dancy. Oxford University Press, 1998.

BETTANINI, Tonino. **Espaços e ciências humanas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

BHABHA Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOGUSZEWSKI, José Humberto. **Uma história cultural da erva-mate: o alimento e suas representações**. Curitiba, 2007. 180f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná.

BORUSZENKO, Oksana. **Os ucranianos**. 2ª Ed. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1995.

BOURDIEU, Pierre . **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil - Lisboa, 1989.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRITO, Fausto. **Ensaio sobre as imigrações internacionais no desenvolvimento do capitalismo**. Belo Horizonte: Centro de desenvolvimento e Planejamento regional (CEDEPLAR) UFMG, 1995.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagem**. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. **Variedades da história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BURKO, Pe. Valdomiro. **A imigração ucraniana no Brasil**. Curitiba: Ed. Padres Basilianos, 1963.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CARNEIRO, Maria José. Herança e gênero entre agricultores familiares. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.9, n.1, 2001.

CARVALHO, Francismar Alex. Fronteiras e zonas de contato: perspectivas históricas para o estudo de grupos étnicos. In: **Dimensões**. Revista de História da UFES, Vitória/ES, n.18, 2006,

- CASTORIADES, Cornelius. **Feito e a ser feito**: as encruzilhadas do labirinto. Rio de Janeiro: DP e A, 1999.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- _____. **A invenção do cotidiano**. 2. morar e cozinhar. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- _____. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007
- _____. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.
- CHARTIER, Roger. **História cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- _____. Diferenças entre sexos. **Cadernos Pagu**, Campinas: Ed Unicamp, n.4, p. 40
- CICERCHIA, Ricardo. Historiografia das formas familiares: dilemas e encruzilhadas. **História: Questões e Debates**, Curitiba, n. 50, p. 103-123, jan/jun 2009.
- DA MATTA, Roberto . **Explorações**: Ensaios de Sociologia Interpretativa. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.
- _____. **Relativizando**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DEBOIS, Henry. **Historia y religion del Bizancio**: la Fe del oriente. Buenos Aires: Arcondes, 2001.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: Comentários sobre a sociedade do espetáculo, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- DEL PRIORI, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.
- DELUMENAU, Jean. **O pecado e o medo**. Bauru – SP: EDUSC, 2003.
- DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (org.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DIAS, Maria Odila Leite. **Cotidiano e poder**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DONADEO, Madre Maria. **O ano litúrgico bizantino**. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998.
- DOSSE, François. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: UNESP, 2001.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias e tal (org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

DUBY, Georges. **Damas do século XII**: a lembrança das ancestrais. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____; PERROT, Michele (dir). **História das mulheres no Ocidente**. São Paulo: Ebradil; Porto: Afrontamento, 1990/1992.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS. Nobert. **Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994.

_____. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FÁVERI, Marlene. Exclusão, cultura e violências em curso. **Revista Contrapontos**, Itajaí, v.3, n. 3, set/dez 2003.

_____. Educação de mulheres: Itajaí, década de 40. **Revista Alcance**, Itajaí, ano 4, n 0, jun/1997.

_____. **Memórias de uma (outra) guerra**: cotidiano e medo durante a Segunda Guerra, em Santa Catarina. Itajai: Editora Univali; Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

_____; VENSON. Anamaria Marcon. Entre vergonhas e silêncios: o corpo segredado (práticas e representações que mulheres produzem na experiência da menstruação). **Revista Artemis**, João Pessoa, v. 07. Dez/2007.

_____. Guerras e papéis masculinos: reflexões na perspectivas de gênero. In: **Anais**. XXIII Simpósio Nacional de História: história: guerra e paz. Universidade Estadual de Londrina. PR, 17-22 de julho de 2005.

