

Paulo Augusto Tamanini

**A PRECE UCRANIANA NA PRESSA DA CIDADE:  
as renegociações das práticas religiosas ucranianas nos espaços da  
cidade de Curitiba a partir de 1960**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza.

Florianópolis

2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Tamanini, Paulo Augusto

A prece ucraniana na praça da cidade : as renegociações das práticas religiosas ucranianas nos espaços da cidade de Curitiba a partir de 1960 / Paulo Augusto Tamanini ; orientador, Rogério Luiz de Souza - Florianópolis, SC, 2013. 393 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. Ucranianos na cidade. 3. Tempo e memória. 4. Práticas religiosas em negociação. 5. Igreja Ortodoxa Ucraniana e Igreja Católica Ucraniana de Rito Oriental. I. Souza, Rogério Luiz de. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

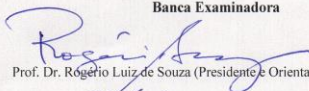
**A prece ucraniana na prensa da cidade: as  
renegociações das práticas religiosas ucranianas nos  
espaços da cidade de Curitiba a partir de 1960.**

**Paulo Augusto Tamanini**

Esta Tese foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de:

**DOUTOR EM HISTÓRIA CULTURAL**

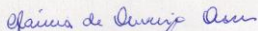
**Banca Examinadora**



Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza (Presidente e Orientador) – PPGH/UFSC



Prof. Dr. Henrique Fortuna Cairus – PPGF/UFRJ



Profa. Dra. Gláucia de Oliveira Assis – PPGH/UDESC



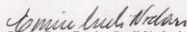
Profa. Dra. Marlene de Fávéri – PPGH/UDESC



Profa. Dra. Maria Bernardete Ramos Flores – PPGH/UFSC

Prof. Dr. Francisco da Cunha Silva (suplente da casa) – DZDR/UFSC

Profa. Dra. Tatiana Oliveira Ribeiro (suplente da fora) – PPGLC/UFRJ



Profa. Dra. Eunice Sueli Nodari  
Coordenadora do PPGH/UFSC  
Florianópolis, 18 de dezembro de 2013.



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



## AGRADECIMENTOS

Agradecer é o reconhecimento por uma ajuda recebida.

Esta pesquisa não teria sido realizada sem a ajuda de muitos, e que neste momento devem ser lembrados.

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. Maria Bernadete Ramos Flores que se dispuseram a qualificar esta pesquisa. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela Bolsa de estudos que me proporcionou condições para viajar, ir ao encontro das fontes e adquirir uma bibliografia adequada ao tema.

Um agradecimento todo especial ao Prof. Dr. Rogério de Luiz de Souza, meu orientador, por ter acolhido e acreditado em minha proposta de pesquisa, já na época da seleção. Burilado pela arte do saber, ensinou-me, por seu exemplo, que sempre é possível dar passos novos; obrigado pela indicação de fontes, bibliografia específica, pela paciência e presteza, pelas correções e apontamentos de rotas. 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 gestar nossa carreira acadêmica, aprendermos a nos respeitar e nos ajudar.

Às muitas famílias ucranianas moradoras de Curitiba 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

TAMANINI, Paulo Augusto. *A prece ucraniana na pressa da cidade: as renegociações das práticas religiosas ucranianas nos espaços da cidade de Curitiba a partir de 1960*. Florianópolis, 2013. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina.

O objetivo deste estudo consiste em compreender como os ucranianos e descendentes, quer ortodoxos quer católicos de rito oriental, após 1960, conseguiram em Curitiba-PR, lidar com os códigos de identificação e de pertencimento religioso, ante as novas propostas de se viver a religião e a cultura em seus bairros urbanizados. Procura investigar também em que medida práticas culturais costumeiras tiveram de 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 sobretudo em fontes orais (entrevistas e depoimentos) e imagens (da cidade, de ícones, do interior das igrejas e das casas de família). As fontes dizem sobre tensões e subjetividades cujas narrativas se entrelaçam nos detalhes do privado. Dessa 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 abordam as alterações e permanência de elementos culturais desses ucranianos, observam-se alguns procedimentos metodológicos, tendo como vetores principais para análises: a cidade, o tempo e a memória e práticas devocionais em centro urbanos. O **primeiro capítulo**, *Ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental: o que dizem os nomes*, discorre sobre a da estruturação das eparquias ortodoxas e católicos em solo curitibano. O **segundo capítulo**, *Na dinâmica das Eparquias: o tempo e a memória*, trata das razões, motivos e pretextos para explicar a existência de ucranianos que se estranhavam na moderna capital do Paraná. O **terceiro capítulo**, *Curitiba: Lugar da pressa e da reinvenção da ukraineidade*, aborda Curitiba mais que um lugar de estabelecimento e institui-se como solo de enraizamento das famílias ucranianas. O **quarto capítulo**, *O exercício das religiosidades ucranianas nas igrejas*, versa sobre as práticas religiosas das comunidades ucranianas com o intuito de verificar como o lugar e a conveniência puderam influenciar a composição ou a readequação dos

ritos religiosos, na vida paroquial, e como a memória interveio na aceitação por parte dos mais velhos dessas novas maneiras de rezar. O **quinto capítulo**, *O exercício da religiosidade ucraniana nas casas de família*, trata das práticas religiosas exercitadas no interior das casas dos bairros Bigorrilho e Água Verde com seus desdobramentos. O **sexto capítulo**, *O pão ucraniano na cidade: os sentidos do ontem e usos de hoje*, trata do pão ucraniano, de seus usos sagrados e profanos na cidade.

Palavras-chave: Ucranianos na cidade, Tempo e memória, Práticas devocionais.

## RÉSUMÉ

Tamanini, Paulo Augusto. *La prière ukrainienne vers légèreté de la ville: la renégociation des pratiques religieuses ukrainiennes dans les espaces de la ville de Curitiba en 1960*. Florianópolis, 2013. Thèse (Ph.D.). Programme d'Études Supérieures en Histoire. Université Fédérale de Santa Catarina.

L'objectif de cette étude est de comprendre comment les ukrainiens et leurs descendants, orthodoxes ou catholiques du rite oriental, après 1960, ont réussi, à Curitiba dans l'état du Paraná, à côtoyer les codes d'identification et d'appartenance religieuse, face aux nouvelles propositions de vivre la religion et la culture dans leurs quartiers urbanisés. Elle cherche aussi à étudier dans quelle mesure des pratiques culturelles coutumières ont dû être renégociées dans le but de faciliter l'interaction avec le lieu d'accueil, en même temps que l'on cherchait à maintenir des éléments qui les identifiaient en tant que groupe ethnique et religieux. Pour ce faire, la recherche se fonde, surtout, sur des sources orales (entretiens et témoignages) et des images (de la ville, d'icônes, de l'intérieur des églises et des maisons des familles). Les sources parlent de tensions et de subjectivités dont les récits s'entremêlent aux détails du privé. Ainsi, on cherche à comprendre la dynamique qu'il y a à vivre sous des normes religieuses et ethniques, en même temps que le nouveau se dressait comme des possibilités et des réinventions/réinterprétations de la culture. Pour construire le récit où l'on aborde les altérations et la permanence d'éléments culturels de ces ukrainiens, on observe certaines procédures méthodologiques qui ont, comme principaux vecteurs pour des analyses : la ville, le temps, la mémoire et des pratiques de dévotion dans des centres urbains. Le **premier chapitre**, Orthodoxe ukrainienne et orientale catholiques: ils disent que les noms, adresses la structuration des éparchies orthodoxes et catholiques à Curitiba. Le **deuxième chapitre**, La dynamique des éparchies: le temps et la mémoire, traite des raisons, des motifs et des prétextes pour expliquer l'existence des Ukrainiens qui perplexes la capitale moderne de Paraná. Le **troisième chapitre**, Curitiba: Placez l'agitation et la réinvention de ukraineidade, traite de Curitiba plus d'un lieu d'établissement et s'imposant comme terre d'enracinement des familles ukrainiennes. Le **quatrième chapitre**: L'exercice des religiosités ukrainiennes dans les églises parle des pratiques religieuses ukrainiennes dans le but de vérifier comment le lieu et l'utilité ont pu influencer la composition ou la réadaptation des rites religieux dans la

vie paroissiale et comment la mémoire est intervenue dans l'acceptation, de la part des plus vieux, de ces nouvelles manières de prier. Le **cinquième chapitre** : L'exercice de la religiosité ukrainienne dans les familles porte sur les pratiques religieuses exercées à l'intérieur des maisons des quartiers du Bigorriho et d'Água Verde et de leurs conséquences. Le **sixième chapitre**: Le pain ukrainien dans la ville : les sens du hier et les usages d'aujourd'hui parle du pain ukrainien, de ses usages sacrés et profanes dans la ville.

Mots-clés : Ukrainiens dans la ville ; temps et mémoire ; pratiques de la dévotion

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

TAMANINI, Paulo Augusto. *Προσευχή στην ουκρανική βιασύνη της πόλης: την αναδιαπραγμάτευση της Ουκρανίας θρησκευτικές πρακτικές στους χώρους της στην πόλη της Curitiba το 1960*. Florianópolis, 2013. Διατριβή (Ph.D.). Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών στην Ιστορία. Ομοσπονδιακό Πανεπιστήμιο της Santa Catarina

Ο σκοπός της παρούσης διατριβής είναι να βοηθήσει στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι Ουκρανοί και οι απόγονοί τους, είτε οι ορθόδοξοι είτε οι ρωμαιοκαθολικοί που λειτουργούν ανατολικά, μετά 1960, κατόρθωσαν, στην πόλη της Curitiba, να χειριστούν τους κώδικες ταυτότητας και θρησκευτικής ανηκότητας, απέναντι στις νέες πρότασεις να ζήσουν εκείνοι την δική τους θρησκεία και τον πολιτισμό τους στις αστικές γειτονιές. Θέλει η διατριβή επίσης πόσο οι πολιτιστικές και συνήθειες πράξεις διαπραγματεύονται με τον σκοπό να διευκολύνει την σχέση με το σημείο λήψης, επίσης και διατηρούν τα στοιχεία τα οποία τους χαρακτηρίζουν εθνικώς και θρησκευτικώς. Έτσι, η παρούσα διατριβή βασίζεται σε προφορικές πηγές (συνεντεύξεις και μαρτυρίες) και εικόνες (της πόλεως, εκκλησιαστικών εικόνων, των εσωτερικών τόπων των εκκλησιών και των σπιτιών). Οι πηγές λένε περί εντάσεων και υποκειμενικότητων των οποίων οι διηγήσεις είναι δεμένες με το ιδιωτικό κόσμο. Προσπαθούμε, λοιπόν, να καταλάβουμε την δυναμική των θρησκευτικών και εθνικών νόμων, με ένα καινούργιο που αναδύεται σαν δυνακότητες και επανεφεύρεσης / επανεμφάνει του πολιτισμού. Για να οικοδομήσουμε την διήγηση όπου αντιμετωπιστούμε τις αλλαγές και παραμονές πολιτιστικών στοιχείων εκείνων των Ουκρανών, παρατηρούμε μερικές μεθοδολογικές διαδικασίες έχοντας σαν κύρια διανύσματα ανάλυσης: η πόλη, ο χρόνος και η μνήμη, και πράξεις ευλαβείας σε αστικά κέντρα. Το **πρώτο κεφάλαιο**, Ουκρανικής Ορθόδοξης και της Ανατολικής Καθολικών : λένε τα ονόματα, τις διευθύνσεις τη διάρθρωση της Ορθόδοξης και της Καθολικής επαρχίας εδάφους Curitiba . Το **δεύτερο κεφάλαιο**, η δυναμική της επαρχίας : του χρόνου και της μνήμης, ασχολείται με τα κίνητρα λόγους και αφορμές για να εξηγήσει την ύπαρξη των Ουκρανών που προβλημάτισε την σύγχρονη πρωτεύουσα του Παρανά . Το **τρίτο κεφάλαιο**, Curitiba : Τοποθετήστε το θόρυβο και την επανεφεύρεση της ucaneidade, Curitiba καλύπτει περισσότερο από ένα μέρος της εγκατάστασης και για την ίδρυση τον εαυτό του ως ριζοφυΐας των ουκρανικών οικογένειες . Το **τέταρτο κεφάλαιο**, η άσκηση της θρησκευτικότητας στην ουκρανική εκκλησίες, ασχολείται με τις

θρησκευτικές πρακτικές της ουκρανικής κοινότητας, προκειμένου να δούμε πώς ο τόπος και η ευκολία θα μπορούσαν να επηρεάσουν τη σύνθεση ή την αναπροσαρμογή των θρησκευτικών τελετών στην ενοριακή ζωή , και πώς η μνήμη παρενέβη αποδοχή από το μεγαλύτερο από αυτούς τους νέους τρόπους της προσευχής . Το **πέμπτο κεφάλαιο** , η άσκηση της θρησκευτικότητας στην ουκρανική σπίτια της οικογένειας, προέρχεται από τις θρησκευτικές πρακτικές που ασκούνται μέσα στα σπίτια και τις γειτονιές Bigorriho Água Verde και των απογόνων του . Το **έκτο κεφάλαιο** , η ουκρανική ψωμί στην πόλη : τις αισθήσεις του χθες και του σήμερα χρήσεων , προέρχεται από την ουκρανική ψωμί, τις χρήσεις τους, ιερό και το βέβηλο στην πόλη .

Λέξεις-κλειδί: Ουκρανοί στην πόλη; χρόνος και μνήμη; λατρευτικές πράξεις

## РЕЗЮМЕ

Tamanini, Paulo Augusto. *Молитва в українському пік місто: переговори про перегляд українських релігійних практик у просторах міста Curitiba в 1960*. Florianópolis, 2013. Дисертація (Ph.D.). Випускник програми в історії. Федеральний Університет Santa Catarina

Метою даного дослідження є зрозуміти, як українці, чи то православні, чи католики східного обряду і їх Curitiba,-PR, після 1960 року, прагнула зберегти ідентифікаційні коди та релігійної приналежності, проти нових пропозицій живий релігії та культури в урбанізованих районах. Відзначає також, як звичайні культурні практики повинні були бути переглянуті, з тим щоб полегшити взаємодію з прийомом місце, в той час як він намагався зберегти елементи, які ідентифікують їх як етнічних і релігійних груп. Таким чином, це дослідження орієнтується в першу чергу на усні джерела (інтерв'ю та свідцтва) та зображень (місто іконки, інтер'єр церкви і житлові будинки). Джерела кажуть, що напруженість навколо якого суб'єктивності і розповіді переплітаються в подробиці приватного. Таким чином, ми намагаємося зрозуміти динаміку, що живуть в умовах релігійної та етнічної стандартам, в той час як нові маячили, як можливості і reinventions / реінтерпретації культури. Для побудови оповіді, де він обговорює зміни і сталість цих елементів культури українців спостерігаються деякі методологічні процедури, що мають в якості основного вектора для аналізу: часу, пам'яті та релігійні практики. У першому розділі Курітіба: Місце вкорінення і переосмислення Курітіба *ucranidade* охоплює більш ніж одне комерційне підприємство і встановлення себе в якості ґрунту вкорінення українських сімей. У першому розділі , українські православні і католики східного обряду : вони говорять , що імена , адреси структуруванню православної та католицької єпархій землю Курітіба . У другому розділі , динаміка єпархій : часом і пам'яті , має справу з причинами , мотивами і приводами , щоб пояснити існування українців , яка спантеличила сучасна столиця Парана. Третя глава , Курітіба : Наведіть шуму і переосмислення *ucranidade* , Курітіба охоплює більше , ніж місце створення і встановлення себе як ґрунту вкорінення українських сімей. У четвертому розділі , здійснення релігійності в українських церков , обговорює релігійній практиці українських громад для того , щоб перевірити , як тут і зручність

може впливати на склад або санації релігійних обрядів у житті парафії , і як пам'ять втрутилися прийняття старше цих нових способів молитися. У п'ятому розділі , здійснення релігійності в українських будинках сім'ї , родом з релігійної практики здійснюється всередині будинків та кварталів Bigorilho води Зелений і його потомства. У шостому розділі , українського хліба у місті почуття вчора і сьогодні використовує , походить від українського хліба , їх використання сакрального і профанного в місті.

Ключові слова: українці в місті; пам'яті; релігійні практики



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|           |  |     |
|-----------|--|-----|
| Figura 1  | Convento das Irmãs Servas de Maria Imaculada, em 1920. Acervo da Congregação. Prudentópolis-PR   | 61  |
| Figura 2  | Catedral Ortodoxa São Demétrio, 1931. Curitiba - PR. Acervo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana   | 66  |
| Figura 3  | Vista externa e interna da Catedral São Demétrio na Bênção Fundamental. 1956. Curitiba – PR Acervo da Eparquia Ortodoxa                                    | 68  |
| Figura 4  | Réplica da Declaração mutua do levantamento das excomunhões entre a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa, 1965. Acervo da Biblioteca de Tessalônica. Grécia | 74  |
| Figura 5  | Ícone da unidade. 1968. Acervo da Biblioteca de Tessalônica. Grécia  | 77  |
| Figura 6  | Avenida Luiz Xavier - Curitiba-PR. 1964. Acervo da Biblioteca Pública  | 137 |
| Figura 7  | Catedral Ortodoxa São Demétrio. Curitiba – PR Jul/2007. Acervo da Eparquia   | 156 |
| Figura 8  | Vista frontal da Catedral São João Batista, 2010. Curitiba. Acervo da Eparquia   | 157 |
| Figura 09 | Praça dos Ucranianos. Jan/2008. Acervo da Prefeitura Municipal de Curitiba   | 164 |
| Figura 10 | Memorial Ucraniano - Parque Tingui. Jan/2008. Acervo da Prefeitura Municipal de Curitiba   | 165 |
| Figura 11 | Indumentária episcopal bizantina. Desenho. Ivan Theodoros, 1972. Acervo da Biblioteca de   |     |

|           |   |     |
|-----------|---|-----|
|           | Tessalônica. Grécia   | 180 |
| Figura 12 | Interior da Catedral São Demétrio. 2010. Curitiba.<br>Acervo do autor   | 191 |
| Figura 13 | Cúpula central da Catedral Ortodoxa Ucrâniana<br>São Demétrio, Curitiba - PR. Maio de 2010.<br>Acervo do autor      | 196 |
| Figura 14 | Iconostásio da Catedral Ortodoxa São Demétrio e<br>Católica São João Batista- 2010. Curitiba –<br>Acervo do autor   | 202 |
| Figura 15 | Manual da Divina Liturgia S. João Crisóstomo.<br>Edição Basiliense, 1983  | 209 |
| Figura 16 | Estante de utensílios domésticos e de ícones. Casa<br>de Lara Kurbek. Curitiba. Outubro de 2012.<br>Acervo do autor | 220 |
| Figura 17 | Estante de utensílios domésticos. Casa de Maria<br>Olistreva. Curitiba. Outubro, 2012. Acervo do<br>autor           | 225 |
| Figura 18 | Fogão a lenha. Casa de Gregório Marin. Curitiba,<br>2012. Acervo do autor   | 240 |
| Figura 19 | Coleta de Azeitonas. Iury Mazoev. Ucrânia. 1916.<br>Acervo de Lídia Mistoslau                                       | 266 |
| Figura 20 | Presépio montado na casa de Olga Machula.<br>Curitiba. Janeiro de 2012. Acervo do autor                             | 268 |
| Figura 21 | Árvore de Natal, 1966. Acervo da Família<br>Linzmaer Paduchk  | 269 |
| Figura 22 | Ícone da Natividade do Senhor. Andrei Rublev,<br>1382   | 271 |
| Figura 23 | Pão dos mortos ( <i>Kôliva</i> ). Catedral São Demétrio.  |     |

|           |   |     |
|-----------|---|-----|
|           | Curitiba, 2009. Acervo do autor   | 299 |
| Figura 24 | Carimbo da <i>Prósfora</i> com o respectivo cortador de massa. Ao lado, uma <i>prósfora</i> pronta. Casa de Lara Kurbek. Curitiba. 2012 Acervo do autor                     | 309 |
| Figura 25 | Patena com o Pão Sagrado. Catedral Ortodoxa São Demétrio. Curitiba, 2012. Acervo do autor   | 315 |
| Figura 26 | Oferecimento do pão a Dom Constantino em sua visita a Curitiba em 1992. Acervo da Eparquia  | 321 |
| Figura 27 | Ajudantes da missa segurando a bandeja com o <i>antidoron</i> , na Catedral São Demétrio, Curitiba, 2002. Acervo da Eparquia  | 323 |
| Figura 28 | Casamento de Lucio e Marta Stevanik, em 1999. À direita dos noivos, os pais de Marta. Acervo da família   | 331 |
| Figura 29 | Av. Candido Hartmann. A esquerda, a Catedral Ortodoxa Ucraniana. A direita Academia Swimex Fitness & Wellness. Curitiba. 2012. Acervo do autor                              | 339 |
| Figura 30 | Jovens ucranianos na procissão do ícone de Nossa Senhora. Fevereiro de 2013. Curitiba. Acervo da Eparquia Ucraniana   | 348 |
| Figura 31 | Os bispos ucranianos Dom Jeremias Ferens, Dom Efraim Krevey e Dom Meron Masur juntamente com sacerdotes ucranianos, Setembro de 2009. Curitiba. Acervo da Eparquia Ortodoxa | 354 |



## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | 25  |
| <br>   |     |
| <b>1 UCRANIANOS ORTODOXOS E UCRANIANOS CATÓLICOS DE RITO ORIENTAL: O QUE DIZEM OS NOMES?</b> | 51  |
| 1.1 Ucrânianos: o fim de um caminho e o começo de outro                                      | 54  |
| 1.2 Das raízes aos rebentos: a estruturação das Eparquias Ucrânianas em Curitiba             | 58  |
| 1.2.1 Da Eparquia Católica Ucrâniana de Rito Oriental  | 59  |
| 1.2.2 Da Eparquia Ortodoxa Ucrâniana   | 64  |
| <br>   |     |
| <b>2 O TEMPO E A MEMÓRIA NA DINÂMICA DAS EPARQUIAS UCRÂNIANAS</b>                            | 71  |
| 2.1 Os ucrânianos Ortodoxos e Católicos: entre a memória e o desejo do esquecimento          | 73  |
| 2.2 Os hierarcas como mantenedores de uma memória  | 82  |
| 2.3 O tempo fazedor da memória   | 85  |
| <br>   |     |
| <b>3 CURITIBA: LUGAR DA PRESSA E DA REINVENÇÃO DA UCRANEIDADE</b>                            | 109 |
| 3.1 Um outro olhar sobre o lugar   | 109 |

|   |     |
|---|-----|
| 3.2 A reinvenção de Curitiba e da <i>ucraneidade</i>                                  | 122 |
| 3.3 Dois bairros e uma <i>ucraneidade</i>   | 141 |
| 3.4 Cruzes eslavas na cidade: as igrejas ucranianas entre prédios urbanos e a memória | 149 |
| 3.5 O Parque Tingui e a Praça dos Ucranianos: lugares de memória e a urbanidade       | 161 |
| <b>4 O EXERCÍCIO DAS RELIGIOSIDADES UCRANIANAS NAS IGREJAS</b>                        | 169 |
| 4.1 E por falar em rito   | 171 |
| 4.2 O rito bizantino ucraniano na cidade e suas (in)conveniências                     | 178 |
| 4.3 A catedral ucraniana: lugar da encenação estética e da rememoração                | 189 |
| 4.4 O sagrado que aproxima e separa: uma hermenêutica do espaço e da memória          | 198 |
| 4.5 Textos litúrgicos ucranianos: a escrita parada no tempo                           | 207 |
| 4.6 As festas religiosas e o calendário que diferencia os ucranianos                  | 212 |
| <b>5 O EXERCÍCIO DA RELIGIOSIDADE UCRANIANA NAS CASAS DE FAMÍLIA</b>                  | 219 |
| 5.1 Junto às louças e ícones, um galho de oliveira que muito diz                      | 219 |
| 5.2 Casa: aprisco das lembranças e da memória religiosa                               | 231 |
| 5.3 Práticas religiosidades outras: as benzedei­ras ucranianas de                     |     |

|   |     |
|---|-----|
| Curitiba  | 248 |
| 5.4 Ao entorno da mesa: as religiosidades e a comida ucraniana                                | 257 |
| 5.5 Presépio ou ícone: olhando as bordas do natal ucraniano                                   | 267 |
| <b>6 O PÃO UCRANIANO NA CIDADE: OS SENTIDOS DO ONTEM E USOS DE HOJE</b>                       | 281 |
| 6.1 O pão caseiro ucraniano: do <i>saber fazer</i> ao enobrecimento cultural                  | 284 |
| 6.2 O <i>pão dos mortos</i> : a revanche das sobras   | 297 |
| 6.3 A <i>Prósfora</i> : do pão eucarístico dos vivos à visualização da ordem e da sacralidade | 303 |
| 6.4 Do pão do bispo ao pão do povo: a reverência aos pedaços                                  | 320 |
| 6.5 O <i>pão das bodas</i> : um dote cultural sob litígio                                     | 327 |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>   | 335 |
| <b>REFERÊNCIAS</b>  | 361 |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b>   | 367 |
| <b>GLOSSÁRIO BIZANTINO UCRANIANO</b>  | 383 |





## INTRODUÇÃO

A igreja cristã, para além de toda auréola mística que a envolve, é também uma instituição enraizada em espaços, onde se produz historicamente. E, por também ser portadora de capital simbólico e detentora de monopólio religioso, oferta valores produzidos pelo sistema que criou. Assenhorando-se ou produzindo capital sacro, ao longo dos séculos, traçou contornos de identificação conforme os lugares de sua gênese ou posterior estruturação. Assim, as pequenas comunidades cristãs nascidas no Oriente, ganhando a proteção e o incentivo dos poderes temporais, multiplicavam-se em número e em diversos espaços tanto quanto os pressupostos que justificavam sua existência. Ainda que ideologias e discursos mundanos, força e poder fizessem parte de algumas de suas preocupações ordinárias, o prestígio e a força de representação por possuir algo de transcendente não saíam de seu encaixo, viabilizando novas conquistas, outros territórios e espaços.<sup>1</sup>

Motivadas pelo fervor inicial, as Igrejas cristãs, graças às investidas missionárias dos primeiros adeptos e ao incentivo dos reinos levaram sua mensagem e doutrinação dos locais nascentes de língua hebraica e grega às comunidades latinas e eslavas. O cristianismo então se espalhava vertiginosamente pelo Oriente e Ocidente e, à medida que ganhava corpo, estruturava-se e construía uma escala hierárquica,

---

<sup>1</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

deixando pelo caminho as marcas de um percurso organizativo e de sua relação com o mundo. Então, a Igreja, ao longo do primeiro milênio, justificava-se em novas partidas, em novas empreitadas alternando-se ora em propagar a mensagem cristã da qual era portadora, ora impunha-se pela força de dominação.<sup>2</sup>

De uma única jurisdição nascida dos primeiros séculos, outras Igrejas surgiram, e entre elas a Católica e a Ortodoxa, que a partir de 1054 notabilizavam um processo de exclusão e de não reconhecimento mútuo, despertando uma rede de proteção calcada em vereditos tendenciosos construídos e aprovados pelos iguais. Entre essas Igrejas não tardaram o surgimento de extremos, dos exclusivismos, dos apontamentos, dos estigmas e das condenações. No jogo de poderes e justificativas, o pertencimento religioso católico ou ortodoxo deixava de ser somente selo de identificação mística e espalhava-se para uma inventividade identitária e uma apropriação instauradora de novos códigos e poderes que se instalavam em uma memória histórico-religiosa.

Contudo, no percurso de afirmação de uma Igreja cristã já atalhada em sua unidade e obedecendo às condições e conveniências dos espaços de atuação, fizeram-se surgir as chamadas Igrejas Católicas de Rito Oriental (também conhecidas por Igrejas *Uniatas*, ou Católicas de Rito Bizantino ou Greco-católicas) que até o século XVI eram eparquias

---

<sup>2</sup> Ibidem

ou arquidioceses vinculadas à jurisdição ortodoxa.<sup>3</sup> Profundamente questionadas por suas dioceses-mãe (que as acusaram posteriormente de traição) as Igrejas Católicas de Rito Oriental “esforçam-se até o presente por manter sua identidade bizantina dentro do seio da Igreja Romana, predominantemente latina”, ao mesmo tempo em que por ela “são chamadas a serem testemunhas de unidade aos que ainda se encontram separados”.<sup>4</sup>

Porque a identidade é algo dinâmico e que se movimenta no campo das negociações, essas comunidades católicas de rito oriental, sofrendo em seus locais de atuação e enraizamento as influências culturais do lugar, aprenderam a fazer concessões. Tais assentimentos, se por um lado ajudaram esses ucranianos a serem aceitos pelas comunidades e clérigos latinos, por outro, “tornavam-se aos olhos dos ortodoxos um desvirtuamento da identificação religiosa bizantina”.<sup>5</sup>

Uma vez desvinculada da comunhão canônica das Igrejas Ortodoxas, paulatinamente, a Igreja Católica Ucraniana de Rito Oriental foi ganhando status jurídico, no seio da Igreja de Roma. Cada vez mais,

---

<sup>3</sup> Acorado nas decisões do Concílio de Florença (1438-1439), que decidiu favoravelmente à unidade entre as igrejas do Oriente e Ocidente, que desde 1054 estavam separadas por um cisma, o Patriarcado de Roma não hesitou em receber em comunhão plena aqueles que a ela pediam proteção (caldeus, sírios-malabar e sírios-malacar, armênios, coptas, melquitas, romenos, gregos, russos, albaneses, georgianos, iugoslavos e ucranianos), desde que as comunidades egressas professassem fidelidade ao pontífice e concordassem com todos os dogmas instituídos pela Igreja de Roma; em contrapartida, seriam-lhes asseguradas a permanência de seus ritos bizantinos e suas práticas religiosas específicas. Ver: SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p.13

<sup>4</sup> FOUILLOUX, Etienne. Iglesias orientales católicas y uniatismo. **Revista Internacional de Teología Conciliar**, Madrid: Verbo Divino, n.76, p. 1071-1080, maio, 1996, tradução nossa.

<sup>5</sup> DESEILLE, Placide. **Le monachisme orthodoxe: les principes et la pratique**. Paris: CERF, 2013, tradução nossa.

então estruturava-se de modo similar à latina, organizando e erigindo nos locais de estabelecimento novas paróquias, novas dioceses e arquidioceses metropolitanas, tendo como pressuposto a esperança de um dia recuperar a condição de uma Igreja indivisa.

Conseqüentemente, as novas estruturas eclesíásticas estando em sintonia com os ditames advindos de Roma e compartilhando um selo de identificação próximo a essa, “distanciavam-se cada vez mais das características das Igrejas Ortodoxas das quais se apartaram”.<sup>6</sup> E essa diferenciação latente e modos de percepção divergentes entre ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental *desembocaram* com os imigrantes nas as terras do Novo Mundo.

Mais especificamente, no Brasil, Nicolas Milus relata que a maioria dos imigrantes ucranianos desembarcou na Ilha das Flores para um período imposto de quarentena, mas que posteriormente se repartiram em frentes de trabalhos conseguidos nas fazendas de café na cidade de São Paulo e Santos, migrando outra vez para as cidades do interior dos estados do sudeste e sul do Brasil. Observa ainda o autor que, a partir dos últimos suspiros do século XIX, em São Paulo, Curitiba, Rio de Janeiro, amiúde, faceavam-se essas instituições religiosas homólogas, nas quais a manutenção do reconhecimento ou estranhamento obedecia a uma lógica de feitura que remetia ao século XVI, resguardada em uma memória sempre silenciosa, viva e recapitulativa. Nesses lugares, famílias ucranianas ortodoxas e católicas

---

<sup>6</sup>. Ibidem.

de rito oriental não tardaram em se encontrar, marcando o lugar de recepção com suas singularidades, com suas memórias sempre vigilantes, não deixando que os propósitos de uma diferença passassem despercebidos. As distinções, condicionadas pelo tempo e lugar, por vezes enaltecidas ou veladas, serviam de carta na manga, para espreitosamente entrar em cena quando dela se precisasse.<sup>7</sup>

As poucas pesquisas encontradas acerca das comunidades ucranianas geralmente apontam e discorrem sobre as vicissitudes pelas quais passaram: relatos sobre os períodos de fome, de perseguições, de conflitos, ou como se sentiram os ucranianos seduzidos pelo anseio de uma vida melhor.<sup>8</sup> Contudo, o estudo dos deslocamentos em massa para o Sul do Brasil tem-se revelado fascinante por também permitir desvendar, a partir do cotidiano, valores, significados e representações que muito dizem também sobre seus pertencimentos religiosos, suas profissões de fé que, por vezes, apontam sua identidade.<sup>9</sup>

**Por que Curitiba?** De certo modo, boa parte das pesquisas provém de uma motivação primeira, de cunho subjetivo. Esta pesquisa não deixa de seguir essa trilha. Ao longo da elaboração da dissertação de mestrado, que discorreu sobre a permanência dos ortodoxos ucranianos em Papanduva-SC, deparei-me com outras fontes que possibilitaram

---

<sup>7</sup> MILLUS, Nicolas. Colônia ucraniana. Curitiba: Edição do Autor, 2004, p. 14.

<sup>8</sup> ANDREAZZA, M. L. Uma herança camponesa: moradia e transmissão patrimonial entre imigrantes ucranianos (Brasil, 1895-1995). **Nuevo Mundo**. Revista electrónica. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/index20822.html>. Acessado em maio/2012.

<sup>9</sup> SEYFERTH, Giralda. Estudo sobre a reelaboração e segmentação de identidade étnica. Recife: Ed. UFPE, 2003

abrir perspectivas para abordar a relação de outros ucranianos que viviam em espaço urbano. Como Michelle Perrot sublinha, “em história, tudo depende das questões que se colocam, e, se não se colocam questões, o objeto de estudo não existe”<sup>10</sup>, quis problematizar e levantar questões sobre a **interferência do urbano na manutenção de uma identificação étnica** que, por sua vez, pode legitimar ou interferir no exercício costumeiro de práticas religiosas. Se em minha pesquisa de Mestrado verifiquei que o meio rural aparecia como o *locus privilegiado* de manutenção da cultura ucraniana, onde o fazer concessões para se lograr certa interação era mínima, investigo se o mesmo acontecia nos bairros urbanizados de Curitiba, em que se enraizavam os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental.

Mesmo ciente de que no Brasil a maioria das famílias ucranianas estivesse estabelecida em áreas tipicamente rurais, pretendi verificar o cotidiano desses grupos de ucranianos que se enraizaram na capital do Paraná e escandir a sua relação com a memória e o espaço urbano. Entretanto, Curitiba, lugar especificamente urbano, essa porção geográfica nada silenciosa e curadora de uma herança cultural por onde passeiam os fantasmas do ontem e a vida pulsante de cada *agora*, parecia influenciar nos ucranianos a escolha do que se preservar ou dispor de sua cultura. Nesse sentido, parece que as devoções e manifestações do sagrado - por serem partes de uma identificação muito cara e que prestavam homenagens a uma memória religiosa sempre

---

<sup>10</sup> ARAUJO, H.R. de. Entrevista com Michelle Perrot. **Projeto História 10**. São Paulo: Educ, 1993, p. 126.

recordada -, ainda que não fossem abandonadas, adquiria outras significações, sobretudo para as gerações mais jovens. Atentar para os procedimentos de renegociação cultural em um lugar que oferecia códigos, posturas, linguagem diferentes dos costumeiros tornou-se o mote e o desafio dessa pesquisa.

Com as levas de imigrantes ucranianos vieram também os padres e freiras, agentes religiosos que, por vezes, procuravam repetir em terras de ingresso os registros de um passado nada amistoso, os antigos modos de percepção vividos naqueles espaços deixados para trás. Assim, tanto o núcleo de ucranianos ortodoxos quanto o de católicos de rito oriental encontrou na capital do Paraná, em seus respectivos espaços de acolhimento, não só um lugar de pouso e de organização social como também espaço em que pulsava uma memória religiosa diferenciada, reavivada pelos seus padres e bispos.

Por isso, o intermitente relembrar de ações passadas presas a um tempo único e ditadas pelas urgências de certa cronologia relativizava-se quando se compreende que a chamada ‘contemporaneidade’ ou o ‘tempo anterior’ pode ser considerado uma invenção, já que se imbrica de maneira mimética nas narrativas do presente. Questionam-se, então, as pretensões da objetividade do tempo em um mundo cheio de pressa. O tempo assim analisado, perde seu caráter de linearidade associado à uma exclusiva concepção cronológica e adquire outra conotação, o que serve para interpretar as coisas ditas de forma desatrelada a um só marco datado.

Em decorrência, pergunta-se se as práticas religiosas do passado, ao serem exercitadas no presente, sobretudo pelos descendentes de ucranianos mais jovens, teriam um lugar cativo nas paragens de uma

cidade em pleno movimento e fluidez. Ainda que a memória religiosa dos ucranianos não prescindisse da objetividade do tempo para poder existir, parecia que era na subjetividade de senti-lo que ganhava novos fôlegos sem que precisasse decretar sua morte. Se o exercício religioso herdado decorria de um tempo, as narrativas que dele falam, mapeiam e certificam, qual uma verruma que gira em torno de si, outros nascimentos, outras feições, atribuições e sentidos novos, dados em outros albergues.

Logo, discorrer sobre a prece ucraniana em meio à pressa urbana é falar do tempo, principalmente daquele dedicado ao exercício do sagrado, daqueles momentos pontuais em que a memória vem à tona; é igualmente falar sobre os instantes e sobre aqueles *agoras* em que os registros e práticas devocionais visavam legitimar uma identificação. De igual modo, é discorrer sobre os momentos usados para promover interação e relações não só entre os confrades ucranianos, mas entre os que, como eles, se sentiam estranhos em meio à urbe. Analisado desse modo, o tempo parece ganhar dimensão e durabilidade distintas porque também era condicionante para que os estranhos se reagrupassem.

O interesse pelo estudo da memória em torno aos temas das religiões e religiosidades mostra-se um campo dadivoso, já que as circunstâncias de tempo e de lugar podem manipular a forma como o passado é sentido no presente e nas diferentes pessoas. Ainda que de uma forma ou de outra, o sagrado e as práticas religiosas estejam imbricados às questões da memória, acredita-se que é no presente que eles se atrelam e repercutem em significados e atribuições outras. Sob essa ótica, justifica-se que o sagrado tenha deixado os altares e a sacristia para ser objeto de investigação não só da Teologia, como



também de outras áreas das Ciências Humanas, hoje preocupadas em detectar subjetividades, modos de percepção e assimilação dos diversos códigos culturais.

Se a percepção de si assenta outros olhares, possibilitando ou não os *estranhamentos* ou os reconhecimentos, é necessário perceber de que *ucraniano* se fala, e como o pertencimento religioso e o local de estabelecimento interferiam em uma identificação étnico-religiosa mais aberta e, conseqüentemente, na reinvenção de um pertencimento em meio urbano. Necessário para uma compreensão historiográfica foi, contudo, procurar os registros que facilitaram reconstruir uma narrativa que primou por um percurso, um itinerário a partir de uma referência estruturante de identificação. Assim, as fontes revelam que quem cumpriu com essa função foi a igreja ucraniana, desdobrada em suas eparquias ortodoxa e católica de rito oriental, quando fazia uso de seu patrimônio e força simbólica para catequizar, arregimentar e segurar os fieis em suas comunidades.

No vasto mundo dos saberes e da produção de conhecimento, as generalizações conceituais por vezes explicam, mas podem também embaralhar e confundir a compreensão acerca de um objeto. Contudo, por compreender que não há uma só corrente conceitual da qual se serve a História Cultural, ponto que esta pesquisa não privilegia um restrito número de autores da historiografia. Procuo fazer uma costura de saberes e cruzar modos de produção e autores das Ciências Humanas, com o intuito de, com mais largueza, iluminar um percurso, auxiliar a compreender a multiforme realidade cultural resultante da articulação da crença de homens e mulheres com o seu espaço e tempo.

Assim, ordenados por um olhar, em busca de uma coerência de abordagens e coexistência de concepções afins, o objeto em estudo então, abre-se para a estranheza da História. Deixando-se iluminar pela pertinência de postulados outros, tentando não desviar-se da problemática inicial e perder-se no fluxo caudaloso de ideias, esta investigação procura observar a inteligibilidade de um pertencimento étnico ucraniano atrelado à memória, escandindo sua relação com um espaço urbano.

Ciente que em todas as áreas do conhecimento, os métodos científicos têm suas próprias formas e giram segundo a particularidade de seu objeto, esta pesquisa mais que calar-se frente às respostas, tenta extasiar-se diante do atrativo singular das questões suscitadas em cada *agora*. Afinal, as demandas historiográficas acerca de um passado nascem de um legitimado inconformismo gerado no presente. É nele que acontece a articulação do ontem e do hoje; é nesse *entre-dois*, é nesse arranjo de marcos temporais equidistantes que as interrogações buscam um nascimento e uma legibilidade. Porque as perguntas surgidas sobre as comunidades ucranianas remetem a uma unidade viva do ontem, hoje apenas buscam tangenciar respostas. É nessa tensão entre o perceptível e o ausente, entre o esforço de inteligência do acontecido e das condicionantes do lugar e em cada *agora* que se ancoram um movimento de busca inquieta do passado que não pode ser inteiramente dito ou afirmado.

Ciente da incapacidade de se tudo saber e compreender, **a problemática e objetivos** aqui levantados ainda assim intencionam perceber e identificar, em que medida - e lógica - o espaço urbano da cidade de Curitiba contribuiu para que os registros de um passado

étnico-religioso, demasiadamente apegado às tradições, fossem, gradativamente, amainados ou renegociados. Essa pesquisa quer ancorar seus olhos sobre o tempo em que a comunidade de ucranianos (ortodoxos e católicos de rito oriental), já enraizada em seus bairros, se via, constantemente, desafiada a reempregar sua herança étnico-religiosa segundo modalidades mais cambiantes, numa relação complexa de interações com o espaço da cidade. Ao averiguar a presença de duas comunidades homólogas ucranianas em Curitiba, tento observar de que modo o espaço urbano auxiliou para exumar do passado os pretextos que foram capazes de instrumentalizar e induzir o indivíduo a práticas de pertencimento excludentes; e como a pressa da cidade influenciou na recomposição de práticas de reconhecimento, o que no passado era impensável. Buscar identificar igualmente quando a conveniência de ceder mostrava-se consorciada a uma prática deslocada do passado, visando a busca de benefícios, pondo à prova a memória que, por vezes, não cedia sua primazia às novidades do tempo. E quando cedia, por que cedia?

**O corte temporal** desta pesquisa, a partir de 1960, explica-se por ser o período em que os bairros Bigorrilho e Água Verde, na cidade de Curitiba, estavam sendo readequados e repensados a fim de atender as demandas provenientes da urbanização. O replanejamento dos bairros questionou a rigidez com que grupos de ucranianos protegiam enciumadamente suas tradições. Entendo que este trabalho seja pertinente uma vez que contribui para um alargamento de compreensões do processo da permanência ucraniana em Curitiba agregando informações ainda não exploradas sobre as especificidades de um

pertencimento religioso que se via desafiado frente às hibridizações tão caras ao espaço urbano, visivelmente sentidas após 1960.

Esta pesquisa pauta-se, maiormente, em **fontes** orais, entrevistas e depoimentos produzidos no contato com os imigrantes e seus descendentes que ainda vivem em Curitiba e arredores, e que frequentam as igrejas ucranianas - ortodoxa ou católica de rito oriental. Suas identidades foram preservadas, salvo quando autorizadas; aparecem na maior parte da narrativa os seus pseudônimos. Porque cada pesquisador em suas especialidades ausculta as memórias pelos ouvidos burilados e treinados por suas áreas de conhecimento e de interesse, cada entrevista aqui tomada é vista por uma chave, um código, um arremate de vozes que criaram, recompuseram, superlativizaram ou niilizaram momentos, sentidos, dizeres em prol de uma legitimação e afinação de um olhar. Logo, é apenas um olhar, uma maneira de interpretar entre tantas, ainda que cercado pelos cuidados de um método e de fontes, tão caros à credibilidade acadêmica.

As narrativas foram os veículos eleitos para observar em que medida a memória religiosa se valia para forjar uma determinada justificativa para se reconhecer ou excluir ucranianos em uma cidade em plena reestruturação. Metodologicamente, mesmo ciente de seu caráter cíclico de reminiscências, as lembranças e os esquecimentos captados nas narrativas de memória, nesta pesquisa, auxiliam observar a existência ou a falta de justeza nas relações entre os pares ucranianos, dado seus vínculos religiosos diferentes. Sobre a memória, cotejo os

conceitos de Paul Ricoeur<sup>11</sup> e Jacques Le Goff<sup>12</sup>, já que as relações de estranhamento entre ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental eram regidas pela dinâmica de ostentação de uma memória religiosa.

Ciente que rememorar é uma forma de se dizer e um discurso que se inscreve sobre algo que se escoou no tempo, os relatos aqui tomados servem para diagnosticar o quanto a conveniência do lembrar e esquecer interferia na construção, manutenção ou mutação da imagem que se tinha do *outro*. Sendo assim, pensar que esquecer é fazer de conta que algo nunca existiu, é apoiar-se em uma matriz de equívocos que produzirá interpretações igualmente imprecisas. No caso dos ucranianos estabelecidos em Curitiba que logravam interatividade social, aceitação grupal e interação nas relações de trabalho, o adormecimento de certos registros é visto como uma forma ativa de proteção, outra maneira velada de operar, um contrapeso necessário, um procedimento intencional, uma prática operatória de presentificação de uma lacuna ou de um vazio e de uma ausência que obedeciam à lógica da conveniência e não como uma forma passiva e alienante de se existir e explicar. As entrevistas individuais permitiram reconstruir uma memória coletiva sobre o uso dos registros do passado na manutenção de uma acreditada *ucraneidade* diante dos profusos códigos culturais oferecidos pelo espaço urbano.

---

<sup>11</sup> RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

<sup>12</sup> LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5ª ed. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora UNICAMP, 2003, p. 460.

Também este trabalho serve-se dos registros de dados empíricos, por meio de pesquisa qualitativa, utilizando da análise documental (Cartas Pastorais, Registros dos Livros-Tombo e registros imagéticos), para identificar como os costumes e práticas religiosas eram percebidos no interior das casas e no imaginário desses ucranianos. O cruzamento dos estudos de família e costumes, com matizes religiosas, possibilita pensar sobre a assimilação e receptividade das diretrizes impostas pelas hierarquias a respeito da presença de ucranianos que professavam crenças diferentes. Realidades imbricadas e, ao mesmo tempo, relacionais que apontam para entendimentos quanto às possibilidades de frouxidões ou cristalizações de costumes, em defesa de uma *ucraneidade*.

Compreende-se a *ucraneidade* aquela maneira de ser que não se resume unicamente à afetação e ao deslumbramento de aspectos materialmente visíveis dos trajes *típicos*, indumentárias, enfeites, comida da etnia ucraniana. Longe de ser única e padronizada, a *ucraneidade* nesta pesquisa quer ser entendida sempre no plural; e porque entendida por uma ‘segunda natureza’<sup>13</sup>, é remontada e adaptada conforme os espaços e grupos que a têm. Isto posto, as *ucraneidades* que debutaram em Curitiba são compreendidas não apenas por formais emblemas étnicos de grupos imigrantes eslavos, mas por saberes incorporados, cumulativos e contínuos. Ainda que, por vezes, fossem usadas como bastião e simbolização da diferença, são percebidas por

---

13 ELIAS, Norbert. **Os alemães**. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 9.

uma maneira subliminar de os ucranianos se interpretarem, atributos subjetivos de valor compartilhado, capazes de, ora sustar, ora, reforçar a estranheza entre os iguais. Por isso, são sentimentos de pertenças que se deixaram notabilizar e reverberar por precavidas defesas de *identidades* que buscavam convencimentos e advogavam em favor de quem se eram. Longe de serem puras excentricidades, *as ucraneidades* são invenções e artifícios identificatórios de natureza subjetiva e que podiam ganhar forma, concretude e visibilidade quando delas se precisassem.