FLORES, Maria Bernadete Ramos ; CAMPOS, Emerson C. de. Carrosséis urbanos: da racionalidade moderna ao pluralismo temático (ou territorialidades contemporâneas). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.27, n.53, Jan./Jun 2007.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1996

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIL Filho, S. F. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **Ra e Ga**: o espaço geográfico em análise. Curitiba, v. 3, n. 3, 1999.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

- GOEDERT, Valter Maurício. **Sacramento da confirmação**: perspectivas teológicas pastorais. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GROSSI, Yonne de S.; FERREIRA, Amauri C. Razão narrativa: significado e memória. **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, São Paulo, n.4, p.31, jun. 2001.
- GUÉRIOS, Paulo Renato. **Memória, identidade e religião**: entre imigrantes rutenos e seus descendentes no Paraná. Rio de Janeiro, 2007. 380f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). UFRJ.
- HALBAWACHS. M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice. São Paulo, 1990.
- HALL, Stuart. A Identidade em Questão. **Horizontes**, São Paulo, v. 23, n. 1, jan./jun. 2005.
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- HANEIKO, Valdemiro. **Uma centelha de luz**. Curitiba: Ed Kindra. 1985.
- HANICKS, Teodoro. **Religião, rito e identidade**: estudo de uma colônia ucraniana no Paraná. São Paulo, 1996. 267 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). PUC – São Paulo, 1996.
- HAROCHE, Claudine. **Da palavra ao gesto**. Campinas: Papyrus, 1998.
- HARTUNG, Miriam F. Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina. In: LEITE, Ilka Boaventura (org). **Negros no Sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, Marco Chor (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.
- HAUG, Frigga. O novo movimento feminista. In: VIEIRA, Maria Lúcia; GARCIA, Marco Aurélio (org.). **Rebeldes e contestadores**: 1968 (Brasil, França, Alemanha). São Paulo: SESC; Perseu Abramo, 1999. p 44
- HAURESKO, Cecília. **Êxodo rural e fumo**: as transformações sócio-espaciais das famílias de agricultores ucranianos no município de Prudentópolis - PR . 2001. 230 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal do Paraná.
- HELLER, Agnes. A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os paradigmas para o século XXI. In: HELLER, Agnes e tal. **A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os paradigmas para o século XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1992.

- _____. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1997.
- HORBATIUK, Paulo. **Imigração ucraniana no Paraná**. Porto União: Uniporto, 1989.
- HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e a história do tempo presente. **Revista Brasileira da História das Religiões**, Maringá, v. 1, n. 3, 2009.
- KLEIN, Herbert S. Migração Internacional na História das Américas. In: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. São Paulo: EDUSP, 1999.
- KLUG, João. A imigração alemã e a construção de uma identidade teuto-brasileira no sul do Brasil. In: WEHR, Ingrid (ed.) **Un continente en movimiento: migraciones en América Latina**. Barcelona/Frankfurt: Iberoamericana/Verwuert, 2006.
- KOTVISKI, Vilson José. **Pêssanka: da Ucrânia para o Brasil**. Curitiba: Editora Caygangue, 2006.
- KUSHNIR, Beatriz. Nomear é conhecer: as lápides das polacas no cemitério israelita de Inhaúma – um relato. In: **História, Imagem e Narrativas**, Rio de Janeiro, n. 5, ano 3, Setembro/2007.
- ISAIA, Artur Cesar (org.). **Crenças, sacralidades e religiosidades: ente o consentimento e o marginal**. Florianópolis: Insular, 2009.
- JABOR, Juliana de Mello. A prática do amor e o amor prático. Identidade e sentimento em uma família religiosa de classe média. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias e tal (org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.
- JONES, Siân. Categorias Históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo; OLIVEIRA, Solange Nunes de, (org.). **Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5ª edição. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.
- LEERS, Bernardino. **Família, casamento, sexo: por uma nova prática social**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LEVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro, 1993.p. 143.

- LOPES, M. M. ; PISCITELLI, A. ; BELELI, I. A. . Cadernos Pagu: Contribuindo para a consolidação de um campo de estudos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 1, 2003.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**. Campinas: Editora Unicamp; São Paulo: FAPESP, 2004.
- MEYENDORFF, John. **Teologia bizantina**: corrientes históricas y temas doctrinales. Madrid: Ediciones Cristandad, 2002.
- MELMANN, C. **Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país**. São Paulo: Escuta, 1992.
- MILLUS, Nicolás. **Colônia ucraniana**. Curitiba. Ed. do Autor, 2004.
- MONTEIRO, Guadalupe Vargas. Cosmogonia, mentalidad y región. In: DEMBICZ, Andrzej.(editor) **Interculturalidad en América Latina en âmbitos locales y regionales**. Warszawa: CESLA, 2004.
- MOREIRA, Júlia Bertino. A problemática dos refugiados na América Latina e no Brasil. In: **Cadernos PROLAM**, São Paulo, ano 4, v. 02, 2005.
- NISSA, Gregório. **La mujer como evangelizadora**. Tradução Pablo Valle. Buenos Aires: Ed. Lumen, 2006.
- OLIVEIRA, Carla Mary da Silva. **Saudades d'além mar**: um estudo sobre a imigração portuguesa no Rio de Janeiro através da revista Lusitânia (1929-1934). 2003. 162p. (Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba). João Pessoa, 2003.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. Cruzando Fronteiras: os estudos de imigração. In.: **Anais**. A História e seus territórios: Conferências do XXIV Simpósio Nacional de História da ANPUH. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: UNICAMP, 1997.
- PAIVA, Adriano Toledo; REBELATTO, Martha. A divulgação do conhecimento histórico: uma conversa com a professora Raquel Glezer. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 1, n.2, ago./dez. 2009.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy; LANGUE, Frederic. **Sensibilidades na história**: memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre: Editora da UFRS, 2007.