O presente, contudo, esse tempo imediato e estendido de *agoras*, ávido por destronar certezas, mostra os atuais ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental mais compreensivos e inclinados a aceitar os diferentes em suas *ucraneidades*; e talvez resida no local de enraizamento **o condicionante** que os fizeram chegar a esta compreensão, ratificando que, dependendo da situação, o homem é um ser extraordinariamente maleável, como bem salientou Norbert Elias.<sup>14</sup>

Para tanto, esta pesquisa abriga e gira em torno de seis capítulos construídos pela lógica de uma demonstração, buscando nas narrativas de memória elementos que tentaram apenas esboçar respostas às questões levantadas nesse *agora*, acerca do objeto investigado. Os capítulos não têm a pretensão de esgotar os sentidos, nem de elucidar todos os pontos que permanecem nas sombras, mas tentam, sobretudo, multiplicar perspectivas e determinar o que parece ter acontecido com os ucranianos em Curitiba.

---

<sup>14</sup> ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993, p. 230.

O **primeiro capítulo**, *Ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental: o que dizem os nomes?*, trata da complexidade relacional que existe por trás da nomenclatura “Igreja Ortodoxa Ucraniana” e “Igreja Católica Ucraniana de Rito Oriental”. Por considerar que no encaço das terminologias há um construto, um percurso, uma trajetória de feita, este capítulo procura se ater aos rastros que levaram a estruturação de um começo institucional das eparquias. Porque as nomenclaturas escondem um nascimento, é necessário observar as sedes eparquiais mais que centros administrativos e burocráticos, e compreendê-las quais núcleos que asseguravam certa organização eclesial e a preservação de um pertencimento religioso muito atrelado à etnia.

O **segundo capítulo**, *O tempo e a memória na dinâmica das Eparquias*, trata da latente segregação religiosa entre ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, montada pelas razões, motivos e pretextos apontados por essas comunidades, ao longo de décadas. Para tanto, procuro costurar uma análise conceitual do tempo com a memória, buscando em Nobert Elias e Henri Bergson os pressupostos teóricos para essa aliança.

Também detecta o momento da separação institucional entre ucranianos e encontra em 1595 a data símbolo em que a Igreja Católica Romana aceitou que uma porção de ucranianos entrasse em sua jurisdição, criando para ela um lugar institucionalizado dentro do seio da igreja latina. Se de um lado a ruptura desencadeou um processo de legitimação e de criação de eparquias homólogas às ortodoxas, por outro endereçava ao *outro* a letal desqualificação e o estigma da diferenciação. Ainda que os ucranianos parecessem tributar ao pertencimento étnico, um único tronco que os deixavam próximos, após o século XVI,



escancarou que não era possível sustentar uma *ucraneidade* orientada por dois modos distintos de se explicar. Formalizada a ruptura, cada corpo jurídico eclesial foi-se constituindo e justificando o rompimento baseado em pressupostos que, se por um lado homologavam a existência de uma única igreja, por outro excluía a outra parte de qualquer possibilidade de legitimação. Assim, do assentimento da unidade com Roma formalizou a ruptura de uma comunidade que seguiu por caminhos diferenciados.

Por fim, no Brasil, os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental encontraram-se em um mesmo espaço. Vinda com a imigração, cada parte arregimentava da memória motivos para justificar a manutenção de contendas que ganhavam carne, vida e por vezes, furor nos procedimentos de exclusão, nos discursos e no cotidiano. O encontro das duas porções ucranianas em Curitiba fez desencadear alguns procedimentos pastorais por parte dos hierarcas, na tentativa de que cada grupo se mantivesse em seus territórios, impedindo possíveis misturas.

**O terceiro capítulo, *Curitiba: Lugar da pressa e da reinvenção da ucraneidade***, aborda a capital do Paraná para além de um lugar de estabelecimento e institui-se como solo de enraizamento das famílias ucranianas. Ainda que seja importante o período de chegada e adaptação dos imigrantes na cidade, ocorrida desde o fim do século XIX, este não é o foco do capítulo, por entender que tal assunto já fora sublinhado em

outras pesquisas por outros autores, como Ivanete Aparecida da Silva<sup>15</sup>, Lara Janek Babbar<sup>16</sup>, Maria Luiza Andrezza<sup>17</sup>, Paulo Renato Guérios<sup>18</sup>, Cionara Shineider<sup>19</sup>, Cecília Hauresko,<sup>20</sup> Teodoro Hanicz<sup>21</sup>, Oksana Boruzenko<sup>22</sup>; Waldomiro Burko<sup>23</sup>, Paulo Horbatiuk<sup>24</sup>, Valdemiro Haneiko,<sup>25</sup> e Fabio Batista.<sup>26</sup>

Interessa-me o tempo em que as famílias já estavam situadas em seus bairros para perceber como a memória, uma vez manipulada

---

<sup>15</sup> SILVA, I. A. **A Contribuição Ucrâniana para a Formação do Paraná**. Akrópolis, 13(1): 57-58, 2005.

<sup>16</sup>BABBAR, Lara J, **Sonoridades do Paraná** - a manifestação musical dos ucranianos a Partir de núcleos religiosos. Disponível: [http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso\\_anppom\\_2007/musicologia/musicol\\_LJBabbar\\_RBudas.pdf](http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2007/musicologia/musicol_LJBabbar_RBudas.pdf).

<sup>17</sup> ANDREAZZA, Maria Luiza. **O Paraíso das Delícias: um estudo da imigração ucraniana – 1895-1995**. Curitiba. Aos Quatro Ventos, 1999.

<sup>18</sup> GUÉRIOS, Paulo Renato. **Memória, identidade e religião** entre imigrantes rutenos e seus descendentes no Paraná. Tese de Doutorado em Antropologia Social da UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

<sup>19</sup> SCHINEIDER, Cionara. **Os rituais do Ciclo Natalino**. A identidade renovada entre os camponeses ucraniano-brasileiros. UNB. Brasília, 2002.

<sup>20</sup> HAURESKO, Cecília. **Exodo Rural e Fumo: As transformações sócio-espaciais das famílias de agricultores ucranianos no município de Prudentópolis - PR**. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2001.

<sup>21</sup> HANICKS, Teodoro. **Religião, Rito e Identidade: Estudo de uma Colônia Ucraniana no Paraná**, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC – São Paulo, 1996.

<sup>22</sup> BORUSZENKO, Oksana. **Os ucranianos**. 2ª Ed. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, v.22. 1995.

<sup>23</sup> BURKO, Pe. Valdomiro. **A imigração Ucraniana no Brasil**. Padres Brasileiros. Curitiba, 1963.

<sup>24</sup> HORBATIUK, Paulo. **Imigração ucraniana no Paraná**. 1ª ed. UNIPORTO. Porto União, 1989.

<sup>25</sup> HANEIKO, Valdemiro. **Uma centelha de luz**. Curitiba: Ed Kindra. 1985.

<sup>26</sup> BATISTA, Fabio Domingos. **Igrejas Ucranianas: arquitetura da imigração no Paraná**. Curitiba: Instituto Arquibrasil/Petrobras Cultural, 2009.

pelas conveniências e pela dinâmica da cidade, fazia esquecer ou lembrar os códigos culturais costumeiros.

Contudo, os ucranianos, a partir de 1960, instalados em seus bairros, viram seus lugares esquecendo-se de algumas peculiaridades e modificando-se, alternando-se e substituindo as moradias por casas do comércio. Para abrir o capítulo, tomo de Michel de Certeau a referência teórica sobre a diferenciação entre lugar e espaço. Interessa-me ver Curitiba como um lugar praticado, uma porção geográfica na qual a vida fluía com suas contradições e acertos, com suas lembranças e diálogos, com seus barulhos e ruídos, palco de negociações e cedências.

Desde a configuração das casas em torno às igrejas, aos esconderijos de gavetas onde se joga o inutilizável, às praças e parques temáticos lidos como “lugares de memória”, os bairros Bigorriho e Água Verde abrigavam famílias ucranianas com seus pertencimentos étnico-religiosos diferenciados, com suas grandezas e miudezas. No desdobramento de outra maneira de se viver em espaços urbanos, as *ucraneidades* viam-se desafiadas a ceder em seus apegos para lograr com mais desenvoltura a interação com outras culturas.

O lugar do trabalho, o lugar da reza, o lugar de se cozer e de se homenagear um passado também se instituíam como espaço de um universo flutuante de acordos, de concessões e consentimentos, já que os condicionantes do local de recepção sub-repticiamente driblavam a memória. Assim, o engessamento de expressões culturais em espaço urbano via-se transformado pela *hibridação*, como certificaram Nestor

Garcia Canclini<sup>27</sup> e Homi Bhabha<sup>28</sup> e que auxiliam pensar acerca da cultura como um processo em constante transformação, e que possui formas próprias de organização e características que lhes são intrínsecas, em que são possíveis as negociações evitando-se a estranheza. Nesse rastro Zygmunt Bauman apresenta a máscara, o disfarce, a camuflagem como artifícios de proteção de um pertencimento, equalizando os estranhamentos em condição facilitadora da não marginalização. Os estranhos se reconhecem na condição de estranhos.<sup>29</sup>

**O quarto capítulo**, *O exercício das religiosidades ucranianas nas igrejas*, versa sobre as práticas religiosas das comunidades ucranianas com o intuito de verificar como o **lugar e a conveniência** de se estar em um espaço de constante mudanças puderam influenciar a composição ou a readequação dos ritos religiosos, na vida paroquial. De igual modo verificar como a memória interveio na difícil aceitação por parte dos mais velhos dessas novas maneiras de rezar. A língua ucraniana, oficial das celebrações litúrgicas, foi uma das primeiras a sentir o peso das concessões.

Se o pós-guerra, como assinala Rogério Luiz de Souza, trouxe em seu bojo novos problemas para a hierarquia da Igreja Católica, pela avalanche de ideias novas que entravam em choque com as pretensões

---

<sup>27</sup> CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.

<sup>28</sup> BHABHA, Homi. K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

<sup>29</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

dos discursos religiosos<sup>30</sup>, os hierarcas ucranianos *católicos* por estarem unidos a Roma não se excluía em obedecer às normas que dela advinham. As ações pastorais do bispo ucraniano católico de rito oriental não poderiam então se distanciar dos parâmetros ditados por Roma, de onde modelos católicos ocidentais deveriam reger e direcionar a forma de organização de uma Eparquia oriental, o que trouxe preocupações ao Bispo-Eparca na maneira de conciliar o pertencimento a uma Igreja latina com o dever de conservar os ritos e tradições bizantinas. Verifico, então, se tal pertencimento assomou aos ritos bizantinos outras formas de religiosidades na Eparquia.

Os espaços celebrativos das Catedrais ortodoxa ucraniana e católica de rito oriental também são analisados, com o intuito de verificar o quanto sofreram alterações, porque circunscritos na urbe. Os calendários religiosos ucranianos diferenciados são pontos importantes para compreensão de práticas religiosas regidas por um tempo em descompasso, dando maior visibilidade de que se tratava de duas temporalidades, duas expressões de ritualidade que se ancoravam no tempo para expressar e manifestar sua fé. O desencontro de datas entre um e outro grupo fazia com que as festas de Páscoa e a diferença dos formatos das liturgias entre ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, buscassem outra vez no jogo das conveniências do lembrar e esquecer os motivos daqueles distanciamentos. Por serem

---

<sup>30</sup> SOUZA, Rogério Luiz. A reforma social católica e o novo limiar capitalista (1945-1965). Tese. (Tese Doutorado em Programa de Pós-Graduação em História). Universidade Federal do Paraná. 2001. Curitiba, 2001.

constantemente acusados pelos ortodoxos de se deixarem latinizar em muitos de seus ritos e espaços celebrativos<sup>31</sup>, os católicos de rito oriental buscavam na recordação dos acordos com Roma justificativas para explicar tais concessões. De outra ponta, se no interior da catedral ortodoxa os fiéis rezavam em língua eslava, no interior de suas famílias, orações ditas em português e a assimilação de rituais latinos demonstravam que também os ucranianos que professavam a fé ortodoxa repensaram, ao fazer tais ajustes, seus modos de expressar-se como comunidade tradicional.

**O quinto capítulo**, *O exercício da religiosidade ucraniana nas casas de família*, tem como mote de estudos e observação as práticas religiosas exercitadas no interior das casas de família dos bairros Bigorrião e Água Verde.

Por presumir que cada descendente ucraniano, em espaços de enraizamento e em seus respectivos pertencimentos religiosos, não ficou imune à oferta dadivosa de códigos culturais outros, preocupa-me neste capítulo verificar como os ucranianos lidaram com os registros de memória religiosa, com seus esquecimentos e lembranças, traduzidas em práticas devocionais no interior de suas casas. A mudança do espaço subjetivo, a alteração de novos códigos de piedade e de legitimação de outras formas de oração travavam uma batalha psicológica e que tinham a memória como a grande rival.

---

<sup>31</sup> DESEILLE, Placide. **Op. Cit**

Por isso, nesse capítulo averiguo o jogo da conveniência entre o lembrar e esquecer de práticas religiosas bizantinas em meio urbano fazendo-se presente no cotidiano das famílias mistas, não mais comprometidas com um só selo religioso e onde a endogamia deixava de ser observada. A educação e a catequização dos filhos em seu uso ordinário lançam interrogações sobre a eficácia do jogo das conveniências que se encarnaram em práticas religiosas multifacetadas. As fontes orais relatam tensões e descontentamentos de uma geração jovem perante a imposição do exercício de uma religiosidade tão agarrada às tradições. Verifico ainda como era sentido a atuação das mulheres ucranianas benzedeiras e em que medida essa *outra maneira de se rezar* trouxe tensões, confrontos simbólicos e ressignificações de posturas e valores em uma Curitiba que se abria a tantos códigos culturais diferenciados.

O **sexto capítulo**, *O pão ucraniano na cidade: os sentidos do ontem e usos de hoje*, trata do pão ucraniano, de seus usos sagrados e profanos na cidade. Caçar na cultura étnico-religiosa ucraniana os usos do pão é estar atento às situações em que ele é reverenciado em certos espaços com mais adulação, em decorrência de sua carga simbólica.

Segundo Paulo Freire, uma das bonitezas de se estar no mundo como seres históricos é a capacidade de se intervir no mundo, conhecendo o mundo e a sua própria historicidade.<sup>32</sup> Mergulhar no mundo religioso e nas consequentes práticas do sagrado das

---

<sup>32</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p.28.

comunidades ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental, em espaços urbanizados na cidade de Curitiba, é não somente contemplar o que se constitui boniteza de uma cultura, mas redescobrir que a singularidade talvez seja um forte atributo do belo que se deixa perceber na lide do dia a dia, nos pequenos afazeres, nos compromissos assumidos, inclusive no compromisso costumeiro de se fazer o pão na pressa da cidade. Levantar antes do amanhecer e cumprir com as tarefas ordinárias com presteza, longe de ser uma singularidade cultural ucraniana, é mostrar que as funções atribuídas às donas de casa independiam do lugar, do campo ou da cidade, uma vez que certas práticas culturais acompanham a todos, malgrado seus endereços de pouso.

Por intermédio do pão, esse capítulo procura esfuracar o cotidiano das donas de casa que, mesmo na cidade grande, aproveitam inclusive os farelos e sobras para outros usos. Percebe-se que a urbanização influenciou a vida privada das ucranianas, a forma de se conservar os hábitos herdados. A feitura do pão descortinou a preocupação e o cuidado das sobras que poderiam ser reaproveitadas para homenagear os entes falecidos, tornando-o elemento concreto de rememoração por meio dos rituais. Assim, os ofícios religiosos póstumos desencadearam descobertas sobre a utilização do pão mais que elemento sagrado, tendo lugares, mãos e tempo certos para fazê-lo.

Em Curitiba, o pão da liturgia feito por algumas donas de casa ucranianas revela que a necessidade fez com que regras eclesiásticas, anteriormente imutáveis, encontrassem no espaço urbanizado da cidade de Curitiba um salvo-conduto, um regime de exceção. Se uma vez pronto, o pão da liturgia era entregue ao sacerdote - que o preparava



para a missa seguindo as rubricas previstas nos ritos - o pão repartido e montado sobre uma patena, para além de forte carga simbólica, revelava ser a expressão não somente de uma piedade oriental, mas a manifestação de uma ordem hierárquica implícita que previa uma disciplina e reconhecimento de patentes, de obediência e de autoridades. Os pedaços de pão distribuídos ao final da missa e, muitas vezes, levados para as casas, mostram do mesmo modo que o uso do sagrado percorria caminhos para chegar àqueles que a urbanização desautorizou de participar das celebrações por causa dos compromissos de trabalho. Por fim, se de um lado o *pão das bodas*, para além de um agrado culturalmente legitimado era a chancela de aceitação para um novo membro, por outro, causava desconfortos e rumores por parte de alguns jovens curitibanos de descendência ucraniana que viam nisso algo anacrônico, sem sentido, mas que ao buscarem outras formas de interação e relacionamentos com os seus contemporâneos, moradores da urbe, não abriam mão de suas *ucraneidades*.



## 1 UCRANIANOS ORTODOXOS E UCRANIANOS CATÓLICOS DE RITO ORIENTAL: O QUE DIZEM OS NOMES?

Oriente e Ocidente não foram assim chamados por acaso, dizem mais que a simples nomenclatura ou o que a geografia possa precisar.<sup>33</sup> Se foram nomeados, criados, inventados para designar as porções de espaço, a escolha de tais demarcações, por certo, é fruto também de influências culturais, de pensamento e modos de agir. Não sendo o Oriente e o Ocidente blocos homogêneos dentro dos quais tudo se assemelha, é possível verificar que o Oriente, tido por Hegel como o “lugar onde começa a vida e aonde o sol nasce”<sup>34</sup>, nem sempre significou homogeneidade, ascensão e luz, como o oposto não era tributo exclusivo do Ocidente. Dessa maneira, a diferença, definidora de todo lugar, não é resultante de justaposições, mas de imbricamentos de realidades,<sup>35</sup> amalgamadas, ora por negociações, ora por convenções.

Da mesma forma, “Igreja Ortodoxa Ucraniana” e “Igreja Católica Ucraniana de Rito Oriental” não se restringem apenas a nomes com os quais instituições se autodefinem, tampouco são adendos ou

---

<sup>33</sup> O Ocidente significou por muito tempo a parte europeia cristianizada, ou seja, os territórios de dominação cultural romano-cristã e germânica, constituindo a Hispânia, a Britânia, a Germânia, o reino de França e as regiões do norte alpino e centrais da península itálica. Entretanto, com a descoberta da América e a sua consequente cristianização, o termo Ocidente teve de ser revisto, abrangendo novos espaços. Ver: SAID, Edward W. Op. Cit., p. 13.

<sup>34</sup> HEGEL, G. W. F. A razão na história: introdução à filosofia da história universal. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 194.

<sup>35</sup> CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 309.

complementaridade de uma nomenclatura eclesiástica, mas são designações que espelham, de modo mais ou menos evidente, o que cada jurisdição religiosa pensa de si.<sup>36</sup> Logo, essas nomenclaturas eclesiásticas escondem um caminho e, para melhor compreensão das perguntas que no presente sobre as comunidades ucranianas de Curitiba se fazem, o passado deixa-se outra vez revisitar. Assim, fica evidenciado que por detrás dessas terminologias há um construto, um percurso, uma trajetória de feitura que deixou rastros por vezes indeléveis, e que no presente são passíveis de interpretação, apreensão e novas leituras.

Destarte, os termos “ortodoxo” e “católico”, para a comunidade ucraniana, mais que epítetos, foram aplicados para expressar identificações diferenciadas e uma contraposição velada de cunho religioso. Se os grupos de ucranianos e seus descendentes, de porções ortodoxa e católica de rito oriental, defendiam uma origem cuja fundamentação valia-se do vínculo étnico, o pertencimento religioso, então, outorgava-lhes uma nesga de dúvida quanto à mesma procedência. Essa incógnita, esse algo não resolvido, revelava quão incômodo era diagnosticar e perceber a ‘alteridade’ pulsando em um grupo que se cria homogêneo.

Se, no mesmo grupo étnico ucraniano, uma porção apregoava-se o majestoso termo “ortodoxo” e a outra defendia a prerrogativa de ser “católica”, criava-se, para além de termos definidores de uma identificação, certo tipo de barreira incapaz de qualquer sinônimo ou

---

<sup>36</sup> SAID, Edward W. **Op. Cit.**

proximidade, fazendo perder por completo o sentido de pertença a um mesmo corpo.<sup>37</sup> Logo, o pertencimento religioso passava não mais a ser ponto de chegada, mas de partida e prerrogativa de valoração, em que as escolhas alinhariam e determinariam os pressupostos de uma pertença, ainda que bipartida, mas constituinte da mesma etnia. Assim, os termos ‘ucraniano ortodoxo’ e ‘ucraniano católico de rito oriental’, em Curitiba, porque nomenclaturas divergentes de uma mesma comunidade étnica, reverberavam em procedimentos singulares de defesa de uma identidade. E em consequência disso, na lide cotidiana, nas diversas oportunidades de encontros e relacionamentos, serviam de motivos para aparatar-se do mínimo vestígio de diplomacia, lançando no *diferente* os estigmas.<sup>38</sup>

Verifica-se, então, que os estigmas tiveram um percurso de proposição, formulação, legitimação e, por fim, de perpetuação que fora alimentado por um discurso e reminiscências. O funcionamento do estigma como um dispositivo de identificação étnica e de formação de memória, no grupo de ucranianos em Curitiba, ancorou comportamentos e atitudes de acolhimento dos pares ou de rejeição do diferente, cujas raízes estavam no passado.

Se os estranhamentos entre os ucranianos estabelecidos em Curitiba não possuíam raízes na superfície, foi preciso - seduzido pela lógica de um entendimento-, buscar, cavoucar da memória, esse solo denso, por vezes empedernido, repleto de escombros e de difícil acesso,

---

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem

as razões dessas animosidades. As vozes dos ucranianos entrevistados mostraram como a causa religiosa mais do que outras, à dispensa do que a urbanidade tentava encobrir, estava ainda latente. Percebe-se então que, mesmo ancoradas na cidade, nesses espaços em que as pessoas correm velozmente contra o tempo, por meio de avenidas, ruas, pontes e viadutos, algumas famílias ucranianas, misturando estreitamente recordações antigas e impressões presentes, não se esqueciam que sua realidade identificatória *dual* encontrava uma possível explicação desde os acordos firmados no século XVI entre alguns grupos de ucranianos com Roma, como relato a seguir.

### **1.1 Ucranianos: o fim de um caminho e o começo de outro**

Segundo Ionnes Zizioulas, a antevéspera do Natal de 1595 de Roma, não guardava apenas a costumeira expectativa para se celebrar o nascimento de Jesus Cristo. Os ventos gélidos do inverno golpeavam o rosto dos que se atreviam ir à rua, fazendo desistir até mesmo os mais fervorosos fiéis católicos de assistir à Missa do Galo na Basílica São Pedro. Não era uma noite comum. Às 18 horas de 23 de dezembro, por intermédio da Carta Apostólica *Benedictus sit Pastor*, grupos de ucranianos foram acolhidos formalmente em plena comunhão com a Igreja Católica, naquela celebração natalícia.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> ZIZIOULAS, Ioannes. *L'Eglise et ses institutions*. Paris: Cerf, 2011, p. 43.

Depois de muitas idas e vindas a Roma, onde os emissários obrigavam-se a várias assinaturas que assegurassem o firme desejo de retorno à comunhão com o Papa, criava-se, no cenário eclesiástico da Igreja Católica Romana, um *canto* para os cristãos ucranianos de rito oriental.<sup>40</sup> O fato de Roma abrigar em sua jurisdição alguns bispos e comunidades vindos da ortodoxia demandava coragem e ousadia da hierarquia católica romana já que era preciso reinventar um lugar na igreja latina para eles, que traziam consigo a singularidade e a excepcionalidade de seus ritos bizantinos. Como os ortodoxos, naqueles anos, eram taxados de *cismáticos e hereges*, foi preciso que Roma corrigisse aquilo que observava como imperfeições eclesiológicas de seus novos filhos adotivos, orientando-os a uma obediência ao Papa e não mais ao Patriarca a quem estavam anteriormente vinculados. O modelo de suas experiências religiosas atrelado às estruturas simbólicas e materiais de uma eclesiologia bizantina deveriam então ser trazidas para o seio da igreja do Ocidente, desde que reformulados para enraizar na latinidade o que se poderia aproveitar do patrimônio bizantino.<sup>41</sup>

Outro ponto importante a ser considerado no traslado das comunidades egressas era definir como os hierarcas e fiéis poderiam lograr uma acomodação à igreja latina, sem sacrificar seus costumes e tradições já que estavam acostumados aos meandros de uma estrutura celebrativa diferenciada. O novo pertencimento fez com que sua identidade religiosa se realinhasse sobre novos eixos dogmáticos, que já

---

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> SAID, Edward W. **Op. Cit.**

não miravam o Oriente, mas uma latinidade de uma igreja que os absorveu. Frequentemente alentados pelas novas diretrizes vindas da Sé ocidental, os ucranianos egressos abasteciam-se dos novos dizeres, bebendo na fonte de pressupostos eclesiológicos outros, até então novidade para o mundo bizantino. A leitura e o pretenso fluxo de inovações fomentavam a criação de inteligibilidades aptas a substituir um patrimônio religioso costumeiro ou neles acrescentar as doutrinas e preceitos ocidentais, não dando chance que viesse à baila neugas da nostálgica contrição. Como a língua oficial e os documentos expedidos pela igreja ocidental eram escritos em latim, o grego e o alfabeto cirílico, anteriormente exercitados no cotidiano, cederam sua primazia ao novo idioma.<sup>42</sup>

Nova língua, novo horizonte, nova ortografia apreendidas às pressas equiparavam aqueles do mundo bizantino ao do latino que lhes oferecia um ritmo e trajetórias diferentes. O monopólio do saber da Igreja de Roma abria-se àqueles que outrora estavam do outro lado da porta e que, uma vez credenciados a entrar pelos consequentes acordos firmados, poderiam usufruir de suas benesses. Enquanto se está do lado de fora, o estupor, misto de desejo e medo, parece exercer uma atração, uma força centrípeta que move a dar os passos rumo ao desconhecido.

Atravessar a porta não foi tão simples, já que a cisão de um *habitus* e a disposição para adesão de um novo sentimento de pertença foram o preço exigidos para se atravessar o umbral. Acostumar-se às

---

<sup>42</sup> Ibidem.



novas descobertas e deixar-se moldar pelas mãos do inusitado ergueu-se para os ucranianos egressos da ortodoxia como grande desafio e um paulatino exercício de desprendimento.

Fazer parte de um mesmo corpo reflete agir em sintonia com ele. Como o que ficou para trás poderia ser qualificado como uma vetusta identidade religiosa – que não mais servia, era preciso recompor-se e assumir outras feições. Assim, os neófitos recebidos por Roma, uma vez assumindo outra identidade, engrossavam o coro que pregava existir uma só igreja *verdadeira* e que o Papa era seu único representante e vigário, de quem partia o direito de eleger e enviar os bispos para evangelizar o mundo, com seu beneplácito. Dessa feita, não enxergavam mais naqueles *outros* ucranianos ortodoxos deferência e respeito, mas desconsideração e o avesso de uma escolha.<sup>43</sup> Se a porta abriu-se fazendo entrar os que nela esperavam, os que permaneceram do lado de fora continuavam, no entanto, agriolhados em sua *ecclesia* de onde acusavam os *desertores* de deslealdade. No entanto, parece que se por um lado, arrefecer-se dos costumeiros afazeres para estagnar-se, por mais que produza a sensação de segurança, inclusive para acusar, por outro, priva a surpresa de alojar-se.<sup>44</sup>

Se, a partir do século XVI, com a formalização da comunhão entre Roma, os primeiros clérigos egressos ucranianos tiveram de se reajustar em dioceses latinas, a partir do Pontificado de Leão XIII (1878-1903) começaram a ser criados lugares próprios para as eles, com

---

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> DESEILLE, Placide. **Op. Cit.**

a ereção de eparquias (dioceses). Nos pontificados posteriores, a saber Pio X (1903-1914); Bento XV (1914-1922); Pio XI (1922-1939); Pio XII (1939-1958); João XXIII (1958-1963), além de abonar à parte bizantina dos ucranianos lugares específicos para o culto e administração, instituíram-se seminários, casas de formação para os futuros padres e um Código de Direito Canônico próprio.

E todo esse itinerário cheio de adaptações, cedências, memórias e aprendizado chegou ao Brasil, com os imigrantes e seus agentes religiosos. Contudo, somente em 1958, a Igreja de Roma criou um lugar específico para os ucranianos de rito oriental, em nosso país. A aparente tardia criação da eparquia católica ucraniana, em Curitiba, despertou a necessidade de igualmente a porção ortodoxa despertar da letargia e acomodação eclesiástico-administrativa e assim reivindicar uma estrutura de governo na capital do Paraná. Desde modo, não só individualmente os fieis e os padres ucranianos (ortodoxos e católicos de rito oriental) voltavam a facear-se na Capital do Paraná, mas as instituições eclesiásticas, com seus *modus operandi* e peso jurisdicional coletivo, outra vez, enfrentavam-se, ressuscitando percursos e tramas do *ontem*, como se fossem contemporâneos seus.

## **1.2. Das raízes aos rebentos: a estruturação das Eparquias ucranianas em Curitiba.**

Do mosaico religioso curitibano, fazem parte também as igrejas ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental – estabelecidas *in germen* em seus bairros desde o fim do Império – com seus templos em estilo bizantino-eslavo, seus ritos e símbolos, com suas estruturas doutrinárias

e disciplinares e memórias. E essas edificações do sagrado não só fazem pensar nas diferentes formas inventadas pelo ser humano para se relacionar com o transcendente, como também na maneira que as instituições se organizam, se estruturam e coordenam suas ações. No caso das eparquias ucranianas, porque estavam imbricadas por precisos códigos culturais e de identificação étnica, pareciam inscrever-se num projeto explícito de fixação de comando eclesiástico e de norteamo de uma identidade religiosa.

### **1.2.1 Da Eparquia Católica Ucraniana de Rito Oriental**

As pistas que revelam um início da Eparquia Católica Ucraniana São João Batista, canonicamente erigida em 1971, chegam a sete religiosas que, obedecendo à ordem de sua superiora, deixaram a cidade de Lviv, na Ucrânia, acompanhadas por cinco padres da Congregação da Ordem de São Basílio, em direção a Prudentópolis-PR e Iracema-SC (hoje, Papanduva) para nesses locais esboçarem um trabalho pastoral. Se partir, no entender de Certeau, “significa romper com o costumeiro, pondo-se a caminhar e dar um passo a mais confiando naquilo que não se pode garantir”, os religiosos, ao se retirarem, rompiam com as experiências cotidianas para se lançarem à

realidade da confrontação, já que “cada partida modifica, amplia e renova os lugares costumeiros de referência”.<sup>45</sup>

Para aqueles religiosos, os portos brasileiros não configuravam apenas locais de entrada no país, tão pouco apenas escalas de uma viagem de ida e volta, mas início de uma trajetória sem retorno que parecia pôr à prova uma vocação. Na ambientação espacial em que religiosos e várias famílias ucranianas encontraram um lugar para permanecer, não ficando imunes às rupturas e às irregularidades de uma vida não mais rotineira, encenavam-se relações sociais e práticas religiosas de maior ou menor repercussão expressas na penumbra de uma cotidianidade carregada de incertezas.

Chegando ao local de destino, dois casebres de madeira, feitos às pressas, tornaram-se as células dos futuros Convento das Irmãs Servas de Maria Imaculada (inaugurado em 1911) e Convento dos Padres Basilianos (inaugurado em 1916), corpos institucionais de onde partiam as iniciativas dos trabalhos religiosos tendo como ênfase a catequese e a educação escolar de uma forma imbricada.

---

<sup>45</sup> CERTEAU, Michel de. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz Editores, 2006, p. 29, tradução nossa.



Figura 1 - Convento das Irmãs Servas de Maria Imaculada, em 1920. Acervo da Congregação. Prudentópolis-PR.

A Figura 1 mostra a casa-mãe da Congregação Irmãs Servas de Maria Imaculada, na cidade de Prudentópolis, com suas fundadoras que, segundo Livia Pastuch, “desde o início, se dedicavam a alfabetizar as crianças nas escolas, na língua ucraniana e ensinar a catequese e a doutrina em preparação para a Primeira Comunhão”<sup>46</sup>, até 1938 quando

---

<sup>46</sup> PASTUCH, Livia. Ucraniana católica de rito oriental. Religiosa na cidade de Prudentópolis, da Congregação Irmãs Servas de Maria Imaculada, nascida em Curitiba-PR. 53 anos. Entrevistada em 14 de maio de 2011. Prudentópolis-PR. Acervo do Autor.

entrou em vigor a proibição de se falar ou ensinar em língua estrangeira.<sup>47</sup>

A esquematização estrutural e a coligação entre o catequizar e o ensinar a ler e a escrever na língua eslava, pareciam uma estratégia e método assegurador para manter os ucranianos em seu pertencimento religioso, pois a reboque vinham os ensinamentos de práticas e exercícios de piedade católicos. Ainda que precariamente organizadas, a casa-mãe desses religiosos ucranianos desdobraram-se em outras unidades<sup>48</sup>, estendendo seus rizomas de Prudentópolis aos mais variados lugarejos onde se alojassem os ucranianos católicos de rito oriental. Como de grossas raízes, por vezes eclodem rebentos e ganham vida própria, formando outra árvore, a comunidade dos ucranianos católicos de rito oriental se organizava e formava outros núcleos graças às investidas missionárias dos padres basilianos e das irmãs servas de Maria.

Alimentadas por frequentes visitas, a pequena comunidade do bairro Água Verde da capital do estado, por arvorar-se lugar de poder social e ideológico, aos poucos se via em condições de abrigar a futura sede eparquial. Se Prudentópolis era o coração da cultura étnico-

---

<sup>47</sup> Em maio de 1938, o Decreto Federal nº 406 e outras determinações legais do Estado Brasileiro, na Era Vargas, que foram produzidos durante os anos 30 e 40, nacionalizaram as escolas étnicas em todo o país, como formas de afirmação do português como língua nacional. O teor do Decreto nº406, efetivava definitivamente o processo de nacionalização que se processava desde os anos 1920. Cf. CAMPOS, Cyntia Machado. **A política da língua na Era Vargas**. São Paulo: Unicamp Editora, 2006, p. 4.

<sup>48</sup> Moema (1932), Papanduva (1941), Craveiro (1963), Mafra (1974) e Itaiópolis (1977). Cf. BESEN, José Artulino. Os ucranianos em Santa Catarina. **Encontros Teológicos**. Revista de Teologia do Instituto Teológico de Santa Catarina. Florianópolis-ITESC, Ano 12, nº. 22, 1997.

religiosa dos católicos de rito oriental, solo assegurador de valores que garantiam certa continuidade das práticas religiosas herdadas, de igual modo, Curitiba foi constituindo-se centro polarizador de onde emanavam as decisões de governança, a redistribuição dos cargos administrativos.

Em virtude do número sempre crescente de fiéis do rito oriental residentes no Brasil e para favorecer-lhes o exercício de sua religiosidade, em 10 de maio de 1958, a Eparquia Católica de Rito Ucraniano no Brasil recebeu a notícia da nomeação de seu primeiro bispo Dom José Romão Martenetz, OSBM, que instalou sua sede episcopal em Curitiba. Em 29 de novembro de 1971, o Papa Paulo VI erigiu a Eparquia São João Batista para os ucranianos católicos no Brasil, nomeando Dom José como primeiro Eparca. Na mesma data da criação da Eparquia, o Papa Paulo VI nomeou para o cargo de Bispo Coadjutor, o Pe. Efraim Basílio Krevey, OSBM, Superior Provincial da Província São José da Ordem de São Basílio Magno. O novo bispo foi ordenado em Roma pelo Papa Paulo VI, no dia 13 de fevereiro de 1972. Aos 10 de maio de 1978, Dom José Romão Martenetz, OSBM, debilitado, em virtude de séria enfermidade, apresentou ao Papa Paulo VI a renúncia ao ministério episcopal. Automaticamente, seu coadjutor Dom Efraim assumiu o governo da Eparquia até 2006, quando foi substituído por Dom Volodemer Koubetch.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Boletim informativo da Eparquia São João Batista. Curitiba – PR, nº 02, maio 2008, p. 2-3.

## 1.2.2 Da Eparquia Ortodoxa Ucraniana

No curso de registros que pudessem diagnosticar a preconfiguração da Eparquia Ortodoxa Ucraniana, na cidade de Curitiba, o arrolamento das fontes indicou a pequena localidade de Iraceminha, na cidade de Papanduva, no norte catarinense, como princípio de uma base ordenadora da futura administração eclesiástica ortodoxa em solo brasileiro. Se Prudentópolis-PR representou o lugar de início dos trabalhos pastorais da comunidade ucraniana católica, Iraceminha indicava ser o ponto inaugural de uma longa trajetória que desembocou na instituição e legitimação da Cúria Eparquial, no bairro Bigorrião, em Curitiba.

Relata Millus<sup>50</sup> que, atendendo aos pedidos intermitentes da comunidade ortodoxa São Valdomiro Magno, o arcebispo ortodoxo ucraniano Dom Ioan Theodorovich - responsável pela pastoral e governo dos clérigos ucranianos ortodoxos de toda a América, cuja sede estava em Nova Iorque, nos Estados Unidos da América -, enviou em 1929 Pe. Basílio Postolen para assistir “as almas em suas necessidades espirituais e reforçar o amor à Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo, nas terras de missão”.<sup>51</sup> Uma vez estabelecido, Pe. Basílio solicitou que o arcebispo Dom Ioan enviasse mais sacerdotes para ajudá-lo já que

---

<sup>50</sup> MILLUS, Nicolas. **Op. Cit.**, 2004, p. 30.

<sup>51</sup> Carta de envio de Pe. Basílio Postolan. Livro Tombo II, p.82, 1933. Acervo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba-PR. Tradução de Olegário Zirkum. Techo original: *Митрополит архієпископ Іоан Теодорович послав Папандува Батько Базілію дивитися душі в їх духовні потреби і зміцнити любов до Церкви Господа нашого Ісуса Христа в місії..*



dividia seu tempo atendendo aos ucranianos de Curitiba, Papanduva e Apucarana. Assim, em 1930, outro sacerdote chegou a Papanduva, Pe. Gregório Onestchenko, fixando sua residência junto aos ucranianos, no bairro de Iraceminha de onde redigiu os estatutos definitivos da paróquia e projetou a planta para a construção da futura igreja, inaugurada em 30 de março de 1931.<sup>52</sup>

Outra vez, em 1932, para também auxiliar nos serviços de missão chegou, à sede de Papanduva, outro sacerdote, Pe. Olexander Butikiv, que uma vez por mês viajava a cavalo para Curitiba para atender à pequena comunidade ortodoxa da Rua dos Ucranianos. Com a vinda desses religiosos, as comunidades ortodoxas ucranianas, ainda que precariamente servidas, viam a cidade de Curitiba como sede de uma futura estrutura eparquial. Com o esforço das famílias, conseguiram angariar fundos para a compra do terreno da futura igreja construída em madeira e inaugurada em 1933.

Assim, desde 1933, uma pequena capela medindo cinco metros de largura por sete de comprimento foi o cenário onde se celebraram os primeiros ritos bizantino-eslavos, nas manhãs do primeiro e terceiro domingo de cada mês, como mostra a Figura 2 abaixo:

---

<sup>52</sup> Seara Ortodoxa. Informativo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba, n. 7, maio/1995, p.3.



Figura 2: Igreja Ortodoxa  
São Demétrio, 1931. Curitiba-PR. Acervo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana

Com a falta de mais sacerdotes, a assistência religiosa às famílias ortodoxas em Curitiba era feita em domingos alternados, até meados de 1956, quando lá chegou um padre residente. Ao redor da pequena igreja de madeira, a religiosidade ucraniana constituía-se e era defendida e dirigida por um grupo minoritário de devotos de vertente ortodoxa encabeçada pelo padre. Cabia àquela porção de fiéis ortodoxos, para além de núcleo de convivência social, gerir, administrar e decidir sobre o futuro da comunidade, alcinhando as datas momentosas do calendário bizantino para poder fazer festas e angariar fundos em prol da construção de um novo templo em alvenaria, dedicado ao mesmo padroeiro São Demétrio.

A atual catedral São Demétrio dos ucranianos ortodoxos começou a ser construída em 1955, com a aquisição de dois terrenos de 22x50 m cada um. O esquadrejamento e a preparação do terreno ainda

estavam em andamento quando, em 13 de maio de 1956, foi celebrado o primeiro ofício religioso da bênção da obra e, em 4 de novembro do mesmo ano, foi feita a bênção da pedra fundamental, celebrada pelo arcebispo Ioan Teodorovytsch, Pe. Filemon Kulczynskij, Pe. Olexander Butkiv, Pe. Mikhaelo Kudanovych, Pe. Pedro Mantchckenko.<sup>53</sup> Para a viagem do arcebispo e dos sacerdotes que o acompanharam, foram arrecadados fundos provenientes de ajuda das famílias, da arrecadação de bingos e da promoção de tardes dançantes quando também eram servidos churrascos e bebidas. O material para o levantamento das paredes da futura catedral vinha dos recursos dos pequenos eventos de conagração da comunidade, feitos uma vez a cada mês, após a celebração da Divina Liturgia dominical. Os prêmios dos bingos eram provenientes de doações feitas pelas famílias e pelos comerciantes de Curitiba que na maioria não tinham nenhum vínculo com a religião cristã de vertente ortodoxa, mas que se inclinavam a cooperar.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Informativo Eparquial da catedral São Demétrio. Curitiba, 2006, p. 8.

<sup>54</sup> FERENS, Dom Jeremias. 52 anos. Arcebispo Ortodoxo ucraniano. Entrevista cedida em 20 de dezembro de 2011. Acervo do autor.



Figura 3 – Vista externa e interna da Catedral Ortodoxa São Demétrio na Bênção Fundamental. Curitiba-PR. 1956. Acervo da Eparquia.

A obra foi concluída em 1960, graças à ajuda dos fiéis e de empresas cujos dirigentes ou sócios comungavam da mesma crença e pertencimento religioso. O primeiro reitor paroquial foi Pe. Pedro Dobrianskyj, que vinha de São Paulo para atender à comunidade,

permanecendo nessa função até 1964, quando do seu falecimento. Foi sucedido, então, pelos sacerdotes Pe. Nicolau Stcherbak (1964-1967), Pe. Pedro Blachechen (1986-1989) e Pe. Jeremias Ferens, hoje, arcebispo, que iniciou seus trabalhos pastorais em 1989.<sup>55</sup>

Com erguimento das sedes eparquiais ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental, a gestão dos agentes religiosos ganhava uma referência no espaço da cidade, um endereçamento de onde se podia administrar, distribuir e investir os bens simbólicos de cada jurisdição. Porque as sedes eparquais instituía-se - para além de um núcleo religioso - um centro administrativo e uma visível estruturação dos dispositivos de autoridade de seus líderes, poderiam otimizar os projetos pastorais locais, sem se esquecer dos mecanismos formais emitidos pela chancelaria, tais como, a catalogação, os despachos e arquivamento de documentos devidamente protocolizados. Então, situadas em bairros diferentes, as sedes eparquiais ucranianas tinham um lugar de deferência de onde centralizavam o poder hierárquico e singularizavam o exercício da autoridade. As ações de mando e governança dos religiosos ucranianos ganhavam legitimidade mapeada dentro de um organograma hierárquico aceitável porque tinham um logradouro facilmente localizável, naquela Curitiba de muitas ruas, avenidas e cruzamentos.

Uma vez credenciadas a agirem em nome de suas Igrejas (Ortodoxa e Católica), as sedes eparquias ucranianas, quais centros prontos para gestar, instituía-se nascedouros de um antigo pretérito em

---

<sup>55</sup> Informativo Eparquial da catedral São Demétrio. Curitiba, 2006, p. 3-5.

que os ucranianos poderiam fazer uso para justificar as razões de alguns procedimentos de diferenciação. O passado então, não estava mais *desendereçoado*. Tinha um lugar formal de registro e de representatividade institucional sobre o qual o tempo não teria mais poder exclusivo de esmaecimento. Afinal, o escriturístico, os documentos assinados e carimbados e as fotografias o representavam. Se por um lado, descansava nos arquivos de suas respectivas sedes eparquiais, o tempo - materialmente representado pelos documentos e imagens - servia de ativos e latentes registros do acontecido que queria apenas protocolarmente sobreviver, sem que dependesse unicamente da memória dos *outros*, tão frágil e fugidia.

## 2. O TEMPO E A MEMÓRIA NA DINÂMICA DAS EPARQUIAS UCRANIANAS

Moldar uma identidade étnico-religiosa ucraniana na cidade de Curitiba talvez tenha sido o grande desafio dos hierarcas ortodoxos e católicos de rito oriental já que num mesmo território haviam dois parâmetros de *ucraneidade*. Tal qual a imagem refletida num espelho, o encontro dos olhos que se contemplavam, enxergavam, então, os dois lados de uma mesma etnia, ao mesmo tempo em que a memória fazia lembrar que no reflexo repousava os motivos para aquela dualidade. Contudo, o fato de alguns ucranianos, ainda no presente, enxergarem-se pela ótica da diferenciação e da alteridade, talvez seja uma decisão estratégica de afirmação, já que a congeneridade entre católicos de rito oriental e ortodoxos rodopia como incômodo fantasma a assombrar, denunciado uma raiz comum.

Ainda assim, essa etnia, dividida por facetas de pertencimentos religiosos, tinha em comum a crença de ter absorvida uma *ucraneidade* herdada de um mundo eslavo nocauteado, primeiro pelos otomanos, depois pela força do regime soviético, mas que deveria ser revitalizada pelos descendentes, nos lugares de recepção. Nesse esforço por manter certos costumes, a memória aparecia como uma ferramenta nas mãos nada despojadas, dos que apadrinhavam lembranças ou esquecimentos com vistas a recompor uma identidade ucraniana de outrora e de referência múltipla que ainda resistia nas sendas do pretérito, espargindo um imbróglio identitário étnico-religioso de difícil decifração. A feitura e a recomposição desse rosto em construção apontavam para a necessidade de uma linguagem e práticas religiosas novas que

legitimassem a emergência de uma *ucraneidade* outra – justaposta a um pertencimento religioso – onde os substratos de memória, as crenças, os sentimentos e os discursos corroboravam e fomentavam seu existir.

Ao agirem em um mesmo território, os bispos e padres ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental interferiam na maneira de esculpir um rosto da religiosidade cristã ucraniana: uma mais próxima ao Papa, e a outra esforçando-se para não ser confundida com ele. Em outros termos, as duas igrejas, com seu respectivo clero, entronizadas em Curitiba, tornavam-se agentes complexos de identidade que tentavam se relacionar com um espaço urbano em recorrentes mudanças. Assim, ser ucraniano ortodoxo ou católico de rito oriental ultrapassava a mera obediência a rubricas de ritos e afetava não só a feitura de outra identidade religiosa como também a compreensão de si.

Para os ucranianos católicos de rito oriental, mostrar-se católico, mesmo preservando os ritos ortodoxos, significava tornar-se semelhante ao que era eclesiasticamente estabelecido pela Sé ocidental e que, de certa forma, exigia a ruptura e a construção de novos parâmetros de identidade religiosa. Da outra ponta, os ortodoxos não poderiam reivindicar exclusividade aos ritos e à identidade oriental se a poucos metros poderiam esbarrar com outra maneira de expressar a mesma religiosidade. O método de coexistência entre os diferentes então deveria buscar outras alternativas. Em vez de constantemente relembrar e cutucar as feridas entre os ucranianos buscava-se caminhos onde o ressentimento pudesse ceder seu lugar ao esquecimento.



## **2.1 Os ucranianos ortodoxos e católicos: entre a memória e o desejo do esquecimento**

Por força do Concílio Vaticano II (1962-1965), a relação institucional entre os expoentes das Igrejas Ortodoxa Ucraniana e a Católica Ucraniana de Rito Oriental, ainda que fosse guiada por um discurso de retorno à unidade, vez por outra, a memória lembrava e estampava a existência de barreiras a serem superadas. O fato de o Concílio Vaticano II e os diálogos posteriores a ele desejarem uma aproximação teológica, não anularam as consequências da separação entre as duas Igrejas, sentidas nas grandes e pequenas comunidades de ambas as instituições. Os longos séculos de estranhamentos produziram não só desentendimentos, desacordos e intolerâncias entre os fiéis e os hierarcas, mas também rancores que realimentavam uma memória recapitulativa, sempre vitimizada. Se permaneciam enraizados os sentimentos de ranço, desconfianças, dúvidas - que repercutiam na cultura e nos modos de se sentir ortodoxos ou católicos de rito oriental - era preciso então, mais do que produzir sistematicamente documentos que insistiam em recuperar a colaboração e reconhecimento institucional entre as Igrejas, adotar a estratégia proposta pelos documentos Conciliares do Vaticano II: a purificação da memória, como método eficaz de aproximação.

O documento intitulado *Declaração mútua do levantamento das excomunhões* expressava uma vontade que se materializou de forma protocolar, operando um diálogo que há muito estava embargado. Palavras escritas, frases cuidadosamente pensadas inferiam que, a partir dali, a memória teria que se ancorar a novos substratos, quando fosse se referir à relação entre essas igrejas. O documento, emoldurado pelos

selos e carimbos, ganhou assinaturas dos então responsáveis pelas porções oriental e ocidental de uma mesma igreja. Frágeis folhas de papel despiam-se aos olhos de quem as lessem, deixando à mostra a forma como cada qual se estruturava.

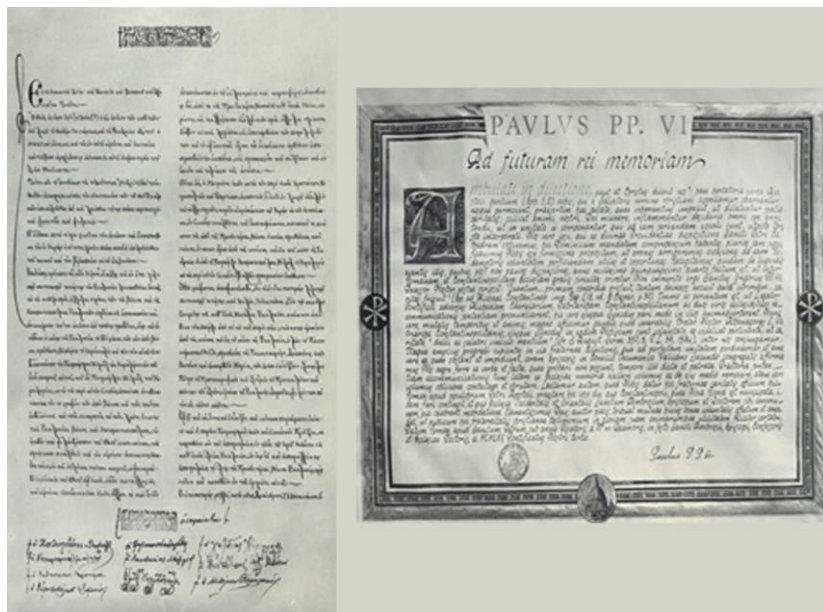


Figura 4 - Réplica da Declaração mútua do levantamento das excomunhões entre a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa, 1965. Acervo da Biblioteca de Tessalônica. Grécia

Afora as especificidades do idioma (grego e latim) e da dimensão vertical e horizontal do papel, o número de assinaturas expunha indícios que perpassavam apenas forma, tamanho e teor, para tornar-se expressão de realidade de organização eclesial. Enquanto a *Declaração* latina fora subscrita por quem impostava a primazia (o Papa), na grega, a colegiabilidade deixava registrada uma decisão tomada em comum, pelos doze hierarcas bizantinos, perfilados um

abaixo do outro e que vinham posteriormente à assinatura do Patriarca, como sinal de distinção. À *Declaração* orbitavam modos de concepções diferentes e que não poderiam ser obliterados em nome de uma aspiração e proximidade. O conteúdo da declaração informava, dizia, prometia e protocolava uma intenção, um desejo. Ao entorno dela, outras mensagens insinuavam-se, pretensiosamente ou não, reafirmando-se em proposições inegociáveis.

Um documento assinado, rubricado, carimbado, escrito nos idiomas oficiais de cada instituição, para não deixar dúvidas sobre o teor da mensagem, instituiu-se *em registro* de um anseio daquele *agora* que não se perpetuou. Posteriores àquela, outras assinaturas apareceram em novos documentos e outras chancelas firmaram compromissos de intenção, de vontade, mas que esbarraram nos emaranhados caminhos das revisões e inspeções capazes de anular o que foi subscrito, protelando decisões para um porvir que nunca chegou.<sup>56</sup> Embora houvesse sua assinatura, tanto Paulo VI quanto Atenágoras não eram a Igreja do Ocidente e do Oriente, respectivamente; eram seus representantes naquele *agora*. Como todos, eles pereceram, e suas instituições permanecem e continuam assinando, protocolando novos

---

<sup>56</sup> Diálogo na caridade (Roma, 1967); Diálogo Teológico (Roma, 1979); Eclesiologia e sua relação com o Mistério da Eucaristia e da Santíssima Trindade (Grécia, 1981); Fé, Sacramentos e a unidade da Igreja (Bari, Itália, 1987); O Sacramento da Ordem na Estrutura Sacramental da Igreja (Valamo, Finlândia, 1988); Uniatismo: Métodos da União no passado e no presente na busca da Comunhão Plena (Balamand, Líbano, 1990). A Eclesiologia e as implicações canônicas do Uniatismo (EUA, 2000). A Eclesiologia e as conseqüências canônicas da natureza Sacramental da Igreja: Conciliaridade e autoridade na Igreja, em três níveis da vida da Igreja: local, regional e universal (Belgrado, 2005); Encontro em Ravena (Itália, 2007); O Primado (Suíça, 2010).

desejos, novas intenções, após encontros, reuniões. Porque caminham a passos lentos rabiscando uma meta, buscando a cada assembleia não ferir suscetibilidades, os meandros do escriturístico e da formalidade de um sonho quase que imobilizam passos mais apressados, quando está em pauta o aquilatado retorno à comunhão entre católicos e ortodoxos.

Apesar disso, para celebrar e monumentalizar aquele *agora* desejoso por esquecer motivos que promoveram a ruptura entre cristãos ortodoxos e católicos, para além dos documentos firmados, pensou-se em um registro imagético que falava por si. Se “o discurso é um jogo das escrituras”, como afirma Foucault,<sup>57</sup> no ícone da unidade, a construção do discurso se fez pela produção de imagens. O aspecto visual dos enunciados imagéticos produziu um discurso baseado no desejo e na aspiração, atrelado a um posicionamento religioso e de *vontade de verdade*.<sup>58</sup> O desejo de unidade espreado para um enunciado que ganhou sentido, forma e abrangência universais, pela assinatura do documento de levantamento das excomunhões entre as Igrejas de Roma e de Constantinopla. As imagens não são apenas inocentes registros de instantes, revelam em seus meandros informações importantes. O ícone da unidade, pensado para marcar o recomeço do diálogo teológico entre a Igreja de Roma e Constantinopla, informa sobre quais proposições as igrejas do Oriente e Ocidente entendiam o retorno de uma experiência vivida no primeiro milênio.

---

<sup>57</sup> FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo, Loyola, 2005, p. 49.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 15.



Figura 5 - Ícone da unidade. 1968. Acervo da Biblioteca de Tessalônica. Grécia

Os enunciados imagéticos subscritos no ícone devem ser analisados não em sua investitura estética, mas como uma instigante fonte historiográfica passível de decifração. De forma isolada, descontextualizada de seu tempo e espaço, toda fonte pode remeter a abstrações pouco prováveis. De igual modo, as imagens, ao serem

analisadas como fontes históricas, requerem certos cuidados já que elas não surgem apartadas do cotidiano e não estão soltas, desprovidas de qualquer subjetividade, temporalidade ou relação social. Por terem um percurso de feitura, reivindicam ser percebidas por um olhar polido capaz de apreender os detalhes, os sentidos e significados variados.<sup>59</sup>

Como em toda imagem, o ícone também se deixa ver, imaginar, interpretar num jogo sorrateiro, combinando evidências e hipóteses. No panorama textual do ícone da unidade, a figura de Cristo ocupa o lugar de predileção e de predominância entre os chefes hierárquicos. A imagem dos dois chefes das igrejas, abaixo da do Cristo, mas num mesmo nível, estando de pé sobre a soleia de cor púrpura, indicava que perante a santidade de Deus tudo se relativiza. O Cristo enquanto abençoa os expoentes de cada igreja, ambos abrem os braços em atitude de acolhimento. Importante observar que o papa Paulo VI não está usando sua habitual cruz peitoral; o que repousa sobre sua murça é o distintivo episcopal próprio dos bispos ortodoxos que acabara de ganhar de seu *irmão do Oriente*, o Patriarca Athenágoras.<sup>60</sup> Ao usar a insigne episcopal dos bispos ortodoxos, a imagem quer mostrar que Paulo VI reconhece ser tão bispo quanto todos os outros, e que valida o

---

<sup>59</sup> MAUAD, Ana Maria. **Poses e flagrantes**: ensaios sobre história e fotografias. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

<sup>60</sup> Muito significativa foi a troca de presentes entre o Papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras, no contexto da visita de Paulo VI ao Patriarca Demétrio, na Catedral Ortodoxa São Jorge em 25 de julho de 1967. O Papa deu ao patriarca um cálice, sinal de comunhão eucarística; o Patriarca, por sua vez, tirou de seu próprio pescoço o *engolpion*, sinal de reconhecimento episcopal e igualdade ministerial. Estava assim selada a estrutura hierárquica e sacramental para que houvesse possibilidade de diálogo entre os iguais: ambas as igrejas, com sacramentos.

episcopado e a sucessão apostólica dos irmãos separados do Oriente.<sup>61</sup> A posição estratégica dos dois hierarcas em relação ao Cristo tem forte carga simbólica e indica com que espírito ambos desejaram seguir no caminho do restabelecimento da unidade. A imagem recria uma atmosfera que sugere confiança, protagonizando gestos novos, sem tensão ou estado de alarme, inclinado a construir enunciados que minimizem uma memória de denúncias e incompreensões, até silenciá-la, em prol de uma promissora trajetória.

Dentro do contexto de se buscar um caminho de diálogo de duas instituições que se estranhavam há séculos, era prudente, em nome de uma futura reconciliação, abafar os ruídos e emudecer os embates das diferenças. A memória suavizada e desfocada de registros de acusação rendia-se em face do convite do apagamento, ou pelo menos do desbotamento momentâneo. Como o tempo é saturado de *agoras*,<sup>62</sup> conforme explicitou Walter Benjamin, os expoentes da ortodoxia e do catolicismo deixaram registrados, por meio da imagem iconografada, um desejo, um sonho e uma intenção. Naquele momento, em que o desejo por uma reconciliação suplantava uma memória ferida e congelada, construía-se um *agora* que, a seus olhos, poderia perpetuar-se.

O ícone da unidade não veio à luz solitário, nem imediatamente à assinatura do documento que suprimia as excomunhões entre a Igreja

---

<sup>61</sup> WARE, Kalistos. **La Iglesia ortodoxa**. Buenos Aires: Fontes, 2002, p. 65.

<sup>62</sup> BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 229.

Ortodoxa e Católica; entre eles, havia um hiato, um espaço de tempo, um período de maturação. A imagem inventada para dar visibilidade àquele vestígio de reconciliação entre as igrejas não partiu de Roma nem de Constantinopla, mas de um monge do Monastério de Vatopedi, situado nas montanhas ao noroeste da Grécia e que ganhou atenção do mundo bizantino e latino. Analisada junto ao documento, insinuou-se entre eles uma intertextualidade. O ícone quis dar a conhecer pelos traços, cores, ângulos o teor de um documento formal; cada qual a seu modo, então, anunciou de forma independente um dizer. Entretanto, em a *Sociedade do espetáculo*, Guy Debord lança um alerta que serve também para o historiador: as imagens não substituem o mundo real, pois forjam outros.<sup>63</sup> Se o desejo de unidade foi espetacularizado pela invenção de imagens icônicas que mexeram com as sensibilidades, por não ter base aprofundada histórica e teológica, trilhou os parcos caminhos da intenção, sem muitos progressos.

Na atual relação entre ucranianos católicos e ortodoxos, nesgas de ressentimento denunciam ainda distanciamentos. Assim, nem sempre o mundo real imagético abarba-se ao mundo real empírico, por vezes desnudado de todo encanto e maravilhamento das fugidias intenções.

Segundo Ricoeur, “toda memória é seletiva e toda a narrativa opta entre os acontecimentos aqueles que parecem significativos ou importantes para a história que se conta”. Consequentemente, a memória pode ser encarada não somente como uma ferramenta que guarda dados

---

<sup>63</sup> DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p. 18.



mnemônicos, mas, sobretudo, por re-significar as coisas e a si mesmo. Se no limiar do novo milênio, o Concílio Vaticano II propunha a purificação da memória como método de aproximação entre católicos e ortodoxos, o autor enfatiza que as recordações e lembranças traumáticas nem sempre são passíveis de cura, já que há muitos dados cuja gênese está em uma memória compartilhada que não quer ser apagada.

Logo, purificar a memória não é esquecer, mas transformar em uma narrativa de conversão do passado, até “porque não precisa de perdão o que se está esquecido”. Se perdoar não é apagar as lembranças, de acordo com Ricoeur, “o que deve ser destruído é a dívida” que “paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir”.<sup>64</sup>

Nas narrativas de memória de ucranianos católicos de rito oriental e ortodoxos, as experiências de um passado traumático e que, por vezes, se afluam, impedem que o desejo de comunhão encontre no presente e em todos os ucranianos um arrazoado. Assim, sem o apagamento ou o esquecimento, os fragmentos imagéticos que imergem do passado, clara e referencialmente, continuam a gerar um discurso produtor de subjetividades desenvolvidas na dor e na acusação do outro. Sem a purificação da memória, novas e intermitentes narrativas surgem, realimentando inconformismos, sustentando uma cultura do preconceito, capaz de modelar os sujeitos religiosos que se rivalizam.

---

<sup>64</sup> RICOEUR, Paul. O perdão pode curar? In: HENRIQUES, Fernanda (Org.). **Paul Ricoeur e a simbólica do mal**. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p. 35-40.

Assim, percebe-se que as frações do pretérito na relação entre os ucranianos aportados em Curitiba se misturavam e reajustavam sensibilidades, cristalizavam e justificavam pareceres. Desse modo, sempre que o passado era evocado ganhava voz, cor, lugar. Contudo, quando ressuscitado pelos agentes religiosos nos púlpitos das igrejas tinha outras consequências de difíceis mensurações.

## 2.2 Os hierarcas como mantenedores de uma memória

O sociólogo Nobert Elias ajuda a pensar a pessoa dos agentes religiosos ucranianos. Fazendo uma analogia às correlações feitas à pessoa do rei Luís XIV e à monarquia francesa, o autor esclarece que, em muitas pesquisas, é comum serem usados – como se dissessem respeito a duas substâncias distintas e estáveis – os conceitos de ‘indivíduo’ e ‘sociedade’. O autor alerta que tais conceitos podem dar a impressão de se tratar de realidades separadas, como absolutamente independentes.<sup>65</sup> O autor não observa entre esses termos equivalência de sinônimos, mas realidades indissociáveis que denomina *processo*. Desse modo, é comum, chama a atenção o sociólogo, que os olhos estejam concentrados na pessoa de quem detém o poder, tentando buscar nos traços de caráter do ocupante do trono ou da cátedra o esclarecimento básico para o tipo e desenvolvimento do regime de forma abrangente. Assim, não é possível, salienta Elias, pensar que a individualidade de

---

<sup>65</sup> ELIAS, Nobert. **A Sociedade de Corte**. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 45.

um ocupante do trono de autoridade fosse algo desenvolvido de forma independente da posição assumida por ele, já que, para se manter na posição de poder, necessitaria de uma estratégia de conduta muito bem planejada, cuja eficácia se estenderia por uma medida de tempo, diferente daquela do individual.<sup>66</sup>

Os bispos ucranianos, ortodoxo e católico de rito oriental, também são revestidos do exercício de poder e legitimados pelas instituições a que pertencem. No caso dos ucranianos católicos, o Papa dá ao ocupante da cátedra o credenciamento necessário para pastorear aquela porção da igreja; o mesmo acontece com os ucranianos ortodoxos, com a diferença de que o mandato vem do Patriarca. Logo, nesse jogo de empoderamento e da legitimação de autoridade dos bispos, paira uma memória do exercício de poder remissivo que busca nos substratos históricos a justificativa de governar, administrar e defender seu território. O reconhecimento do poder de mando dos hierarcas ucranianos católicos e ortodoxos encontra sua legitimidade em uma memória remitente, mas também em um agir pastoral, chancelado por uma autoridade de maior patente: o Papa ou o Patriarca. Os vestígios dessas coligações são observados também nos documentos expedidos pela chancelaria de cada organização, nas posturas de afirmação protocolar.

Em cada eparquia, os bispos ucranianos em Curitiba também exerciam atividades burocráticas, redigiam documentos oficiais, cartas

---

<sup>66</sup>ELIAS, Nobert. *Op. Cit.*, 2001, p. 47-50.

pastorais ou artigos que eram divulgados nas paróquias de cada circunscrição; afinal o ofício episcopal demanda despachos, como importante meio de comunicação e de orientação ao redil. Se os hierarcas serviam-se dos escritos para anunciar e explicar os conteúdos da tradição, do mesmo modo lançavam mão desse artifício para anunciar uma autoridade e nortear uma identificação ucraniana. Debruçar sobre esses escritos e verificar possíveis correlações dos temas tratados com a memória torna-se um ofício historiográfico peculiar.

Como exemplo, vem à luz as cartas pastorais, os documentos oficiais que os bispos emitem. Neles, desembainhando um discurso, o documento mobiliza memórias de onde retira rudimentos que podem explicar os procedimentos pastorais. Tais documentos, afora as regras de sintaxe e concordância, levam o destinatário e os possíveis leitores a construir a imagem de si e do outro pela lógica de uma *ucraneidade* aceita.

No caso de cartas pastorais e documentos assinados por um prelado ucraniano católico, nota-se que, além das observações de praxe, paira um compromisso eclesiológico de identificação, reforçando alianças acordadas com Roma desde o século XVI, fazendo com que certas reminiscências fossem reatualizadas enquanto outras apagadas. Na afirmação dessa identificação católica estava a supressão de um tempo em que os cristãos em terras ucranianas eram ortodoxos e não católicos. Assim, Cartas Pastorais, missivas, Decretos e registros no Livro Tombo paroquial cumprem, para além do cômputo, uma função de afirmar uma identidade.

As igrejas ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental, em Curitiba, encimadas por suas identidades e dogmas incontestes, tomadas por referência de sociedade religiosa, faziam enaltecer que de fato haviam duas igrejas ucranianas em uma mesma cidade e que ambas disputavam uma *ucraneidade* étnico-religiosa. Os surtos de algo próximo à conciliaridade que aqui ou acolá pipocavam entre os fieis arrefeciam-se diante da força de um prognóstico já instituído por uma memória que ora fazia lembrar ou esquecer, conforme suas estratégicas conveniências.

Analisada à distância, como requer o bom senso acadêmico e longe do perigo de se embrenhar em questões do momento, os pronunciamentos formais e informais dos agentes religiosos são analisados no contexto da complexa relação institucional entre as duas partes que queriam legitimar-se e defender suas *ucraneidades*. Contudo, se de um lado, alguns dos agentes religiosos de cada jurisdição ucraniana, levados por suas responsabilidades pastorais, de forma comissiva, patrocinavam relações baseadas em sentimentos da diferença, por outro, depoimentos apontam que algumas famílias ucranianas ortodoxas e católicas de rito oriental assistiam as missas nas igrejas um dos outros sem maiores revezes.

### **2.3 O tempo fazedor da memória**

Compreender os estranhamentos entre os ucranianos ortodoxos e os católicos de rito oriental, em Curitiba, a partir de uma fração do acontecido seria interpretá-los de modo, no mínimo suspeito, uma vez que a narrativa ali constituída é guiada por caprichos do acaso, por

escolhas – ainda que inconscientes – , por omissões e acréscimos. Ecléa Bosi, falando da memória de velhos – mas que compreendo não ser exclusiva a estes – entende, por exemplo, que toda lembrança é uma paciente tarefa executada por um corpo que amadurece a cada tempo.<sup>67</sup> Se o corpo amadurece deixando explicitar algumas marcas, manchas e riscas em uma pele antes sedosa, a memória dos descendentes ucranianos em Curitiba não estaria isenta às equiparadas cicatrizes. No tocante à relação de estranhamento das comunidades ucranianas em Curitiba, parece que o tempo e a memória executam a quatro mãos as partituras do que se deva evocar do passado, transferindo os conflitos de outrora para os contextos do presente, fazendo-o soar qual uma harmoniosa melodia trágica, com seus rompantes e sustos.

Se, no tempo presente e nas narrativas, alguns ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental dão ênfase ou privilegiam certos acontecimentos isoladamente para justificar distanciamentos é porque são escolhidos como referência em razão de sua carga ou importância memorativa, fazendo com que determinados fatos sejam enfatizados num sentido em detrimento do outro. Logo, a memória não sobrevive só acumulando dados; ela seleciona, esconde, pulveriza, encoberta, enaltece uns e abandona outros, regida pelos fatos do presente. Afinal, a memória é um cabedal infinito do qual se registram apenas fragmentos.<sup>68</sup> Quando tais fragmentos são tomados por quadros

---

<sup>67</sup> BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo Cia. das Letras, 1994, p. 39.

<sup>68</sup> BOSI, Ecléa. **Op. Cit.**, 1994, p. 39.

referenciais do acontecido, guiados por uma lógica geral, rascunham panoramas mais abrangentes de possíveis justificativas que, por vezes, aparecem veladas.

Destarte, tanto ucranianos ortodoxos quanto católicos de rito oriental, ao selecionarem dados, definem subsídios capazes de construir teores narrativos focados em interesses subjetivos estabelecendo, qualificando e emprestando legitimidade a um passado que será, posteriormente, amplamente compartilhado e divulgado pelos empréstimos ou apropriações de reminiscências.

Nas circunstâncias de embates, tanto ucranianos ortodoxos quanto católicos de rito oriental se veem e enxergam o *outro* não pelo que têm em comum, mas pela ótica da diferença, construindo narrativas excludentes, como se observa nas palavras de Maria Olistreva:

Desde menina ouvi dizer que nós católicos ucranianos tínhamos a verdadeira religião e que os ortodoxos iriam para o inferno, porque eles eram excomungados. [...] Mesmo vindo da Ucrânia, não eram considerados ucranianos como nós. Assim aprendi, assim cresci desde pequena. Hoje, não penso mais assim. Mas naquele tempo era desse jeito que estou dizendo. Se os ortodoxos falavam ucraniano, faziam as mesmas comidas e dançavam a mesma dança como nós, não importava. O que interessava era saber se tinham a mesma crença que nós.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> OLISTREVA, Maria. 62 anos. Casada. Ucraniana católica de rito oriental, moradora de Curitiba desde 1976. Entrevista cedida em 4 de janeiro de 2012. Acervo do autor.

No tempo em que Maria era criança, as acusações e os dissabores desdobrados em terras da capital do Paraná ditavam modos de relacionamento e de identificação pela via da diferenciação e exclusão. Ainda que os dois grupos se reconhecessem pertencentes à mesma etnia, o ser católico oriental ou ortodoxo soava pertencimentos tão distintos que ambos não se perfilhavam mais como pares. Assim sendo, ao lado das divergências de natureza confessional, subsistiam diversidades de caráter identitário.

E, nos passos de instituições que se consolidaram pela diferença, podiam repousar marcas e os emblemas que configuraram o outro como a personificação do mal. Segundo Paul Ricoeur, o que fornece o caráter enigmático ao *outro* é o grau de aproximação que se tem dele com o mal, com a morte ou com o sofrimento. Por isso, mau sempre será aquele que for passível de condenação, repreensão e acusação, porquanto afastado e separado dos bons.<sup>70</sup> O estranhamento entre ortodoxos e católicos ucranianos favoreceu edificar a imagem do mau, do perverso e do diferente naquele que não era mais visto como irmão. E a imagem do *outro* vista daquele modo viajava no tempo, de pai para filhos e netos, ganhando novos respiros, sobrevida, atravessando gerações.

O assentamento de ucranianos e descendentes em dois bairros distintos, como será visto no capítulo posterior, para além de fazer riscar e redefinir os limites de territórios, jogou luz à existente diferença

---

<sup>70</sup> RICOEUR, Paul. **O mal**. Um desafio à filosofia e à teologia. Campinas-SP: Papirus, 1988, p. 23.



no seguimento de crença, reorganizando-os espacial e simbolicamente. Com isso, novos papéis e laços culturais baseados na diferença também de assentamento e fixação das moradias fortaleceram identificações que acentuavam o reconhecimento ou a negação do *outro*, reforçando a separação. Se, para os ucranianos ortodoxos, o *outro* era os católicos de rito oriental, seus hierarcas e o Papa, na mesma medida os ortodoxos, seus padres e Patriarcas como tais eram apontados. Um mesmo grupo étnico que até o século XVI se esforçava por aparentar um corpo unido, avigorava na Curitiba do presente as diferenças que reforçavam a existência de alteridades o que condicionava o surgimento dos rótulos.

Nesse sentido, ao descrever uma comunidade da periferia urbana, na Inglaterra – Winston Parva –, onde passaram a conviver dois grupos distintos e que se estranhavam, Norbert Elias observou que a estigmatização facilitava afixar no diferente rótulos de inferioridade. Segundo o sociólogo,

afixar o rótulo de “valor humano inferior” ao outro é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo.<sup>71</sup>

O sentimento de ser inferior vai sendo apropriado pelos membros do grupo excluído, pela mediação de palavras ou termos que

---

<sup>71</sup> ELIAS Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000, p. 22-24.

são simbolicamente depreciativos. Nas palavras de Maria, observa-se que, entre ucranianos ortodoxos e católicos, o ser considerado merecedor do inferno, cismático, herege, excomungado ou separado colocava *o outro* e a comunidade de fé a que estava vinculado em posição inferior. Os que estigmatizavam consideravam-se melhores, mais nobres, dignos de deferência, dotados de uma relação grupal sólida, cristalizada e legitimada pelo reconhecimento dos pares. Tanto os ucranianos católicos de rito oriental quanto os ortodoxos ucranianos trocavam acusações e rivalizavam-se, alterando os papéis de estigmatizados e estigmatizadores cada um dentro de sua área geográfica, local seguro para se fazer acusações. Se, em Winston Parva, Elias mostrou que a relação de poder entre grupos que se estranhavam era determinada pelo tempo de residência, nas igrejas ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental, a veiculação sistemática de se publicizar um pertencimento à uma única Igreja nascida da vontade de Cristo colocava a outra em posição inferior, já que dela se pregava nascer ou de um cisma ou de uma traição.

À medida que as narrativas baseadas na diferenciação e exclusão do grupo eram comungadas, estabelecia-se o que Maurice Halbwachs denominou de *memória coletiva*, atribuindo ao que é partilhado status de *verdade*. Segundo o autor, a memória coletiva não só repete, mas recompõe e reedita o passado, conforme os interesses do lugar social onde é compartilhado. Para ele, a memória coletiva é uma reconstrução de algo já vivido e experimentado por um determinado grupo ou sociedade, dentro de marcos temporais e espaciais. Tanto os marcos temporais como os espaciais são socialmente significativos, pois

que sempre haverá um lugar e um tempo em que as lembranças são reconstruídas.<sup>72</sup>

Halbwachs dedica uma investigação mais pormenorizada a respeito dos espaços da memória, uma vez que é a imagem do espaço que, “em razão de sua estabilidade, dá a ilusão de não mudar através do tempo, e de encontrar o passado dentro do presente.”<sup>73</sup> Por certo, entre os dois grupos de ucranianos, as reedições do passado (que é remanejado pelas ideias e ideais do presente), foram orquestradas por uma memória repleta de marcas de desentendimentos, de descompassos e que fizeram aumentar os ranços.

O lugar privilegiado no qual a memória religiosa vem à tona talvez seja o espaço das igrejas, dado que o templo é um ambiente onde as lembranças são evocadas e a história é chamada a se fazer presente. Para os ucranianos, o interior das igrejas não faz lembrar somente o catequético, o doutrinário, a teologia e a fé de cunho popular, mas os fatos transmitidos pela oralidade de geração em geração. Na perspectiva de José Bosvc:

No meu tempo de criança, a igreja não era o lugar só de ícones, só da reza e de cantos bonitos da nossa religião, mas de se conversar do que passou. Todos gostavam de falar do passado uns com os outros. Os mais novos escutavam e aprendiam. Foi assim comigo. Antigamente, meu velho pai

---

<sup>72</sup> HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

<sup>73</sup> HALBWACHS, Maurice. Fragmentos da la Memoria Colectiva. **Revista de Cultura Psicológica**, Año 1, Número 1, México, UNAM- Facultad de psicología, 1991.

também contava e eu escutava. Hoje eu conto e os meus pequenos ouvem.<sup>74</sup>

As palavras de José testificam uma rotina, um hábito, sentido com mais frequência nas igrejas estabelecidas nos bairros que margeavam o centro da capital paranaense. Observa-se que a família são agentes importantes de transmissão de dados que compõem uma narrativa baseada na memória. Se “somos, de nossas recordações, apenas uma testemunha que às vezes não crê em seus próprios olhos e faz apelo constante ao outro para que se confirme nossa visão”, como pontua Eclea Bosi,<sup>75</sup> os filhos e amigos de José, testemunhavam e pareciam chancelar o que era reconstruído e compartilhado, ganhando selo de incontestabilidade. Parecia comum que, ao redor das igrejas ucranianas, nas comunidades ainda rurais, antes e depois da celebração da Divina Liturgia, alguns senhores vestidos com as roupas de missa, agachados ou de pé, pendendo uma guimba de palheiro no canto da boca, lembrassem-se dos acontecimentos das guerras, das perseguições, e travassem conversas cujo teor remetia aos períodos de dificuldade, de perseguições, de fome, de prisão e de fuga.

A fala de José, porém, explicita que os relatos ao mesmo tempo giravam em torno de saudades, dos momentos fortes de devoção e de

---

<sup>74</sup> BOSVC, José. Ortodoxo ucraniano, nascido em Curitiba, em 1946. Entrevista cedida em 20 de maio de 2009. Acervo do autor. Curitiba-PR.

<sup>75</sup> BOSI, Ecléa. **Op. Cit.**, p. 407.

congraçamento quando era possível ir às igrejas e poder rezar tranquilamente com os filhos e rever os compatriotas.

Se as primeiras vozes, no entanto, pareciam dar ênfase aos teores que circulavam sobre as intempéries do passado em detrimento do que era vivido naquele presente, os momentos de dores pincelavam suas memórias com tons mais fortes. Talvez, para esses, falar do percurso rotineiro, desprovidos dos sobressaltos, remetia para outros sentidos, passíveis do esquecimento enquanto os dissabores (ainda que não vivido por eles, mas por seus antepassados) identificavam uma etnia marcada pelo sofrimento e poucas alegrias, parecendo motivo de orgulho relatar que muitos conseguiram sobreviver e ultrapassar as mazelas da vida. Se o homem organiza seu mundo e dá sentido às suas experiências do presente, a recordação de um passado pontuado por solavancos de uma má sorte encontra raízes num pretérito que se faz presente “cujos acontecimentos foram incorporados e por isso sempre recordados”.<sup>76</sup>

O relato de José, para além da reatualização de memórias, era marca de subjetividade que remetia ao sentimento que nutria por seu pai a quem se referia carinhosamente de “velho pai”, com saudade. E isso a transcrição de sua fala não mostra, podendo testemunhar só quem o ouviu. A operação historiográfica que se utiliza da oralidade para exercitar-se na escrita de vidas, neste exemplo, fez das palavras um

---

<sup>76</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado**. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993, p. 338, tradução nossa.

instrumento hermenêutico, o que faz do passado algo tão próximo do presente.

Os locais de celebração e de reunião de pessoas próximas pela etnia e ramo religioso constituíam-se, então, um espaço em que o passado podia se resfolegar; por isso são um objeto de memória. A igreja repleta de ícones transportava às pessoas ao tempo em que a devoção às imagens sagradas era prerrogativa e expressão de uma religiosidade exercida de forma livre, na Ucrânia, antes da implementação do regime totalitário.

Segundo Ana Maria Mauad, o hábito de rememorar o acontecido, instigado pelo uso de imagens (fotográficas ou icônicas) “se inscreve em duas atividades complementares, nas quais palavra e imagens atualizam como memória a experiência vivida”.<sup>77</sup> Os ícones, semelhantemente às fotografias, comportavam-se então como traços de um real que não se prendeu às grades do tempo, viajando nele sem compromissos, fixando-se onde a devoção aponta. O forte laço que unia os fiéis ucranianos aos ícones sagrados facilitava e explicava a contínua rememoração, feita ao redor da igreja, do vivido, do experienciado ou do relatado, mas que foi apropriado por quem ouviu falar, como o menino José tantas vezes auscultou. A narrativa de José sobre aquele pretérito deslizava-se em uma feitura compósita, prenhe de fragmentos de uma oralidade, de imagens, de falas, de sombras e luzes, descompromissada com a linearidade do tempo que aterriza nos *agoras*.

---

<sup>77</sup> MAUAD, Ana Maria. **Poses e flagrantes**: ensaios sobre história e fotografias. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 57.

Assim, o estranhamento entre os ucranianos católicos de rito oriental e os ortodoxos, fortemente ligado aos pequenos e grandes desentendimentos do passado, torna-se objeto a ser analisado e compreendido dentro da dinâmica da memória que se desdobra pelo tempo. Não o tempo racionalizado, da precisão centesimal, da medida absoluta da física ou da matemática, não o tempo preso às grades do cronômetro arquitetado pelas ciências exatas, mas aquele, móvel, de difícil mensuração e que se alastra pelos sentidos, que se estende sem se preocupar com a duração e que reside na memória.

Esse tempo, o historiador Reinhart Koselleck denomina de tempo-histórico por reportar às experiências dos homens em relação à vida política e social. O autor comunga da ideia de que o tempo-histórico não é único e abstrato, mas uma realidade plural e diversificada, variável e flutuante como as experiências humanas, já que nele se contabiliza uma gama enorme de “extratos de tempo” e que cabe ao pesquisador interpretar. De acordo com ele,

[...] há que se pôr em dúvida a singularidade de um único tempo histórico, que há que se diferenciar do tempo natural mensurável. Pois, o tempo histórico, se é que o conceito tem um sentido próprio, está vinculado a unidades políticas e sociais de ação, a homens concretos que atuam e sofrem, a suas instituições e organizações<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Los extratos de tiempo**. Estudios sobre la historia. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001. p. 14, tradução nossa.

Ainda sobre as palavras de José, o *antigamente* e o *hoje* são circulares e trocam de lugar com o pretérito e o presente, na conjugação ambígua de se delimitar até onde começa um e outro. Observa-se que o tempo em uma narrativa de memória parece violar os limites impetrados e supera as marcas da precisão. O tempo de José é aquele tão caro a Henri Bergson, que cada ucraniano em sua comunidade de fé, testemunha e interpreta nas *imagens-lembranças*<sup>79</sup> com seus rancores e dissabores, arrastando-os para o presente. No tempo de José permanecem ativos o passado e o presente. O passado parece reagrupar os fatos que explicariam os estranhamentos entre os ucranianos. E o presente reinterpreta o acontecido para justificar os atuais posicionamentos dos grupos.

Também o percurso de longa duração que culminou na chegada dos ucranianos a Curitiba, reporta aos conceitos de *tempo* que é uma das problemáticas espinhosas tanto para filosofia, sociologia quanto para história. Norbert Elias em *Sobre o Tempo* o define como algo pensado pelo homem que tem a necessidade de condensar muitos acontecimentos em uma cronologia mais reduzida.

Mesmo explicitando sua incapacidade de definir para os outros *o que vinha a ser o tempo*, já que para si ele bem sabia o que era, como também sentiu Santo Agostinho<sup>80</sup>, Elias<sup>81</sup> o pensa como um processo

---

<sup>79</sup> Conforme Bergson, com a imagem-lembrança “se tornaria possível o reconhecimento inteligente, ou melhor, intelectual, de uma percepção já experimentada; nela nos refugiaríamos todas as vezes que remontamos, para buscar aí uma certa imagem, a encosta de nossa vida passada”. Ver: BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 62.

<sup>80</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. Lisboa: Apostolado da Imprensa, 1990, p. 304.



simbólico orquestrado pelo próprio homem que, coletivamente e em longo prazo, é capaz de elaborar sínteses de fatos ocorridos com maior ou menor grau de complexidade. O homem tem o poder de “apreender na unidade de um mesmo olhar aquilo que se produziu ou se produzirá em seu caráter de sucessão”.<sup>82</sup> Para descrever o conceito atual de tempo, Elias identificou um fator fundamental, passível de acompanhamento empírico, qual seja, a forma de determinação do tempo dominante num determinado tipo de sociedade. Santo Agostinho, por sua vez, informava que o tempo está ligado à memória e que o homem tem a capacidade de conservar lembranças do passado já que no passado as coisas já não existem, existindo apenas na alma a memória das coisas passadas. Assim, quando se pensa o tempo, fala-se da impressão ou da percepção que os fatos poderiam ter causado em pessoas, em um grupo ou uma comunidade. O pensamento filosófico de Agostinho partindo de conceitos objetivos aclarou sua realidade subjetiva, oportunizando enxergar no presente as coisas passadas.<sup>83</sup> No *tempo* de Agostinho ou de Elias, os ucranianos reatualizavam suas memórias em narrativas sempre avivadas por um desejo do lembrar de um pretérito relacionado a um presente inacabado.

Como já visto, Henri Bergson distingue, contudo, a existência de dois tempos: o tempo dos físicos e matemáticos que é esquemático e espacial, por isso fictício; e o tempo real movido pela sucessão,

---

<sup>81</sup> ELIAS Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998, p. 7.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>83</sup> AGOSTINHO. **Op. Cit.**, 1990, p. 306-310.

mudança, continuidade, memória e pela criação. O autor crê que o tempo tenha a capacidade de modificar, de alterar e de criar situações novas. Segundo ele, os filósofos e cientistas roubam do tempo tal aptidão. Bergson dá o exemplo do leque que se desdobra quantas vezes forem necessárias para sempre mostrar a mesma imagem impressa. Esse tempo está ligado indissociavelmente ao registro de conteúdos impressos em um linha sucessiva, fria e calculista. Trata-se de um temporalidade impregnada de espaço, de meio, do onde, do lugar e que se ajustam e se alinham para juntos se explicarem.<sup>84</sup>

Por isso, ele acredita no tempo e na sua duração pela perspectiva da subjetividade, observando-o por um processo contínuo dos acontecimentos: o passado é o que aconteceu e é substituído pelo que acontece no presente e que precede os que se realizarão no futuro. Isso significa que os fatos desenrolam-se um após o outro, mas não em uma série que obedece a uma pura cronologia. O tempo que dura, de acordo com Bergson, não é mensurável, e isso tem relação com a memória. Ela é quem permite estabelecer uma relação entre o que aconteceu com o presente, religando dois instantes um ao outro. A duração de cada acontecimento está relacionada ao grau de interesse que a memória estabelece com as correlações da vida do presente. Segundo o filósofo, a duração, bem mais que um processo natural e pragmático de conhecimento das coisas, expressa a forma de se posicionar no tempo e no espaço. Busca-se no passado a inteligibilidade das coisas e no

---

<sup>84</sup> BERGSON, Op. Cit., 1999.

presente a forma de agir sobre elas.<sup>85</sup> Quanto mais presos se estiver aos detalhes do passado, mais perene ele se torna no presente, até porque, segundo o autor, o presente dura enquanto a vida permanece, mesmo que ela seja a do pretérito que se esqueceu de morrer.

Logo, é compreensível que haja dificuldade entre os ucranianos em compreender o passado com mais largueza e desprendimento uma vez que estejam presos às dores e inconformismos gerados pelas consequências de relações nada amistosas no passado que sobrevive em cada presente. Se não há continuação de um estado sem a adição de lembranças de momentos passados ao presente, a memória prolonga-se, interpolando-se às novidades dos acréscimos. Tanto ucranianos ortodoxos quanto católicos de rito oriental, na tentativa de justificar os embates, buscavam na memória instantes congelados, retirando deles os possíveis responsáveis. Como no leque que se abre, as imagens de perseguições, acusações, afrontamentos vinham à luz, não deixando que o tempo sequer desbotasse seus registros.

Diante do exposto, é possível dizer que os estranhamentos entre as famílias ucranianas em solo curitibano ultrapassavam a precisão de datas para estar fortemente ligada ao grau de intensidade que legitimava e explicava as memórias de si. E isso não garantia a coincidência dos motivos para uma ou para outra! O tempo e os marcos temporais desenharam feições de identidades e de pertencimentos duais, como também selecionaram motivos, causas que tentavam explicar

---

<sup>85</sup> Ibidem.

posicionamentos. Vale lembrar que a identidade, segundo Stuart Hall, é algo formado ao longo do tempo, por intermédio de processos inconscientes<sup>86</sup> no qual a memória aparece como “elemento constituinte do sentimento identidade tanto individual como coletiva e como fator importante no sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou grupo e na sua reconstrução de si”.<sup>87</sup>

Peter Burke, entendendo “a memória como uma reconstrução do passado”, sugere que pode ela ser utilizada como fonte histórica pelos pesquisadores desde que elaborem uma crítica da reminiscência, nos moldes da operação de análise dos documentos históricos. Na atual historiografia, sabe-se que elaborar uma narrativa sobre o acontecido não se apresenta como atividade tão inocente como se julgava há pouco tempo atrás. No ato de lembrar, os historiadores “consideram os fenômenos para além da seleção, da distorção e da interpretação”, que, de acordo com Burke, “podem ser condicionadas ou influenciadas pelo coletivo”.<sup>88</sup> Eclea Bosi, partilhando da mesma perspectiva, ressalta que aquilo que o indivíduo lembra, quando lembra e como lembra é uma construção que se faz a partir dos quadros sociais da memória – onde se combinam instrumentos e recursos da memória coletiva com os

---

<sup>86</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 38.

<sup>87</sup> POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. V. 5, n. 10, 1992.

<sup>88</sup> BURKE, Peter. **Variiedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000, p. 70.

pensamentos dominantes na sociedade.<sup>89</sup> Também Renato Ortiz salienta que, sendo a memória seletiva, “os relatos de vida estão sempre contaminados pelas vivências posteriores ao fato relatado e vêm carregados de um significado, de uma avaliação que se faz, tendo como centro o momento da rememoração”.<sup>90</sup>

Logo, o passado e os pontos de cisão entre os ucranianos na capital paranaense eram contados a partir de alguns elementos considerados expressivos tanto de um grupo quanto de outro, numa reconstrução que valorizava conexões entre trajetórias particulares e processos sociais; é o que o Burke denomina “história social do lembrar”.

Havendo várias versões sobre os estranhamentos entre os ucranianos, existirá de igual modo relatos diferentes que encenam explicações e justificativas para o fato. Por serem versões concorrentes, analisadas como narrativas – discordantes ou não – que dialogam ou se fecham entre si, contribuem para reconstruir o passado, em suas inúmeras vertentes. Logo, essas narrativas disputam por versão em busca de legitimidade, e isso auxilia a compreender como se reproduzem em demasia modos outros de apreensão do passado. Por isso parece ser comum que todos e, também, os ucranianos ortodoxos privilegiam as narrativas que melhor lhes convêm, tanto quanto os católicos de rito oriental assim o fazem. E isso se dá porque entra em

---

<sup>89</sup> BOSI, Ecléa. **Op. Cit.**

<sup>90</sup> ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 79.

cena e no jogo das escolhas a subjetividade de quem conduz a narrativa, emaranhando a descrição com os adendos que melhor lhe assenta. E a isso o pesquisador deve estar atento.

Partindo-se da premissa de que toda memória é seletiva, faz-se necessário identificar os princípios de seleção e as estratégias de inclusão e de eleição do que lembrar. Observa Burke ainda que “as memórias são maleáveis, sendo necessário compreender como e por quem são registradas; assim, os princípios de seleção variam de lugar para lugar, e de um grupo para o outro, e como se transformam na passagem do tempo”.<sup>91</sup>

Se só os artistas têm a capacidade de recompor a trajetória e devolver nitidez às imagens borradas do passado<sup>92</sup>, o pesquisador, como artífice e observador do pretérito, diante dos matizes da lembrança, percebe que, mesmo tendo aparência coletiva, elas foram formadas por percepções individuais. Logo, se a memória não é passividade, mas uma forma organizada de lembrar, torna-se importante reportar-se aos caminhos trilhados pelos ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental na tarefa de compreender sobre quais pedaços de referencialidades alicerça-se a apreensão de quem rememora.

Os estranhamentos entre ucranianos católicos e ortodoxos em Curitiba levam a pensar no que observa Nobert Elias sobre as configurações, os nexos, as interdependências entre pessoas, grupos sociais e instituições e o que retém de um passado pelos registros de

---

<sup>91</sup> BURKE, Peter. **Op. Cit.**, 2000, p. 73.

<sup>92</sup> BOSI, Ecléa. **Op. Cit.**, 1994, p. 281.

memória. Se os acontecimentos não são estáticos, estanques, e por estarem envolvidos em redes interpoladas e que estão em contínuo processo de constituição e transformação, os estranhamentos entre ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental não devem ser dissociado dos fatores tempo e circunstâncias.<sup>93</sup> Dessa feita, seria imprudente pensar que houvesse uma única e exclusiva causa que justificasse a falta de comunhão entre eles. Parece que em toda diferença subjaz causas, inseridas em contextos macros nos quais a memória dita o ritmo, a velocidade e a dinâmica da *dança* do lembrar e esquecer, costurando suas apreensões.

Elias, inclusive, faz analogia das configurações com uma dança de salão, na qual as ações das pessoas ao dançarem são interdependentes naquele local e no momento da dança. Se, como afirma o autor, “a formação de Estados é uma configuração constituída de numerosas unidades, relativamente pequenas, em livre competição uma com as outras”<sup>94</sup>, por analogia, permito-me afirmar que as diferenças eclesiais entre ucranianos propiciaram a configuração e a consequente sistematização de dois grupos religiosos distintos, ainda que compartilhassem da mesma *ucraneidade*. Todavia, a comum gênese étnica não assegurava que, no decorrer dos anos, fossem compartilhados os modelos de administração, as hermenêuticas e as interpretações advindas da mesma fé cristã, dando subsídios para que novos modos eclesiais, ou como quer Elias, *configurações*, surgissem.

---

<sup>93</sup> ELIAS, Norbert. **Op. Cit.**, 1993, p. 249.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 250.

Assim, o anterior apego à *ucraneidade* baseado na afeição aos costumes orientais converteu-se em uma identidade religiosas difusa. Tal pensamento foi estruturado de maneira que, quando se pensasse em *catolicismo* oriental, logo se associava aos que pertenciam à Igreja Católica Romana, de modo que os que não estivessem sob sua jurisdição eram excluídos, estigmatizados, vistos como hereges e cismáticos, como nas palavras de Maria Olistreva, eram tidos os ortodoxos. A mudança na compreensão de um pertencimento eclesial não deixava que os ucranianos se identificassem mais e não compreendiam a nova configuração que estava sendo imposta. As duas partes deixaram de comungar o mesmo universo de discursos que legitimavam uma única natureza eclesial, a tal ponto que evoluiu para uma compreensão excludente ao ponto de “se mandar para o inferno” os que não mais comungavam a mesma fé ainda que compartilhassem a mesma *ucraneidade*.