- PIAZZA, Walter Fernando. **A colonização de Santa Catarina**. Florianópolis: Lunardelli, 1994.
- PIOVESAN, Flávia. O direito de asilo e a proteção internacional dos refugiados. In: ARAUJO, Nádia de; ALMEIDA, Guilherme de Assis (org). **O Direito internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p.200-212, 1992.
- PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social**. Revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, novembro 2008.
- RAMOS, Jair de Souza. Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20. In: MAIO, Marco Chor (org). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.
- RENK, Arlene. **Sociodiceia às avessas**. Chepecó: Editora Grifos, 2000.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1996.
- REHFELD, Walter. **O tempo e a religião**. São Paulo: Perspectiva. EDUSP, 1988.
- RIBAS, Sinira Damaso. **Resgate de memórias: Papanduva em histórias e famílias**. Florianópolis: Insular, 2004.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Contrato social**. Livro IV. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação da Liberdade, 2005.
- ROUSSO, Henry. Sobre a história do Tempo Presente. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v.01, n 01, p. 201-216, jan/jun 2009.
- SACHET, Celestino e SACHET Sérgio. **História de Santa Catarina: o Contestado**. Florianópolis: Editor a Século Catarinense, 2001.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda o campo das religiões? In: HOONAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)**. O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 42, jan/jun. 2005.
- SCHINEIDER, Cionara. **Os rituais do ciclo natalino: a identidade renovada entre os camponeses ucráino-brasileiros**. Brasília: Editora da UNB, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Imaginar é difícil, porém necessário. In: **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre o origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, nº 2, p. 5-22, jul/dez, 1990.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter. **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marco Chor (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

_____. Estudos sobre reelaboração e segmentação da identidade étnica. In: SCOTT, P. e ZARUR, G. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife. Ed. UFPE, 2003.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2002.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Bauru: EDUSC, 1999.

SILVA, Edson Armando. **Identidades franciscanas no Brasil**: a Província da Imaculada Conceição - entre a Restauração e o Concílio Vaticano II. Rio de Janeiro, 2000. 430f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense.

SOARES, Weber. A emigração valadarense à luz dos fundamentos teóricos da análise de redes sociais. In: MARTES Ana Cristina Braga; FLEISCHER, Soraia Resende (org.). **Fronteiras cruzadas**: etnicidade, gênero e redes sociais. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SPERANDIO, André (org.). **Ieratikon**: livro de sacramentos e bênçãos. São José: Ecclesia, 2004.

VAINER, Carlos B. Deslocamentos compulsórios, restrições à livre circulação: elementos para um reconhecimento teórico da violência como fator migratório. In: **Anais**. XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP). Caxambu, 1998, v 01, p. 819-820.

VOROBRIEFF, Alexandre. **Identidade e memória da comunidade russa, na cidade de São Paulo**. São Paulo, 2006. 290 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo.

ZULIAN, Rosangela Wosiack. **Entre o aggonamento e a solidão**: práticas discursivas de D. Antonio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa – PR (1930-1965).

- 2009, 438fs. (Tese Doutorado em Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina). Florianópolis, 2009.
- WACH, Joaquim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WARE, Timothy. **La iglesia ortodoxa**. Buenos Aires: Ângela, 2006.
- WEBER, Regina. Imigração e identidade étnica: temáticas historiográficas e conceituações. In. Dossiê: história, identidade e etnias. **Dimensões**, Revista de História da UFES. Vitória, n.18, 2006.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)