Se todo enunciado deve ser analisado como uma resposta àquele que o precedeu, conforme apregoa Bakthin, logo, o proferido serve para afirmar, negar, completar ou inutilizar o anterior. Por isso, segundo o autor, o sentenciado é sempre pleno de atitudes responsivas a outros enunciados.<sup>95</sup> Sob esse prisma, o pertencimento ucraniano parece ser antes de tudo um discurso resultante do entrelaçamento e da interação do pensamento de várias vozes, por isso sempre novo, já que só passou a existir após a confrontação de proposições: o embate não é

---

<sup>95</sup> BAKTHIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 297.



só gerador de morte, mas cria condições para que venha à luz o novo. Tanto o que fora definido como ucraniano ortodoxo ou católico de rito oriental, era antes de tudo uma ressonância, uma resposta às inquietações e questionamentos, fruto de inconformismos. Assim, um e outro tiveram sua gênese nos acordos, nas alianças aceitas, nas conveniências e no reconhecimento que ganharam a chancela e o veredito de incontestabilidade. Parece que quanto maior o número de adeptos a uma ideia, mais improvável será sua contestação.

Se em qualquer sociedade, segundo Norbert Elias, existe uma ordem oculta, muitas vezes imperceptível, mas eficaz por amalgamar as partes formando uma totalidade ainda que não harmoniosa, no grupo de ucranianos a crença de uma mesma pertença étnica não foi suficientemente forte para dirimir as diferenças religiosas. O contexto funcional e a estrutura que conferiam aos ucranianos certo caráter de unicidade mostraram que o arcabouço formal que sustentava e moldava essa maneira de identificação não era tão coesa como se cria.

Aos poucos, ambos os grupos revelaram-se em suas formas particulares de autorregulação deixando visível que o pertencimento étnico trazia a reboque um vínculo de crença. Assim, os conflitos de ordem cultural, social e religioso tornaram-se inevitáveis e a autoimagem de uma única pertença ucraniana ficou comprometida. A composição bipartida da etnia em solo curitibano privilegiou o surgimento de outras identidades ou de outros pertencimentos, esrachando-se o abismo existente (quase sempre encoberto), entre mundos étnico-religiosos distintos por onde gravitavam maneiras outras de se compreender e de se sentir ucraniano.

Como o grupo não permaneceu unido, as duas porções (ortodoxo e católico de rito oriental) passaram a ser observadas como estâncias sectárias o que facilitou construir imagens de si e do outro pela diferenciação, repercutindo em formas distintas em que cada ucraniano ou descendente sentia-se e postava-se diante do outro pelo ressentimento.

Sob a lógica do estranhamento e guiadas pelo ressentimento, as famílias ucranianas de pertencimentos religiosos diferentes pareciam destinadas a serem cada vez mais apartadas, apesar de guardarem um patrimônio cultural étnico comum. Cada grupo então, antes de ser duas identificações, parecia ser duas expressões ou sínteses de uma mesma cultura que continuava a caminhar por estradas distintas. Assim, cada qual imbuído por preceitos religiosos, culturais e políticos, nomeava e atribuía valores capazes de produzir relações causadas pela estranheza e pela alteridade.

O grupo, ao criar um paradigma de pertencimento, sistematizava o que deveria ser o *legítimo* ucraniano, ao mesmo tempo em que construía parâmetros para condenar e relegar o diferente ao estigma. Tanto aqueles que se enquadravam naquele modelo de identificação quanto os excluídos constituíam-se sujeitos do próprio processo discursivo que subjetivava e reelaborava memórias, produzindo conhecimentos, textos não escritos, mas passíveis de serem lidos por outros olhos, veiculados pela oralidade, e que fomentavam jogos de tensão. Os que eram reconhecidos como integrantes do grupo eram considerados corretos, dignos de deferência, incluídos em um corpo aceito, passíveis de usufruir das benesses advindas de um especial pertencimento. Da outra ponta, os que eram apontados como excluídos,

recebiam o selo do sectário, do sequaz, do fanático e estremado, provocadores de desordens e da confusão, por isso merecedores da maldição.

Nesses contextos de acusação e de diferenciação, e na ânsia de se excluir possibilidade de confusão, tanto os ucranianos ortodoxos quanto os católicos de rito oriental baseavam-se em narrativas para justificar seus posicionamentos e atitudes nada amistosas que ainda reverberam no tempo presente. Ainda, na Curitiba de construções verticalizadas que pincelam o céu com os estilos arquitetônicos diversos, os grupos ucranianos continuam a se olhar através de um espectro capaz de captar pertencimentos diferenciados, dicotômicos ainda que sustentem um substrato histórico comum, seguem, no tocante à religião, rumos por uma via de mão dupla. A *ucraneidade* espargida nas comunidades ortodoxa e católica de rito oriental parece ser a contraimagem de uma tradição anatomicamente bipartida, mais ostensiva e arbitrariamente veiculada em cada nicho como algo inteiro. Como uma metáfora que sugere e insinua outros dizeres, a cultura religiosa ucraniana, exposta separadamente nos bairros Bigorriho e Água Verde, ainda que descrita em suas práticas rituais diferenciadas, cumpre o dever de circular nas terras dos pinhais para poder sobreviver para além dos limites da memória.



### 3 CURITIBA: LUGAR DA PRESSA E DA REINVENÇÃO DA *UCRANEIDADE*

#### 3.1 Um outro olhar sobre o lugar

Os estudos dos deslocamentos de grandes ou pequenas levas de imigrantes vindas da Europa para a América desde o fim do século XIX credenciam afirmar que os movimentos de imigração não resultaram apenas de práticas sociais violentas, mas sim, por diversas vezes, guiados pelo desejo e aspiração por vida melhor. A historiadora Maria Luiza Andreazza, estudiosa do fluxo imigratório ucraniano no Paraná, ressalta que, em toda imigração, se por um lado estão os fatores de expulsão, por outro, os fatores de atração influenciam na decisão de partir, “pois ninguém migra a longa distância sem que exista um impulso, uma promessa de vida melhor”. Segundo a autora, em diferentes momentos, o europeu representou a América, o Novo Mundo, como sinônimo de paraíso<sup>96</sup>, reforçando um imaginário e a esperança de a América ser o lugar onde tudo prosperava, onde havia superabundância de comida, leite e mel.<sup>97</sup> A fartura que o Brasil da propaganda dizia ser depositário impunha-se pela força imaginativa, fazendo com que os que estavam privados do mínimo necessário para a

---

<sup>96</sup> ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. Cit., 1999.

<sup>97</sup> BORUSZENKO, Oksana. Depoimento. In: PASKO, Guto. Documentário em DVD. Made in Ucrânia: os ucranianos no Paraná. Curitiba: GP7, 2006.

sobrevivência encontrassem naquele faustoso anúncio uma isca e estímulo que influenciasse a escolha de partir.

Relata Benigna Helena que, juntamente com as levas ucranianas no período pós-Segunda Guerra, começou a migração em massa de italianos, alemães para o Sul do Brasil, sendo possível perceber que por vezes no local de acolhida reuniam-se grupos imigrantes de diferentes etnias. Atraídas pela força de mecanismos compensatórios e fascinadas pelas promessas de um futuro melhor, também muitas famílias ucranianas migraram da Galícia, Volynia, Bulovyna e dos Transcárpatos para o Brasil e instalaram-se nas colônias nos estados do Paraná e Santa Catarina.<sup>98</sup> Embalados pela fantasia do novo, o deixar para trás, contudo, resultava em lidar com perdas, com desvencilhamentos que reverberaram em um cotidiano sempre lembrado e montado pelas faíscas da novidade de cada acontecer histórico que é, segundo Agnes Heller, a essência da historicidade de cada homem.<sup>99</sup>

Assim, o estudo da itinerância abre um leque de possibilidades de abordagens, com recorte de objetos variados, proporcionando refletir igualmente sobre a complexidade que envolve as opções de partir e de chegar, dadas em espaços bem situados. Dessa forma, interpretar o tempo e o lugar das itinerâncias, desbotados pela ação dos dias implica a adoção de métodos que possam decifrar os códigos que compuseram, propagaram e suscitaram os detalhes de um passado, logrando

---

<sup>98</sup> KOROLUK, Benigna Helena. Cem anos no Brasil sob a proteção da Imaculada Virgem Maria. In: **Boletim Informativo**. Eparquia São João Batista da Igreja Greco-católica Ucraniana. Curitiba, n. 30, setembro/outubro 2011, p. 6.

<sup>99</sup> HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 21.

compreender o uso e a repercussão das imagens do lugar de egresso e ingresso na memória. É um mergulho valioso e de interpretação poliédrica sobre os acontecimentos do passado e que voltam de outra maneira no presente obedecendo à lógica da continuidade ou da ruptura, conforme a conveniência circunstanciada pelo lugar e tempo.

Quer imigrante ou não, as pessoas existem, vivem e socializam-se dentro de uma esfera circunscrita chamada lugar, onde é possível flagrar os descaminhos ou trajetos nem sempre lineares das relações entre pessoas e cenários, e descobrir conexões possíveis. Se o lugar torna possível a pesquisa, é ele quem delimita o campo de seu objeto; e mais do que porção geográfica localizada, institui-se espaço onde se inventam, assumem e glorificam as subjetividades, as memórias e os pertencimentos, justificados por um arraigado sentimento de atribuição e que sustentam as certezas de se dizer quem se é ou de onde se vem.

Michel de Certeau certifica que a mobilidade faz distinguir que o lugar e o espaço têm suas especificidades e que, sem a deambulação dos viventes, os lugares seriam somente pontos fixos, facilmente mapeados, mas que o pulsar da vida com suas contradições não poderia ser de lá captado. Logo, nesta pesquisa, quando se usar o termo *lugar*, subentende-se aquele pensado por Certeau, um local animado por um deslocamento, “um cruzamento de móveis”, um “lugar praticado”<sup>100</sup> onde se notabilizam e incrementam os marcos e as referências compartilhadas ou a falta delas.

---

<sup>100</sup> CERTEAU, Michel. **Op. Cit.**, 2007, p. 201-202.

Se estão no cotidiano a chave e a capacidade de se exercer as escolhas, de manipular e arquitetar ações, é nele também que se materializa um lugar onde se sofrem os riscos e as consequências delas advindas. O imigrante ucraniano, ao escolher partir ou ao aportar em determinado lugar, propunha-se à inusitada realidade de se viver em novos cenários embalados por uma memória trazida pelo ontem. Assim, ao se debruçar sobre o estudo de comunidades imigrantes, não importa saber apenas como as coisas se sucederam, mas em que lugares se desenrolaram, para melhor compreender o que deles se falam e qual grau de importância que lhes é atribuído nas narrativas.

Isso posto, o lugar, nessa pesquisa, ultrapassa a natureza do mero dado e entroniza-se como um elemento importante de idealização e de localização em uma memória que não mais perambula desprovida de qualquer endereço. Atento a essa peculiar observação, pode-se com mais largueza compreender os cenários descritos nas narrativas, dentro de um maior contexto de eventos lhes outorgando outros atributos para além de referência de alguém pontualmente situado, espreado-se à dimensão simbólica onde as reminiscências aninham-se, como se observa nas palavras de Anna Shevchenko:

Como esquecer do lugar em que nasci e cresci apesar das dificuldades, da igreja, das amigas, da comida feita por minha mãe, das canções ouvidas nos rádios, das histórias que mamãe e papai contavam? Quando vou à igreja aqui em meu bairro, lembro da igreja de minha infância e aperta meu coração. É uma mistura de muitos



sentimentos e de boas lembranças. Também lembro que passamos muitas dificuldades de relacionamento. Não se sabia falar o *brasileiro* e nossa língua não era entendida pelos outros.<sup>101</sup>

Se Anna se negava a se esquecer do lugar onde desenhou sua infância, a despeito das dificuldades impostas pela vida, tampouco se esquecia das histórias contadas por seus pais, trazendo à tona os relatos deles como se fossem seus. O assento dessas recordações dificultava o esmaecimento dos registros de partida e do lugar em que viveu sua meninice, arrastando para o presente a música que um dia ouviu pelo rádio, o cheiro e o sabor dos pratos que sua mãe lhe servia e que não queriam ser apagados. Logo, é possível inferir que a duração de uma lembrança não depende somente de sua força imanente, mas do grau de importância que cada um lhe concede e da forma recorrente como é lembrada.

Na passagem do tempo da Segunda Guerra, por exemplo, para além de se catalisar motivos pelos quais muitas famílias ucranianas ortodoxas e católicas de rito oriental migraram, importa ressaltar que o momento da partida não necessariamente desprende os imigrantes (e aqueles que disso falam) de seus lugares de nascimento, de abrigo e de convivência que ainda passeiam nas reminiscências e param para descansar junto com seus locatários. Das palavras de Anna, reverbera do passado uma mistura de sentimentos provocados pelas lembranças de

---

<sup>101</sup> SHEVCHENKO, Anna. Ucraniana católica de rito oriental. 68 anos. Moradora de Curitiba desde 1961, quando tinha 17 anos. Casada. Entrevistada em 15 de fevereiro de 2011. Acervo do autor.

lugares e que não querem desaparecer a cada pôr do sol. Se os ucranianos, ao migrarem deixaram para trás algumas de suas peculiaridades e modos de se sentir no mundo, outros permaneceram registrados. Logo, as lembranças parecem ser esses redutos de sensibilidades sobre si e sobre os *outros*, delineados nos diferentes tempos, e que emergem de maneira tão espontânea, sem precisar muito insistir, nos lugares em que se vive a cada dia. Percebe-se então que o endereçamento pontuando o lugar de partida e de chegada dos ucranianos institui-se peça-chave para se compreender o porquê de a imagem dos lugares de egresso ou ingresso tornar-se referência localizável de identificações e geradora de novos sentidos. Desta feita, os lampejos da memória que falam de praças, bairros, vilas, interior de casas, igrejas, embarcações e que promoveram tantos relatos prestam-se hoje a um processo de interpretação dadivoso aberto às curiosidades acadêmicas.

A propósito da imigração ucraniana, os diferentes lugares de egresso escondiam a dualidade de funcionar como um primeiro e primário divisor de pertencimentos e que tempos depois repercutiriam nos locais de recepção e de enraizamento. Assim, o fato de os egressos da Galícia<sup>102</sup> professarem a religião católica de rito bizantino, diferente de outra porção que se identificava com o cristianismo de vertente ortodoxa, autoriza perceber uma operosidade de concepções desagregadoras que tinha uma origem em um lugar e em tempos

---

<sup>102</sup> Região situada ao centro-oeste da Ucrânia que, na época da migração, vivia sob o império austro-húngaro.

passados, mas que se arrastaram e se deixaram ler nos locais de acolhimento e enraizamento sob outras lentes. Puxando os fios que pudessem levar aos porquês da permanência de diferenças religiosas entre comunidades ucranianas em Curitiba, observa-se que a memória povoada por imagens de desabonos, de sequelas e de desconfianças avançaram sobre o tempo, deixando espargir-se num espaço urbano no qual perduraram discursos de natureza identitária sobretudo até o último quarto do século XX.

Embora haja um consenso que grande parte dos imigrantes tenha encontrado lugar de acolhida para si e suas memórias nas colônias do interior dos estados do Paraná e em Santa Catarina, por vezes a dinâmica de acomodação dessas famílias lhes outorgou outros endereços, como por exemplo, nos centros metropolitanos de São Paulo e Curitiba. E na peculiaridade do lugar de passagem dos imigrantes subjazia a necessidade de mão de obra suprida pelo ucraniano. Nesse rastro, Nicolas Millus, historiador ucraniano, estabelecido em Curitiba desde 1935, explica que grande monta de famílias imigrantes, após passar períodos em fazendas de café, ou trabalhando por empreitadas na empresa *Brazil Railway Co.*,<sup>103</sup> responsável pela construção da estrada de ferro que ligava São Paulo ao Rio Grande do Sul<sup>104</sup>, estabeleceu-se na região próxima à capital do Paraná por estar ciente da existência de

---

<sup>103</sup> 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.

<sup>104</sup> MILLUS, Nicolas. **Op. Cit.**, 2004, p.31

famílias ucranianas, desde o fim do século XIX. Ainda que o tempo nas fazendas de café ou na empresa responsável pela construção de ferro fosse breve, o ucraniano disputava uma legitimidade de interação que lhe serviu e lhe capacitou para lidar com os estranhamentos nos futuros locais de recepção. O lugar da provisoriedade lhes preparava para outros de enraizamento.

Era do conhecimento deles que muitos grupos já estivessem instalados em cidades dos três estados do Sul, sobretudo em Curitiba, sendo preferível assim somar-se àqueles que ali aportaram por primeiro a ter de se aventurar na corajosa empreitada do pioneirismo. A esse respeito, estudando os fluxos migratórios, o antropólogo Fredrik Barth afirma ser o próprio indivíduo que procura juntar-se aos semelhantes e, por isso, é ele quem determina suas relações, pois a partir de suas crenças e valores insere-se em um determinado grupo social, que o reconhece e é por ele reconhecido.<sup>105</sup> A referida afirmação corresponde ao fato de os imigrantes que chegaram por último buscarem um lugar onde pudessem encontrar parentes e familiaridade cultural, com quem pudessem compartilhar memórias. As recordações, se por um lado unem grupos, por outro os realimentam. Sendo assim, para além de local de acolhida, Curitiba é tida como lugar de sociabilidades com suas influentes correlações de interesse nas quais o estranhamento ou o reconhecimento da pertença étnica e religiosa redeseenhava posturas de identificação entre ucranianos.

---

<sup>105</sup> BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

Entre fugas, ou aspirando por um futuro promissor, do fim do século XIX até meados do século XX, grande número de famílias camponesas ucranianas migrou não só da Ucrânia como dos Estados Unidos da América, Canadá, Argentina<sup>106</sup>, ora seduzidas por promessas de vida melhor, ora se esquivando dos perigos dos conflitos bélicos ou políticos. Da narrativa de Millus, surgiu uma curiosidade: os ucranianos que chegaram ao Brasil foram registrados como *imigrantes* ou como *refugiados* da Segunda Guerra? Para dirimir essa dúvida, Flávia Piovesan 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. Esses impedimentos, segundo a autora, “impulsionam as pessoas ao direito de pedir e gozar de asilo em outro país”.<sup>107</sup>

No Brasil, o direito internacional dos refugiados ganhou reconhecimento e a ratificação oficial pelo Estado brasileiro somente em

---

<sup>106</sup> MILLUS, Nicolás. **Op. Cit.**, 2004, p. 36.

<sup>107</sup> 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, p. 27-64.

1960,<sup>108</sup> o que explicaria que os pretensos refugiados ucranianos da Segunda Guerra fossem registrados como *imigrantes*. Assim, parto da perspectiva de que os que chegaram a Curitiba, dentro do corte temporal a que esta pesquisa se propõe, foram tomados por imigrantes, sendo eles mesmos responsáveis pelo seu custeio e sobrevivência. Por não terem assistência do governo, tiveram de buscar maneiras para poder se manter no local de acolhida, e um desses meios, certamente, era flexibilizar e renegociar suas posturas diante da cultura do *outro*. Por certo, 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 à procura de um pouso, um sujeito que tenciona ancorar-se num porto seguro. É por isso, igualmente, um descobridor de lugares e um conquistador de espaços, que busca abrigo para outra vez recomeçar.

O lugar em estudo são bairros onde, desde o fim do século XIX, imigrantes oriundos do Leste europeu se instalaram. A permanência de algumas famílias ucranianas na cidade de Curitiba, meio urbano por excelência, abonou-lhes a capacidade de poder conciliar, de cancelar alianças e acordos informais com heranças culturais múltiplas. Assim, a especificidade da cidade é um dado fundamental a ser considerado dentro da dinâmica da representação étnica articulada ao espaço social urbano, diante da emergência das relações alinhavadas entre costumes e lugares. Como cada lugar contextualiza o simbólico e reconstrói as representações, é importante compreender de que forma os ucranianos,

---

<sup>108</sup> 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.

interagiam com a memória em cenários majoritariamente urbanos, onde o lembrar e o esquecer vinham à baila conforme lhes convinham, e onde a pressa ditava o ritmo dessas conveniências. Os ucranianos buscavam não somente um local de estabelecimento e de enraizamento, mas onde pudessem aconchegar também suas memórias. O paradigma indiciário, tão caro a Ginsburg,<sup>109</sup> permite encontrar entrelaçamentos entre as reminiscências e o lugar de pouso de sujeitos que migram e que constroem seus depoimentos de suas histórias de vida e sua subjetividade, esparramadas em cada parte constituinte dos cenários da cidade.

Se nos lugares de egresso, os imigrantes se viam como os expulsos ou os dizimados, ao chegarem aos locais de acolhimento, como relatou Anna, sofriam com a estranheza, sendo preciso driblar com muito traquejo a indiferença dos *outros*, conseqüente da falta de laços sociais anteriores e conhecimento da língua. Parece que o tempo é um fator importante na sedimentação de relacionamentos.

Logo, a estranheza, a exclusão ou o reconhecimento são resultantes não só da maneira como se constroem as relações, como também do tempo em que estas duram. Assim, o sentimento de proximidade para os ucranianos viria com algum tempo de convivência com o grupo com quem poderiam compartilhar experiências, trocar palavras, oferecer ajuda e deixar se ajudar, como mostram as palavras de Antônio Zoluk.

---

<sup>109</sup> GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Quando cheguei com meus pais no bairro, não tinha vontade de sair de casa, porque todos olhavam a gente e eu me sentia constrangido. Tempos depois, meu pai fez amigos na *venda* porque lá os frequentadores daquele lugar souberam que ele sabia mexer com consertos elétricos. Meu pai fazia um conserto aqui, outro ali, sem nada cobrar; e com isso, aos poucos, passou a ser querido pelos amigos e nossa família também.<sup>110</sup>

Antônio mostra que o vaivém dos favores destronaram as antipatias, e isso requereu algum tempo e sabedoria para esperar. Se o tempo é capaz de delir os acontecimentos, por outro lado, é fazedor de novas relações e construtor de proximidades. O encabulamento inicial do menino Antônio converteu-se em orgulho por ter em seu pai alguém que soubera manejar com consertos elétricos, abrindo as portas para outros convívios. Aquilo que, para o menino Antônio, parecia escuridão absoluta encontrou na especialidade profissional de seu pai a possibilidade de interação ao grupo.

Embora o fluxo migratório ucraniano em Curitiba não seja o tema central desta pesquisa, os dados colhidos sobre a dinâmica e os desdobramentos desses deslocamentos não foram de todo prescindidos, por se entender que o indivíduo quando chega a um lugar, com ele comparecem suas memórias, costumes, maneiras de pensar e hábitos que ora influenciam no modo como se atribui significado às coisas no

---

<sup>110</sup> ZOLUK, Antônio. 69 anos. Casado. Morador de Curitiba desde 1969. Ortodoxo ucraniano. Entrevista cedida em 15 de janeiro de 2011. Curitiba. Acervo do autor.



presente, ora servem para justificar os posicionamentos que se arrastam ao longo do tempo.

Logo, a memória e os costumes embalados pelo tempo chegaram a um determinado lugar e lá encontraram concretude, ganharam não somente uma moldura epidérmica, mas carne, sopro de vida, forma e expressão. O espaço, então, mais que mero cenário de cada acontecer histórico, edificado no desdobrar do tempo, foi e é parte essencial de um enredo que se deixa invadir pelos olhos do pesquisador que, em cada canto, esquina, procura seus protagonistas. É possível afirmar que a reminiscência que não encontra prova em uma materialidade espacial, curva-se em si mesma e se apaga. De outro modo, todo e qualquer lugar que não encontre um nexo constitutivo com a memória perde muito de seu sentido, desbotando as marcas que o tempo nele pincelou.

Neste capítulo interessa compreender o homem da cidade em alguns de seus aspectos, em seus pertencimentos, deixando de ser analisado somente pelo crivo da razão, para ser percebido igualmente em suas relações espaciais nas quais as subjetividades se fazem presentes. E isso oportuniza abrir novas maneiras de compreender as comunidades ucranianas em seus locais de acomodação e enraizamento.

Torna-se relevante entender os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental estabelecidos em Curitiba não somente em sua diversidade religiosa, mas como distintamente resignificavam suas memórias. O lugar de acolhida dos ucranianos, constantemente modificado no desdobrar do tempo, influenciou na forma como grupos étnicos usaram da memória para tentar preservar o que julgavam específico de uma cultura, não excetuando seus dissabores. Assim, os

vínculos religiosos são compreendidos com mais largueza, mirando o olhar não só na celebração de uma única pertença, mas observando-os em seus usos e manipulações, na produção de enunciados, na hierarquização de poder e de deslegitimação de quem não comungava a mesma *ucraneidade*.

Para os ucranianos estabelecidos em Curitiba, a memória vem à vida pelo lembrar e esquecer as narrativas instigadas pelos cenários referências, onde se vive uma disputa de registros culturais do ontem e do hoje, onde a primazia identitária procurava um lugar ao sol nas terras dos pinhais. Portanto, o lugar onde se expressa e se materializa a cultura ucraniana evidenciou modos de se sentir no mundo onde as especificidades étnicas remetiam a uma construção lenta de uma nova identidade religiosa em cenário urbano.

O ucraniano ortodoxo ou católico, longe do ambiente rural a que estavam acostumados, naquela Curitiba do fervor, num esforço de adequação espacial, precisaram recompor as paisagens, sobrepondo imagens do presente e do passado para organizar o mosaico identitário, selecionando por meio das lembranças e do esquecimento, outro jeito de expor sua bizantinidade eslava. O local de estabelecimento urbano instigou que os ucranianos ortodoxos e católicos de Curitiba travassem um combate contra e com a memória, a fim de lograr a reordenação de pistas que os identificassem em seu pertencimento étnico.

### **3.2 A reinvenção de Curitiba e da *ucraneidade***

Foi no período do pós-Segunda Guerra que muitos imigrantes europeus chegaram à cidade de Curitiba, movidos pela oferta de mão de

obra específica às áreas da construção civil e indústria madeireira, tão propagandeada pela política de migração do governo de Bento Munhoz da Rocha Neto, que fomentava a vinda de contingentes europeus à capital paranaense.<sup>111</sup> Nas décadas de 1950 e 1960, a cidade ficou marcada não só pelos grandes investimentos do governo federal e estadual, que realizaram obras de grande envergadura em urbanismo, concretizando muitos dos desejos e anseios de uma classe abastada que esperava pela modernização da capital. A construção do Centro Cívico, Biblioteca Pública do Paraná, Teatro Guaíra e dos edifícios Dom Pedro I e Dom Pedro II, da Universidade Federal do Paraná – em torno dos quais gravitava a vida política, burocrática e cultural – trouxe o crescimento populacional formado pelos intelectuais, advogados, comerciantes e industriais, como também aqueles que precisavam trabalhar, sem a devida qualificação.<sup>112</sup> O fervilhar do progresso urbano trouxe para Curitiba não só a circulação da técnica e dos saberes de um futuro centro metropolitano, como a multiplicidade étnica marcada pelos variados fenótipos, crenças e idiomas que aprenderam (forçosamente ou não) a compartilhar no mesmo espaço sua cultura, memórias, lembranças e esquecimentos.

Tal qual a cidade que procurava reinventar-se, a manutenção das *ucraneidades* em locais de acolhida dependia do grau de tolerância entre costumes herdados e os oferecidos. Na empreitada de concessões,

---

<sup>111</sup> LACERDA, Dulcídio T. de. A Colonização e o Cultivo de Trigo no Terceiro Planalto. In: **Diário da Tarde**. Curitiba: 12 de abril de 1951, p. 2.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 4.

verifica-se que os costumes cediam seu lugar à negociação; e o que era comum ao grupo, em nome da sobrevivência, poderia se apagar ou ser colocado em outros graus de importância. As intermitentes cedências poderiam instituir-se como regras, como alertou Giorgio Agamben ao falar sobre o perigo do estado de exceção. Segundo o autor,

a exceção é uma espécie de exclusão. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído, não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão.<sup>113</sup>

Nessa perspectiva, os estados de emergência permanentes em que se encontravam os ucranianos, naquela Curitiba da efervescência e sedenta de mudança, poderiam fundamentar e autorizar que a necessidade de concessões com vistas à sobrevivência de certos códigos culturais e o premente imperativo de interação com os outros, transformassem a provisoriedade em norma e a exceção em regra. É nesse sentido, como Agamben sugere, o estado de exceção não mais deve ser compreendido como o próprio nome alude, isto é, como uma situação extraordinária evocada num momento de emergência, e sim, cada vez mais, como uma técnica que, por ser aplicada normalmente às diversas situações, se eleva ao patamar de paradigma, modelo e reflexo

---

<sup>113</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010, p. 24.

de uma condição investida de poder capaz de, após certa regularidade, ser apontado não mais como ressalva, mas qual norma.<sup>114</sup> Acerca dos ucranianos, o que era tido como inegociável em anteriores condições, sob influxo de um estado de sítio cultural e por meio de uma suspensão, passou a ser compreendido com maior largueza.

Segundo Certeau, do espaço é possível extrair o invisível.<sup>115</sup> O imperceptível ou o não visto, característica descritiva da cotidianidade (e que é sentido pelas falas e narrativas do *outro*), pode ser tomado como instrumento para observar que o imigrante ucraniano, alocado em Curitiba, estava compelido a um confronto contínuo com as vulnerabilidades advindas do novo, visivelmente sentidas, para poder reconquistar aquele modo cômodo de existir, dado pelas certezas.

Muitos indícios característicos da vida urbana contribuíram para criar e alimentar o sentimento de incerteza principalmente nos imigrantes ucranianos acostumados aos cenários mais pacatos e ao aconchego de seus pares. Para eles, a aparente desregulamentação, a ilusória falta de direção do urbano e a multiplicidade de rostos *outros* e fenótipos destronavam qualquer certeza de perpetuidade. O invisível escondido nas dobras da certeza deslocava, subvertia e contrapunha outra maneira de buscar a legitimidade da arte de *fazer-se* ucraniano em uma cidade que se reinventava, sob a luz do dia.

---

<sup>114</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12-13.

<sup>115</sup> CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano 2**. Morar e cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 31.

Nessa esteira, Michel de Certeau observou a importância do andarilho na cidade que transforma em *espaço* as ruas que foram planejadas e definidas como um lugar da rotina. Tanto para o andarilho quanto para o ucraniano recém-chegado, além do endereçamento ou localização, o espaço urbano mais do que uma categoria física, neutra e impessoal ansiava por ser sítio povoado pelas afetividades, habitado por intimidades, no qual moravam desejos, sonhos e emoções datadas.<sup>116</sup>

O andarilho, locatário de lugares dos outros, afrontando o estabelecido, mostra quão fugidias eram as asseverações de lugares planejados. Tal qual o andarilho de Certeau, os imigrantes ucranianos, ao atuarem na vasta arena da espetacularização urbana, impunham a imprevisibilidade como elemento perturbador de uma dinâmica do progresso, abrindo a possibilidade de remodelação e acomodação no que tinha sido esboçado.

Em Curitiba, os imigrantes ucranianos, como os de tantas etnias, instituíam-se indivíduos plurais: eram eles, sua cultura, sua religiosidade, seus modos de *se estar no mundo*, enredados por uma memória em busca de um pouso para acomodar-se e cristalizar os registros que ainda não tinham sofrido esfacelamentos. A capital do Paraná, para além de lugar de refúgio dos ucranianos e de ancoradouro para suas memórias, tornou-se local de encontros e de possíveis articulações entre esquecimentos e lembranças, urdindo sentimentos de ruptura de um passado com a frágil sensação de continuidade. A cidade

---

<sup>116</sup> BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 189-233.

de recepção, a partir de 1960, longe de ser um quadro unitário que encerrava somente brasileiros, ao abrigar um número variado de imigrantes, abria-se para acomodar outros registros, outras falas, anseios e sonhos em um contínuo movimento. O lugar fixo e imutável instigado pela mobilidade de tantas pessoas alterava-se em espaços de transformações, de readequações, da improbabilidade desterrando qualquer ritualidade costumeira.

E, nessa constante atualização e reatualização de costumes, os ucranianos não eram principiantes. Segundo Maria Luiza Andrezza, estudiosa de grupos de famílias ucranianas que migraram para a cidade de Antônio Olyntho, no norte do Paraná, a própria Galícia fora palco de uma reestruturação social, política e econômica que se processava em diversos graus, fazendo com que os que migravam das diversas aldeias propagassem essas variações dialetais.<sup>117</sup> De igual modo, os ucranianos aportados na capital paranaense, a despeito do quando e de onde partiram, não credenciavam uma *ucraneidade* uniforme, imune de toda e qualquer influência cultural dos *outros*.

Logo, em Curitiba, ucranianos ortodoxos e católicos de rito Oriental, por carregarem diferenças histórico-religiosas agudas, encenavam, nos palcos da cidade que os acolheu, um conflito velado, uma diferença que poderia ser apagada ou agigantada, dependendo da situação. Para ambos, a convicção de cada um possuir ‘a’ religiosidade reconhecida e válida, tinha uma razão tão questionável quanto à

---

<sup>117</sup> ANDREAZZA, Maria Luiza. **Op. Cit.**, 1999, p. 80.

pretensão de se afirmar os únicos ucranianos dignos de deferência. É possível dizer que, em seu conjunto ou individualmente, o relato sobre a migração obedecia às diretrizes de uma lógica compreensível sob a luz de um interposto entre lembrar e esquecer; por isso, um indício do acontecido a ser investido, relativizado, recomposto em um espaço dinâmico. A obviedade nem sempre encontra seu lugar nas caprichosas tramas que enredam as certezas do presente, como espelha o relato a seguir.

Volodomir Lossa, chegado a Curitiba em 1972, compreendia que, para ser aceito entre os colegas de trabalho, precisava se mostrar aberto às novidades quando teve que laborar com ucranianos ortodoxos que lhe tinha dado um emprego provisório:

Todos os dias me levantava para ir trabalhar e no caminho encontrava meus colegas: italianos, brasileiros e ucranianos ortodoxos. Cada um conversava como podia. Não sei como, acabávamos entendendo um pouco. Na ferraria, tínhamos pouco tempo para comer e nessa hora repartíamos nossas comidas. A comida ucraniana era sempre bem vinda! Às vezes, a comida de meus colegas era boa, outras vezes era estranha. E nossa amizade crescia.<sup>118</sup>

Repartir a comida entre os colegas, os *outros* de cada um, foi para aqueles operários a maneira hábil para se lidar e romper com a

---

<sup>118</sup> LOSSA, Volodomir, ucraniano católico de rito oriental, 71 anos. Morador de Curitiba desde 1972. Casado. Entrevista cedida em 23 de janeiro de 2012. Curitiba-PR. Acervo do autor.



diferença. Nos poucos momentos de pausa do trabalho, pelo gosto compartilhado, pela generosidade que se oferecia em silêncio, os ucranianos, poetas de seus assuntos, narravam e ouviam casos dolorosos, comum naquelas falas. Volodomir, buscando adaptação e adesão ao grupo, experienciou modos possíveis de interação pagando o preço do esquecimento de gostos costumeiros e de rivalidades, e jogando-se aos novos rituais de convívio da cidade.

Essa metamorfose que extrapolava o desejo de acomodação só foi possível porque se efetuou por primeiro num mundo interior que não resistia às frações criativas de rupturas. A esse respeito, Certeau mostra que na aceitação de aspectos de um novo costume subjaz uma operosidade do interior<sup>119</sup>, uma sucessão de concordâncias, um processo de anuências e um caminho de construção capaz de juntar pontas separadas. Se o imigrante ucraniano, em sua prática operatória cedia ao costumeiro, não fazia somente guiado pelo prazer da burla, mas o acompanhava a necessidade do benefício simbólico trazido pela amistosidade e interação que se esperavam obter para não ser alvo da exclusão. De modo geral, tais compensações, segundo Certeau, não são conscientes e aparecem de maneira fragmentada, no modo como as pessoas se sentem em um novo espaço.<sup>120</sup>

Aquela ferraria aparecia como um lugar onde se manifestava um engajamento, um jogo de conveniências, outra arte de conviver com parceiros que se sentiam ligados pelo fato de igualmente se perceberem

---

<sup>119</sup> CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

<sup>120</sup> CERTEAU, Michel de. Op. Cit, 1996, p. 39.

estranhos. Paradoxalmente, a estranheza os unia e a repetição e a regularidade dos afazeres os amalgamavam. A cada manhã, quando o relógio cravava o início do turno, os mesmos rostos eram vistos, as mesmas falas carregadas de sotaques brigavam com o barulho das máquinas de cortar ferro e dos maçaricos que cuspiam feixes e fagulhas de luz por todo o canto. Nessa ritualidade do trabalho diário, cristalizava-se um modo costumeiro de se conviver com uma estranheza, sem grandes reviravoltas. Nesse rastro, Zygmunt Bauman ressalta que os estranhos têm chance de se encontrar na própria condição de estranhos. Se os parentes, amigos, colegas se reconhecem por comungarem de um mesmo passado (ainda que recente!) ou porque têm laços de parentesco, o estranho em seu alheamento dependia unicamente do modo como construiria as relações de proximidade, fazendo uso de palavras precisas, de gestos calculados e de uma aparência propensa ao acolhimento.<sup>121</sup> Seduzidos pela necessária conviviabilidade, a comida repartida, no exemplo de Volodemir, ainda que fosse ferramenta fugaz de associação, constituía-se uma acertada habilidade para dirimir a sensação de estranheza advinda da alteridade e inaugurar avizinhamentos.

Em outro local de trabalho oferecido ao imigrante ucraniano ortodoxo, a memória silenciada organizou uma estratégia para que alguns registros não sobrevivessem. Relata Ivan Kolembet, no contexto

---

<sup>121</sup> BAUMAN, Zygmunt. Op. Cit., 2001, p. 111.

de sua chegada a Curitiba, que foi trabalhar como ajudante de marcenaria e lembra que

quando algum conhecido perguntava qual minha religião, dizia que era do rito ucraniano, ou me calava. Tinha medo de falar de forma clara, já que a maioria ali era do bairro Água Verde. Se dissesse a verdade, perderia meu serviço ou poderia ser xingado.<sup>122</sup>

O medo de mostrar-se acordou nele a necessidade de evitar confrontos com outros colegas, fazedores de uma multidão por vezes silenciosa, que se reinventava, moldava-se e modelava os lugares sob o ímpeto de uma urbanidade esboçada.

Segundo Elias, o medo imediato das ações dos outros talvez não seja tão contundente quanto aquele que cada indivíduo carrega em seu interior e que faz parte de seu aparelho coercitivo: o medo de errar ou de ridicularizar-se coíbe ações e previne a humilhação.<sup>123</sup> O silêncio para Ivan soava como uma imediata estratégia para precaver-se dos desconfortos oriundos da diferença. Para que errar quando se pode evitá-lo?

De acordo com Jean Delumeau, contudo, além da reação natural que acompanha a tomada de consciência de um perigo iminente, o medo está carregado do instinto de proteção. Se “o medo explica a ação persecutória em todas as direções”, conduzidas por toda forma de poder

---

<sup>122</sup> KOLEMBET, Ivan. Ucraniano ortodoxo, 71 anos. Ucraniano e morador de Curitiba desde 1968. Casado. Entrevista cedida em 12 de janeiro de 2011. Curitiba. Acervo do autor.

<sup>123</sup> ELIAS, Norbert. **Envolvimento e distanciamento**: estudos sobre sociologia do conhecimento. Lisboa: Dom Quixote, 1997, p. 73.

ou autoridade, também o faz nos confrontos com novas realidades sociais, já que “a diversidade publicamente manifesta pode ser fonte de toda desordem”.<sup>124</sup> Para que Ivan não fosse a causa de qualquer irregularidade relacional, precaveu-se no silêncio, trazido a reboque pelo sentimento de insegurança.

Assim, procedimentos do esquecimento erguiam-se como método pulverizador do medo de toda forma de exclusão, fazendo com que estranhos aspirassem por fazer parte do grupo que equalizava seus diferentes integrantes e espacializava-se no oferecimento de seus préstimos sem reivindicar méritos. Ainda que, para Ivan, seu pertencimento étnico-religioso estivesse latente apresentava-se então de outro modo, de maneira sóbria, ausente e dissimulada, restando o ímpeto de se impor para lograr proximidade.

Bauman observa que o urbano faz acordar nas pessoas a necessidade do uso de disfarces e camuflagens. Segundo o autor, as máscaras da *não diferenciação* protegem as pessoas umas das outras, permitindo modos comuns de convivência, impensados sem o seu uso.<sup>125</sup> Se, no contexto urbano, se mascarar é proteger-se, o silenciamento, para o imigrante Ivan, mais que um exercício de apagamento transitório de sua fala (que quase sempre é denunciadora de quem se é), taticamente aparecia como um acordo informal de convivência. Para Ivan, a máscara o protegia da notória diferença que

---

<sup>124</sup> DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente** - 1300-1800: uma cidade citiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 394.

<sup>125</sup> BAUMAN, Zygmunt. Op. Cit., 2001, p. 112.

publicizava quem ele não era, fazendo parecer que era mais um entre os iguais. Por isso, não parecia prudente naquelas circunstâncias que a diferença fosse exposta e que fosse motivo de atenção pública. O recolhimento e o silêncio, no dizer de Ivan, pareciam um acertado caminho de interação. Naquelas condições, parecia ser acautelado calar-se, silenciar-se e deixar que sua mudez fosse compreendida como um pedido de aceitação, entre os outros.

Eni Orlandi considera que alguém em silêncio comunica justamente por nada falar. Nem sempre o emudecimento significa que não haja nada para ser comunicado; o silêncio também é uma linguagem, bastando interpretar adequadamente os vazios da voz ou a sua total falta. O silêncio, mesmo que obsequioso, produz discursos e textos com materialidade específica, passíveis de interpretação. Se “a interpretação é um vestígio do possível”, como afirma a autora, o gesto de interpretação do emudecimento constrói versões diferentes da mensagem inscrita, que aparentemente nada diz; o silêncio faz parte do sistema linguístico que não é abstrato, mas simbólico.<sup>126</sup>

Ferreiro, verdureiro, jardineiro, marceneiro, cada ucraniano como Ivan desejava ser notado em sua nova identificação sociocultural, escondendo pelo anonimato a filiação religiosa e o itinerante que sempre tinha sido, desde a saída de seus antepassados daquela Ucrânia, aviltada pelas consequências das guerras ou dos regimes ditatoriais. O medo ofereceu dotações com as quais os ucranianos pudessem se ancorar para

---

<sup>126</sup> ORLANDI, Eni P. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas, SP: Pontes Editora, 2007, p. 18.

se confrontar com as experiências de um universo novo. Diferentes normas, regras, sons, imagens e percepções eram apreendidas e confrontavam-se com práticas rotineiras. Por mais que a realidade pudesse parecer inusitada, a novidade com que se deparavam os ucranianos ganhava tons menos assombrosos quando analisada dentro de um processo de continuidade.

O imigrante não se apresentava ao lugar de acolhida niilizado, como alguém sem um passado, alguém raso, sem marcas ou raízes, uma vez que com ele compareciam mesclas de diversos códigos, arsenal fazedor de um ineditismo aparente. Seguindo esse modo de pensar, a novidade, no contexto da chegada e permanência ucraniana em espaço urbano, pode ser relativizada, uma vez que o novo para vir à luz catalisava as sobras do ontem.

Se, a partir de 1960, no centro de Curitiba, as obras aconteciam em ritmo acelerado procurando esquecer-se de um passado que remetia à estagnação, nas vilas mais afastadas os ucranianos estabelecidos no Bigorrihlo e Água Verde preservavam as práticas rurais, no ritmo a que estavam acostumados, fazendo uso das lembranças. Nesses lugares, após a década de 1960, as pressões em favor do progresso sofriam uma teimosa resistência. Às margens dos grandes canteiros de obras, imigrantes italianos, espanhóis, alemães e ucranianos dedicavam-se às atividades agropecuárias fornecendo de porta em porta ou nas feiras livres do centro da cidade o que as donas de casa produziam e vendiam como quitutes (que se criam específicas) de seu povo.

Se a memória ditava as receitas, a vida na cidade acrescentava outros ingredientes em substituição aos esquecidos ou aos que a região de ingresso não disponibilizava. Maria Olistreva relata que sempre

gostou dos afazeres domésticos e de cozinhar, das festas de família, como Natal e Páscoa. Conta ainda que, no início (quando de sua chegada à cidade), sentia dificuldade de compor os pratos por falta dos ingredientes, mas “sempre se dava um jeito de substituir uma coisa pela outra. A comida ucraniana era servida e todos se fartavam”.<sup>127</sup>

Como narra Maria, alguns ingredientes foram substituídos ou acrescentados; logo, os condicionantes do local de recepção sub-repticiamente driblavam a memória, fazendo esquecer e substituir os restos da tradição e dos costumes, minando os sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo. Os novos ingredientes, por serem absorvidos e consentidos, revisitavam as receitas e contatavam com a herança trazida pelas donas de casa ucranianas.

Criam que, ainda que a introdução de novos ingredientes alterasse o gosto, o prato continuava sendo um selo de identificação étnica, ainda que parte de sua materialidade tivesse sido mudada. Diante dessa manobra, as ucranianas mostravam que sempre havia uma lacuna, algo que podia ser mudado dando outro tempero àquilo que parecia ser tão sacralizado, imponderável. Evidencia-se que o esquecimento compulsório simbioticamente atrelou-se à lembrança de como fazer e vender os pratos típicos em feiras livres da capital paranaense em construção, no intuito de preservar uma referência.

Se a cidade construía-se e reinventava-se, seguiam o mesmo destino as marcas de identificação, os selos de amostragem de um rosto

---

<sup>127</sup> OLISTREVA, Maria. Op. Cit.

étnico em adaptação regido pela arte de fazer e de viver. Sempre à distância e sem cultivar o rótulo da marginalidade, os imigrantes teciam suas relações com cautela, pois se havia de um lado a necessidade de abrir-se e adaptar-se, por outro lado, práticas religiosas costumeiras, por exemplo, eram de certo modo resguardadas, no interior das casas.<sup>128</sup>

Se a harmonia é o resultado da integração de múltiplos vetores que convergem para um ponto formando um todo, cada uma das partes, no entanto, individualmente analisada, revela-se em sua complexidade. A capital do Paraná parecia então ser o palco no qual se desenvolviam cenas coletivas com tanta desenvoltura e maestria, que o todo cidadão desfibrilava-se em um visível mosaico étnico: imigrantes vindos de diferentes países europeus (e outros, de estados brasileiros) testemunhavam o erguimento de uma *outra* Curitiba.<sup>129</sup> Uma vez imigrante, o ucraniano, deslocado do lugar costumeiro, reinventou-se usando a lógica sutil do refazer-se para simultaneamente recriar outra cotidianidade. Distintos estilos de ação, outros tipos de operações, diferentes modos do fazer punham à prova as *ucraneidades* herdadas convidadas a ceder.

O barulho dos muitos automóveis que se entrecruzavam nas avenidas, os lânguidos prédios que espiavam a cidade do alto, os ônibus

---

<sup>128</sup> OLISTREVA, Maria. Op. Cit.

<sup>129</sup> NADALIN, S. Odilon. **Paraná**: ocupação do território, população e migrações. Col. História do Paraná. Curitiba: SEED, 2001; MOURA, Rosa. Paraná: Meio século de urbanização. In: **Revista RA"EGA**, Curitiba, n. 8, 2004; OLIVEIRA, D. **Urbanização e industrialização no Paraná**. Curitiba: SEED, 2001; MAGALHÃES, M. **Paraná**: Política e governo. Curitiba: SEED, 2001. CODATO, A; SANTOS, F. José (Org). **Partidos e eleições no Paraná**: uma abordagem histórica. Curitiba: TER/PR, 2008.



de traseiras arredondadas, esses carregadores de inúmeras faces e vidas que se encontram por acaso, marcavam a capital do Paraná que queria crescer mais, deixando aparvalhados os moradores do interior que lá apareciam de quando em vez.

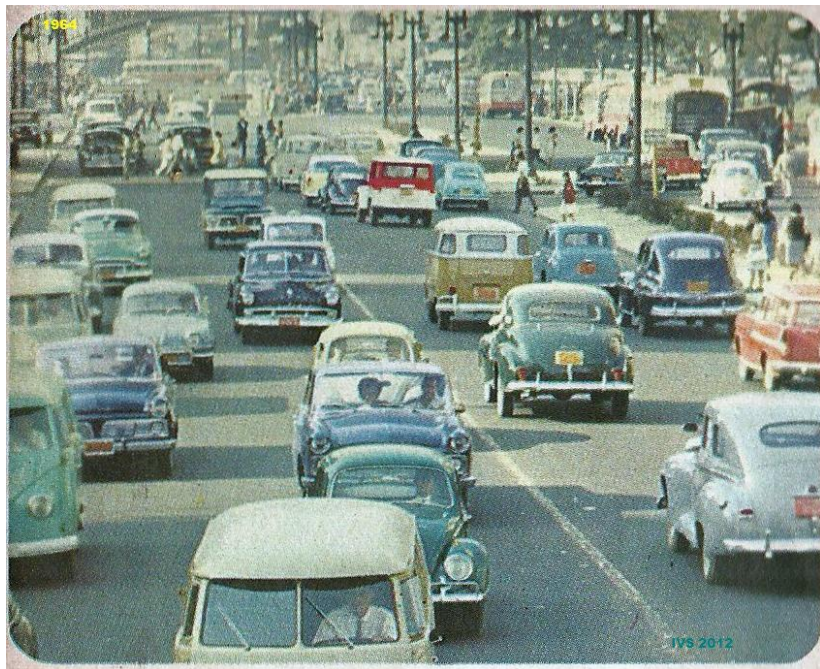


Figura 6 - Avenida Luiz Xavier- Centro- Curitiba-PR. 1964.  
Acervo da Biblioteca Pública

A Figura 6 mostra a quantidade de carros e de pessoas na Avenida Luiz Xavier em 1964, sinalizando que a cidade seguia em ritmo acelerado sob seus tapetes de asfalto em cima dos quais garbosamente desfilavam Chrysler, Chevrolet, Simca, Jangada, Mercury, Hilmann, Kombi, Variante, Rural, Fusca, Gordini. O grande número de veículos indicava que parecia urgente haver um replanejamento urbano que

contemplasse o alargamento das avenidas e a construção de outras vias de acesso.

Nicolau Sevcenko, ao pesquisar sobre a cidade de São Paulo na década de 1920, descobriu um espaço urbano em obras. O autor pontua que as muitas mãos que ergueram aquela cidade verticalizada eram de cores diversas, sem precisar se eram de negros, de brancos, de mestiços, brasileiros ou de estrangeiros, mas que, depois de uma semana de trabalho, todos juntos se jogavam a uma ritualização dos movimentos de massas, como os esportes, o carnaval e as manifestações públicas. Assim, a invenção de São Paulo nos frementes anos 1920, para além da força do trabalho, implicava a liberação de alguns impulsos, dando ênfase à mobilização física, muscular, reflexa, inconsciente e particularmente propícia à repotencialização da urbe.<sup>130</sup>

Também, para se inventar a nova Curitiba, foi preciso muitas mãos. Como em São Paulo, uma multidão anônima vinda de tantos lugares encontrava-se e abarrotava o centro em construção com andaimes, com montes de areia, pedras e cimento, espetacularizando que o futuro passava por estágios de desordem. O orfismo observado em relevância em São Paulo ganhou, contudo, tons mais tímidos nas terras dos pinhais, reduzindo o momento de extravasamentos da classe trabalhadora e menos privilegiada aos parques encontros de bares e vendas.

---

<sup>130</sup> SEVCENKO. Nicolau . **Orfeu extático na metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 311.

A elite curitibana, no entanto, embalada pelos sons da nova música dos *Beatles* tentava imitar maneiras outras de se trajar e comportar-se, enquanto as arenas da modernidade ganhavam os aplausos e os acenos de boas-vindas dos que lá moravam.

Ainda que a revista *Panorama*, atenta às “mudanças de comportamento dos jovens da capital paranaense que se viam influenciados pelos modismos”, não poupasse crítica àquela nova maneira de se viver importada de terras de língua inglesa<sup>131</sup>, via-se calada em face dos deleites de aprovação da geração que desejava cenários condizentes à demanda de novos sonhos e experimentos.

Uma vez repaginada, a cidade de Curitiba, para além de limpar o canteiro de obras, absorvia novas modalidades de comportamento e interação à guisa de remover qualquer indício do passado. Na perspectiva de Bauman, para haver qualquer tipo de modernização em uma cidade, é necessário que sejam utilizadas a destruição criativa, a desmontagem e a demolição que sempre inauguraram um recomeço, já que “o impulso modernizador, em qualquer uma de suas expressões significa uma crítica compulsiva da realidade”.<sup>132</sup> Portanto, os modos mais simples de se viver na cidade deveriam ser esquecidos.

Com o crescimento da cidade e a consequente heterogeneização de sua população, novos mundos sociais coexistiam e disputavam territorialidades, deixando suas referências e fontes para uma possível

---

<sup>131</sup> WOISKI, Albano. O playboismo. In.: **Revista Panorama**. Curitiba – PR, novembro, 1960, p. 39.

<sup>132</sup> BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008, p. 89-138.

identificação étnica no complexo mapeamento do local que os acolheu. Os bairros de recepção dos imigrantes ucranianos, obedecendo à lógica da simultaneidade e fluidez das trocas, ganhavam outros rostos, outras vidas, novas memórias, formando um substrato de identificação que era partilhado e assumido pelo grupo. A superação e a agregação, no entanto, por cobrarem o preço do esquecimento, substituíam sem remorsos, as referências, antes tidas inegociáveis.

O intermitente fluxo de novos moradores nos bairros onde estavam estabelecidos os ucranianos católicos e ortodoxos poderia suscitar crises de referências e outras maneiras de se produzir e organizar sentidos e identificações, caso eles não tivessem bem estruturado quem de fato eram. Os lugares de acolhimento dos ucranianos em espaço urbano por mais que desestabilizassem uma ordinariedade, uma sequência costumeira, constituía-se em prática, em ato, por consequência, em espaço de vida e ação.<sup>133</sup>

A vivacidade do bairro que se cria ucraniano, na esteira da reinvenção da moderna Curitiba, via-se obrigado a lidar com as variantes de cenários e de rostos que, uma vez aceitos, tornavam-se dele, segundo Certeau, praticantes ordinários<sup>134</sup> e os obreiros de uma urbanidade que os agasalhava.

---

<sup>133</sup> Conforme Michel de Certeau, o espaço realiza-se enquanto vivenciado, ou seja, um determinado lugar só se torna espaço na medida em que indivíduos exercem dinâmicas de movimento nele por meio do uso, e assim o potencializam e o atualizam. Quando ocupado, o lugar é imediatamente ativado e transformado, passando à condição de lugar praticado. CERTEAU, Michel. **Op. Cit.**, 2007, p. 201-202.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 171.

Contudo, esquecer a antiga gênese para suspirar por um futuro promissor parecia ser um desafio aos grupos que enciumadamente guardavam registros e modos de se identificar. A esse respeito Pierre Nora explica que o apego demasiado aos costumes por parte de minorias emerge justamente porque é ameaçado; caso contrário, não haveria necessidade de tanta vigilância.<sup>135</sup>

### 3.3 Dois bairros e uma *ucraneidade*?

Ao se estar nos bairros que margeiam a área central de Curitiba, observa-se que os imigrantes marcaram o lugar de recepção de tal forma, com elementos identitários de ordem familiar, comunal e religiosa que, ainda hoje, se identifica facilmente onde estavam aglomerados: no centro, os imigrantes árabes; os italianos, no bairro Santa Felicidade; os espanhóis, em Osório; os ucranianos ortodoxos, no Bigorriho e os católicos de rito oriental, no Água Verde, etc.

Longe de ser uma distribuição aleatória e despreziosa, cada grupo imigrante que chegava à capital do Paraná, foi se reagrupado conforme sua descendência étnica, obedecendo à lógica de proximidade. Nesses locais de acomodação, as casas foram construídas próximas uma das outras, não só por aparentar certa unidade entre o grupo, mas como estratégia de proteção e conservação dos bens culturais e de *identidades*.

---

<sup>135</sup> NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In: **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, v. 10, 1993, São Paulo: Editora da PUC, p. 13.

A esse respeito a historiadora Giralda Seyferth, ao falar dos imigrantes em geral, observa que

a imigração no contexto urbano tem como característica principal a aglutinação dos imigrantes de mesma origem em torno de interesses comuns e estimula a solidariedade para enfrentar situações novas.<sup>136</sup>

No caso dos ucranianos, parecia que a proximidade assegurava-lhes demonstrar um pertencimento religioso comum.

Contudo, em torno da separação em dois bairros de um mesmo grupo étnico pairavam questões no mínimo curiosas. A distância entre ucranianos pôs à luz a existência de práticas nada conciliadoras entre os imigrantes que comungavam um mesmo pertencimento étnico e apontava para uma apropriação imaginativa da lógica de segregação religiosa.

Essa duradoura divergência entre os congêneres ucranianos, além de ser alimentada pelo percurso de um tempo, encontrou no espaço urbano lugar de alojamento que expunha a existência de questões ainda não equacionadas. O culto à diferenciação entre ucranianos, ao deslizar para os locais repaginados da cidade, espelhou que rivalidades de pertencimento repetiam-se tanto em cenário urbano quanto no rural, mostrando que se os espaços de acomodação mudam, os sentidos e as sensibilidades materializam-se independentemente do lugar, já que estes

---

<sup>136</sup> SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990, p. 65.

por não romperem com a memória e o passado, tornam-se credores deles.

Sob a diversidade explícita da acomodação, o passado e o presente testemunhavam que os estranhamentos permaneciam questões não resolvidas e que eram outra vez retomados, reprocessados e postos à prova. Maria Luiza Andreazza ressalta que na Galícia, de onde a maioria dos ucranianos do Paraná emigrou, a população fracionava-se entre católicos de rito oriental, ortodoxos e católicos de rito latino. Uma vez estabelecidos, certifica a autora, os ucranianos “definiram suas dessemelhanças e mantiveram ativas e priorizaram as diferenças”.<sup>137</sup> Na esteira da desmontagem da primazia étnica, repousavam *práxis* que denunciavam o paradoxo de se haver ucranianos tão diferentes uns dos outros que cada um precisava de uma linguagem separada para explicar a decisão *de onde morar* ou *com quem* estabelecer relações.

A configuração das casas dos ucranianos dispostas em bairros distantes permite pensar no que Bourdieu chamou de rito de instituição. Segundo o autor, pelo rito de instituição, um estado de coisas é consagrado, inclusive a diferença e o estranhamento. Mais do que diferenciar e separar, o rito de instituição joga luz sobre a linha demarcatória que em geral passa despercebida, pois, segundo ele, “o que importa é a linha e a divisão que esta linha opera”.<sup>138</sup> Assim, pode-se pensar em duas categorias de ucranianos: os que moravam no Bigorrihlo

---

<sup>137</sup> ANDREAZZA, Maria Luiza. O impacto da imigração no sistema familiar: o caso dos ucranianos de Antonio Olinto – PR. In: **História Unisinos**. v. 11, n. 01, jan./abr. 2007, p. 36.

<sup>138</sup> BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 2007, p. 98.

e aqueles que habitavam no Água Verde. Portanto, a linha sinalizara a existência de grupos distintos circunscritos em um mundo mapeado e territorializado por práticas e saberes que intentavam a diferença, a estranheza e as dicotomias.

Mas, nem sempre foi assim. Em Curitiba, nas diversas etapas de chegada, as famílias ucranianas procuravam abrandar os estranhamentos, amainando os conflitos para juntos engrossarem o coro de reivindicação por um abrigo e um lugar de paragem. Percebe-se, então, que, em momentos pontuais, o esquecimento erguia-se como estratégia que assegurava às diferenças um grau de maior tolerância o que fazia evitar enfrentamentos. A mobilidade influenciou o modo de se estar diante do outro.

Se o cotidiano da época da chegada das primeiras levas de imigrantes ucranianos fazia esquecer as dicotomias e mostrava a comunhão de estilos que remetia à mesma *ucraneidade*, após o período de acomodação e enraizamento, a distância das casas lembrava que havia, nesse prestimoso e silencioso descompasso, realidades carregadas de sombras que se insinuavam vir à luz e ser remexidas.

Nos dois bairros, ainda que os traços étnicos se alojassem e exibissem um aparente estilo eslavo, a estranheza, sentimento capaz de recrudescer distanciamentos e catapultar investigações, lançava suas primeiras interrogações perante os cenários que albergavam famílias ucranianas, mas que não escondiam existir entre elas uma pontinha de rivalidade. A separação entre ucranianos que professavam pertencimentos religiosos diferentes parecia intencional, e a sua feitura obedecia a propósitos de um percurso. Assim, na manutenção da diferença há uma trajetória, um ritmo de episódios lentos que se



cristalizam nas paredes de narrativas cuja memória é sua locatária. As casas constituíam-se então misto de moradia e lugar de espetacularização de pertencimentos religiosos diferentes, separadas por uma distância não tão maior quanto àquela que segreda até mesmo quando se está próximo.

Lara Kurbek lembra-se do tempo de infância, da sua antiga casa no Bigorrrilho, feita de madeira, ao redor da qual “podia-se ainda criar galinhas e patos e alimentá-los com milho e mandioca esfarelados, plantados no quintal”. Segundo Lara, “a cozinha e a sala de comer eram os lugares que se tinham mais acesso” desde que permitidos pela mãe. Embrenhada pelos detalhes, Lara revela parte de seu cotidiano, tão comum em tantas famílias:

Em casa, papai e meus irmãos chegavam do trabalho e depois de lavarem o rosto e as mãos, sentavam à mesa para esperar a comida. Lembrome que a mesa tinha gavetas. Dentro delas estavam pratos e talheres, mas algumas vezes, lá colocávamos outras coisas. Era uma mistura grande a tal ponto que quando procurávamos alguma coisa tinha que tirar tudo da gaveta para poder achar o que se queria. E às vezes nem lá estava. Além dos pratos e talheres, na gaveta se achava tesoura, carretel de linha, folha de papel, lápis sem ponta, remédios, como *cibalena* e *melhoral*. Éramos pobres e não tínhamos móveis suficientes para organizar tudo em seu lugar!<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> KURBEK, Lara. 62 anos. Ucraniana ortodoxa. Moradora de Curitiba desde 1978. Casada. Entrevista cedida em 19 de janeiro de 2012. Curitiba-PR. Acervo do autor

As palavras de Lara, para além de parecer explicar um modo comum de organização daquela família, são resolutamente inspiradoras, pois quebram a prepotência dos modelos engessados de se viver a ordeira cotidianidade e expõem as miudezas, como se tirasse das gavetas peças ocultas e inutilizáveis. Ao se detalhar as gavetas, nascia outra possibilidade de leitura da realidade que, conforme Gaston Bachelard, é sempre uma boa oportunidade de ser lida como um local onde se desdobram as intimidades<sup>140</sup>.

Aos olhos dos ucranianos, moradores e senhores de cada casa, mais que lugar e centro de proteção, a casa configurava-se local de acomodação de costumes e onde as lembranças mais agudas poderiam aninhar-se, nos mais recônditos cantos da casa, inclusive dentro das gavetas, aqueles porões habitados pelos fantasmas do ontem. Se aos olhos do autor cada casa pode ser referência de familiaridade e aconchego e lugar onde tudo pode ser poetizado e transformado pela imaginação e devaneios, outros locais, chamados por ele de *não casa* configuravam o oposto.<sup>141</sup> Se a casa para o ucraniano significava tudo, na *não casa bachelardiana* situada do outro lado, a poucos quilômetros dali, habitavam os *outros* ucranianos, prova incontestada da existência do avesso de um pertencimento, por isso merecedor das paragens do lado de lá.

---

<sup>140</sup> BACHELARD, Gaston. **Op. Cit.**, 1993, p. 55.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 57.

Pela narrativa de Lara, no interior dos espaços de acomodação, coadjuvavam cenários, mobílias, ícones e bibelôs que compunham uma decoração eslava que se emprestava ao aconchego.

Nos poucos cômodos da casa do imigrante, mesas de madeira eram ladeadas por bancos artesanais, feitos por eles mesmos e que guardavam vozes do passado, sob o olhar de Maria Santíssima, iconografada na parede da sala. Em cada gaveta, ninho dos objetos inertes, lugar onde se colocam as miudezas e para onde se endereça o que não é preciso ser visto, adormecia um misto de peças que só eram lembradas quando delas se precisasse. Contudo, em sua aparente letargia, informavam, sem máscaras, os detalhes de se viver a cada dia, com mais largueza.

Imóveis e emudecidos, os objetos nocauteados por falta de utilidade imediata, aguardavam encarcerados no fundo da gaveta, local onde é catalogado o prescindível, o momento em que poderia se oferecer em préstimo ou facultar suas lembranças. Tais imprecisões na organização ou acomodação dos objetos domésticos, entretanto, propagavam uma nova realidade diante da pressa e da falta de tempo dos donos da casa, ocupados com trabalhos e afazeres do dia a dia que lhes garantissem seu sustento.

Do outro lado da cidade, em uma das casas do Bairro Água Verde, pertencente à família dos Loswk um detalhe de uma outra *ucraneidade* expunha-se. Como nas casas do Bigorriho, a varanda, o varal, o pátio, a chácara, o poço e as cercas improvisadas com finos mourões compunham um cenário no qual perambulavam as memórias. O modo de cercar as hortas e as criações com mourão era lembrado e repetia os modos de proteção das propriedades dos antepassados, ainda

que, na Curitiba da década de 1980, outras formas de resguardo se oferecessem.

Os vizinhos compostos por uma maioria de famílias católicas de rito oriental, vindos da Galícia e que aportaram no Rio de Janeiro, seguindo posteriormente para São Paulo e Curitiba, em 1970, colaboravam para que o passado religioso viesse à tona e aflorasse nas redondezas daquele presente, quando dependurados naqueles mourões, aproximavam-se para juntos rezar terços, nas sextas-feiras da Quaresma. Vasculhando aquele tempo, Olga Loswk, a terceira filha do casal Demétrio e Ivana, vindos na década de 1950, encontrou substrato para uma narrativa, que a remeteu para o tempo de infância:

Eu, quando tinha quase 10 anos, tinha cabelos compridos e sempre amarrados com fitas vermelhas, brincava ao redor de um poço que papai cavou. Lembro que minha *mamá* colocou uma imagem de Nossa Senhora perto dele para abençoar aquela água tão limpa e boa. Depois de brincar, íamos rezar na sala, onde tinha mais Nossas Senhoras, em ícone e em gesso. Tenho saudades daqueles anos. Parecia que eu rezava melhor. Hoje, não tenho muito tempo, mas tenho meu modo de acreditar.<sup>142</sup>

No desdobre de sua memória, veio à luz imagens de quando menina e podia brincar e executar suas traquinagens e peraltices ao redor do poço próximo aos canteiros de flores. Ao revirar o passado,

---

<sup>142</sup> LOSWK, Olga. 55 anos. Ucraniana católica de rito oriental. Moradora de Curitiba desde 1965. Casada. Entrevista cedida em 14 de janeiro de 2012. Curitiba-PR. Acervo do autor

lembrou-se das práticas religiosas de sua mãe e como vários ícones de Nossa Senhora estavam dependurados nas paredes da sala de sua casa, juntamente com imagens de santos de estilo latino, como Nossa Senhora da Luz, padroeira da cidade de Curitiba.

Ao relembrar do passado, Olga sentiu saudades do tempo em que era habitual naquela família rezar todos os dias, em casa, diante dos santos de devoção, fossem eles iconografados ou feitos em gesso, como a imagem da padroeira da cidade. Do fundo de sua lembrança, não mais traídas pelo esquecimento, as imagens emergiram como se despertassem de um sonho, e os objetos que compuseram o cotidiano de sua infância vinham à baila pelo curso de uma gabada narrativa.

Hoje, sua religiosidade quase adormecida pelo entorpecente dos afazeres urbanos parece pedir uma revanche em meio a seu atual modo de professar uma religiosidade difusa. Suas lembranças fizeram acordar a menina de cabelos compridos, trançados e amarrados com fitas vermelhas e que rezava sem grandes pressas. A pressa veio com o crescimento da cidade que solicitava mais tempo para os afazeres, deixando que horas dedicadas ao lúdico ou aos exercícios espirituais fossem abreviados. No entanto, a ligeireza do modo como eram executadas as tarefas naquele presente não apagava a feitura e a transcurso vagarosa da instituição à qual se dizia pertencer.

### **3.4 Cruzes eslavas na cidade: as igrejas ucranianas entre prédios urbanos e a memória**

Mesclado a tantas igrejas latinas, o rito bizantino em Curitiba contracenava com a vivacidade de uma capital paranaense. Diante do

frenesi e conquista do novo, os templos religiosos (igrejas, capelas, oratórios, grutas), com suas formas e estilos arquitetônicos diversos, viam-se desafiados a não ceder aos caprichos e às impressões da novidade, para manter-se como referência de identificação. As igrejas ucranianas, garbosamente presentes no cenário urbano, lembravam que sua presença na cidade não se reduzia apenas a um acréscimo de plasticidade ao cenário urbano, já que, afora seu papel religioso, deixava explícita uma presença étnica que marcava a cidade.

As igrejas ucranianas, para os que se sentiam ligados à etnia, mais que um espaço que remetia ao transcendente, servia de referência e uma possibilidade de identificação. Os templos ou igrejas em estilo bizantino, católica ou ortodoxa, teatro dos encontros entre o sagrado e o profano, plantados em seus territórios de identificação, ao cumprir sua função socioreligiosa, somavam-se aos tantos lugares de memória, na dinâmica da reinvenção da cidade, tendo como vantagem ser no presente uma referência ucraniana que remetia não ao que passou, mas ao que se pretendia ser ou mostrar. Se, para os outros, os templos bizantinos apenas aguçavam a curiosidade dos passantes, para os que se identificavam com aquela expressão religiosa, surgiam como uma figura organizadora de um pretérito jacente que se resvalava no presente.

Não sendo prisioneiros do lugar e de suas competências, os templos bizantinos ucranianos, como procedimento ajustado de certa religiosidade, ainda que sejam rotulados “lugares de memória”, acessavam de surpresa o pretérito vasculhando no presente seus significados. Se no interior desses lugares onde o sagrado tem primazia, a ordem, o silêncio, a ritualidade, a estética e a plástica mística convidam para a introspecção, ao se passar a porta, a aparente desordem

dos passantes, as ensurdecidas palavras que se chocam em meio ao barulho tonitruante de buzinas abrigam outras táticas do fazer-se cidadão étnico-religioso em meio urbano. Logo, a pertinência de certos temas ou problemas inerentes aos assuntos da memória em meio urbano pode aproximar saberes e trazer à evidência fontes que ora remetiam ao esquecimento, ora às recordações. Até porque no regime atual de se fazer história, monumentos, parques, praças e igrejas não são observados apenas como marcas, registros materiais do progresso e do civilismo, mas expressão de uma cultura, elementos vivos que, além de remeter a uma memória, tornam o passado contemporâneo do presente.

Observa-se que a estrutura inicial das eparquias ucranianas, tanto católica de rito oriental quanto ortodoxa, estava localizada em bairros onde as novidades do progresso chegavam a passos lentos. Lefebvre interpreta o bairro como forma concreta do espaço e do tempo na cidade, que atua como um módulo social de maior convergência entre o espaço geométrico e o espaço social. Observa que as igrejas na feitura das cidades são referências da constituição de bairros.<sup>143</sup> Ainda que o avanço da urbanidade, a partir da década de 1960, ganhasse força, a vida de muitas famílias do bairro prosseguia, sendo dirigida, muitas vezes, pelos preceitos religiosos e costumes étnicos, com forte tom rural.

Segundo Dom Jeremias Ferens, ainda nesse período, no Bigorriho, “as pessoas se visitavam frequentemente, conversavam na

---

<sup>143</sup> LEFEBVRE, Henry. **De lo rural a lo urbano**. Barcelona: Ediciones Península, 1975, p. 197-201.

língua materna, trocavam receitas, combinavam cerimônias de casamento e batizado com o sacerdote que também morava com eles”.

Os saberes étnicos e religiosos circulavam e intercambiavam-se no cotidiano, parecendo natural expressar sua *ucraneidade* nos muitos afazeres do dia a dia. Segundo o arcebispo, “as crianças brincavam na rua, tocavam o gado de um lado para o outro”, sem muito se preocupar com a circulação de estranhos. Ferens lembra que as noites pareciam mais escuras; pela manhã ouviam-se os grilos e as cigarras executarem suas sinfonias à trade. Ainda se lembra do cantar dos pássaros que exibiam seus gracejos ritmados sobre os ramos das árvores, de forma livre. Hoje, estão encarcerados em lindas e modernas gaiolas dependuradas em varandas dos apartamentos.<sup>144</sup>

A forma poética, leve e sedutora de falar sobre o passado parece fazer o arcebispo acreditar na existência de um passado que sempre se apresenta melhor do que o presente. Se na memória de Dom Jeremias, os grilos, as cigarras, os pássaros e a pouca luminosidade da noite ainda pululam em sua memória há de se conceder um tributo às impressões congeladas de um lugar que um dia o impressionou.<sup>145</sup>

O desejo do prelado em presentificar o que já experienciou não se reduzia apenas à recordação, revelava-se símbolo que o transportava para outros anseios, uma vez que a plasticidade e outro modo de se postar no cotidiano não acalentavam a saudade da época em que tudo para ele parecia rotineiro e apazível. Embora seu olhar esteja voltado

---

<sup>144</sup> FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit

<sup>145</sup> Ibidem.



para trás, é no presente que ele e muitos dos descendentes ucranianos reaprendem a lidar com as novas sensações trazidas pelos novos espaços nos quais se rascunham outras territorialidades. Pelo depoimento verifica-se que houve certo esforço para apreender as novas maneiras de se viver no bairro repaginado. Isso se dá porque os bens culturais expostos em cenários urbanos fundem-se aos outros contextos da cidade, intervindo na maneira de preservar o que se julga característico da etnia. Usando uma expressão de Baudelaire, o ucraniano nos locais de recepção repaginados é um “pintor de costumes” que seleciona e que recolhe, no fim do dia, as imagens a partir das quais tenta relembrar sua *ucraneidade*.<sup>146</sup>

O espaço de convivência, harmonização e integração sociorreligiosa entre os ucranianos tinha uma performance diferenciada daquela que se vivia no centro da cidade, não se evitando os estranhamentos. Talvez por isso, quando as sedes eparquiais foram instituídas em Curitiba, para lá se transportaram práticas e costumes não compreendidos em cenários urbanizados. Nesse sentido, observa-se que, se a igreja no início era o ponto de partida, a referência de localização ao redor da qual as casas obedeciam a um traçado que uniam as famílias, sob o influxo do crescimento da urbanidade novas praxes passaram a reger o grau de importância que morar perto do templo tinha.

Se o bairro é a soma de ruas, de avenidas, onde casas e prédios novos e antigos são perfilados e numerados, a geografia do lugar –

---

<sup>146</sup> BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

produto da imaginação e racionalização humanas –, o local de acolhida de muitas famílias ucranianas ortodoxas e católicas de rito oriental, era regida pela duração de uma intencionalidade: estar próximo da igreja facilitava a organização e a prática religiosa.

Se os primeiros templos de madeira traziam para si a proximidade das famílias católicas e ortodoxas, a urbanização e a premente implementação de novas habitações e o erguimento de variados empreendimentos nos dois bairros, contudo, faziam das antigas casas construções esquecidas e presas fáceis de um mercado ávido por comprar terrenos nos lugares eleitos como *área nobre* da nova região metropolitana de Curitiba. Se na ambientação peculiarmente rural, quer ucraniano católico ou ortodoxo, estar perto da igreja era estar perto do padre, centro ordenador local (a quem poucas famílias tinham acesso e afinidade, e buscavam possíveis soluções para as questões do cotidiano), nos cenários urbanos a figura do religioso diluía-se diante de outros modelos oferecidos pela cidade, não mais comprometida com um selo religioso.

Desse modo, se na reinvenção e repaginação da cidade, algumas ruas foram pensadas e projetadas a partir de uma ideia, outras, entretanto, ganharam a benevolência dos arquitetos e paisagistas, após algum tempo da feitura inicial. Bigorriho e Água Verde, bairros nascidos ao redor da igreja, ganharam contornos urbanos depois de uma readequação e conformação dentro do planejamento e urbanização. Com o crescimento e desenvolvimento da cidade de Curitiba, as autoridades municipais intervieram na geografia desses lugares à custa de desapropriações, afastando, desse modo, algumas famílias ucranianas do seu centro de referência que era a igreja. Aos poucos, antigas moradias

foram substituídas por casas do comércio que, por sua vez, foram repaginadas, ganhando marcas do progresso. As geografias desiguais foram nivelando-se pelos ditames de uma época marcada pela intensa efervescência da criatividade urbana. O banal e o marginal metamorfoseiam-se em lugares de distinção e de sobriedade, demonstrando que lugares são frágeis, vítimas das práticas arquitetônicas e das “opções de um urbanismo servil que visa o lucro em detrimento da cultura”<sup>147</sup>.

Registra-se, por vezes, que a iniciativa de êxodo partiu de algumas famílias já que não fazia mais sentido permanecer em locais onde os laços de proximidade foram apagados. Percebe-se que o tracejar de novos acessos não só retirou as famílias de perto da igreja como atenuou as motivações de lá permanecer. A funcionalidade e o utilizável desbancaram subjetividades e negligenciaram memórias étnico-religiosas instaladas e enraizadas em um imaginário fortemente comunitário. Para alguns, parecia não haver mais sentido em permanecer nos lugares cujas marcas de identificação estavam sendo solapadas e substituídas por outras, ainda que a igreja por lá resistisse.

Se muitas casas foram destronadas, as igrejas ucranianas permaneceram em seu lugar como uma referência do passado e de comunidades imaginadas. Como as mudanças e alterações trazem consigo o conseqüente esquecimento (parcial ou total) do estágio anterior, as igrejas, que teimosamente resistiram às intervenções e ao

---

<sup>147</sup> ANSAY, Pierre. **Pensar a cidade**. Textos escolhidos. Bruxelas. AAM Editoras, 1989, p. 16.

aviltamento dos bairros que se criam ucranianos, instauravam-se memória materializada de uma cultura que evocava uma presença.

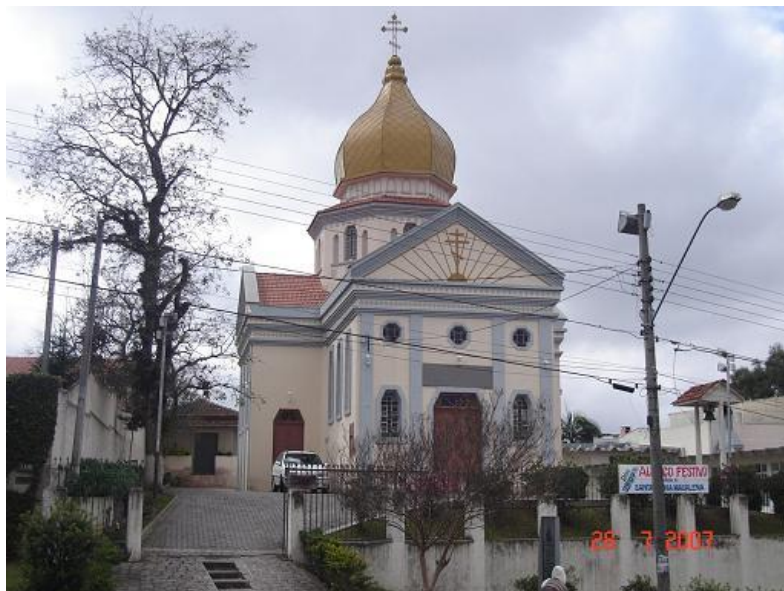


Figura 7- Catedral Ortodoxa São Demétrio. Jul/2007. Acervo da Eparquia

A Figura 7 mostra que em meio aos prédios no urbanizado Bigorriho, a Catedral Ortodoxa Ucraniana impõe-se com suas formas arquitetônicas específicas.

A igreja é um edifício que fala por si. Sua forma arquitetônica em estilo eslavo anuncia um pertencimento, e o lugar que ocupa dentro da organização do bairro indica sua função. O templo, independentemente a que selo religioso esteja vinculado, é o lugar onde o sagrado tem sua primazia e por meio do qual os que o reconhecem dessa forma identificam-se. Assim, a igreja é capaz de regular o comportamento dos presentes e manter algo de específico da etnia; não

porta só valores morais e de fé, mas parece ter eficácia e autoridade no grupo. Por isso, a catedral ortodoxa de São Demétrio registra uma identidade em meio a tantas outras identidades do bairro. Por ser do mesmo modo o invólucro de símbolos, aquele lugar de culto traz consigo, igualmente, as memórias, as recordações e as representações. espaço para eclodir. Se a memória por vezes reforça sentimento de pertencimentos, também avigora a distância entre os que são rotulados como estranhos.



Figura 8 - Vista frontal da Catedral Ucrâniana São João Batista. Curitiba. 2010.  
Acervo da Eparquia

Em outro lado da cidade, a catedral ucraniana católica, planejada e construída na administração eparquial de Dom Efraim Basílio Krevei, é uma referência da bizantinidade eslava em espaço

urbano e institui-se obra dotada de valor simbólico especial. Suas altas cúpulas informam que no seio da igreja latina repousa uma porção de clérigos e fiéis de tradição bizantina, que chegou àquela cidade com a imigração. A Figura 8 demonstra que a urbanidade engoliu alguns metros do terreno que dava acesso às escadarias da catedral, para que pudesse ser construída uma avenida.

O cotidiano religioso e o urbano se faceiam, separados apenas por uma avenida por onde circula um intenso tráfego. De toda forma, sejam os religiosos que circulam ao redor da igreja, sejam as pessoas que a pé, dentro dos carros, motocicletas ou ônibus, confrontam-se com realidades plurais, com mundos formados não apenas por aquilo que se conhece ou se quer conhecer, mas por mundos onde pululam as especificidades.

Nessa esteira, Nestor Garcia Canclini auxilia pensar o quanto a urbanidade é capaz de aliançar práticas culturais dessemelhantes, inclusive em espaços religiosos, ou próximos deles, até porque, segundo o autor, nas grandes cidades nega-se a demarcação de territórios culturais, entrando em cena a hibridação.<sup>148</sup> Surgida da criatividade individual e coletiva que reconverte e reinsere práticas culturais distintas, a hibridação facilita a circulação, a troca e a interação de novas maneiras de se encarar o diferente, atribuindo às fronteiras certo grau de porosidade, flexidez e maleabilidade.

---

<sup>148</sup> CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 258.

O autor entende por hibridação “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.<sup>149</sup> Os muros que separavam o lugar da igreja do lugar dos pedestres e de outros transeuntes não servem mais para delimitar fronteiras, limites ou demarcações, mas como linha onde se cruzam códigos culturais diversos. A partir dessa concepção, é possível afirmar que os discursos que privilegiam a peculiaridade étnica ou religiosa de certo grupo agigantam possibilidades de sectarismos e intolerâncias.

Parece que a noção de 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 Curitiba experienciavam o entrecruzamento de diferentes tempos históricos: tradição camponesa e práticas modernas do viver, fazendo-se presentes em espaços e tempos contemporâneos.

Embora Canclini assinale não haver forte oposição entre o urbano e as práticas culturais do mundo rural,<sup>150</sup> os ucranianos ortodoxos e católicos ajustavam-se às exigências da cidade para poder encenar e demonstrar vínculos locais de afetividade, em novos cenários. É preciso pontuar que os novos espaços forçaram os ucranianos a uma re-socialização, já que a urbanização do Bigorriho e Água Verde trouxe novos moradores e/ou

---

<sup>149</sup> CANCLINI, Néstor Garcia. **Op. Cit.**, 2007, p. 19.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 283.

transeuntes com novos hábitos e novos comportamentos, exigindo, em nome da acomodação e interação, outro aprendizado. As transformações do lugar de recepção tornaram-no um espaço estranho e que passava a ser analisado e mensurado tendo como referência o passado e o que se herdou dele. O panorama urbanístico implantado nos bairros não só verticalizaram as habitações como remodelaram significativamente os modos de morar, de trabalhar, circular e viver. Além do alargamento da avenida e da construção de outras, o incremento dos serviços de abastecimento de água, esgoto e de iluminação pública proporcionou aos imigrantes ucranianos - acostumados a um espaço geográfico mais familiar, sem a heterogeneidade de tipos, sem aglomerações e tumultos - , outras condições de vida social, mais movimentada e com algumas supresas.

Se “as palavras insuflam a vida na história”, como afirma Paul Thompson<sup>151</sup>, nem sempre significa que esta vida fosse a desejada por todos. Maria Olikéria relata, por exemplo, que “depois que as máquinas chegaram para alargar as estradas, a vida ficou mais agitada e o barulho nunca mais foi embora. Tempos bons eram aqueles onde se podia, em vez de barulho, ouvir os pássaros nas árvores cantarem e, em vez de fumaça, respirar ar puro!”. Maria, em seu relato, conta que sente saudades do ar que podia respirar quando as máquinas ainda não poluíam o ambiente. Naquela época, especifica Maria, as fumaças que subiam ao céu “era apenas das chaminés dos fogões a lenha”. Baseando-

---

<sup>151</sup> THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 41.



se no que diz Maria, é possível concluir que, depois que caminhões, escavadeiras e máquinas de terraplanagem começaram a fazer parte do cotidiano, as fumaças saídas das chaminés sentiam-se intrusas num céu assenhoreado por outros gases.<sup>152</sup>

Maria e outros ucranianos, ao assistirem a urbanidade adentrar em seus territórios, acionavam dispositivos para reagirem ao diferente. As máquinas trouxeram em seu bojo não só barulho como também afastaram o caráter organizacional do lugar, ao subtraírem elementos que auxiliavam na identificação de uma comunidade rural a que estavam acostumados. Desde então, o entorno sociocultural (a rua, a viela, as árvores e as casas) passou a ser visto sob novos olhares e, às vezes, pela ótica do estranhamento. A mudança do lugar acarretou modificações na maneira como pessoas se viam e como enxergavam os outros. Nessa direção, Sandra Pesavento, referindo-se a Paris, compartilha com a ideia de que um “novo sentimento é inaugurado pela estranheza de se viver, representar, entender e sentir em locais transformados, fazendo com que nas pessoas ecloda “uma nova postura diante do fenômeno urbano”.<sup>153</sup> O novo retirava dos locais insólitos o encantamento e o substituíam pelos sentimentos da estranheza fazendo com que algumas famílias ucranianas concluíssem que lá não era mais o seu lugar. Ou que aquela *ucraneidade* encenada em espaço urbano não lhe dizia mais, anulando as apreensões de identificação e as certezas de uma identidade fiduciária. O

---

<sup>152</sup> OLIKÉRIA, Maria. Ortodoxa ucraniana. 72 anos. Curitiba. Entrevista cedida em 20 de dezembro de 2010.

<sup>153</sup> PESAVENTO, Sandra Jathay. **O imaginário da cidade**: versões literárias do urbano. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999, p. 48.

estranhamento diante daquele jeito de se postar inaugurava uma alteridade no interior de um indivíduo que se buscava redescobrir em espaços igualmente alheios.

Toda paisagem urbana é justificada pela satisfação das necessidades do homem que precisa movimentar-se física e intelectualmente. Assim, marcos fixados e símbolos de pertencimento elaboram e priorizam um uso cenográfico onde é possível extrair e explicar sentidos. Se o lugar não é um dado neutro<sup>154</sup> por informar e revelar identidades não só físicas, mas culturais, a invenção de paisagens que lembrassem a presença dos imigrantes ucranianos avisava que traços daquela cultura também faziam parte do cenário estético da cidade. E isso era recomendável, em nome da cultura, ser lembrado, até porque uma cidade que não tem história e raízes não pode ser explicada. Percebe-se, então, que a *ucraneidade* inscrita em alguns lugares de Curitiba ultrapassou as marcas de pertencimento especificamente étnico para espalhar-se em selo de identidade urbana, desde que estivesse circunscrito em espaços planejados. Importante é explorar então os modos como se expressava o processo de evidenciação de identidades ucranianas que eram relevantes a alguns espaços geográficos, no município de Curitiba.

### **3.5 O Parque Tingui e a Praça dos Ucranianos: lugares de memória e a urbanidade**

---

<sup>154</sup> SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 80.

Se em determinado tempo foi preciso, estrategicamente para o progresso da cidade, remodelar os bairros Bigorriho e Água Verde com avenidas, iluminação pública e saneamento, por outro foi necessário conservar as marcas de pertencimento, como tributo de uma presença. Em meio às celebrações da urbanidade e do progresso, era importante edificar lugares de memória que pudessem resguardar do passado as referências de bairros que se superaram e que se desvencilharam dos ares provincianos. Se a urbanidade engoliu os aspectos provincianos, parecia importante regurgitá-los em outras paragens onde o ucraniano pudesse rememorar. A invenção de uma cidade moderna, substituindo um saudosismo letal ao progresso, previa espaços apropriados para a rememoração salutar. Em nome da cultura e da civilidade que espreitavam a porta de uma Curitiba aberta ao crescimento e à operosidade, foi necessário dar ao anacrônico nesgas de enobrecimento, edificando para isso lugares para deles se lembrar.

A construção da *Praça dos Ucranianos*, na década de 1980, no Bairro Bigorriho, por exemplo, evidencia um esforço do poder público em marcar a presença dessa etnia na cidade; é o poder público que age **na** e **sobre** a cidade, mapeando e delimitando os espaços de identificação eslava. Não obstante, observa-se que os contornos e a distribuição das peças que formam a praça (em torno da qual trafegam automóveis) pouco lembram o que um dia foi o bairro dos *ucraínos*. Remete, pelo contrário, não à especificidade, mas ao comum de todas as outras: árvores antigas repletas de parasitas e arbustos que *brotam* do chão empedernido, calçado por pedras coloridas, um *orelhão*, bancos improvisados para o descanso, luminárias e placas indicativas. No caso

da dos ucranianos, a praça parece ser o ponto de convergência no qual se estabelece uma relação dialetizadora entre o cenário elucubrado de um passado e um sentido de contemporaneidade. Teoricamente ela é um lugar público pensado para o desempenho da vida urbana ao ar livre: lugar do ócio, da leitura, do refestelamento, da troca de ideias; dos encontros fortuitos e de enamoramentos, lugar de protesto e de contestação; lugar onde as feiras podem ser realizadas; lugar onde os músicos e demais artistas apresentam seus números gratuitamente.

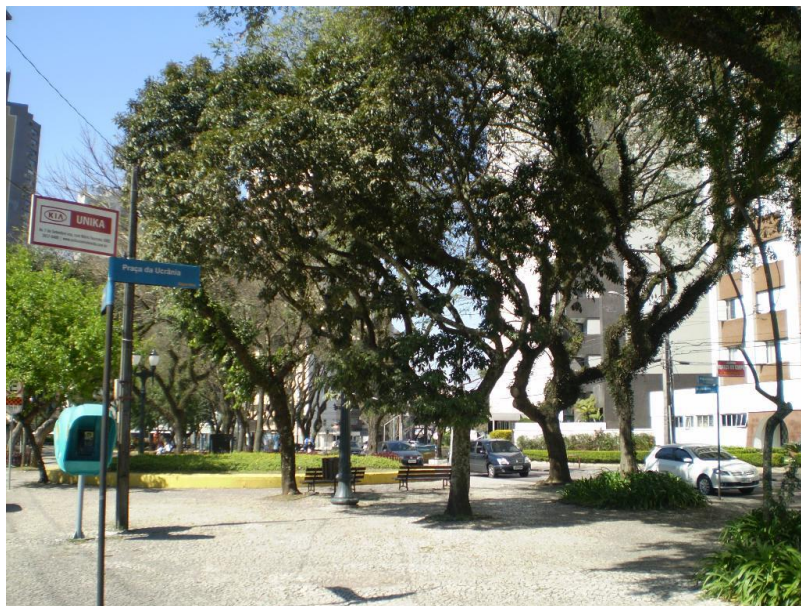


Figura 9- Praça dos Ucranianos. Jan./2008. Acervo da Prefeitura Municipal de Curitiba

Ao analisar a Figura 9, questiona-se ainda o que na praça há de específico da etnia ucraniana fora o próprio nome? Partindo do pressuposto de que o que existe em um lugar tem razão de ser, depoimentos dos moradores locais informam que, nos fins de semana,

naquele lugar acontece a feira de produtos típicos: artesanato, culinária e peças de cama, mesa e banho com bordados ucranianos. Logo, a casualidade ou a benevolência são substituídas pela intenção.<sup>155</sup>



Figura 10- Memorial Ucraniano – Parque Tingui. Jan/2008.  
Acervo da Prefeitura Municipal de Curitiba

A Figura 10, contudo, certifica que a cultura ucraniana encravada na cidade de Curitiba tem seu lugar de memória no *Parque Tingui*, cuja construção deu-se em 1995. Composto por uma réplica de uma igreja com características bizantino-eslavas, em homenagem a São

---

<sup>155</sup> BENJAMININ, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, p. 918.

Miguel Arcanjo, por uma casa e um portal – todos em madeira encaixada, não se fazendo uso de um prego sequer –, o *Memorial Ucrâniano*, circunscrito em meio à natureza, tornou-se ponto turístico da capital do Paraná, desde que foi construído no contexto das comemorações do centenário da chegada dos imigrantes à cidade. Se “a cidade é um fenômeno que se revela pela percepção de emoções e sentimentos dados pelo viver urbano”<sup>156</sup> a *ucraneidade* encenada nesses espaços informa que Curitiba tolerou não só os imigrantes do leste europeu, como aderiu às invencionices étnicas.

Segundo Eric Hobsbawm<sup>157</sup> e Anthony Giddens<sup>158</sup>, as tradições são inventadas objetivando interesses que oscilam da espetacularização teatral à comercialização da herança. Se o meio rural, por certo, aparece como o *locus* privilegiado de manutenção da cultura ucraniana, em Curitiba, com a edificação *dos lugares de memória*, percebe-se que se tentou trazer o campo para o espaço urbano, dando-lhe enobrecimento. Dessa forma, a cidade se abre às paisagens protocolarmente elaboradas com a invenção de espaços distintos, onde o culto à cultura se equipara ao culto à natureza.

O *Parque Tingui* e a *Praça dos Ucrânianos* podem ser considerados lugares de cruzamento de correntes diversas cuja

---

<sup>156</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n. 53, p. 11-23, 2007, p. 12..

<sup>157</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 10.

<sup>158</sup> GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrolo**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 50-54.

materialidade cultural acomoda-se na dinâmica das relações das quais se serve para existir. Segundo Sandra Pesavento, “descobre-se a cidade através de um labirinto sempre renovável, onde o indivíduo que nele adentra não é completamente perdido, ou sem rumo, já que lida com uma memória”.<sup>159</sup> Se a cidade de Curitiba se construía nos corredores do tempo, os ucranianos movidos pela dinâmica e confluência do lembrar e esquecer edificavam-se sujeitos e atores sociais do urbano, o que influenciava fortemente na maneira de expressar sua religiosidade. Eles, em suas tramas cotidianas reescreviam-se em singularidades já que esvaziavam as pretensões de uniformização de uma só fé e comportamentos étnicos. Se nos campos, nas fazendas, os modos de se postar e de valorar os costumes herdados estavam quase que assegurados, a urbe moldava-os equipando com novos gestos, novas posturas, novos vocabulários e relativizando a medida dos apegos.

Enquanto o moderno e o atualizado esculpiam a urbanidade em Curitiba e procuravam amortecer o impacto do pretérito no presente, as reminiscências agiam ao contrário. Lembrar e esquecer auxiliava na forma de os ucranianos se conhecerem em suas contínuas recomposições e rupturas, como na maneira de se anunciar, apresentar-se e se identificar. Da mesma maneira que o lugar de recepção dos imigrantes modelou-se às invencionices da urbanidade, o ucraniano teve de internalizar e assumir outra realidade espacial, apagando e relativizando a maneira ruralista de expressar seus costumes, para não

---

<sup>159</sup> PESAVENTO, Sandra. Muito além do espaço. Por uma história cultural do urbano. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995, p. 284.

ser estigmatizado como inadequado e merecedor de uma porção recuada do centro da cidade.

Então, a mudança ou a relativização da forma de se anunciar parece não ser uma passividade, uma perda, mas uma ação ativa contra um passado<sup>160</sup> que não cabia mais, por isso inadequado, descartável e substituível, cedendo seu lugar a outros registros de melhor envergadura. Se lembrar não é proposital, tampouco o esquecimento depende da vontade. E, talvez o que se diz dele venha a ser um modo forçado de disfarce, tornando ilusória a sensação de se ter obliterado parte do vivenciado, escondendo-o nas brechas de uma narrativa que vinha à tona pelo silêncio, porque barrada pela conveniência. Saber esquecer ou remeter alguns registros aos cantos de uma memória sempre povoada e seletiva seja próprio do cidadão delido.

---

<sup>160</sup> CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise**: entre ciência e ficção. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 72.



## 4 O EXERCÍCIO DAS RELIGIOSIDADES UCRANIANAS NAS IGREJAS

Nas palavras de François Hartog, quando a história deixa de ser menos interrogativa para ser mais narrativa, a questão da evidência se desloca do ‘ver’ para o ‘fazer ver’, logo a preocupação do historiador, segundo o autor, deixa de ser sobre ‘o que narrar’ mas ‘como narrar’.<sup>161</sup> Nessa perspectiva, a história dos ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental em Curitiba é talhada pela mediação de um olhar que busca enxergar inclusive nos ritos litúrgicos da celebração de uma fé instituída as nuances de um acontecido, trazendo à luz outros saberes e outros conhecimentos, cruzando informações para melhor compreender quem são os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, em Curitiba.

Assim, ao redor da evidência despreendida de qualquer natureza jubilatória sobre os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental gravita um passado religioso majestático que, por vezes, se deixa vasculhar nas celebrações litúrgicas, sob o fluxo de uma interrogação, embalados por uma maneira de narrar. Afora os encantos provenientes das singularidades que todo grupo étnico arvora ser detentor, as narrativas demonstram que em Curitiba a partir da década de 1960, a despeito da tônica de modernidade que se revestia a capital paranaense, continuava a figurar uma *ucraneidade* que se servia do passado, para melhor ser notabilizada no presente.

---

<sup>161</sup> HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 14.

Bigorriho e Água Verde, cercanias onde as igrejas ucranianas plantaram-se, ultrapassavam, então, a catalogação de bairros residenciais urbanizados, deixando-se observar como um lugar socioreligioso de distensão e ostentação de um passado que soube, com maestria, gestar ritos sagrados longevos e que sobreviveram e se aninharam no interior de seus respectivos templos.

Assim, o espaço de enraizamento e de celebração religiosa dos descendentes de ucranianos ultrapassava a natureza de um simples endereçamento e instituía-se lugar praticado de memórias e de rituais capazes de manejar relações de aproximação ou de afastamentos pelo viés de uma devoção. Os bairros Bigorriho e Água Verde, para os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, respectivamente, pareciam ser pontos de amostragem de um sagrado do mundo bizantino eslavo que com eles se deslocou do Oriente, credenciando-se ponto de referência e de reafirmação étnica. As catedrais, lá assentadas em seus respectivos espaços de identificação, pareciam representar contrapontos velados, formas de existir duais que se esgueiravam na tentativa de comunicar uma hegemonia identitária ucraniana com fortes marcas da alteridade.

Por outro lado, os espaços do sagrado são, por vezes, sinais do reencontro. Ainda que houvesse diferenças de pertencimento religioso, os laços étnicos e o desafio de readequação dado pelo meio urbano driblavam o estigma, fazendo com que buscassem um denominador comum e lamentassem uma herança religiosa calcada pela diferença. O exercício e práticas de devoção das comunidades ucranianas (ortodoxa e católica de rito oriental) encenadas e alocadas em meio urbano fazem pensar que as rezas, as orações e os ritos devocionais, tendo um percurso

de vida, de acordos, de legitimação, de posterior propagação e de espetacularização, deixavam-se amoldar pelas surpresas de um lugar cheio de pressa.

#### **4.1 E por falar em rito...**

Parece fazer parte da cultura religiosa ucraniana, tanto ortodoxa quanto católica de rito oriental, sustentar e conservar alguns dos distintivos e dos símbolos que a identificam com uma ideologia imperial sacralizada, perceptíveis nos entremeios da celebração dos muitos ritos que abarcam a tradição litúrgica bizantina.

Afora seu conceito especificamente litúrgico, em sua natureza funcional, o rito nem sempre se referiu tão somente ao culto divino, preocupando-se em legitimar e sacramentalizar uma aliança do império com a igreja.<sup>162</sup> Na corte do império romano do Oriente, onde imperadores e patriarcas distinguiam-se dos demais bispos e príncipes, o rito tinha papel determinante de serviço em veicular um poder acordado entre duas instituições e apontava quem eram seus legatários. Logo, compreende-se que o rito ganhou naturezas, sentidos e foi susceptível às hermenêuticas diferenciadas conforme o seu uso e lugar.

Agamben, analisando o fundamento jurídico do caráter litúrgico que unia a celebração religiosa cristã dos primeiros dez séculos ao mundo pagão, encontrou na etimologia da palavra ‘liturgia’ (*λειτουργία* +

---

<sup>162</sup> LARCHET, Jean Claud (Org.). **Grands spirituels orthodoxes du XXème siècle**. Lausanne: Éditions L’Age d’Homme, 2011, p. 34.

*ἔργον*) o significado de uma prestação pública de um serviço que se contrapunha ao privado.<sup>163</sup> Assim, no tocante às cerimônias religiosas, o rito para a igreja pareceu condensar objetivos para além do mundano ao executar um serviço para Deus, por isso, litúrgico. Se a palavra *liturgia*, de etimologia grega anteriormente remetia à ideia de função pública de interesse igualmente público<sup>164</sup>, com a instituição de regimes de crença, ganhou atribuição devocional passando a designar o serviço que previa oferendas e sacrifícios aos deuses do império romano.<sup>165</sup> Já com o cristianismo, os serviços litúrgicos executados nas comunidades recentes revestiam-se aos poucos de uma significação alheia àquela da comilança e dos sacrifícios cruentos, passando a configurar a formalidade de um convite à participação na *Ceia do Senhor*, como advertiu o apóstolo Paulo à recém-fundada comunidade cristã grega de Corinto, na Grécia:

Não aprovo vossas assembleias que causam mais prejuízo que proveito. Desde modo quando vos reunis já não é para comer a Ceia do Senhor, porque mal pondeis a mesa, e cada um toma antecipadamente a sua própria ceia; e assim um tem fome e outro se embriaga. Não tendes porventura casas para comer e para beber? Ou desprezais a igreja de Deus, e envergonhais os que nada têm? Que vos direi? Louvar-vos-ei? Nisto não vos louvo.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Op. Cit.**, 2011, p. 193.

<sup>164</sup> MORINI, Enrico. **Os ortodoxos: o Oriente do Ocidente**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 45.

<sup>165</sup> BINNS, John. **Las Iglesias del Oriente**. Madri: Ediciones Akal, 2009, p. 12.

<sup>166</sup> Cf. I. Cor. 11, 17-22. In: **Bíblia Septuaginta**. Lisboa: Porto Edição, 2001.

A advertência do apóstolo acerca da inconveniência de fazer do encontro em que cristãos comemoravam a *Ceia do Senhor* um lugar só de satisfação do estômago, para além de uma primária catequização, demonstrava a necessidade da instituição de regras de comportamento. Lembrar-se da instituição da Eucaristia significava então ritualizar os procedimentos de boa conduta ao redor de uma mesa cuja finalidade era a saciedade espiritual e não somente a do corpo. Para tanto, era prudente que se estabelecessem limites, modos de comportamento e de posturas e que se anulassem as atitudes de desvios àqueles propósitos. A partir de então, a comemoração da *Ceia do Senhor* passou a ser produzida, padronizada e pensada como um evento comunitário que, no percurso de montagem de estruturas celebrativas, ganhou expressão, forma, solenidade e enobrecimento, angariando o pomposo nome de rito litúrgico.

Norbert Elias, ao transcrever e reunir algumas normas de comportamento à mesa dos nobres da Idade Média, observou que toda aquela mudança de conduta era um reflexo de um percurso, de construção de um *saber-viver* dado pelas injunções e proibições pelas quais era modelado o indivíduo. Isso posto e fazendo as devidas distinções do tempo da Idade Média e do início das primeiras comunidades cristãs, pode-se constatar, como Norbert Elias, que a aquisição e a aprendizagem de um *saber-viver* polidamente e de forma padrão em qualquer sociedade ou no interior de qualquer instituição é

uma liturgia que obedece a um movimento não perfeitamente retilíneo, mas feito aos poucos, ainda que cheio de flutuações e curvas.<sup>167</sup> Infere-se, então, que os ritos religiosos, como o bom comportamento social foram instituídos por acordos e conveniências, e legitimados e consagrados pelas práticas, conforme tempo e lugar.

Buscando os fios que teceram a trama e a feitura do rito bizantino, observa-se que o consórcio entre império e igreja, em cada porção do Oriente e do Ocidente cristãos, influenciou a organização e a compilação de leis, de estrutura hierárquica e das formas de culto que passaram então a ser mais estáveis e regulamentadas. Somente a partir do século IV, houve certa preocupação em unificar as formas de celebração litúrgica em torno de um fim, para além do da adoração e da contemplação à divindade, transferindo um pouco das reverências aos expoentes de cada porção do cristianismo oriental e ocidental. Porque o período que vai do século IV ao XV representa na igreja do Oriente um tempo de intenso dinamismo teológico, a suntuosidade litúrgica bizantina, para além de espelhar o modo do *saber-viver* da corte, refletia, ao mesmo tempo o controle e a formação disciplinada do comportamento. Se a “igreja revelou-se como tantas vezes ocorreu, um dos mais importantes órgãos de difusão de estilos de comportamento” desde as primícias do cristianismo até chegar às civilizações europeias, sobretudo à França<sup>168</sup>, a complexidade e a ritualização das cerimônias religiosas não poderiam ter outro destino.

---

<sup>167</sup> ELIAS, Norbert. **Op. Cit.**, 1994, p. 109.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 111.

Contudo, para se compreender o atual rito litúrgico das Igrejas ucranianas é preciso traçar o caminho de volta e buscar no passado as razões de sua construção. A forma padronizada da celebração bizantina - das quais as eparquias ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental foram também herdeiras-, sobreviveu ao tempo e ancorou-se junto às famílias de imigrantes, em seus territórios de devoção. E, em cada domingo ou dia de festa, os ritos religiosos exibiam, com mais ou menos fulguração, o resultado de uma aliança entre o sagrado e o profano celebrados por séculos nos palácios e na nave das catedrais do império cristão no Oriente e que veio aportar-se em uma cidade que tinha pressa de crescer e de se desligar dos mofos do passado.

O apogeu litúrgico, preso às prescrições de rubricas e em suas poucas variantes, manifestava como a religiosidade ucraniana de tradição bizantina encontrava um lugar para se expor, encarnando-se em movimentos ritmados, em gestos e respostas síncronas, que vinham à vida e organizavam um mundo circundante de lembranças e esquecimentos. O rito religioso torna-se então um material documental em que se podem perceber mensagens identificatórias gestadas por acordos e que são ao mesmo tempo origem de recordações, reconstruções, apagamento ou sublinhamento com tons fortes de algo que marcou a memória. Se a identidade religiosa também é definida e depende do modo como é recebida<sup>169</sup>, o rito catalisava os partidários dessa expressão de fé não mais individual, mas coletivamente, deixando

---

<sup>169</sup> PRANDI, R. PIERUCCI, F. **A realidade das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 39.

revelar uma forma de apreensão do mundo milimetricamente delimitado por realismo litúrgico que beirava, por vezes, ao nostálgico mundo do ontem.

Se no interior das catedrais ucranianas, o espaço religioso organizava, dispunha e preparava os meios para se celebrar coletivamente, o rito colaborava para que se fizesse de forma mais elaborada, não tendo como preocupação primeira escandir como os eventos litúrgicos eram sentidos, mas como eram espetacularizados. Porque a percepção de mundo com suas derivações de sentido é de natureza individual e pessoal, paradoxalmente, o encontro simbólico de apreensões produzido pela ritualidade em um mesmo espaço, onde se aglomeram muitos espectadores, é coletivo. Os ritos produziam lógicas devocionais por onde orbitavam formas de amostragem de uma fé ucraniana, trazidas à vida de forma decodificada e era na subjetividade de cada percepção que estava sua duração, compreensão, aceitação ou rejeição.

Walter Rehfeld, filósofo contemporâneo das religiões e religiosidades bíblicas, mostra que, por muito tempo, se pensou que algo passageiro ou que não perdurasse no tempo fosse algo sem valor, de tal forma que algo poderia ser avaliado a partir de sua constância ou falta de durabilidade.<sup>170</sup> Parece, então que, nos ritos bizantinos, a durabilidade na observação das formas celebrativas não era regida apenas por um valor subjetivo da vontade, mas pela conveniência de

---

<sup>170</sup> REHFELD, Walter. **Tempo e religião**: a experiência do homem bíblico. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 114.



observá-las dentro de um contexto em que inalterabilidade de costumes era sinônima de identidade e de obediência a uma instituição. Assim, a especificidade e a precedência dos ambientes das celebrações ucranianas pareciam curvar-se perante o espírito de concessões que pairava nas eparquias instaladas em meio urbano e em época pós-conciliar. Nesse caso, parece que o local específico das celebrações instituíam-se uma lembrança contundente do passado e das realidades celebrativas, impedindo que as novidades litúrgicas se instalassem. Na Constituição sobre a Sagrada Liturgia, número 23, o Concílio advertia que “as inovações não sejam introduzidas a não ser que uma verdadeira e certa necessidade da Igreja o exija, e sejam feitas com precaução, a fim de que as novas formas procedam das já existentes.”<sup>171</sup>

Se por um lado os fluxos migratórios que desembocaram em Curitiba amealharam o tempo em que se preservavam casamentos endogâmicos, facilitando matrimônios mistos, por outro, tornaram o caldo cultural urbano mais denso e menos uniforme, multifacetado. Logo, no enalço do descompromisso da continuidade étnica ucraniana, infiltraram-se novos modos de recepção da cultura, sobremaneira do rito bizantino, fazendo surgir perguntas, curiosidades, uma vez que nem sempre os cônjuges seguiram a mesma fé do consorte.

Modos diferenciados de percebê-los e aceitá-los proporcionaram a feitura de novas redes de sociabilidades e novo

---

<sup>171</sup> PAULO VI. Constituição Conciliar **Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia**. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html). Acessado em 14 de fevereiro de 2011.

realinhamento da confessionalidade ucraniana que se expunha em um espaço em movimento. Nesse sentido, Martine Segalen, estudiosa dos ritos celebrados em espaços urbanos, explica que, tanto nos bairros que compõem a cidade grande quanto nos de características rurais, as expressões e os compromissos coletivos, diante das novas configurações espaço-sociais individualizantes e diante do interesse pessoal, destronam-se buscando recompor-se em outras vertentes.<sup>172</sup> A aglutinação de culturas diversas entre as novas famílias mistas tornou a eleição dos códigos de identificação seletiva; e as singularidades advindas dessas escolhas mantinham o elo de pertencimento com feições menos rígidas.

#### **4.2 O rito bizantino na cidade e suas (in)conveniências**

No inédito contexto de religiosidades que se cruzaram após o desemboque de tantas levas de imigrantes, em Curitiba a partir de 1960, surgiram, por exemplo, perguntas incontornáveis a respeito da maneira de se celebrar daquelas comunidades que se viam tradicionais, como evidenciou Maria Pavliv.

Quando menina vinha mais a igreja. Hoje venho só nas grandes festas. Acho que a liturgia ucraniana é muito longa, cheia de exageros. O bispo chega com uma longa capa de cor violeta, e com um tipo de chapéu preto na cabeça,

---

<sup>172</sup> SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2002, p. 35.

segurando um bastão. Às vezes, crianças jogam flores no corredor para o bispo passar. Depois o bispo coloca mais roupas, mais cruzeiros e por fim uma brilhante coroa. Me incomoda esses exageros. Para que tantas roupas, tantas capas?<sup>173</sup>

Na interrogação de Maria subjaz um inconformismo em que a inconveniência de um rito testemunha a inadequação de temporalidades e de compreensões que se cruzavam, impedindo que gerações não tão distantes se convencessem da necessidade de conservar o que julgavam desnecessário. Os paramentos descritos por Maria Pavliv referiam-se ao compósito indumentário que os bispos bizantinos trazem consigo desde o século IV quando suas vestimentas equiparavam-se às do imperador,<sup>174</sup> como demonstração de poder e autoridade. Os bispos desde então em cerimônias portam coroa, báculo, cruz, *elgopion* (medalhão com a imagem de Cristo ou de *Theotokos*), capa magna, *triquirion* e *diquirion* (castiçal com três velas na mão esquerda e com duas velas na direita). Fora das celebrações, o bispo substitui a coroa pelo *epanokalímafo* (chapéu com um longo véu preto), como mostra a Figura 11.

---

<sup>173</sup> PAVLIV, Maria. 31 anos. Casada, ortodoxa ucraniana. Entrevista cedida em 21 de março de 2012. Acervo do autor. Curitiba-PR.

<sup>174</sup> BINNS, John. **Op. Cit.**, 2009, p. 201.



Figura 11- Indumentária episcopal bizantina.<sup>175</sup>

Por vezes, órfãos de se saber dos porquês da permanência de tanta suntuosidade principesca nas cerimônias e nos paramentos, em uma cidade que queria respirar modernidade, os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, presentes em Curitiba, tentavam buscar na inalterabilidade dos costumes as explicações e as conveniências de se manter tais apegos. Embriagados pelo simbólico, muitos ucranianos da capital paranaense, ainda que sentissem o distanciamento entre o

---

<sup>175</sup> THEODOROS, Ivan. In: SABATELLI, Michael. **A divina liturgia em rito bizantino eslavo**. São Paulo: Edições Salesianas, 1995, p. 16 .

cotidiano e o estupor dos faustos bizantinos em cena, procuravam se manter em seus pertencimentos, sem que não escapassem vez por outra vozes de protestos e contestação que se faziam notar mais por uma incômoda inadequação do que pela imponência. Os rumores e asseverações por vezes partiam dos descendentes da terceira e quarta geração, que observavam a falta de justeza entre o que se celebra de forma tão protocolar com uma realidade cotidiana cheia de contradições.

No tocante a essa percepção, 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 perceber o sagrado.<sup>176</sup> Porque deixaram de ver as instituições religiosas como único centro regulador, ordenador e postulador das condutas socioculturais e diante das prerrogativas de suas escolhas, muitos descendentes ucranianos enraizados em espaços urbanos, tendem de certa forma a relativizar ou até mesmo comutar alguns valores ditados pelas igrejas. A aceitação de novos códigos culturais interroga as permanências de costumes se desprovidos de convencimentos ou de formas simbólicas reconhecíveis.

A capa, a coroa, o cetro – resquícios da realeza que ainda vigoram em alguns países no tempo presente – encontraram lugar seguro e perduração nas igrejas de rito oriental –católicas e ortodoxas – que teimosamente resistem às inovações culturais sem que se escapem

---

<sup>176</sup> 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, p. 90.

por isso de críticas por parte de fiéis que enxergam nisso, usando uma expressão de David Cannadine, “uma farsa sem valor”. O autor solta essa expressão ao analisar a tradição ritualística da qual se serve a monarquia britânica no que tange à forma ritual para aclamar os reis.

Embora o texto básico de ritual repetido possa permanecer fundamentalmente inalterado [...] a maneira exata pela qual se apresenta o cerimonial pode variar, o que por si só serve para acrescentar uma nova dimensão às mudanças de significado. O cerimonial pode ser bem ou mal executado. Pode ser cuidadosamente ensaiado ou levado a efeito de qualquer maneira, sem muita preparação. Os participantes podem mostrar-se entediados, indiferentes, interessados [...]. Assim, dependendo do contexto da apresentação quanto do contexto em que se realiza, o significado de uma cerimônia visivelmente igual pode sofrer mudanças profundas.<sup>177</sup>

Como na monarquia inglesa, ainda que a solene entrada do bispo, no ritual bizantino, repetida tantas vezes no interior das catedrais ucranianas, seja aparentemente a mesma, o seu significado, porém, modifica-se profundamente, dependendo da natureza do contexto e da pessoa que a assiste. Alguns fiéis ucranianos, à expensa do modo como atribui significado às solenidades, no desdobrar do cerimonial, recordavam-se dos antepassados ou questionavam a serventia daquele evento bisado que durante gerações permanecia fixo em sua ritualidade.

---

<sup>177</sup> CANNADINE, David. Contexto, execução e significado do ritual. In: HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence (Org.). **Op. Cit.**, 1984, p. 112 e 115.

Se de um extremo havia os que não concordavam com a manutenção de ostentação dos ritos bizantinos, sentindo indiferença ou aversão, por outro, contabilizava-se quem emprestasse credibilidade a tais cerimônias religiosas sendo inclusive delas um entusiasmado defensor por observar nesse cuidado de costumes uma virtude, como mostram as palavras de Serguei Lustoif: “Cada vez que venho aqui, a emoção e o orgulho tomam conta de mim. Revivo o que meus pais e avós viveram e me sinto honrado por experimentar como nossa igreja mantém as tradições como sempre foi”.<sup>178</sup>

Tomando as palavras de Serguei, constata-se que os ritos praticados nessas igrejas ucranianas de Curitiba, mais que algo padronizado, organizado e seguidor de uma lógica funcionalista, podem ser compreendidos como um dispositivo que informa um agir religioso não desagarrado de um tempo específico porque conjugado por diferentes momentos. Nele, o passado e o presente continuam a esperar um futuro que nunca chega, protelando sua concretude para um porvir, que paradoxalmente se presentifica nos entremeios de uma linguagem devocional do agora, o que é denominado por Reinhart Koselleck “horizonte de expectativa”.<sup>179</sup> Sob esse modo de ver, o que acontece nos ritos litúrgicos ucranianos é a celebração de uma expectativa do presente em relação a um futuro e a algo não experimentado, aberto e suscetível às descobertas, mas que se aproxima pelo desejo de experiência do

---

<sup>178</sup> LUSTOIF, Serguei. Ortodoxo ucraniano, 67 anos, casado, nascido em Curitiba. Entrevista cedida em 21 de março de 2011, em Curitiba-PR. Acervo do autor.

<sup>179</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, 1993, p. 338.

pretérito. Diante disso, o autor afirma que a experiência e a expectativa são duas categorias adequadas para observar o tempo histórico como o entrecruzamento do passado e do futuro.<sup>180</sup> Também Walter Benjamin, observando a confluência de temporalidades entre passado e presente, afirma que

todo presente é determinado por imagens que lhe são sincrônicas e cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Pois enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento.<sup>181</sup>

As palavras de Serguei exibiam, à mercê de uma pertença, a sutileza de um aparente zelo que dava de ombros aos rumores sobre sua inadequação de tempo. As emoções apropriadas por ele e que ganharam vida pela sua fala remetem aos acontecimentos dos outros, mas que encontrou ninho para agasalhar-se em quem se sentia herdeiro de uma cumplicidade de pertencimento étnico. Assim, fatos que ocuparam um lugar especial na vasta vida pregressa dos outros procuraram uma prorrogação em outros territórios, em outros agentes, com intuito de não serem esquecidos.

---

<sup>180</sup> Ibidem, p. 337.

<sup>181</sup> BENJAMIN, Walter. **Op. Cit.**, 2009, p. 504.



David Cannadine ajuda a pensar que, no âmbito de tais questões, repousa a busca de fundamentos que possam explicar a conveniência de se manter tais repetições num espaço em que a vulnerabilidade e a efemeridade dos novos códigos culturais desbancam, quando não muito bem fundamentadas e aceitas, as mesmices desprovidas de qualquer encanto e sedução. Em espaço urbano, parece que a novidade tem vida curta e logo, após poucos respiros, é substituída por outra. Ainda acerca da inquietação de Maria, como já visto, reflete a de uma geração que busca respostas às questões improcrastináveis, não mais acostumada a reverenciar a importância dos outros se essa não lhe encontrar pouso e aval em seus sentidos.

Roger Chartier, ao analisar as escritas de um livro, afirma que “nenhum texto existe fora do suporte que lhe confere legibilidade”<sup>182</sup>. Tal alerta também serve para analisar a manufatura dos ritos orientais que, em terras de acomodação e enraizamento, obtiveram não só novas leituras, como, por vezes, foram suprimidos em seus excessos. Trata-se então do jogo de forças entre o tempo e a conveniência de se justificar ou não a manutenção de costumes litúrgicos, nos locais de acomodação, ainda que isso seja pouco aceito ou propagandeado. Logo a durabilidade da prática ritualística questiona sua atribuição, seu valor e necessidade em comunidades religiosas.

Se o rito, no entender de Aldo Natale Terrin, empresta a sensação de se viver em um mundo organizado, não caótico, sem o qual

---

<sup>182</sup> CHATIER, Roger. Textos, impressões e leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 220.

parece impossível nele existir,<sup>183</sup> os de característica bizantina, compilados no alvorecer do primeiro milênio quando a igreja e o império eram fortemente comprometidos, ainda que tragam no presente sinais desse envolvimento, faz com que os fiéis que se identificam com ele transitem de um estágio para outro ou de uma condição para outra, sem muito se aperceber.<sup>184</sup> Com as imbricações de devoções, ainda que o ritual seja sempre o mesmo, dava a sensação de abrir as portas para o inusitado, já que transportava grande carga de sentido, tornando-se ponte para outro mundo.

Os ritos litúrgicos, sacramentais e igualmente as rezas de cunho popular feitas em casa configuravam de certo modo, um contínuo rito de passagem, como pensou Victor Turner. Segundo esse autor, os rituais de passagem também se desdobram em um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social.<sup>185</sup> Acerca dos ucranianos, o rito parece fazê-los assumirem uma identificação plural, perdendo o aspecto individualizante daquilo que pensava ser. O rito, neste caso, não individualiza um pertencimento, mas o abona de forma plural uma vez que muitos rostos e vozes celebram um mesmo pertencimento.

Em Curitiba, o espaço urbano dadivoso de tantos códigos culturais e de crenças, por oferecer um repertório não só de estilos de vida variados como também de maneira diferenciada de mostrar crenças

---

<sup>183</sup> TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

<sup>184</sup> MATA, Sérgio da. **História e religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 129.

<sup>185</sup> TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974, p. 116.

coligadas a um engajamento social que reverbera em práticas de cunho filantrópico, faz despertar comparações entre as denominações religiosas, conforme expressa Basílio:

Sou ucraniano de uma família muito católica. Desde pequeno ia à igreja com meus pais. Eles cantavam no coro e eu ficava no meio do povo. Depois que casei, as coisas mudaram um pouco. Casei com uma moça católica ucraniana e batizamos nossos filhos lá. Hoje, dificilmente vamos às missas ucranianas. Vou mais à carismática. Lá me sinto melhor, porque rezo e entendo as celebrações e sou motivado a ajudar nos serviços de voluntariado. Continuo sendo católico, mas não do rito ucraniano.<sup>186</sup>

As palavras de Basílio constataam que no rito oriental expressava-se uma igreja, uma instituição, um organismo jurídico-religioso cuja modo de se expressar a fé ucraniana era por de mais elaborado e codificado. Em sua compreensão, aquela liturgia excessivamente rebuscada lhe causava um desconforto. Ao tomar outras decisões e fazer outras escolhas de manifestar sua devoção, Basílio afirmava que o pertencimento à Igreja Católica não significava o seguimento de um só rito litúrgico, pois existiam outras maneiras de expressar tal catolicidade.

Ainda que a mudança de rito não o fizesse desmerecedor de uma exclusão étnica – já que se manteve identificado dentro de um

---

<sup>186</sup> BATIUK, Basílio. 64 anos, de família católica ucraniana, casado. Nascido em Curitiba. Entrevista cedida em 20 de março de 2012. Acervo do autor.

repertório de códigos de pertencimento correlacionados ao catolicismo romano –, promoveu igual trânsito de ideias e de novos modelos de gestão de sua pertença ucraniana. Logo, pode-se inferir que o pertencimento ou o sentimento de pertença a uma denominação religiosa ou a um de seus ritos não é algo natural e herdado de forma incontestada, mas algo relacional, renovado ou confrontado pelo modo de recepção ou apreensão. Nesse sentido, a subjetividade de Basílio, a sua vontade individual, o desconforto sentido por ele e a conseqüente falta de significado relativizaram o apego a um só modelo de catolicidade e de concludente pertencimento.

A respeito da mudança de rito que opera de certa forma uma conversão, Reginaldo Prandi e Flávio Perucci afirmam que

as mudanças religiosas nascem de uma experiência que está fora do âmbito sagrado. É no momento da crise existencial que a conversão se dá, quando problema é resolvido, quando a vida recupera sentido. E a religião se repõe como conjunto de símbolos capazes não somente de redefinir o mundo, mas sobretudo de transferir a eficácia da religião do exterior da pluralidade religiosa para o interior do converso.<sup>187</sup>

Isso posto, é possível arrazoar que a referência para se pensar o mundo dentro do qual vivia o fiel católico ucraniano não estava somente atrelada às realidades que diziam respeito à Igreja, mas em uma lógica de satisfação pessoal, em torno de outro bem simbólico relacionado à

---

<sup>187</sup> PRANDI, R. PIERUCCI, F. *Op. Cit.*, 1996, p. 17.

busca do sentido da vida, que não aquele proposto pela igreja de rito oriental. E essa dissociação entre o cotidiano e a maneira de celebrar uma fé ucraniana fez com que Basílio buscasse alternativas – ainda que dentro de seu pertencimento católico –, desencadeando um processo de mutação e de entendimento a respeito de sua pertença à uma expressão de fé ucraniana, não mais vinculada a um só modelo de celebração.

#### **4.3 A catedral ucraniana: lugar da encenação estética e da rememoração**

As devoções em seus exercícios e práticas têm um entorno, localizado em um espaço que institui uma geografia mística, em que se opera uma passagem de tempo, onde passado e presente misturam-se, onde lugares se fundem. Também o rito ucraniano *dialoga com* e se *espetaculariza em* um ambiente próprio – a igreja –, o que possibilita abertura para que os indivíduos assimilem algo de fé pelo conjunto que o circunda, desde que deixem o que é próprio de cada tempo às margens de qualquer racionalidade.

Para além da execução de um rito, sempre vigiado pelas rubricas de um manual e pelos olhos aquilinos de um atento cerimoniário, o entorno de qualquer solenidade litúrgica bizantina lhe conferia, desde que executado em seu lugar apropriado, uma plasticidade toda especial. As velas acesas em quantidade, perto dos ícones de devoção, o perfume dos incensos que brotava de turíbulo fumegantes e as inúmeras vezes de persignação dos fiéis arregimentavam não só a atenção como corroboravam para a desenvoltura de uma piedade religiosa. Assim, o conjunto litúrgico

formado pelo cenário e pela ordenação de cada gesto possibilita afirmar que as igrejas ucranianas ortodoxas e católicas de rito oriental caracterizam-se claramente por um profundo sentido do sagrado, e que se deixa notar por vários ângulos.

Por isso, cruzar os espaços de cerimônia com os artefatos (os livros, os ícones, o crucifixo) que o cercam – institui-se lugar simbólico onde a crença ganha expressão, concretude e pulsão. Ainda que o ambiente e os aparatos que auxiliam a realização do exercício devocional não fossem a oração, configuravam partes de um encadeamento e de um processo que sem eles estaria a reza incompleta. Mesmo que os rituais prescrevessem orações elaboradas e, para que fossem compreendidas, estivesse implícito algum conhecimento teológico, o espaço litúrgico nas comunidades ucranianas parecia facilitar uma aproximação entre o saber e o sentir religioso.



Figura 12- Interior da Catedral São Demétrio. 2010. Curitiba. Acervo do autor.

A Figura 12 mostra que a profusão de ícones, imagens de santos e anjos, pouca luminosidade, vitrais e o espetáculo imagético da Catedral Ucraniana São Demétrio parecem catequizar, ensinar e doutrinar os que nela adentram. Ademais, os séculos parecem parar para quem se põe a contemplar os ícones da Catedral ucraniana. Observando as formas e as cores das figuras, estéreis de qualquer evolução dinâmica, entende-se que a tradição por lá ganhou aconchego. A profusão iconográfica desse espaço celebrativo e de acolhimento de memórias tenta emprestar aos fiéis a confirmação de sua pertença ucraniana imbricada a uma adesão de fé.

Se os templos ucranianos pareciam ser o ambiente propício para os atos religiosos, configuravam-se por outro lado um ambiente

significativo, performático e redimensionador de lembranças. Imagens do passado vasculhavam, no presente, nas paredes das catedrais São João Batista e São Demétrio um lugar de legitimação e aceitação, de transcrição de crenças. Diferentemente de tantos outros lugares, as paredes das igrejas ucranianas guardavam os sinais de uma pertença por meio de códigos e linguagens que pretensiosamente comunicavam e preparavam o fiel a exercitar-se espiritualmente como os seus antepassados.

Se, no entender de Terrin, a sociedade moderna está à deriva, porquanto carente de reconhecer espaços diferentes porque tudo se torna igual,<sup>188</sup> nos ambientes celebrativos das igrejas ucranianas perfilham a distinção entre o sagrado e o profano, entre o santo e o pecador, enredados em uma trama simbólica e que se espetaculariza no edifício religioso pelas cores, formas e conjunto. Fazendo coro com Terrin, Michel de Certeau percebeu que os espaços modernos de oração, por vezes, são lugares utópicos que, uma vez ilegíveis, instituem-se lugares *não praticados* incapazes de reproduzir um mundo sem atribuição ou significados específicos.<sup>189</sup>

Contudo, baseado em fontes concordantes, foi possível constatar que, se o ambiente auxilia o fiel ucraniano a redimensionar-se no tempo e no lugar, outro fator, muito caro à crença bizantina impõe-se: a reminiscência sob o véu de uma religiosidade. Pois, lembrar das

---

<sup>188</sup> TERRIN, Aldo Natale. **O rito**: antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004, p. 210.

<sup>189</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 2006, p. 160.



orações é se lembrar do tempo em que elas eram feitas em família ou individualmente, antes de dormir, ou na hora de um perigo. A memória religiosa colhida de alguns ucranianos possibilita uma entrada nos corredores de um pretérito onde se alojaram também valores e costumes que remetem ao exercício devocional de um grupo específico.

Ao se participar de algumas celebrações dentro das catedrais ucranianas, católica e ortodoxa, situadas em seus territórios onde imperam em uma visibilidade estética toda especial, identifica-se que ainda permanecem enraizados os traços de um consórcio entre a realeza e o sacral, resultando em rubricas litúrgicas que remontam à época do império bizantino. Na celebração do rito bizantino, o passado com suas fulgurações deixa-se cintilar no presente de forma protocolar. Se até a tomada de Constantinopla pelos otomanos, o lugar de desenvoltura das celebrações bizantinas era o palácio do imperador ou, por vezes, a Catedral de Santa Sofia, em que o Patriarca era o ponto de referência, verifica-se que, no tempo presente e fora dos espaços patriarcais, o centro de gravidade do enobrecimento ritualístico deslizou-se para a pessoa do bispo-eparca ucraniano.

Expoente local da autoridade eclesiástica bizantina, o bispo-eparca em sua jurisdição, e quando oficia um ato litúrgico, no interior de sua catedral, ocupa o trono que, para além de sinal de distinção, é lugar proeminente em que o hierarca se espetaculariza pelo seu exotismo régio, o lugar – segundo os cânones eclesiásticos- de direito e de fato do príncipe da igreja. Aliás, Agambem, estudando os tratados de Tomás de Aquino e Pseudo-Dionísio acerca da organização clerical, recorda que a palavra *hierarca*, em sua etimologia, remete não a uma ordem sagrada, mas a um visível poder sagrado que não prescinde de uma atividade de

governo e que, como tal, implica em uma operação e em um saber.<sup>190</sup> Logo, a visibilidade de tais implicações ganha corpo nas cerimônias na pessoa do bispo onde se fizer presente. Nunca sentado, o bispo de pé, do alto do estrado, impõe-se e, guiado pelas rubricas do rito religioso, reifica o lugar que anteriormente remetia apenas ao poder mundano, atribuindo-lhe contornos de enobrecimento e de elegância litúrgica.

Se os indícios significativos de uma cultura ou de um modo de expressar uma devoção materializam-se em um lugar,<sup>191</sup> a tipologia arquitetônica, as formas e as posições específicas dos altares e os objetos devocionais (crucifixos, castiçais e santos iconografados), mergulhados em suas formas de saber, ainda que sejam rastros do sagrado e que se ofereçam para ser experimentados em sua beleza que não se deixa aprisionar, insinuam que naquele espaço se glorificam um pertencimento. Posto isso, é possível dizer que, para além de todo aparato estético e competência litúrgica, o interior das igrejas ucranianas em solo curitibano testemunha não só o gosto pelo belo, mas a necessidade que moveu os ucranianos e descendentes a demonstrar algo de si, numa peculiar *hierofania* étnica.

Segundo Mircea Eliade, a manifestação do sagrado, totalmente distinta da do profano (e que autor chama de *hierofania*), acontece independentemente da vontade humana, mas não prescinde de um

---

<sup>190</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Op. Cit.**, 2011, p. 171-172.

<sup>191</sup> PRANDI, R. PIERUCCI, F. **Op. Cit.**, 1996, p. 43.

espaço físico.<sup>192</sup> E parece que o lugar por excelência das *hierofanias* ucranianas é a igreja, lugar em que os olhares de contemplação perdem toda a pressa. Ornado pelos muitos códigos de pertencimento e de identificação sem ser carente de qualquer alinhamento, é nesses espaços produzidos pela ritualidade que toda e qualquer celebração, encharcada de uma memória de um rito bizantino, acontece. Porque passível de ser visto, fotografado, medido, tocado e adentrado por pequena ou grande participação, dependendo da função que cada fiel tem no drama litúrgico, o espaço físico deixa-se preencher pelas epifanias bizantinas que encontram moldura nas paredes decoradas pelos arcanjos, com seus olhos vigilantes e asas abertas, como demonstra a Figura 13.

---

<sup>192</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 15.

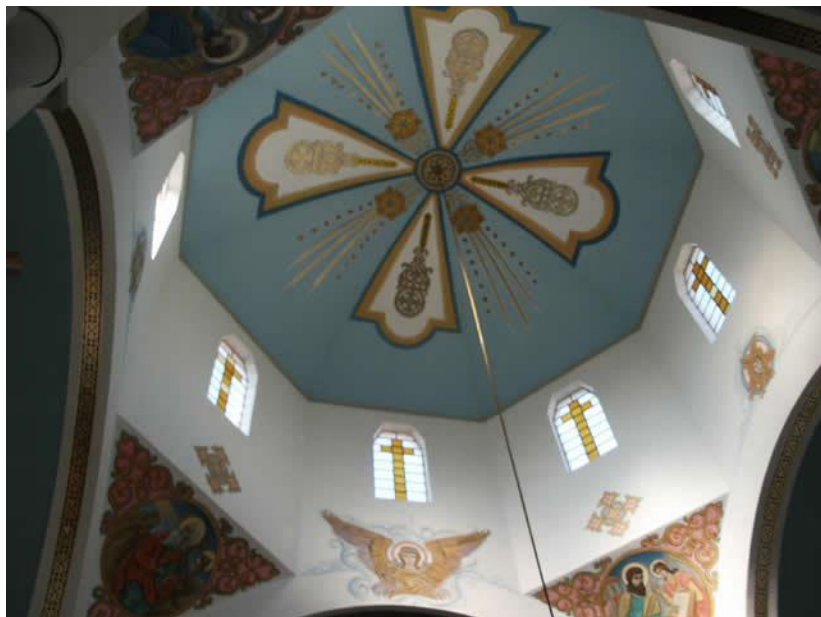


Figura 13- Cúpula central da Catedral Ortodoxa Ucraniana São Demétrio, Curitiba-PR. Maio de 2010. Acervo do autor.

A imagem 13 informa que, nas catedrais de estilo bizantino, diversas referências à cruz, aos ícones, aos anjos, aos santos e a Deus introduzem o fiel em um espaço apropriado para exercer sua religiosidade. De acordo com Heidegger, o ambiente físico e os símbolos que o adornam produzem ou “fazem espaços”<sup>193</sup> de co-pertencimento entre pessoas e o local arquitetônico. Desse modo, a impressão imediata de uma experiência religiosa se dá talvez, por primeiro, no espaço onde se reúnem os fiéis de uma determinada

---

<sup>193</sup> HEIDEGGER, Martin. *L’art et l’espace*. In: Questions III-IV. Paris: Gallimard, 1996.

confissão O autor, comparando a beleza e o estupor provocado por uma obra de arte com o seu lugar de exposição, compreende que tanto ela quanto o lugar ocupado por ela não são duas realidades descompromissadas, mas ligadas por uma necessária co-pertença, que faz e edifica impressões.<sup>194</sup> De igual modo, as catedrais ucranianas onde se realizam os ritos são também locais em que se aliançam impressões e constroem relações capazes de simbolicamente entender e de dar textualidade ao sagrado, como demonstram as palavras de Serguei “Rezar dentro de uma igreja não é igual a rezar fora dela. Dentro da igreja a beleza toca nosso coração”.<sup>195</sup>

A beleza encontra nesse ortodoxo ucraniano um admirador seu. Por sua vez, Serguei atribui a beleza a causa de fazer da catedral o local de intimidade e apropriado para encontro com o sagrado. Logo, a beleza para poder ser encontrada e contemplada precisa de seus claustros. A beleza a que se refere Serguei é certamente aquela que envolve o fiel por um elemento eterno e invariável, capaz de, para além de facilitar um contato, um diálogo com a divindade, tem o poder de sacudir e mexer com as impressões, ressignificando os tempos e espaços. Isso posto, pode-se afirmar que os ícones, cruzeiros e demais peças litúrgicas, para além do objeto sagrado, promovem sensibilidade pela visão, articulando presente e passado, dando-lhe a sensação de poder se apropriar de um passado que também passa a ser seu. Nesse sentido, o filósofo e historiador Walter Rahfeld afirma

---

<sup>194</sup> Idem. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.

<sup>195</sup> LUSTOIF, Serguei. Op. Cit.

[...] 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.<sup>196</sup>

Sendo assim, estar dentro da igreja e lá encontrar condição de reza não pode ser dissociado de uma subjetividade capaz de se comprazer com o espaço e com beleza de um conjunto harmoniosamente estético, ao mesmo tempo em que descobre nesgas do eterno complacentemente configurado em algo material.

#### **4.4 O sagrado que aproxima e separa: uma hermenêutica do espaço e da memória**

O sagrado, em sua etimologia, significa algo separado e sempre velado, nunca descoberto, como sentenciou Durkheim: “os seres sagrados são por definição seres separados e o que os caracteriza é que entre eles e os seres profanos há uma solução de continuidade.<sup>197</sup> Sendo o sagrado algo separado, que se soluciona em uma continuidade de algo que se imagina ser o profano, o rito litúrgico parece servir para acentuar tal diferença. No encaço desse pensamento, os ritos bizantinos celebrados nas igrejas ucranianas em Curitiba, patrocinados por um

---

<sup>196</sup> REHFELD, Walter. *Op. Cit.*, 1988, p. 38.

<sup>197</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1978, p. 318.

vasto arsenal de códigos imagéticos e linguísticos, ainda que aparentemente aproximassem os fiéis de seu Deus, paradoxalmente exacerbavam a existência de um fosso entre eles, conforme mostra a oração a seguir:

Nenhum dos que estão presos pelos desejos ou paixões da carne, é digno de vir a ti, aproximar-se de ti ou servir-te, ó Rei da glória! [...] Só tu és o único, Senhor e Deus nosso, que reinas sobre o céu e a terra; os Querubins te servem de trono; tu és o Senhor dos Serafins e o Rei de Israel; só tu és Santo e repousas no santuário entre os santos. Rogo, pois, a ti que és bom e amas os seres humanos: volve teu olhar para mim, pecador e indigno servo; purifica minha alma e meu coração de todo o mal; [...] Profundamente inclinado, imploro-te, Senhor: não desvie de mim a tua face, nem me separe do número dos teus servidores; mas, permita-me, a mim, pecador e indigno servo, de te oferecer estes dons, pois és tu que ofereces e és oferecido, recebes e és distribuído, ó Cristo nosso Deus, e nós te glorificamos com teu Pai eterno e com o teu santíssimo, bom e vivificante Espírito, agora e sempre e pelos séculos dos séculos. Amém<sup>198</sup>.

A oração rezada pelo celebrante durante o hino que precede a procissão das ofertas do pão e vinho, seja na Catedral São Demétrio, seja na de São João Batista, exalta a soberania do Criador ao mesmo tempo em que, conforme as palavras do ritual, ressalta a indignidade de

---

<sup>198</sup> Oração rezada pelo sacerdote, antes da consagração eucarística. In: Divina Liturgia de São João Crisóstomo. Curitiba: Eparquia Ortodoxa Ucrâniana, 2004, p. 34.

todos que desejassem aproximar-se do sagrado. Dessa maneira, a liturgia, ainda que de forma solene e em seus muitos momentos, não faz esquecer a existência de uma diferença e distância entre o divino e o humano, entre um maior e um menor, entre um perfeito e um imperfeito, entre um santo e um pecador. Assim, a aproximação do ucraniano com Deus e seus santos, nas liturgias, dá-se pela formalidade de uma interdição, abstenção e pela sutileza de demarcações ainda que cantadas pelos tons e semitons de um afinado coro. Se o sagrado é algo separado e sempre velado, a permanência desse estado se faz refém de um distanciamento. Tal pensamento encontra a significação na palavra *desvelar* ou seja a ação do descobrimento. Logo, o rito procura dar concretude visual ao sagrado, ainda que o mantenha velado, envolto em penumbras, conservando-se em mistério. Talvez esteja nisso a chave de sua sedução e encantamento.

No caso dos ucranianos católicos de rito oriental e ortodoxos em Curitiba, em virtude da imbricação de códigos culturais e devocionais remontados no decurso de séculos, tal distinção não é feita tão prontamente, nas duas catedrais de igual forma e imediatez. Quase paradoxalmente, ainda que se equiparem nos estilos e plasticidade imagética, as duas catedrais ucranianas estabelecidas em Curitiba ressoam como dois ambientes de significações heterogêneas, deixando à luz fronteiras dogmáticas distintas e sensíveis, ora nas orações endereçadas aos seus expoentes hierárquicos, ora na maneira como se compõem as peças litúrgicas. Se uma porção reza pelo pontífice romano, a outra o substitui pelo nome do patriarca.

Se em uma o iconostásio é mais fechado com o propósito de esconder o Sagrado, na outra, a parede que separa o Sagrado do profano



é mais sutil. Na peculiaridade da troca de nomes dos expoentes hierárquicos de cada jurisdição e na distinção da forma de apresentação dos iconostásios escondem-se um percurso e uma dissensão de cunho teológico agudos. Essas especificidades, sempre lembradas por uma memória viva e materialmente expostas em um texto litúrgico e na forma arquitetônica do altar reafirmam que os pertencimentos étnico-religiosos em cada porção de ucraniano têm naturezas e significados explicados tão somente pelo tempo.

O sagrado, no interior de cada catedral ucraniana, espetaculariza-se e se vela de modos distintos. A parte considerada mais reservada em uma igreja de rito bizantino é chamada *Ieron* o que equivale na igreja de rito latino de *Presbiterium*. De etmo grego, *ieron* remete à ideia de lugar do sagrado, do santo, do divino, enquanto a de raiz latina, a palavra *prebiterium* significa lugar dos presbíteros, dos humanos que cumprem a função sagrada. Tanto na igreja de rito bizantino quanto na de rito latino, é no altar principal tanto do *ieron* quanto do *presbiterium* que se conserva a Eucaristia consagrada nas missas. Se nas atuais igrejas de rito latino, o *presbiterium* deixar-se atravessar pelos olhos dos fiéis, nas igrejas de rito oriental há uma parede repleta de ícones que, para além de impossibilitar o fluxo de fiéis, informa que aquele lugar carrega uma distinção.



Figura 14 – Iconostásio da Catedral Ortodoxa São Demétrio e Católica São João Batista- 2010. Curitiba – Acervo do autor

A Figura 14 mostra o interior das catedrais ucranianas católica de rito oriental e ortodoxa. Sobre pequenos altares, vasos, castiçais e toalhas bordadas veiculam selos de identificação quais materialidade de um sonho<sup>199</sup>, expõem um modo de se conceber e de se conhecer um homem e uma mulher piedosos, intrinsecamente vinculados a uma fé instituída. Ainda que os bordados, as formas e as cores remetessem a um pertencimento étnico, mediavam um segmento e uma profissão de fé que com ele estavam compromissados. As catedrais ucranianas obedecendo aos estilos especiais tornaram as marcas de pertencimento

---

<sup>199</sup> Segundo Ludwig Feuerbach, toda religião é um sonho do espírito humano, sonhado não no céu, mas na terra, no reino da realidade, sob um brilho arrebatador da imaginação e da arbitrariedade. Cf. FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas – SP: Papirus, 1988, p. 31.

um elemento identificador: na ortodoxa em cor vermelha e na católica em cor azul. No interior das duas catedrais, observa-se que os ucranianos nelas deixaram seus rastros, seus selos, de forma visível. A mesa na posição central é chamada de *tetrapodio* (mesa de quatro pés), sobre a qual estão o crucifixo, velas, vasos com flores e o ícone de devoção. As marcas de pertencimento no ambiente sagrado fazem-nas igualmente sagradas. Assim, tanto a imagem quanto as marcas de pertencimento passam a ter lugar privilegiado no âmbito da representação e que socializava memórias pelo conjunto estético.

Para além das semelhanças, chama a atenção como o *iconostásio* de uma e de outra instituição modificou-se. Enquanto na catedral ortodoxa ucraniana São Demétrio, separa-se o *ieron* da nave do templo, por uma parede repleta de ícones, na catedral católica ucraniana São João Batista, tal apartamento se dá de maneira simbólica, já que o *iconostásio* foi supresso, permanecendo apenas os dois ícones principais: o da Theotokos e a do Cristo, um afastado do outro. Verifica-se que a manutenção do *iconostásio* que deveria obedecer a uma tipologia bizantina tradicional sofreu, em nome de uma acomodação, a rejeição por parte da porção ucraniana que entrou em comunhão plena com a Igreja de Roma no século XVI.

O *iconostásio* nas igrejas ucranianas anuncia a existência de uma passagem entre dois territórios, de dois espaços instituídos, de dois mundos que guardam seus sentidos e símbolos. Ultrapassando qualquer planejamento cênico e indo além de um gosto estético apurado, o *iconostásio* qual a cortina de um teatro deixa invisível o que guarda. Embora o conjunto iconográfico obedeça a uma disposição, regras, formas, tamanhos e conteúdo, não esconde uma ruptura, um

confrontamento, uma linha que separa o sagrado e o profano, ao mesmo tempo em que possibilita a poucos (ou seja, aos hierarcas) o trânsito entre duas realidades. Se o rito solenemente glorifica e acentua a existência desses dois mundos, o *iconostásio* em cada igreja ucraniana é a materialidade dessa distinção e, por isso, parece sobressair-se dos demais códigos pois esconde algo, protege e mantém o mistério.

Mircea Eliade, ao analisar especificamente as relações entre o sagrado e o profano, tenta demonstrar que, também a porta, ao menos num templo, não é tão somente uma passagem física, posto que está totalmente imbuída de sentidos outros. Em suas palavras:

A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos — e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado.<sup>200</sup>

Um exemplo dessa fronteira, desse limiar no sentido proposto por Mircea Eliade, pode ser as figuras que compõem a ornamentação o *iconostásio*, essa passagem entre os dois mundos. Em qualquer igreja de estilo bizantino oriental, o fiel diante da majestática parede, à esquerda contemplará o ícone de Maria Santíssima e à direita o de Jesus Cristo,

---

<sup>200</sup> ELIADE, Mircea. **Op. Cit.**, 1992, p. 28-29.

reproduzindo as posições de ambos em determinadas passagens bíblicas: Maria está de pé à esquerda contemplando o seu filho crucificado; e Jesus, como relata o credo apostólico, após subir ao céu, está sentado à direita de Deus Pai. A disposição de ambos no compósito do *iconostásio* tinha como função instruir os iletrados acerca dos mistérios da fé, deixando evidente que o que estava por trás daquela parede é algo velado e mais santo que aqueles que se deixam ver. Nas catedrais ucranianas de Curitiba, ainda que a disposição das imagens dos santos obedeça à mesma regra, tem acepções diferenciadas, que se adequaram às especificidades de cada instituição, imbuídas pelo espírito de transcendência de maior ou menor grau. Parece então que a urbanidade, por vezes, força o esquecimento até mesmo do mais instituído, do mais costumeiro, sem grandes alardes, sem grandes protestos.

Se o *iconostásio* em sua fulguração tem como função primária instruir e catequizar, não escapa, contudo, de uma associação com a arte cênica podendo também abrir brechas por onde se insinuem mudanças, por onde se imponham novidades. As toalhas bordadas com motivos ucranianos sobre os ícones e emoldurando a porta central mostram como os códigos de pertencimento étnico encontraram no espaço sagrado um local de enobrecimento para se aninhar de maneira impostada. O que mostra que a estratégia de valorização daquilo que se julga típico de uma cultura, valendo-se do espaço físico da igreja e para além de enobrecer e sacralizar os códigos de referência de uma etnia, veicula uma ostentação de algo identificativo que não se quer apagar. As marcas de pertencimento étnico ucraniano, ao se misturar aos ícones de devoção, arregimentam para si o passado e absorvem deles o sentido do sagrado. Os bordados ucranianos dependurados e que emolduram as

portas centrais são um exemplo da junção do espetáculo religioso com signos de pertencimento que encontram reflexo de aprovação em uma cultura étnica. Assim sendo, é possível dizer que, no mundo Oriental bizantino, no *iconostásio*, os sinais de pertencimento étnico assomados ao compósito estético demarcam um espaço e estão intimamente ligados às coisas da fé, mostrando aos ucranianos católicos e ortodoxos os aspectos que deveriam nortear suas vidas: amar e proteger as coisas de Deus e da etnia.

Como já mencionado, o modelo de *iconostásio* praticado na catedral católica ucraniana destoa dos padrões instituídos pelas igrejas orientais. A Figura 14 mostrou um conjunto iconográfico sóbrio quase parecendo não querer chamar atenção sobre si, desviando toda honra e tributo para aquilo que está velado e não para a parede que vela. Não estando tão velado, o Sagrado na catedral católica ucraniana deixa-se invadir pelos olhos não só dos sacerdotes (como acontece na Igreja Ortodoxa) como pelos dos fiéis, e isso para alguns é motivo de estranhamentos.

Maria Pavliv, acostumada a frequentar as duas catedrais, quando convidada para casamentos na católica ucraniana, observa que

quando vou à catedral ucraniana católica São João Batista sinto que algo falta. Não me acostumo com o altar todo à vista. Na minha igreja (a ortodoxa de São Demétrio) o *iconostásio* me chama a atenção por causa dos santos pintados nele. Há pessoas que não entendem o porquê

daquela parede cheia de ícones. Mas eu sei que sem aquela parede, minha fé está incompleta.<sup>201</sup>

Nas palavras de Maria, os santos iconografados no *iconostásio* se por um lado abrem alas para o místico, por outro trazem o germe de uma inquietação. Estar atrás de uma linha sem se preocupar com o que existe do outro lado parece não ser possível para as pessoas do mundo contemporâneo. A curiosidade, a investigação, a agudeza e a perspicácia em saber descobrir tornam qualquer indivíduo alguém inconformado. Maria, em seu modo de conceber sua crença, parece precisar da parede, da linha, do sinal que marca e separa. De todo modo, o *iconostásio* das catedrais ucranianas, seguindo em sua feitura um padrão mais ou menos fiel ao mundo bizantino, não deixa de incomodar, inquietar e motivar os fiéis a transpor as fronteiras e perceber que aquela parede – apartada de sua função primeira – institui-se sinal material da possibilidade da fuga do mundo conhecido para aquele que se quer conhecer. Um veículo para um *devoir* que, necessariamente, não precisa trazer respostas, mas que, certamente, proporciona ao fiel ucraniano uma maior proximidade com o Velado.

#### **4.5 Textos litúrgicos ucranianos: o lugar de uma escrita parada no tempo**

---

<sup>201</sup> PAVLIV, Maria. Op. Cit.

Segundo o rito inicial da Divina Liturgia celebrado nas catedrais ucranianas, após o bispo instalar-se em seu trono, o celebrante sempre com seu olhar fixo para o sacrário (lugar onde estão as hóstias consagradas)<sup>202</sup>, inicia a cerimônia com as litanias. Composta por três conjuntos de orações que obedecem em sua estrutura uma hierarquia de poderes e de situações, o diácono entoava solenemente as orações, respondidas de pronto pelo coro com a frase *Senhor, tem piedade*.

No manual, as doze orações iniciais, dispostas em duas línguas (ucraniano e português), são súplicas compiladas originalmente no idioma grego no século IV pelo arcebispo e patriarca de Constantinopla Crisóstomo e que chegaram até às igrejas eslavas (ucranianas, russas, polonesas, sérvias) pelos transcritos e tradução de Cirilo e Metódio no final do século IX.<sup>203</sup> Depois dessa primeira versão, outras foram compiladas nesses lugares das práticas litúrgicas, o que facilitou o aparecimento de alterações, inclusões, obliterações. Por isso, atualmente, dependendo de que igreja ortodoxa se está, a Divina Liturgia tem suas nuances, suas peculiaridades. Se, na igreja de Roma, a pluralidade de línguas litúrgicas é um fenômeno pós-conciliar do Vaticano II, nas igrejas orientais bizantinas, a variante do idioma litúrgico grego-eslavo firmou-se desde o primeiro milênio.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> SPERANDIO, André (Org.). A divina Liturgia de São João Crisóstomo. In: **Ieratikon**. São Paulo: Ecclesia, 2002, p. 14.

<sup>203</sup> Como visto no Cap. II.

<sup>204</sup> MORINI, Enrico. **Op. Cit.**, 2005, p. 75.



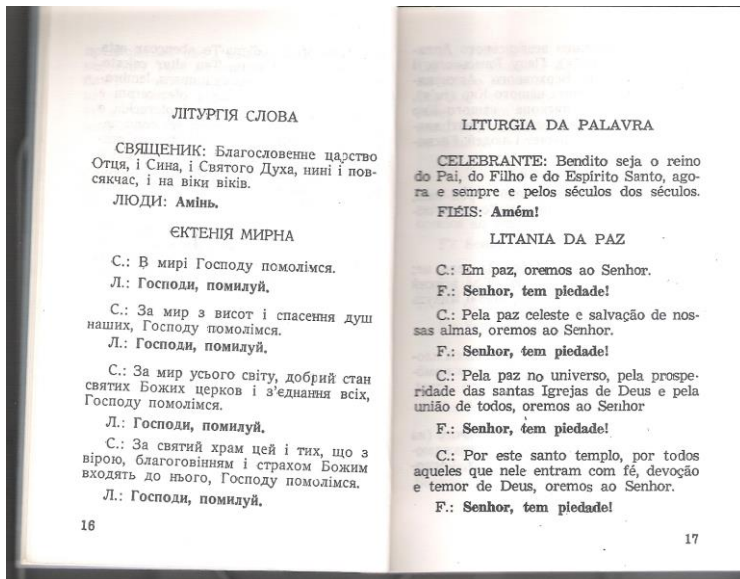


Figura 15 Manual da Divina Liturgia S. João Crisóstomo.  
Edição Basiliana, 1983, p. 16-17

Afora a crença de que o texto não sofreu qualquer alteração, evidencia-se uma descontextualização do conteúdo das petições, uma vez que ainda são lembradas as mesmas “autoridades régias”, “os viajantes das águas”, “os que guardam as cidades”,<sup>205</sup> o que evidencia uma despreocupação com o tempo.

Michel Foucault esclarece que, na feitura ou produção de um discurso ou de texto, fixa-se um lugar, “um teatro muito provisório” que tenta selecionar e organizar, por meio de certos procedimentos, uma

<sup>205</sup> SPERANDIO, André (Org.). *Op. Cit*, 2002, p. 14.

pesada materialidade das palavras.<sup>206</sup> Assim, a inalterabilidade dos textos da liturgia de São João Crisóstomo, cantada solenemente nas duas catedrais, a faz, por vezes descontextualizada no tempo em que é executada, porque lhe falta o procedimento de seleção e de interdição de palavras que não cabem mais. O teatro de encenação litúrgica e de compilação dos textos, não foi nem pouco nem muito transitivo, mas fixo. Tais enunciados, por não encontrarem beneplácito da hierarquia para se adaptar às situações de cada tempo e lugar, e que, por isso, são causa de um inflado orgulho para os que se dizem respeitar a tradição tal qual sempre foi, decifra uma razão ingênua de se lograr e divulgar algo que é extemporâneo às novas gerações de ucranianos da cidade.

Pierre Bourdieu, ao analisar críticas de fiéis à renovação litúrgica levada a cabo por jovens padres católicos na França, observou algumas condições necessárias para que o agente instituído de poder não acabasse incorrendo no erro de fazer aquilo a que não compete. Referindo-se àquela situação, o autor depreende que os enunciados performáticos têm uma condição essencialmente política, dada por acordos que servem de base para toda compreensão da ordem social, denominado de *doxa*.<sup>207</sup> A *doxa* não corresponde automaticamente à realidade em si, mas a uma visão de realidade elaborada pelo discurso dominante, representada em enunciados performativos pelos agentes socialmente reconhecidos como legítimos, os quais têm sua autoridade assegurada pelo reconhecimento do grupo em virtude do capital

---

<sup>206</sup> FOUCAULT, Michel. **Op. Cit.**, 2005, p. 8-9.

<sup>207</sup> BOURDIEU, Pierre. **Op. Cit.**, 2007, p. 5

simbólico e, portanto, da distinção que esses agentes detêm diante de outros indivíduos. Segundo Bourdieu, aqueles que pretendem manter a *doxa* – o acordo fundamental que rege a compreensão da realidade e a sua categorização – intacta são a elite dominante que tem interesse em que a ordem social permaneça como está. De outro lado, existe uma série de grupos nem sempre organizados e nem sempre autoconscientes, para os quais a representação da realidade do discurso dominante não interessa, pois os mantêm enclausurados em categorias negativas e inferiores, portanto, sempre em dívida com os que participam da elite dominante.

Ainda que Bourdieu observasse que a performance capaz de instituir novas realidades devesse ser executada pela pessoa certa, no lugar certo, no momento certo, fazendo uso do comportamento correto, utilizando a linguagem correta, vestindo a indumentária correta e utilizando os instrumentos corretos,<sup>208</sup> acerca dos ritos ucranianos, havia uma outra condição. Por mais que o bispo ou o sacerdote locais (tanto ortodoxo quanto católico de rito oriental) estivessem em seu local de atuação e fazendo uso da indumentária e autoridade que lhes eram condizentes e corretas, dependiam de uma decisão alheia às suas, proveniente do Patriarca ou do Papa, ausentes dali. Por sua vez, tanto o Patriarca ortodoxo quanto o Papa de Roma, em matéria de liturgia bizantina, segundo decisões de acordos bilaterais entre ortodoxos e católicos, estão impossibilitados de qualquer modificação, supressão ou

---

<sup>208</sup> Ibidem, p. 86.

adição.<sup>209</sup> Logo, o rito bizantino, para além de ser a expressão de realidade devocional, designa um sentido objetivo ancorado num tempo, fixo e ordenado por regras e que remete a um passado, a uma feitura, que se estagnou enquanto outros valores e códigos culturais se ofereceram sem muito exigir.

#### **4.6 As festas religiosas e o calendário que diferenciam os ucranianos.**

Se há lugar do sagrado, também há o tempo em que o sagrado manifesta-se em seus sentidos, em suas lembranças e atribuições de maneira mais contundente, pontuados em datas, dias especiais. E parece que as datas de comemorações dos santos patronos e as celebrações marianas na devoção e imaginário religioso ucraniano encarnavam com maestria e sem qualquer obséquio a importância para afirmar um pertencimento. Assim, as festas paroquiais, as procissões, os ritos litúrgicos com suas derivações e os diversos exercícios de piedade que nasciam das concepções e importância que se tinha do sagrado, nos bairros Bigorriho e Água Verde para além de ter uma função rememorativa alimentava os laços de identificação. Acreditando que o culto ao sagrado gera crenças e símbolos se este estiver vivo nas pessoas e ocupar uma instância relevante no grupo – caso contrário seria relegado a uma ideia morta que nada diz –, as festas religiosas

---

<sup>209</sup> Cf. Código de Direito Canônico das Igrejas Orientais. 1992.

ucranianas pareciam então fazer ressuscitar a cada ano uma fé herdada, ainda que estivesse escondida ou soçobrada nos cantos dos calendários por conta de tantos afazeres dados pelo *viver* da cidade. Talvez esses acontecimentos de celebração comunitária tivessem um primeiro efeito individual mas que repercutia e ganhava amplitude grupal.

Emile Durkhiem afirma que o sagrado e a religião são imagem de uma sociedade, com suas preocupações, anseios e desejos.

A religião da sociedade é a sua imagem: reflete todos os seus aspectos, mesmo os mais vulgares e repugnantes. Tudo se reencontra nela e se, frequentemente, se vê o bem subjugar o mal, a vida a morte, as potências da luz as potências das trevas, é porque não ocorre diferentemente na realidade. Pois, se a relação entre estas forças fossem contrárias, a vida seria impossível.<sup>210</sup>

A religião então seria uma idealização de uma sociedade com raízes plantadas no real, ainda que idealizado. Se assim não fosse, certifica o autor, o sagrado e a religião seriam caducos, sem qualquer ressonância ou relação com a sociedade e assim estariam fadados ao esquecimento. O sagrado com suas crenças, símbolos e ritos podem ser pensados como uma especulação realizada pelo coletivo e que se mostra de maneira igualmente coletiva. Antony Gaddins, no entanto, faz uma ressalva afirmando que, se a religião é imagem da sociedade, as representações coletivas da religião são expressão e fruto de autocriação social e configuram-se a consciência simbólica que é

---

<sup>210</sup> DURKHEIM, Émile. **Op. Cit.**, 1978, p. 225.

capaz de modificar o mundo e fazer comportar-se um grupo.<sup>211</sup>

As instituições religiosas ucranianas, curadoras e gestoras do sagrado, ao promoverem a espetacularização do sagrado em estilo bizantino eslavo, ainda que fizessem de forma protocolar ou menos ritualizada, anunciavam, contudo, não só uma estreita relação com o sagrado, mas mostravam em quais pressupostos estava alicerçada a ideia de uma etnia ucraniana que se acreditava unida. Por isso, expor-se em festas ou procissões era manifestar publicamente uma fé e um desejo de perfeição coletivos, em datas já agendadas no calendário.

Segundo Durkheim, todo calendário, inclusive o religioso, apresenta-se de forma circular e exprime o ritmo de atividades coletivas ao mesmo tempo em que tem a função de assegurar-lhe a regularidade.<sup>212</sup> As palavras de Durkheim encontraram carne no depoimento de Ivan Kolembet que, lembrando com saudade das festas religiosas da comunidade ucraniana ortodoxa, assegurou que a cada ano, nos dias que antecediam a festa do padroeiro São Demétrio, o ritmo da comunidade se alternava por causa da preparação de novenas e de tríduos nos quais se rezavam as orações e cânticos de piedade. Após as rezas, no congraçamento entre as famílias, quitutes, sucos, pedaços de bolo e sucos de frutas eram postos à venda.<sup>213</sup> Nisso, o sacral e o secular

---

<sup>211</sup>GIDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social**. Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: Fundação UNESP, 1998, p. 121.

<sup>212</sup>DURKHEIM, Émile. **Op. Cit.**, 1978, p. 115.

<sup>213</sup>KOLEMBET, Ivan. **Op. Cit.**

misturavam-se, parecendo que os festejos e o posterior entretenimento fossem sentidos como um segundo estágio do mesmo evento sagrado. Se havia um envolvimento coletivo e certa expectativa pela aproximação da festa, após seu término, a existência de certo arrefecimento do entusiasmo e dos impulsos de envolvimento eram igualmente notados, sentidos na fala de Ivan: “lamentava o fim das festas. Quando tudo acabava, voltávamos para as casas com saudades!”<sup>214</sup>

Afora as especificidades das datas, a cada ano, o calendário religioso mostra que as celebrações do sagrado são cíclicas e repetitivas, não havendo um esforço por parte do fiel para renovar e dinamizar os motivos de anualmente lá permanecer, como deixou revelar Ivan Kolembet:

Todo ano acompanho a procissão da sexta-feira santa, com vela acesa. A cada ano parece mais bonita. E olha que vou a essa procissão desde menino! Venho todo ano e sempre é diferente. Preciso estar na procissão. Venho à procissão para pedir e agradecer tudo que recebo de Deus. Meus filhos também vêm, eu que ensinei isso a eles. E eles ganharam gosto de acompanhar a procissão. E me sinto realizado por isso<sup>215</sup>.

A procissão de Sexta-Feira Santa nas igrejas ucranianas tem sido a cada ano acompanhada pelos devotos que trazem consigo quase os mesmos pedidos, sonhos, desejos e agradecimentos. O costume de

---

<sup>214</sup> Ibidem.

<sup>215</sup> Ibidem.

acompanhar a procissão extrapolava então uma simples prática de piedade religiosa e instituíam-se um fremente desejo de transmissão de costumes, como explicitou Ivan cheio de orgulho por ter repassado a seus filhos o hábito de participar daquele préstito, na esperança de uma assegurada continuidade. Parecia que a celebração das mesmas festas, a cada ano, talvez fosse uma estratégia para instituir um hábito, um costume, aprendido aos poucos. Para tanto, o calendário litúrgico ucraniano prevê momentos de orações comunitárias ou particulares que se espalham pelo dia, uma semana, um mês ou um ano. Segundo Dom Jeremias Ferens, cada dia da semana é consagrado a certas memórias especiais: o Domingo é dedicado a Cristo ressuscitado dos mortos; a Segunda-feira, aos santos Anjos; a Terça-feira, para memória dos Profetas e, entre eles, o maior entre todos os Profetas, João o Precursor; a Quarta-feira à Cruz de Cristo; a Quinta-feira, para a memória dos Apóstolos e todos os bispos santificados; a Sexta-feira, para a Cruz, sendo o dia da Crucificação; Sábado, à Mãe de Deus, e à memória de todos aqueles que morreram na esperança da ressurreição e da vida eterna.<sup>216</sup>

Além da rememoração tributada aos santos, no decorrer de cada dia de semana, há doze outras que se distribuem em ciclos mensais, e que fazem referência às passagens da vida de Jesus.<sup>217</sup> Nesse

---

<sup>216</sup> FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit.

<sup>217</sup> A Natividade de Cristo (Natal), 25 de dezembro; Teofania (Epifania), 6 de janeiro; Transfiguração, 6 de agosto; Entrada em Jerusalém (Domingo de Ramos), o Domingo antes da Páscoa; a Ascensão, na Quinta-feira, o quadragésimo dia após a Páscoa; Pentecostes, em comemoração da Descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos, no Domingo, o Quinquagésimo dia depois da Páscoa; e o dia da Exaltação da Santa Cruz, em memória do



compósito devocional, ganham notoriedade o Tempo de Quaresma e Páscoa que parecem sustentar todo arcabouço de crença do cristianismo.

Assim, a Páscoa para os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental não se resumia somente à celebração da Ressurreição de Jesus Cristo – e por extensão, às outras festas vinculadas a essa (Ascensão e Pentecostes) –, instituía-se também a recordação da existência de uma incômoda alteridade num mesmo pertencimento étnico, como narra Basílio Batiuk:

Raramente a festa da Páscoa entre nossas igrejas cai no mesmo dia. Aconteceu muitas vezes que celebrávamos a Páscoa e os ucranianos ortodoxos ainda estavam na Quaresma. E isso traz conseqüências porque enquanto estamos em festa, podendo comer carne e muita comida, os ucranianos ortodoxos estão em período de jejum. Hoje, sabemos que essa diferença não é culpa de ninguém; cabendo a nós compreender. Gostaria que um dia essas datas fossem igualladas.<sup>218</sup>

Basílio é portador de uma esperança e um desejo compartilhado por tantos: a chegada do dia em que ucranianos ortodoxos e católicos possam celebrar a Páscoa sempre na mesma data, como sinal de plena comunhão. Enquanto esse dia não dá o ar de sua graça, os calendários

encontro e levantamento ("exaltação") para adoração pública da Cruz na qual Cristo foi crucificado, 14 de setembro, Sua Entrada no Templo, 21 de novembro; o Encontro do Senhor, 2 de fevereiro; a Anunciação, 25 de março; e a Dormição da Mãe de Deus (Assunção) 15 de agosto.

<sup>218</sup> BATIUK, Basílio. Op. Cit.

continuam a pontificar datas de Páscoas em dias alternados e os consequentes desassossegos por causa disso. Enquanto as famílias ucranianas católicas de rito oriental estiverem festejando o tempo pascal enquanto as ortodoxas experimentam os dias de penitência de quaresma, as datas em desajustes pairarão como um tempo acidentado, uma frustração de um pertencimento comum, uma lacuna e uma falha do sistema religioso, carente de alguma correção. A existência da celebração de duas Páscoas e das decorrentes festas litúrgicas na mesma cidade ainda que pareça uma incoerência ocasional, justificada pelos discursos de pertencimentos diferenciados, traduz o fracasso das instituições religiosas que ainda não conseguiram apagar da memória os estigmas do passado.

Se Basílio apontou uma inconveniência decorrente dos calendários que não se podem ajustar, outras distâncias palmilham-se não deixando que a *ucraneidade* encenada em Curitiba seja apresentada por um só grupo protagonista. Assim, para além dos cálculos dos dias, o calendário religioso registra a atuação da alteridade ucraniana, continuando a mapear as demarcações de um espaço e a exumar um pertencimento étnico dual contido em fronteiras geograficamente demarcadas e datadas.

## **5 O EXERCÍCIO DA RELIGIOSIDADE UCRANIANA NAS CASAS DE FAMÍLIA**

### **5.1 Junto às louças e ícones, um galho de oliveira que muito diz**

Afora os lugares majestáticos, as catedrais ucranianas, próprias para as celebrações religiosas, o cotidiano dos fiéis cristãos de vertente ortodoxa quanto católica de rito oriental está repleto do simbólico, no qual o profano e o sagrado mesclam-se na desenvoltura dos afazeres, nos costumes de família, nas práticas devocionais e nos pequenos ritos de oração, o que permite focalizar a experiência religiosa no contexto de sua cultura. A maneira de expressar a religiosidade nesses grupos possibilita compreender, a partir de manifestações sensíveis no cotidiano, de práticas ritualísticas individuais ou coletivas, não uma ruptura ou descontinuidade, mas uma bricolagem de tradições e de tempos que se medeiam pelas nuances de um dia a dia desapegado de qualquer ritualidade.



Figura 16- Estante de utensílios domésticos e de ícones. Casa de Lara Kurbek. Curitiba, Outubro de 2012. Acervo do autor.

Na Figura 16, pratos, xícaras, pires, açucareiro, sopeira, bule dispostos sobre as prateleiras parecem apenas emoldurar a parte central da estante de cor plúmbea, situada na sala de estar, da casa de Lara Kurbek. Ombreando tais peças também se aninhavam vários ícones bizantinos, de formato e tamanho diferentes, castiçais e toalhas bordadas com motivos ucranianos, reverenciando a visagem de um Cristo, agasalhado por uma toalha decorativa. Contudo, longe de ser um amontoamento de elementos ou artefatos sem propósito, louças misturadas aos objetos de devoção pareciam impor um pensamento e sugerir que naquela casa fosse habitual expressar o acreditar em Deus

de maneira tão próxima. A imagem sugere que cada peça flagrada naquele móvel não só arrastava consigo um pretérito e uma memória cheios de orações, petições, murmúrios, lamentos que a precediam, como indicava uma maneira de expressar sua religiosidade. Uma mistura imagética carregada de magnetismo e força, criada pelos pincéis invisíveis da não coincidência, não só se manifestava em um presente, em um cotidiano à procura de um reencontro, como também convidava para uma paragem, para um instante de hermenêutica perante um mosaico repleto de detalhes e que diziam algo sobre aquilo que estava para além do ordinário.

Se a estante em si, por mais que estivesse assoberbada de componentes profanos e sagrados, nada dizia, guardando voluntariamente o silêncio que faz jus a toda mobília, paradoxalmente, os itens sobre ela sustentados faziam dela um agente de um dizer nada evanescente, um veículo que comunicava e que carregava mensagens nada mudas, conformando um rosto étnico-religioso. Assim, parece que a disposição das peças desprovida de qualquer arrimo, no vão central daquele nicho, desencadeava o levante de certas curiosidades e inquietações que autorizam interpretações e escapadelas do imaginário para se compreender a vivência religiosa naquela casa de família de descendentes ucranianos, na capital do Paraná.

Longe do epicentro e timidamente escorado, como um detalhe sem importância, como um risco deixado numa pintura e que, aparentemente, sequer reivindicava o direito de ser notado, naquele singular combinatório, um ramo de oliveira imposta-se, quase que usurpando o espaço alheio. O primeiro impulso é concluir que aquele ramo ali deixado, qual objeto forasteiro e pertencente a outras cercanias,

rouba um posto de veneração que não é seu, naquele arranjo devocional. Sem qualquer desconforto e necessidade de imprecação, beirando ao sarcasmo ou a incômoda pilhéria, parece ele desprezar e pôr à revelia qualquer juízo deferido de quem nele repara. Sob outra perspectiva, porém, ainda que despreziosamente sua presença deixe abertas lacunas, questões se levantam acerca da maneira difusa de se praticar a religiosidade ucraniana dentro da casa, longe de qualquer poder ou instrumento regulador. O porquê de um ramo de oliveira, frequentemente usado para se fazer bênçãos e rezas de cunho popular, hospedar-se naquela estante, sem necessidade sequer de *check-in* ou de qualquer outra credencial, qual um lapso do acaso e algo imprevidente, encontrara arbitramento positivo nas palavras de Lara Kurbek, quando se refere à sua estante:

Aqui é meu lugar de oração. Meus santinhos estão todos aqui. Creio nos meus santos. Tenho fé grande em Nossa Senhora e nas bênçãos do Santo Padre. Mas creio também na oração de Dona Amância que benze as pessoas do mal de *zipra*, de cobreiro, que expulsa *quem tem olho gordo*, com seus galinhos de planta. Olha, quer saber de uma coisa, do fundo de meu coração? Acreditar nessas coisas, para mim, não faz mal nenhum. Eu sou católica, mas essas bênçãos de Dona Amância só ajudam.<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> KURBEK, Lara. Op. Cit.

A crença plural de Lara longe de lhe causar desassossego, e para além de mera justificação, parece acalentar e reforçar certo modo legítimo de pertencer a uma instituição religiosa, sentindo-se livre, no entanto, para amearhar ao repertório de crenças instituídas, outros modos de se praticar a religiosidade. O empertigado galho de oliveira, escorado à parede daquele refúgio alternativo, aquela mesma em que os ícones estão expostos, compõe com eles uma narrativa imagética. Verifica-se, portanto, que uma prática religiosa outra convive de igual forma com o estabelecido e legitimamente aceito pela Igreja, porque Lara e seus familiares, dentro do aconchego daquela casa, assim desejam. Tomando emprestado o raciocínio de Lara, parece que a equidade nas devoções fazia arrebatar as credences populares aos patamares mais ousados de legitimação religiosa sem a exigência de um aporte ou credencial reconhecidos por qualquer instituição alheia a de sua família, e que ganhava a chancela e a plausibilidade do uso dos que assim experienciavam aquela fé, dentro dos lares.

Se o ramo era usado por dona Amância como instrumento de bênçãos e rezas – como relatou Lara –, em outros territórios de devoção, longe dos altares das igrejas, na estante daquela casa de família, ganhava deferimento e nobreza condizentes a toda e qualquer maquinaria do sagrado, pois que lá encontrara aceitação e um *nihil obstat* para poder se reificar, com a mesma dignidade a que tinham direito outros objetos do sagrado. Assim, tanto o ramo de oliveira quanto os ícones bizantinos estavam integrados a um cotidiano e a um regime de aceitação de um modo conjugado de se sobreviver aos moldes de um mundo diverso, pluriforme, multicultural sobre os quais os ucranianos da primeira geração estavam aprendendo a aceitar. Assim, as novas manifestações

do sagrado espelhavam e refletiam a maneira como algumas famílias ucranianas que chegaram a Curitiba no último quartel do século XX procuravam espiar parcimoniosamente os ares citadinos colocando à prova aquele estilo menos urbano de se exercitar em suas crenças.

O arranjo devocional montado na estante de louças, como um oratório que encontrou permissão para entre o ordinário aninhar-se, carregava, no entanto, as marcas de um pertencimento étnico. Expressas na toalha bordada que envolvia o ícone de Cristo, numa peregrinação incansável pelo presente, tais signos reatualizavam um pertencimento a cada olhar, qual uma chama reavivada pelas lembranças e marcas de identificação dos utensílios que o cercavam. O acondicionamento quase que desviante de peças e que intervinha nas normas conhecidas do esmero, expunha por outro lado uma narrativa religiosa multifacetada, em que a espontaneidade de manifestar outra fé marcava os ambientes de quem assim acreditava.

As coisas sagradas ditas e manifestadas daquela maneira sussurravam e insinuavam o descortinamento de possíveis surpresas do fazer religioso em uma comunidade étnica que se cria tradicional. Assim, paradoxalmente, os sinais indicativos da existência de maneiras pluriformes do exercício do sagrado, captadas pela deixa de um ramo de oliveira que não conseguia escapular da notoriedade alheia, expunham-se superdimensionados pela despreensão de um detalhe. Não é por acaso que Carlo Ginzburg oferece uma nova perspectiva epistemológica de se construir um saber da História baseado na estruturação da narrativa aberta aos pormenores e às novas relações do indivíduo, o que amplia consideravelmente o enfoque que incide sobre o objeto de pesquisa, principalmente sobre os menores. Segundo ele, “se a realidade



é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”.<sup>220</sup>



Figura 17 – Estante de utensílios domésticos. Casa de Maria Olistreva. Curitiba. Outubro de 2012. Acervo do autor 2

Se a primeira imagem deixava escapar e expunha as marcas de pertencimento e certo compromisso com a exibição dos selos de uma etnia, naquele armário eivado de ícones e objetos de devoção, na Figura 17, na residência da família Maria Olistreva,<sup>221</sup> no entanto, tal esforço

<sup>220</sup> GINZBURG, Carlo. **Op. Cit.**, 1989, p. 177.

<sup>221</sup> OLISTREVA, Maria. **Op. Cit.**

não era notado. Copos de vidro, meia dúzia de taças, xícaras de chá e de cafezinho quase que tornavam invisível qualquer outra tentativa de presença naquele móvel de cozinha, “feito de madeira, com tábuas largas, colhidas desde a época da chegada das primeiras famílias ao Bigorriño”.<sup>222</sup> As largas lâminas de madeira pareciam trazer para aquele presente, qual recrutadoras do cheiro do antigamente, a nostalgia de se estar diante de um móvel esculpido em madeira nobre, mas que se prestava a segurar objetos de outro tempo, sem qualquer estirpe.

Se cada imagem é um elemento discursivo, integrante de um texto construído para propor interpretações,<sup>223</sup> a imagem da prateleira na Figura 17 esconde um dizer. Com ou sem selo de pertencimento, outra vez as louças misturadas aos objetos de devoção, provocam curiosidades e vaticinam questões. Existiria uma razão, um porquê, um pretexto que explicasse a coincidência de em duas famílias ucranianas (uma ortodoxa e outra católica de rito oriental) haver o hábito de se misturar às louças de cozinha os objetos religiosos? E a curiosidade calou-se em face das palavras de Maria Olistreva quando com emoção relembrou:

Isso é fácil de explicar. Passamos muita fome ao chegar ao Brasil. Nossos pais também passaram fome quando fugiram da Guerra. Quando as coisas voltaram ao normal, criou-se a moda de colocar nos guarda-louças alguns ícones de santos. Sabes para quê? Para nos livrar da fome,

---

<sup>222</sup> Ibidem.

<sup>223</sup> GODOLPHIN, N. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n. 2, p. 161-185, jul./set. 1995.

da barriga vazia. Acreditamos que Deus e os santos nos protegem e afastem da gente a falta de comida porque o povo ucraniano é muito religioso, muito apegado a Deus e nada nos afasta dele, nem mesmo a fome! E esse costume foi trazido para cá e até hoje em algumas casas, os ícones estão junto com as louças, fazendo o seu papel. Nós, por outro lado, não permitimos que os filhos deixassem sobras de comida nos pratos. Os netos não sabem dos reais motivos dos ícones estarem lá. Eles acham isso uma bobagem. Com o tempo, tenho medo de esse costume ser esquecido.<sup>224</sup>

Maria conta o quanto a fome marcou a sua vida e a de seus pais no contexto de chegada ao Brasil, como essas lembranças acompanharam sua infância e como ainda elas ditam e normatizam os modos de se portar à mesa, tendo o cuidado de não desperdiçar o que esteja no prato. O medo de passar fome novamente faz com que ela e seus filhos nutram respeito pela comida que, naquela Curitiba, nunca lhe faltara. A lembrança do passado ressignificou os costumes e as táticas de prevenção diante da probabilidade de possíveis carências que eles não querem mais passar. Logo, é passível de se perceber que, nas experiências, estão as chaves do aprendizado que fazem prosperar manobras de sobrevivência diante dos desafios imaginados.

Misturar às louças e aos utensílios de cozinha os ícones de devoção foi pensado, movido pelo pavor que atentaram objetivos claros: evitar passar por necessidades, antes já vividas por si e por seus

---

<sup>224</sup>OLISTREVA, Maria. 62 anos. Op. Cit.

familiares. E, nessa empreitada, verifica-se a gestação de um hábito-crença que, à medida que é aceito e absorvido, se torna passível de verificação em sua origem, como em suas maneiras plurais de utilização e consequentes significados dados pelas gerações que se sucedem. Por isso, compreende-se que, na atual historiografia, a noção de costumes e as suas adjetivações têm sido revistas e seus novos usos vêm produzindo efeitos sociais que merecem análises atentas. Desta feita, a invenção ou a feitura de certos costumes religiosos e sua aceitação merecem, na comunidade ucraniana, ser analisados tendo em vista o campo social de sua gestão, o contexto cultural de sua aceitação e as condições para uma possível divulgação ou descontinuidade. Se o cotidiano religioso dos pais de família ucranianos estava eivado da crença de que os santos pudessem intervir e livrar a comunidade da recorrência da fome, o dia a dia de seus descendentes não girava na mesma direção. E essa constatação se faz notada porque tanto a sensibilidade como a sociabilidade dos descendentes moradores de Curitiba sofrem as influências dos usos e costumes baldeados pela urbanidade. É possível então dizer que, no percurso da consolidação de costumes, orbitam elementos indispensáveis para que a recorrência de uma prática seja mantida e autorizada qual crença, norma, obrigação, reciprocidade, valor e convicção, para tornar-se tradição.

Baralhar as louças com os objetos de devoção, tanto em domicílios de famílias ucranianas ortodoxas e católicas, e fazer disso um desejado hábito, faz pensar no aspecto funcional da invenção do

costume, ou naquilo que Thompson, em seu livro *Costumes em comum*, definiu como “função racional do hábito”, que na Inglaterra do século XVIII, por vezes tinha força de lei.<sup>225</sup> Se o tema central da obra de Thompson é a maneira como o povo inglês do século XVIII situava-se em um complexo de relações sociais, tradições e rituais que exprimiam uma cultura de resistência ou de acomodação ao novo, nos bairros Bigorrião e Água Verde, igual esforço podia ser observado. Também lá, ao mesmo tempo em que, em certas circunstâncias, se identificava uma resistência às inovações, em nome de um apego aos costumes, por vezes, o novo surgia ou era inventado por eles mesmos sob a chancela da tolerância e da arte do possível. Ainda que o novo costume ganhasse vida entre as brechas da resistência, o seu uso lhe outorgava poder ser percebido, assimilado e legitimado com mais largueza ainda que qual uma exceção ou um incômodo precedente no conjunto de regras.

O costume inventado de se pôr nas prateleiras de louças um ícone para afastar o mau agouro da fome, por mais que fosse um hábito novo, chegado a Curitiba nos anos 1960-1970, parece estar revestido com uma roupagem do ontem e forte carga emotiva que era referendada pelo tempo que nunca existiu. Apesar disso, porque um costume se consolida pela recorrência de prática e de uso, a terceira geração (os netos) dos ucranianos, alheia a esse hábito, não interessava sequer questionar os motivos pelos quais um ícone estava junto aos pratos, xícaras e taças. Uma fração deles acha aquele cenário mais próximo ao

---

<sup>225</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes comuns*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 15.

picaresco, porque a sugestão do medo de passar fome outra vez nada ou pouco lhes diz. O não compartilhamento dos novos hábitos entre as gerações de descendentes ucranianos, nascidos em Curitiba, demonstra que a sobrevivência de práticas culturais depende de justificativas mais sólidas, não bastando apenas a simples repetição ou reprodução, sem uma profunda convicção.

Ainda que o lugar dos ícones não fosse as prateleiras onde se assentavam as louças de cozinha, o fato de lá permanecerem sob a égide de algo sagrado, extrapolava o aspecto exótico capaz de causar um sorriso iridescente, para ser compreendido em suas razões. Fundamentada na ideia de que é preciso proteger-se do perigo da fome, o hábito de colocar ícones junto às louças difundiu uma crença popular com roupagem e valor étnico e devocional, já que, ao se falar da falta de alimento dos períodos de Guerra e do tempo de diáspora, queria-se enaltecer o acento religioso da comunidade e certo apego às devoções.

A fala de Maria parece remeter ao caráter fictício das tradições e como a sua invenção seria um fator importante na formação das identidades nacionais na modernidade, como já pontuaram Hobsbawm e Ranger:

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas [...], de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através

da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado<sup>226</sup>

Os autores distinguem as invenções políticas, de natureza celebrativa (festas cívicas, heróis nacionais, bandeiras e hinos) das invenções sociais, (aquelas geradas por grupos sociais, étnicos, religiosos distintos) mas que lutam pela propagação de um costume tal qual se fossem políticos. Logo, o costume de aspecto sacral gestado com vistas a obter proteção contra a fome e sua relação com as famílias da comunidade ucraniana perpetuava-se graças a um esforço de cunho político que se alicerçava na recriação de aspectos da memória, de traços de dificuldades emblemáticas da etnia, capazes de atuar como sinais externos de reconhecimento. Parece que era pela rememoração de um passado cheio de carências que esse costume devocional impunha-se; assim, a cultura material e seus aspectos ideológicos sobre a fome, ao serem ressignificados, passavam a deter um valor sociorreligioso importante no compósito identitário da etnia ucraniana.

## **5.2 Casa: aprisco das lembranças e da memória religiosa**

Se no interior das igrejas constata-se um ritmo menos intenso quanto às novas feitura de se celebrar, a religiosidade popular bizantina em terreno doméstico, como já exemplificado, contudo, parece ter o

---

<sup>226</sup>HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **Op. Cit.**, 1984, p. 9.

caminho contrário. Verifica-se que, em Curitiba, as inventividades na maneira de expressar a crença popular foram aumentando extramuros, ganhando legitimidade pelo uso do modo genuíno de celebrar e de demonstrar uma fé cristã ucraniana. No seio das famílias, esse aprisco de emoções, de pensamentos e de lembranças, as práticas religiosas ganhavam concretude, proximidade compreensiva e apreensão prazerosa. As casas em suas simplicidades emprestavam-se para que os faustos litúrgicos exercidos com esmero nas catedrais São Demétrio e São João Batista descansassem em ambientes comuns, onde o rigor das rubricas envergavam-se diante da espontaneidade e desprendimento daquele lugar das cenas mais ordinárias.

O dedilhar dos rosários que dançavam presos às mãos das moças e senhoras ucranianas, sob a sombra de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, no cair da tarde, por exemplo, era uma das manifestações devocionais a Maria, mais usual entre as mulheres da comunidade. Conhecida pelos cristãos orientais, católicos e ortodoxos, por seus títulos teológicos *Theotokos* (Mãe de Deus) ou *Panaguia* (toda Santa), Nossa Senhora é reverenciada, naquela Curitiba de muitas faces e entre os ucranianos, por práticas devocionais híbridas, já que se acrescem aos costumes de tradição bizantina, aspectos latinos, como a reza do terço e as ladainhas a Nossa Senhora Aparecida (padroeira do Brasil). Relata Ana Schevchenko que, com as cabeças cobertas por um véu, moças e senhoras, perto das dezoito horas, reuniam-se para rezar seus terços, em língua ucraniana, ora nas igrejas, ora em casas de



família. Quando havia novenas, segundo Ana, “as famílias do Bairro Agua Verde abriam as portas de sua casa para que todos pudessem rezar. Vinham os filhos, os maridos e toda a vizinhança”<sup>227</sup>.

Se as mulheres tinham sua forma de rezar e de fazer soldar as amarras que ligavam sua etnia à religião, os homens de outra maneira também o faziam. Ao final das rezas, quando eram feitas nas casas, segundo Lindomir Pallu, “os homens cantavam as canções que falavam de Nossa Senhora, mas os encontros sempre terminavam com modas de viola e um pouco de pinga”<sup>228</sup>. Se o chamariz eram as canções de cunho religioso que ajudavam nas rezas das mulheres, depois do momento da reza, o congraçamento entre os homens chamava para outro repertório e para o desejo de beber a vida, com os seus pares, em um só gole.

E, ao analisar as letras de canções, verifica-se que também lá se escondem fontes que apontam para detalhes, inúmeras pistas, incontáveis maneiras de se explicar ou entender a dinâmica da construção e percepção que um grupo tem de si e seu apego à religião e à sua história ou àquilo que se contam e cantam dela.

Num ambiente onde parecia contribuir para evidenciar o apego às práticas religiosas, os homens sempre encontravam uma maneira de lembrar e cantarolar as canções sobre a terra deixada pelos ancestrais, reforçando e majorando o que poderia ter sido um passado e seus sentidos.

---

<sup>227</sup> SHEVCHENKO, Anna. Op. Cit.

<sup>228</sup> PALLU, Lindomir. 69 anos. Ucrainiano católico de Rito Oriental, morador de Curitiba desde 1955. Casado. Aposentado. Trabalhava com agricultura. Entrevista cedida em 14 de janeiro de 2012. Curitiba-PR. Acervo do autor.

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.<sup>229</sup>

Essa 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. Os homens da reza, ao cantar o poema de Taras, recordavam-se não só da Ucrânia, mas de seus pais e avós com quem compartilharam sofrimentos, fugas, alegrias e esperanças. Talvez, a canção seja o relembrar melodioso que faz liames entre o presente e o pretérito da forma mais popular, por isso tão significativa.

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 ocultam-se traços de vidas manifestos nas composições que retratam a dor, o sofrimento, a esperança, o sucesso; as letras são explícitas influências do viver de

---

<sup>229</sup> CHEVTCHENKO, Taras. **Zapovit** (Testamento). Tradução de Mariano Czaikowski. S/D ver ABNT 10520/ou 6023

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 outra vida, na qual 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.

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. É 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.<sup>230</sup>

Assim, nas casas de famílias ucranianas dos bairros Bigorriho e Água Verde, o exercício devocional diário, para além de corroborar com uma forte identificação religiosa, constatava algo de histórico, trazido pelos costumes, mesmo sendo ressignificado e reatualizado no contexto

---

<sup>230</sup> PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social**. Revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, novembro 2008, p. 156.

urbano no qual estavam inseridos. Ainda que as práticas religiosas fossem exercidas em espaços domésticos da capital paranaense pareciam não se mostrar embaraçadas por nenhuma contradição, porque independentemente do local, como sublinhou Benedict Andersen, o homem possui uma natureza ontológica que é modelada pelo sagrado, independentemente do lugar que se fixa.<sup>231</sup>

Michel de Certeau, no entanto, questiona que a crença se mantenha ligada a seus objetos sem qualquer vínculo, e que só isso garanta sua preservação. Conforme 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”.<sup>232</sup> Por mais que estejam expostos os ícones e os objetos de devoção no interior das casas ucranianas, era na igreja que o devoto, como diz Certeau, *investisse do crer*, reunindo-se aos domingos e em grandes festas religiosas.

No entender de Durkheim, a vida religiosa e a vida profana não podem existir num mesmo espaço, sendo necessário separá-los e providenciar lugares reservados às coisas sagradas e que lhe servem de habitat. Daí, explica o autor, o porquê da edificação dos templos e santuários de onde o sagrado se institui e se alastra.<sup>233</sup> Se o rito litúrgico era observado com mais apuro pelos clérigos no interior das igrejas católicas e ortodoxas ucranianas, era nas casas das famílias, no entanto,

---

<sup>231</sup> ANDERSEN, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 42.

<sup>232</sup> CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 281.

<sup>233</sup> DURKHEIM, Émile. **Op. Cit.**, 1978, p. 326.

que ele se manifestava de forma mais solta. Ainda que as expressões religiosas encenadas no interior das casas ganhassem modalidades de ordenação espacial diversas e outra roupagem, não se rezava de qualquer jeito. A formalidade apresentava-se de outro jeito; ainda que branda, continuava a existir nos modos costumeiros de exercitar-se na oração, como explicitou Gregório Marín:

Quando criança, sempre à noite, depois do trabalho, reuníamos em nossa casa. Era tão bom voltar para casa. No inverno, mesmo que fizesse bastante frio lá fora, dentro da casa era bemquentinho, pois tudo era coberto. Ficávamos todos juntos, unidos ao redor do fogão a lenha para rezar em ucraniano, em pé e de mãos postas, em frente à imagem de Nossa Senhora. No verão, pela manhã o sol era forte e iluminava toda a casa. Minhas irmãs abriam a casa e tudo se arejava. Fizesse frio ou calor, minha mãe lia orações de um livrinho de cor preta e nós repetíamos. Anos depois, aquelas orações foram substituídas pela oração do terço ou outras conhecidas, sentados. Depois que eu e meus irmãos casamos, perdemos o costume de rezar juntos em casa. Mas quando vamos visitar nossa mãe, ainda à noite, por respeito, rezamos com ela, ao redor do mesmo fogão.<sup>234</sup>

Ter um lugar para voltar, após um dia de trabalho parecia ser o desejo arrebatado de cada pessoa que saía temporariamente de sua casa pela manhã arrastada pelos compromissos que cercava seu dia. Se da

---

<sup>234</sup> MARÍN, Gregório. 58 anos. Católico ucraniano. Nascido em Curitiba. Entrevistado em 12 de janeiro de 2011. Curitiba-PR. Acervo do autor.

casa se partiam, separavam-se e se distanciavam os que compartilhavam o mesmo teto pela manhã, o cair da tarde transformava-a em uma referência do retorno, um lugar capaz de agasalhar, proteger, reunir e novamente juntar pais e filhos à mesa, destilando uma conversa que precedia a costumeira reza. Assim, a habitação para além de espaço praticado da religiosidade domiciliar, configurava-se o casulo dentro do qual se preservavam aqueles que a ela retornavam.

Walter Benjamin reconhecendo o habitar do século XIX parisiense em sua forma primeva como “um reflexo do estado do homem no ventre materno”,<sup>235</sup> compara as moradias da velha Paris ao útero que agasalha, protege e nutre todo ser humano em seus primeiros nove meses de vida. Semelhante modo encantador de sobre elas se acenar, as casas das famílias ucranianas das décadas de 1960 e 1970 em Curitiba, encontram no presente e na memória de Gregório registros de encantamento e de saudades. O mesmo autor lembra que, na Paris do século XIX, assemelhado fascínio e fixação pela moradia estendiam-se somente à preocupação de se guardar as coisas dentro de estojos de veludo onde se armazenavam peças em profundas cavidades protegendo-as das poeiras. Naquele século, afirma o autor, “não existia um só objeto para o qual o século XIX não tenha inventado um estojo” e quando de sua falta, improvisava-se cobrindo tudo “com manto, cobertas e guarda-pós”. Na casa de Gregório, no entanto, as poucas cobertas preocupavam-se em esconder as coisas e protegê-las não do pó,

---

<sup>235</sup> BENJAMININ, Walter. **Op. Cit.**, 2009, p. 225.

mas do ar gélido que varava o interior dos quartos através das gretas das paredes de madeira. Entretanto, se o século XX desnudou a garbosa Paris dos panos que a cobrira no século precedente, deixando que entrasse luminosidade e o ar renovado nos ambientes taciturnos, pondo fim à antiga maneira de habitar<sup>236</sup>, na casa de Gregório o sol, em todas as manhãs, convidava-se e adentrava pelas mesmas frestas, iluminando todo o ambiente.

Walter Benjamin lembra que o casulo é uma habitação, um ventre acolhedor sem janelas qual uma casa onde se encontra *o verdadeiro*.<sup>237</sup> Contudo, se o casulo *benjaminiano* não tinha janelas, nas moradias extrauterinas ucranianas escancaravam largas portas, esses outros olhos que tudo captava a partir de si e que “vê a vida, sonha a vida e sofre a vida”<sup>238</sup> guiadas pelos riscos de luz do sol brilhante que atravessam seus umbrais. Se o escondido do século XIX mostrou seus olhos à luz, abonando-lhe a vivacidade do existir, a casa que acolhia cada família ucraniana em Curitiba, em cada pôr do sol, revestia-se da indulgência de um casulo dentro do qual se encenavam as rezas e as devoções.

À noite, envoltos pela trêmula e embaçada luminosidade de uma vela que se hospedava em qualquer lugar da casa e observando a claridade do fogo que devorava a lenha seca nos fogões rústicos feitos

---

<sup>236</sup> *Ibidem*

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 918.

<sup>238</sup> BAULEDAIRE, Charles. As janelas. In: BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus**. Florianópolis. Editora da UFSC, 2011, p. 13.

pelo pai, Gregório e seus irmãos registravam a maneira como sua mãe, estendendo seu ventre de proteção a todos, cumpria sem hesitação a obrigação religiosa costumeira, de maneira tão sempre prestimosa.

Se no ventre materno, o calor é algo natural e proveniente da mãe, no casulo doméstico *benjaminiano*, para que semelhante quentura pudesse presentear os que lá procuravam aninhar-se, não se prescindia da ação humana, porque o calor ali hospedado tivera sua origem na combustão provocada.



Figura 18 - Fogão a lenha. Casa de Gregório Marin. Curitiba, 2012.  
Acervo do autor.

Relata Gregório que o fogão a lenha, para além de cumprir o que dele se esperava (aquecer, cozinhar), era também o lugar ao redor do qual o sagrado encontrava, ao cair da tarde, depois do trabalho, ambiente para ser sentido. Ainda que o fogão besuntado de vermelho



tenha recebido pintura, qual um maqueamento, continuava a beijar as velhas chaleiras com seus lábios incandescentes com o mesmo vigor do passado. Peças que perderam suas alças, tampas ou seus pegadores, por causa do demasiado uso, com o fogão pareciam juntar-se e cumpliciar um tempo que se escoou pelo uso. Observa-se que o passar dos anos roubam a inteireza não só dos homens e mulheres, mas do que eles se servem para atravessar os dias. Assim, o artificial rejuvenescimento do fogão, na pretensão de apagar as pistas do tempo, evidenciou pelo contrário um desencontro que a plástica não conseguiu sobrepor.

Contrariamente aos ambientes da igreja, dividida por um *iconostásio*, um *ieron* e uma nave, a cozinha onde imperava garbosamente o fogão não apresentava nenhuma separação. Ali, o sagrado e o profano misturavam-se, e a formalidade e o protocolo religioso tão observados nas catedrais eram ali dispensáveis.

Se “a oração organiza os espaços com gestos e vozes devocionais”<sup>239</sup>, o fogão a lenha naquela família ucraniana circunscrevia o lugar de um itinerário espiritual ritualizado ainda que longe da igreja. Aliás, parece que o desejo de uma igreja menos asseverada deixava-se transpor e materializava-se em espaços de encontro entre o *Santo* e o *pecador* nesses ambientes improvisados de reza familiar. Assim, ao entorno do fogão, acrescia-se o papel da organização da família o que lhe tributava outra dimensão, função e linguagem. Naqueles poucos momentos da reza, o exercício do religioso e os gestos devocionais transmutavam a

---

<sup>239</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 2006, p. 35, tradução nossa.

cozinha – lugar da refeição – em um imaginado oratório, onde se podia rezar, ou melhor, escutar as orações da mãe de Gregório, na língua ucraniana e portuguesa. A fala de Gregório revela que cabia às mulheres não só cozinhar e preparar as refeições como também organizar os momentos de reza, no cair da tarde; tarefa essa que aprendiam desde cedo.<sup>240</sup> Roger Chartier observa que essas *obrigações* foram resultantes da construção de uma identidade feminina e que se enraizou enunciada por um discurso masculino e que chegou também com os imigrantes ucranianos em espaço urbano. Se o ucraniano saiu do interior, os costumes e a sua cultura não saíram de seu encaixe. Assim, a função religiosa da mulher na comunidade ucraniana, seja em espaço urbano, seja rural parecia já estar cristalizada mudando apenas o ambiente.<sup>241</sup> Parece que o costume de rezar à noite, depois do trabalho, ao redor do fogão não era exclusivo das famílias ucranianas, já que também é observado entre as famílias de imigrantes italianos, alemães e portugueses.<sup>242</sup>

O fato de Gregório, no momento da oração, estar de pé ao redor do fogão refletia uma postura, um acordo quase que cerimonioso entre o fiel e a divindade. Se Claudine Haroche, escrevendo sobre os gestos e as posturas na oração, revela que “estar sentado ou em pé, ajoelhado ou prosternado ante o sagrado mostram marcas de poder ou de submissão e

---

<sup>240</sup> MARÍN, Gregório. Op. Cit.

<sup>241</sup> CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos. **Caderno Pagu**, Campinas: Unicamp, n. 4, 1995, p. 41.

<sup>242</sup> SEYFERTH, Giralda. **Op. Cit.**, p.45.

indícios de inferioridade ou de superioridade”<sup>243</sup>, Michel de Certeau, por sua vez, aponta que os gestos carregam do mesmo modo mensagens e transmitem outra maneira de sentir e de pensar. Conforme o autor, estar de pé nos momentos de oração não é uma atitude apenas do corpo ou somente a demonstração de uma alma resignada, mas é igualmente uma maneira de sentir-se dentro de um contexto devocional. Os gestos, as posturas, a posição das mãos, os olhos abertos ou cerrados formam então um distinto vocabulário gestual que se soma às palavras ditas ou silenciadas. Rezar de mãos postas, para além de um gesto externo e protocolarmente performático, é, segundo Certeau, uma oração dita e um discurso de gestos.<sup>244</sup>

O autor tributa às mãos valores e funções outras, e as percebe como parte integrante de uma petição ou de um louvor, sem dissociá-las de um contexto tácito devocional.

Feitas para o arado ou sendo uma máquina de escrever, as mãos ligam o homem ao que lhe rodeia. Tantas vezes, pelas mãos a interioridade do homem dita em prosa ou verso, foi posta a luz e explicada. Se a meditação nada mais é que mãos em momentos de descanso, uma sobre a outra, a oração é mãos unidas, palma contra palma. Como vozes, as mãos têm tonalidades e sentidos diferentes para falar com Deus [...] porque as mãos levam em si uma inteligência das coisas cotidianas. Assim têm a capacidade de dizer o que a voz e o intelecto não puderam informar. E quando postas, não apertam um vazio ou uma

---

<sup>243</sup> HAROCHE, Claudine. **Da palavra ao gesto**. Campinas: Papyrus, 1998. p. 89.

<sup>244</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 2006, p. 37.

ausência, mas outra vez, é um gesto de uma certeza de fé.<sup>245</sup>

Continuando a falar das posturas, essas carregadoras de um dizer, o autor sublinha que o estar de pé, de joelhos ou sentado “carrega um sentido que não informa tudo nem o suficiente”. Se na oração verbalizada, uma palavra puxa a outra, os gestos insinuam uma coparticipação modelando-a em uma mensagem toda própria. Nas palavras de Gregório, por mais que as rígidas posturas do rezar fossem alteradas com o avançar do tempo, as práticas devocionais ucranianas não se perdiam por completo, ainda que realizadas sob forma de uma ritualidade menos asseverada. Se quando criança, na lembrança de Gregório, todos rezavam em pé, já adulto, o sentar-se não era mais visto como um sacrilégio, já que, segundo Certeau, o tempo atualiza as devoções e os sentidos que delas derivam com novas fisionomias e maneiras de expressar.<sup>246</sup>

Outro detalhe importante dado pela fala de Gregório é a alteração das orações: inicialmente sua mãe rezava conduzida por um ritual que foi abandonado e substituído por orações populares, em que a língua ucraniana viu-se vencida pelo português. Depois do casamento de Gregório e de seus irmãos, as práticas devocionais exercitadas no interior das casas configuravam-se uma implícita contestação de uma herança devocional não aceita e que por isso não acompanharam os

---

<sup>245</sup> Ibidem, p. 36, tradução nossa.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 27, tradução nossa.

costumes das novas famílias. Mas, “por respeito à mãe”, os filhos, quando a visitavam, viam-se obrigados a relembrar daquele estatuto de ruínas memoráveis, dando uma ilusória chance de sobrevida a uma fé oriental exercitada de um modo muito peculiar.

Anastacia, moradora de Curitiba desde 1951, quando tinha 31 anos, é desde então fiel assídua da igreja de São Demétrio, do atual bairro do Bigorriho. Hoje, como relata a seguir não pode mais se locomover e sente que a igreja lhe faz falta:

Meus pais sempre foram à igreja e me levavam junto com meus irmãos. E assim me acostumei a ir aos domingos às missas. Quando por algum motivo não tinha missa, minha semana não era a mesma. Parecia que faltava algo. Porque na igreja, desde criança eu encontrava meus santos, meus ícones; e sentia que preciso daquele ambiente para ficar em paz. Hoje, estou velha e não posso mais ir até lá e sinto saudades daquilo tudo. Quando podia caminhar, no meio da semana, ia sozinha, de vez em quando à igreja. Lá me sentava e fazia minhas orações e conversava com Deus e meus santos. E às vezes, só ficava olhando para eles, olhava, olhava e tempo passava. Hoje rezo aqui em casa, mas não é a mesma coisa, porque não tem silêncio e não tenho para onde olhar. As coisas do passado não saem de minha cabeça. Acho que isso acontece porque naquele tempo eu podia ir à igreja, e, hoje não posso mais.<sup>247</sup>

---

<sup>247</sup> MISKALO, Anastácia. Ortodoxa ucraniana. 91 anos, viúva. Nascida na Ucrânia; chegou a Curitiba em 1951. Entrevista cedida em 15 de janeiro de 2011. Acervo do autor.

Se os 91 anos marcaram o corpo de Anastacia com os sulcos da longevidade, subtraindo-lhe alguns movimentos, sua memória religiosa está, contudo, à procura de um caminho da volta, de um traçado do retorno, que busca recobrar não só o tempo, mas os sentidos que ela atribuía às devoções. Seus relatos trazem detalhes de uma relação muito estreita com o sagrado da qual sente saudades e busca razões para poder explicar uma felicidade pretérita que procura novos respiros nos atuais espaços urbanos de Curitiba. Seu relato acerca das práticas devocionais de anos atrás explicita a recuperação de uma afirmação de sentido, destronando a possibilidade de ver nesse apego ao passado mero exotismo mental. Para ela, a frequência regular à igreja extrapola o simples hábito, o simples dever religioso ou social e instala-se como necessidade existencial. Seu relato deixa transparecer que, quando podia caminhar, estabelecera uma rotina em que podia fazer suas orações e conversar com seus santos ou apenas olhá-los, despreocupada com qualquer compromisso. A lembrança de se rezar dentro do templo fazia multiplicar os seus sonhos antigos e imaginava estar conversando com seus santos, de braços dados com memória de seus antepassados.

Michel de Certeau, referindo-se aos exemplos de oração populares do século XVI, entende que, para haver um diálogo, uma conversa, é preciso que haja uma fala e um entendimento, “um binômio definidor de um espaço e de um ato” em que se presentifica uma comunicação entre o humano e o divino. Nesse encontro, diz o autor, a ação de *conversar* com Deus ou com o Outro, equivale no latim à

palavra *colloquium* que na espiritualidade medieval significava um intercâmbio e uma troca de oralidades.<sup>248</sup>

No relato de Anastacia, evidencia-se que a troca de palavras não se dava pela oralidade, mas pelo olhar silencioso que se imobilizava diante dos ícones de devoção. Logo, o espaço da igreja para ela instituía-se lugar do encontro em que o diálogo obedecia outras feitura, tinha outra gênese, não necessariamente por meio de palavras. O olhar compenetrado da devota Anastacia dialogava com seus santos por uma linguagem mista, sem truncamentos e atropelos, plena de sentidos atribuindo ao silêncio rotas de linguagens e de um texto devocional a partir da falta e da carência de enunciados supridos pelas práticas de um olhar.

Se a oração para Certeau é a formalidade de uma mística<sup>249</sup>, a possível equivalência do silêncio em mutismo é desbancada quando se observa que as palavras de uma reza encontram outros meios para se chegar ao seu destino, ainda que supressa a discursividade de uma conversa. No entender de Durkheim, “a fala é algo de nós que se espalha” e um dos meios de se entrar em contato com as pessoas e as coisas.<sup>250</sup> Talvez no imaginário e vida religiosa doméstica de Anastacia, o silêncio erguia-se como uma maneira cuidadosa de preservar seu passado e a intimidade com seu Deus, sem extravasamentos, sem possibilidade de perdas. Queria guardá-los para si.

---

<sup>248</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 2006, p. 158, tradução nossa.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>250</sup> DURKHEIM, Émile. **Op. Cit.**, 1978, p. 323.

Rezar em casa não satisfazia mais Anastacia porque faltavam aos espaços domésticos, segundo sua fala, além do silêncio apropriado, a plasticidade e o fulguramento estético da presença dos ícones, que lhe parecia muito precisar. O mito fundador de que existisse um lugar apropriado à oração fazia-lhe sentir a falta do tempo e do espaço que se escoaram. E, para ela diante da subtração desses elementos, parecia que a oração ou o *colloquium*, no dizer de Certeau, não encontrava arrazoado e a ordenação objetiva tão apropriados para se realizar uma epifania. Logo, a reza e a inspiração mística encontraram lugar de nascimento de um enunciado, mas que estava à mercê dos espaços e condição.

### **5.3 Práticas religiosidades outras: as benzedeiças ucranianas de Curitiba**

O ramo de oliveira esgueirado na parede junto às louças e ao conjunto de objetos de devoção, despretensiosamente indicou caminhos possíveis de acesso a uma realidade devocional envolta em silêncios. Para além de um dado negligenciado, tornou-se um indício importante de um mundo paralelo, que se desdobrava em práticas religiosas legitimadas, não pelas Igrejas, mas pelo reiterado uso de quem delas necessitavam.

O ramo de oliveira deixando-se fotografar possibilitou que aquele mundo escondido viesse à luz e revelasse as nuances de uma religiosidade que não se deixava captar ou se desnudar a esmo ou irresponsavelmente, a não ser que houvesse a certeza de uma plena confiança. O zelo pela identidade, pelo nome, pela reputação impedia



que, até as décadas de 1960-1980, aquele fenômeno religioso paralelo ganhasse uma importância velada, ao contrário das práticas costumeiras das Igrejas Ucrânicas do Bigorriho e da Água Verde, sempre em voga e reverenciadas.

As atrizes desse roteiro encenado nos bastidores faziam da coxia o seu palco de atuação, protegidas pela penumbra dos holofotes apagados da noite, dando condições de praticar suas bênçãos e rezas sem alardes, quais resmungos. Elas eram conhecidas por *Vorochka*. Marta Stevanik é neta de uma delas e lembra que havia um misto de aprovação e reprovação por parte da comunidade daquele ofício paralelo de religiosidade. Sinônimo popular de bruxa ou feiticeira,

as *Vorochka* e entre elas minha avó, eram mulheres conhecedoras de certas misturas de ingredientes vindos de plantas com as quais benziam contra feitiços, mal olhado e pragas”.<sup>251</sup>

O depoimento de Marta aponta para a existência de certas devoções em que realidades oníricas, mágicas e outras superstições contracenavam com a fé instituída, nas brumas da noite de Curitiba. Tudo era segredo com medo das sanções do padre, o que o não impedia sua realização. Além das bênçãos e das rezas, segundo Marta, as *Vorochkas*, por vezes, eram chamadas para batizar crianças recém-nascidas, geralmente prematuras, rezar pelos doentes, velar os mortos e rezar pela alma dos falecidos nos cemitérios, antes que o padre

---

<sup>251</sup> STEVANIK, Marta. 45 anos. Ucrânica Ortodoxa. Nascida em Curitiba onde viveu até 18 anos; atualmente moradora de Papanduva. Entrevista cedida em 21 de janeiro de 2011. Acervo do autor.

chegasse. Sempre em segredo, sem deixar pistas para não correr risco de delação, as benzedoras exerciam seu ministério sem muito chamar a atenção, mas com uma eficácia comparada a dos seus párocos. O privado e o particular dessas ocultadas senhoras ucranianas diagnosticavam uma vida repleta de cuidados e de preocupação em proteger-se e manter-se em silêncio, até que suas atividades encontrassem um fim, pela idade avançada.

Uma vez idosa e sem o exercício de suas funções, protegidas pela idade, aquilo que era antes segredo tornava-se palavras vivas, relato de uma aventura que ganhava novos fôlegos nos depoimentos que orgulhosamente o tempo presente as facilitou rememorar, sem qualquer tipo de confisco. Assim, a outra história, a outra versão de um mundo religioso regrado exclusivamente pela instituição desmanchava-se perante o dessegredo daquelas atrizes sem mais palco para atuar, daquelas senhoras que podiam vir à luz e relatar o quanto participaram de um processo religioso que ganharia alforria décadas depois. Logo, com as revelações das *Vorochkas*, a crença de se viver uniformemente a mesma fé ucraniana, naquela Curitiba da década de 1960 que também se via atravessada por mil faces e outras propostas de se exibir em sua juvenil urbanidade, viu-se sem fundamento.

O fluxo contínuo de muitos saberes, a aparente confusão de informações, as tarefas múltiplas dos párocos das Eparquias Ucranianas deixavam escorregar de suas vistas qualquer indício que levasse a suspeitar que, sob seus olhos, pudesse existir outra maneira instituída de se relacionar com o sagrado. A prepotência da suposta uniformidade e igualdade de se rezar curvavam-se ao peso e ao remanejo de outros ritos, estilos e orações, que submergiam dos casebres, das vilas, dos cantos

das colônias ucranianas que ainda sobravam naquela Curitiba repaginada.

O medo do padre e de suas possíveis sanções inspiraram naquelas mulheres iniciativas corajosas que ludibriaram o instituído, graças ao uso do segredo. Naquele contexto, o fazer diferente parecia ser a única escapatória e, por isso, ao se auscultar os relatos, as escapadelas de uma voz recortada pela pesada velhice, podem ser lidas tendo como referência uma época de interdição religiosa, em seu contexto e lugar.<sup>252</sup> Essas táticas podem ser apreendidas dentro do panorama cultural, 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 acolhido pelo necessário distanciamento, fazendo ver, nesses eventos, recursos últimos para se continuar a exercer uma função religiosa que era querida, necessária e salutar.

A necessidade do exercício paralelo do sagrado, feito por poucas senhoras ucranianas, por exemplo, fez com que padrões comportamentais femininos na década de 1960 revelasse o poder religioso da mulher ucraniana e o quanto tinha que driblar, ousar e quebrar o imposto. As *Vorochkas*, ainda que escondidas, tornavam-se protagonistas de uma página nova no exercício das religiosidades ucranianas, antes atendido somente pelos padres, mas que deslizou para os territórios delas, desestruturando costumes engessados pela cultura.

---

<sup>252</sup>DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 15.

Primazes de um ofício sagrado, elas percebiam a urgência das mudanças, submetendo-se a assim fazer, jogando-se para o inusitado, porque outros delas precisavam, mesmo que isso contrariasse os costumes impostos pela igreja ou pela tradição religiosa instituída.

Maria Odila Leite Dias observa que as pesquisas mostram 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”.<sup>253</sup> 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.

Essas poucas ucranianas que exerciam função religiosa nas comunidades romperiam com uma visão universal do masculino ou feminino, do permitido e do proibido. Assim, 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 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

---

<sup>253</sup> DIAS, Maria Odila Leite. **Cotidiano e poder**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 8.

sexualidade produziram nas experiências históricas das mulheres.<sup>254</sup>

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, contudo, esses 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.

Tais questões permitem pensar ao mesmo tempo as relações que se estabelecem na clandestinidade da comunidade ucraniana onde a necessidade pareceu falar mais alto, ditando outras formas, outros padrões de comportamento. Até porque as *Vorochkas* foram mulheres que ousaram e favoreceram, de certa forma, o rompimento do estabelecido e do eclesiasticamente aceito.

As *Vorochkas*, obedientes a uma lógica do vivido e sentindo-se necessárias para a dinamicidade de uma outra vida religiosa, postulavam a existência de uma criatividade para poder operar com discrição e com segurança.

Quando dona Amancia era chamada para encomendar a alma de um falecido, ela não vinha

---

<sup>254</sup> SCOTT. Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992. p. 88-89.

sozinha. Seus filhos ou vizinhos vinham com ela e ficavam perto da casa para avisar, caso o padre ou uma freira estivesse chegando. Um dia eu estava num velório, feito em casa e dona Amancia já estava lá rezando, segurando na mão um livro escuro, e com outra um ramo de alguma planta. De repente, uma menina chegou e cochichou algo em seu ouvido. Ela imediatamente parou de rezar, guardou o livro e o galhinho da planta na sacola de onde puxou um terço e ficou em silêncio. Minutos depois, chegou o padre e fez suas orações e encomendou a alma do falecido. Quando o padre foi embora, dona Amancia reiniciou as rezas e terminou o serviço. (risos)<sup>255</sup>

O relato de Marta inspira a fantasia e aguça a criatividade para reproduzir pelo devaneio aquela possível cena. As crianças que chegavam com ela e que ficavam à espreita, sem na casa entrar, parecia fazer parte de uma organização previa, uma solidariedade cúmplice e uma condição segura para o exercício do clandestino. O aviso da criança dava o *start* para se cumprir o armistício, enquanto o padre cumpria o seu dever de pastor. O silêncio de dona Amancia e o ato de substituir seu livro de rezas e o ramo de bênçãos pelo terço que trazia na sacola, faziam parte daquele ritual de prevenção, executado com elegância e altivez. Para além de não despertar qualquer desconfiança, ao desfiar o rosário, confirmava aos outros um pertencimento religioso que naquela situação lhe parecia conveniente.

---

<sup>255</sup> STEVANIK, Marta. Op. Cit.

Pelo depoimento dá-se a entender que ela, diante do pároco, deliberadamente quis permanecer em um alcance mais modesto. Alterando sua posição de oficiante para entregar o bastão àquele que a maioria reconhecia como legítimo, parecia endossar o propósito de o direito de ministrar aquele rito era do sacerdote e não dela. Porque se descoberta pelo religioso seria taxada de transgressora, preferia reverter a situação, saindo da zona de perigo, fazendo-se fiel abnegada como tantas outras beatas que ali velavam o falecido. Parecia que sua postura obsecrava-se estrategicamente em articular as peculiaridades sem recorrer aos enfrentamentos diretos.

Todavia, conta Marta, havia aquelas outras senhoras que condenavam o ofício religioso paralelo das ucranianas benzedeiras. Ao contrário de se solidarizarem com seus préstimos, dispostas estavam a corroborar com a delação, caprichando em enxergar nelas somente o lado da desgraça, taxando-as como mulheres tristes, carrancudas, amarguradas, cartomantes, quiromantes, bruxas. Da mesma forma os que procuravam os recursos das *vorochkas* eram ameaçados pelo vaticínio de mazelas, de falências e de desgraças e por um olhar de reprovação de alguns da comunidade. Porque desviados das condutas regulares e experimentando viver a profanação, o sacrilégio e a irreverência de uma outra fé, eram tema das conversas biliosas na boca de quem se julgava perfeitamente seguidor das doutrinas e praticante da fé instituída.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> STEVANIK, Marta. Op. Cit.

As *Vorochkas*, sendo aprovadas ou perseguidas, ao se tornarem senhoras de suas competências, compartilhando à espreita os ofícios sagrados com os párocos, colaboravam para que duas formas de religiosidades pudessem coexistir, sem exigir o apagamento daquilo que era performático, coletivamente aceito, comunitariamente recebido sob o selo da tradição. Dessa forma, aquelas senhoras, conhecedoras das ervas e dos chás, fortificavam os laços de pertencimento étnico-religioso ao mesmo tempo em que asseguravam o respeito e o prestígio proporcionados pelo seu ofício, sem muito deles reivindicar.

A presença e atuação dessas senhoras, como dona Amancia, atrizes das sombras e artesãs de um ofício religioso de menor visibilidade, pareciam recriar mecanismos de auxílio para que outro tipo de exercício do sagrado pudesse contracenar. No entanto, para que isso pudesse vigorar, subliminarmente havia um pacto coletivo, uma reciprocidade acordada, uma aliança selada e a chancela de um grupo – ou de parte dele - que compactuava com as *Vorochkas* aquele jeito de exercitar a fé. Essa maneira peculiar de manifestar uma religiosidade ucraniana dual revela o desacreditar naquela etnicidade regida somente pelo regular e pelo uniforme, não permeada pelo mito do deslustre.

A evidência recai, pelo contrário, sobre uma trajetória palmilhada por aqueles que tentavam conciliar práticas instituídas com as que nasceram da necessidade de busca do sagrado com feições mais próximas. E esse outro modo de se sentir ucraniano na cidade ordenava de maneira particular os mundos privados dos ucranianos católicos de rito oriental e ortodoxos. Dentro de suas casas, ao redor do fogão ou sentado à mesa, onde, de quando em vez, um ramo de oliveira informava a existência de uma religiosidade procrastinatória de qualquer



juízo de valor ou crises de identidade étnico-religiosa convivem outras formas do sagrado.

#### **5.4 Ao entorno da mesa: as religiosidades e a comida ucraniana**

Era comum que a mesa ocupasse, nas casas dos imigrantes ucranianos e descendentes, nos bairros Bigorriho e Água Verde, um lugar de fácil acesso já que ao seu redor sentava-se a família em busca de alimento, ou onde se costuravam poucos diálogos com os pais e irmãos. Afinal “a mesa era considerada um lugar de respeito e um lugar sagrado, com poucas conversas”.<sup>257</sup>

A importância da alimentação, para além de suprir uma das necessidades humanas mais agudas, constitui uma categoria histórica. É possível, então redescobrir o momento de alimentar-se como um ato familiar em que se encenam e se põem em evidência os estilos de vida, o gosto compartilhado e o modo que se reverencia a Deus que possibilitou a comida à mesa.<sup>258</sup> O sentar-se à mesa em busca do alimento tem sido um hábito recorrente de estudos sobre o qual os pesquisadores do cotidiano se debruçam. Afinal, o que se come, como se come e o quanto

---

<sup>257</sup> MISKALO, Anastácia. Op. Cit.

<sup>258</sup> SANTOS, C. A. dos. A alimentação e seu lugar na historia: os tempos da memória gustativa. Dossiê: História da Alimentação. **Historia: Questões & Debates**, Curitiba, v. 42, n. 0 [n. zero ??], p. 11-31, 2005, p. 12.

se come dizem muito da pessoa, da cultura e do grupo social no qual está inserida.<sup>259</sup>

É possível inferir que, no ato de se alimentar, há rituais e linguagens que informam sobre a maneira como as pessoas se sentem fazendo parte de uma família, de uma identidade e religião. Parecia ser comum nas décadas de 1960 e 1970, pelo menos nos fins de semana e todas as noites, que os membros de uma família se reunissem à mesa para se alimentar e, posteriormente, rezar. O pai geralmente na cabeceira da mesa esperava que sua esposa lhe servisse a comida no prato, para depois fazer o mesmo aos filhos. Todos comiam a mesma refeição, sem possibilidade de escolhas pessoais ou variações, mostrando que à mesa os gostos individuais envergavam-se em face da necessidade ou da partilha e do coletivamente degustado.

Se à mesa revelam-se as posturas, os modos, o refinamento, o traquejo social e a habilidade ou a falta deles, o seu entorno, onde se sentam os comensais, mostra como os costumes familiares do campo sobreviveram - ou foram esquecidos - nos cenários da urbe curitibana. A precariedade de se manter o hábito gregário de se rezar à mesa, por exemplo, parece atualmente não estar mais em voga em todas as casas ucranianas, como antes.

Se, como já relatado, a cozinha das casas dos ucranianos de Curitiba onde a mesa e o fogão a lenha impostavam-se parecia ser, até os meados das décadas de 1970, ambiente específico para o exercício

---

<sup>259</sup> LODY, R. Comer é pertencer. In: ARAUJO, W. M. C.; TENSER, C. M. R. (Org.). **Gastronomia**: cortes e recortes. Brasília: Editora Senac, 2006. v. 1. p. 144-153. p. 144.

doméstico do sagrado. Geralmente no fim de cada tarde, aquele compartimento fazedor das comidas e das rezas, era ainda o lugar em que o sagrado normatizava os cardápios e, qual um atento *maitre*, ditava quais alimentos servir e o que não poderia estar sobre a mesa em determinadas datas. O calendário religioso revia e intervinha no *menu* e interferia na quantidade dos alimentos que cada ucraniano poderia comer. Segundo a Carta Pastoral de Dom Jeremias Ferens, Arcebispo Ucraniano Ortodoxo,

o Tempo de Quaresma, é determinado pelos quarenta dias que antecedem a Semana Santa e a Festa da Páscoa. É obrigação de todo cristão observá-lo evitando-se comer carne, leite e azeite, restringindo sua alimentação ao necessário, conforme as orientações de nossa Santa Igreja Ortodoxa.<sup>260</sup>

Também as palavras de orientação do Bispo Ucraniano Católico de Rito Oriental, Dom Efraim Basílio Krevey, a respeito da Quaresma seguem as mesmas diretrizes, solicitando aos fiéis a observância daquele tempo de preparação à Pascoa:

O zelo pastoral me pede que sejam renovados os apelos para que vivam a Quaresma com respeito, evitando as bebidas alcoólicas, o exagero na quantidade de comida e a proibição de se comer

---

<sup>260</sup> Carta Pastoral **Sobre o Tempo de Quaresma**. Dom Jeremias Ferens. Livro Tombo XVI, p. 45, 1993. Curitiba. Acervo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana.

carne, leite e azeite, nesses dias que antecedem a Festa da Ressurreição do Senhor.<sup>261</sup>

Segundo a tradição das Igrejas Ucrânicas (católicas e ortodoxas), há dois tipos de jejum: um leve e outro mais restrito. O primeiro se dá a cada quarta-feira e sexta-feira da semana, sendo facultativa sua observância. O segundo, porém, é protocolado como um dever, uma norma a ser observada, sob pena de sanção, contra os que transgridem as normas.

Parece então que os preceitos religiosos tentam ensinar e doutrinar não somente as coisas da alma, como tentavam educar as do estômago.

Em nossa casa, na quaresma, não comíamos nada de carne. Aliás, pouco se comia. Era arroz, pirão de água, *varenig* de batata, folhas de repolho e pão. O pão era feito em casa, sem muita gordura e pouco fermento. Durante os quarenta dias, não se podia comer nada de leite ou derivados, nada de azeite ou gordura animal. Era uma alimentação restrita mesmo! Nossos pais repetiam tantas vezes que era pecado comer essas coisas na quaresma, que meus irmãos e eu, comíamos com medo. A comida mal descia direito; parecia não ter gosto. E acrescentava: somos ucranianos, por isso seguimos as regras da Igreja.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Carta Pastoral. Dom Efraim Basílio Krevey. **Jornal Pracina**, ed. 345, Curitiba, 1991, p. 6.

<sup>262</sup> MATCHULA, Olga. 70 anos. Ucrânica católica de rito oriental. Moradora de Curitiba desde 1951. Viúva. Entrevista cedida em 15 de janeiro de 2012. Curitiba. Acervo do autor.

A menina Olga veio para Curitiba com apenas 9 anos de idade e, já adulta, recorda a maneira como a sua igreja, em 1951, tentou domesticar a sua vontade de se alimentar. Se comer um pouco a mais era considerado, pelos preceitos religiosos, uma afronta a Deus, aquele incomodo sentido por Olga por alimentar-se um tico a mais, na época de Quaresma, não saía de seu encalço. O *pecado* ou a desobediência de preceitos religiosos da menina Olga fê-la um adulta questionadora das razões dadas pela Igreja de pouco se alimentar.

Roberto Damatta distingue alimento de comida. Para ele, a comida é um alimento que é social e culturalmente aceito, dentro de um determinado grupo e circunstâncias. Toda comunidade, segundo o autor, “elege o que comer, quando, como, onde e com quem, dependendo de inúmeros fatores, como crenças, valores sociais, cultura, costumes etc.”.<sup>263</sup> Para aquela menina ucraniana, a crença foi um fator importante e que determinava que em épocas de jejum a comida era apenas um alimento sem qualquer atrativo, por isso dispensável. O que antes lhe parecia saboroso fora ressignificado, relativizado, marcando a ingestão alimentar na infância de Olga com proibições ou interdições, parecendo que os momentos à mesa fossem restringidos a uma mera operação de um racionamento reabastecimento.

Pelo relato de Olga, seu gosto fora algo passível de modificação. Aquilo que lhe aprazia o paladar deixou de surtir efeito porque houve uma intervenção contingenciada por uma mentalidade em que circundavam

---

<sup>263</sup> DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 22. Ver o sobrenome correto no texto está diferente

valores éticos e religiosos e que delineavam o seu padrão alimentar. O costume de se abster de carne, leite e derivados no período de Quaresma, por mais que tenha uma origem religiosa de efeito piacular, deslizava para o campo da identificação étnica, como um paládio de uma *ucraneidade* amarrada às coisas de sua igreja e que, em nome da tradição, deveria ser consignada.

Como Olga, a maioria dos ucranianos observava os preceitos quaresmais de se abster desses alimentos. Se faziam individualmente, regidos pelos costumes ou pela mera sensação de cumprir com seus deveres de piedade, cumpriam respeitando um acordo sancionado por um pertencimento étnico e religioso que, no entanto, era coletivo. Logo, pertencer a um grupo ou a uma comunidade significa também aceitar o ônus desse pertencimento, longe de se só entoar hosanas ao tempo do passado. E, talvez, seguir os preceitos quaresmais, por exemplo, seria uma forma social de reafirmar uma aliança e um compromisso étnico, com seus sabores e dissabores.

As representações coletivas e a visão de mundo derivadas de um pertencimento, e as suas aceitações são determinadas por uma série de aparatos simbólicos que recriam significados, sem os quais seriam incapazes de sedimentar longevos hábitos, como o de jejuar, por exemplo. Longe de se sentir vítima de uma norma prescritiva do sagrado, o ucraniano fiel àqueles preceitos parecia fazer parte de uma engrenagem que se deixava perceber religiosamente, mas que era questionada pelas gerações que se sucederam. Por mais que o discurso tentasse informar uma só prática religiosa, o cotidiano dos descendentes de ucranianos na cidade demonstrava certa diversidade nos modos de se relacionar com seu Deus, abrindo a possibilidade de as gerações mais

jovens, por vezes expectadoras do antigo, questionarem o fato de jejuar ou abster-se de alimentos, como se observa na fala de Lídia:

Sou neta de ucraniano. Lá em casa meus pais fazem jejum só na sexta-feira santa. Eu, sinceramente, não sou muito a favor disso. Para mim, há outros sacrifícios que seriam melhores vistos por Deus. Deixar de fumar, deixar de beber, não falar mal dos outros, ajudar uma pessoa necessitada. O que adiante fazer jejum e depois continuar tudo igual? Antes de ser neta de ucranianos ortodoxos, sou brasileira e de descendência ucraniana. E tenho que ser esta mistura e não posso apagar nem uma nem outra, na sociedade em que vivo. Amo meus parentes, minha avó, meus pais, mas devo seguir o meu caminho e não o deles.<sup>264</sup>

De acordo com Durkheim, a religião e suas práticas são uma realidade eminentemente social que expressam de maneira coletiva um modo coletivo de ação sagrada.<sup>265</sup> As representações coletivas, assim pensadas, são formas de exprimir visões de mundo aceitas e praticadas pelos integrantes de um determinado grupo por meio de costumes e rituais, em que uma série de aparatos simbólicos criam significados, enquanto se sentem parte do grupo. A geração de Lídia, uma leva mais recente de descendentes ucranianos, ao levantar questões sobre tais práticas, mostra que suas bases religiosas não se assentavam mais somente na repetição de costumes, buscando alternativas em outras

---

<sup>264</sup> MISTOSLAU, Lídia. *Ucraniana Ortodoxa*. 28 anos. Nascida em Curitiba. Filha de pais brasileiros, descendentes ucranianos. Entrevista cedida em 19 de dezembro de 2012. Acervo do autor.

<sup>265</sup> DURKHEIM, Émile. *Op. Cit.*, 1978, p. 212.

formas de demonstrar certo compromisso religioso e que refletia no social. Ajudar um necessitado ou reeducar alguns hábitos, como deixar de beber ou fumar, para Lída ecoava algo mais concreto do que deixar de comer porque assim as leis da Igreja prescreviam. Se Durkheim pensa as representações coletivas como forças capazes de manter coeso um grupo social, impedindo-o de fragmentar-se, e entende tais forças como estáveis e capazes de obrigar as compreensões coletivas, a geração de Lída, então, não se via mais representada, pelo menos nesse aspecto. E por isso buscava alternativas de se sentir parte integrante de uma *ucraneidade* religiosa.

Sandra Pesavento afirma que recuperar as sensibilidades do passado não é senti-las de assemelhada forma, mas tentar explicá-las como poderia ter sido algo baseado em rastros deixados.<sup>266</sup> Acerca das sensibilidades dos jovens em relação ao jejum, então, é necessário compreender que esse costume não encontraria aceitação se um universo de sensibilidades não lhe fosse favorável e que lhe capacitasse sua continuidade. À medida que as gerações ucranianas mais recentes questionavam o costume de jejuar, porque não encontravam um substrato afirmador que lhe desse continuidade, o jovem ucraniano parecia deixar de ser cego partidário de um pertencimento para desconfortar-se em uma zona de inquietação. Um dos primeiros pensadores a apontar o impacto das mudanças urbanas nas

---

<sup>266</sup> PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo de sensibilidades. In: Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Coloquios, 2005. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/229>>. Acesso em: 13 dez. 2012.



sensibilidades de seus contemporâneos foi o sociólogo Georg Simmel. O autor atentou para a vivência do homem urbano moderno implicada a uma formação de uma nova percepção de si e do outro. Esse redimensionamento do olhar sobre uma multidão fazedora novos hábitos, descentrada das referências que não são sua, busca convicções e bases que respodam as suas inquietações.<sup>267</sup> Assim, entende-se porque a geração de jovens queira saber o que é mesmo ser descendente de ucraniano nos dias de hoje e o que isso implica em seu cotidiano, em sua relação com os outros, na maneira de exteriorizar um pertencimento. Os jovens ucranianos entrevistados são marcados pela curiosidade, pelo dinamismo interno que busca, para além da divagação e apreensão superficiais, a compreensão acerca de sua identidade étnico-religiosa em busca da autoplausibilidade. Uma vez assimilada a *ucraneidade*, nota-se que um segundo estágio instala-se: construir um saber, um sentir e um agir como descendente de uma etnia misturada a tantas outras, o que funda uma outra visão de mundo, de experiência e de relações.

Lembra Lúcia que, nos períodos de jejum e abstenção de carne, o alimento comumente usado pelas famílias ucranianas em Curitiba girava em torno das ervas, das verduras e frutas. Quando pequena, sua mãe servia à mesa além das maçãs, laranjas, caquis, em vidros firmemente fechados, azeitonas e outros legumes em conserva; e, numa tentativa de convencer e de transferir ideias, valores e práticas religiosas,

---

<sup>267</sup> SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 11-25.

mostrava algumas gravuras.<sup>268</sup> A Figura 19 é uma das que Lídia guardou como uma lembrança do passado de seus avós<sup>269</sup> e que chegou a Curitiba, como uma imagem desnaturalizada, forasteira, peregrina, já que a capital do Paraná guardava em seu seio terra e clima inapropriados para o plantio das oliveiras.



Figura 19- Coleta de Azeitonas. Iury Mazoev. Ucrânia. 1916 .  
Acervo de Lídia Mistoslau

Afora as condições climáticas desfavoráveis, a imagem pairou no imaginário de Lídia como se fosse um vestígio da Ucrânia (e não da Grécia, de onde a imagem veio) a ponto de guardá-la como uma marca cultural sua e algo que recordasse seus parentes, coletores de azeitonas, nas épocas sazonais de jejum; sem que fizesse referência ao religioso. Na obliteração desse dado, há um dizer que atesta a falta de lugar para as coisas sagradas em seu mundo urbano – explicitadas ou exercitadas

<sup>268</sup> MISTOSLAU, Lídia. Op. Cit..

<sup>269</sup> Os avós de Lídia guardaram livros em língua grega, herdados de parentes que passaram um tempo em Tessalônica, norte da Grécia.

daquela maneira – na catalogação de importâncias subjetivas da jovem Lídia. A gravura tornava-se, então, apenas um repositório de lembranças de uma parente que experienciou o difícil trabalho de coletas de azeitonas e que chegava à Lídia por razões alheias às de cunho religioso. A gravura, para além de espelhar uma realidade outra, tornava-se um relicário que retratava iconograficamente uma referência honorífica de alguém de sua grei, a possibilidade de retorno movida pela saudade, e não a recordação de um agir religioso. Para Lídia, a *Coleta de Azeitonas*, a despeito de qualquer imagem, tornou-se um investimento e a imagem herdada de uma etnia com a qual se sentia ligada, ainda que sob forma de processos graduais de emancipação.

### **5.5 Presépio ou ícone: olhando as bordas do Natal ucraniano**

Se os ucranianos tinham os períodos de racionamento voluntário aos alimentos, os de fartura tinham igualmente seus acentos garantidos nos calendários. As festas de Natal e Páscoa – que são precedidas pelos rigores do jejum –, por exemplo, são o tempo em que a culinária ucraniana ganhava visibilidade, fôlegos de sobrevida e favorecia comer com sofreguidão. A proximidade do fim do jejum e da consequente fartura de comida era anunciada pela montagem do presépio.



Figura 20 Presépio montado na casa de Olga Machula. Curitiba.  
Janeiro de 2012. Acervo do autor -

A Figura 20 mostra a montagem do presépio na casa de Olga Machula. Inventado por Giovanni di Pietro di Bernardone, nascido em Assis (Itália) em 1182, falecido em 1226 e canonizado pela Igreja Católica dois anos depois pelo Papa Gregório IX, o presépio lembra a cena do nascimento de Jesus. Aos poucos o costume da montagem do presépio alastrou-se pelas casas e, posteriormente, ganhou o aval dos bispos católicos. Na tradição Oriental, mesmo nas igrejas em comunhão com Roma, até 1977, o que sempre prevaleceu, porém, foi relembrar o Natal pela contemplação ao ícone da Natividade.<sup>270</sup> Depois desse ano, as

---

<sup>270</sup> LARCHET, Jean Claud (Org.). **Op. Cit.**, 2011, p. 23-27.

Igrejas Católicas de Rito Oriental, inclusive a Ucrainiana, absorveu o costume de montar o presépio.



Figura 21 - Árvore de Natal 1966. Acervo da Família Linzmaer Paduchk

Além da adesão à montagem teatralizada do presépio, o bispo ucraniano Dom Volodemer fala da árvore de natal que, segundo Larchet, teve origem nos povos pagãos da região dos Balcãs, mas que foi absorvida e reificada como um símbolo cristão por São Bonifácio, no século XVIII.<sup>271</sup> Ainda sobre as árvores de Natal, Claude Lévi-Strauss informa que esse costume “não é mencionado em nenhum lugar, antes de alguns textos alemães do século XVII; no século XVIII passou à Inglaterra e no XIX, à França”. Nesses escritos, aparece referência a “ramos de pinheiros adornados guarnecidos de doces e brinquedos que se davam a crianças”.<sup>272</sup>

Assim, o costume de montar os presépios e as árvores de Natal, como mostra a Figura 21, foi algo assimilado da cultura de outras comunidades. Isso faz pensar não só na invenção dos costumes como em sua apropriação e assentimento, após ter passado por um período de sedução feita pela divulgação e transmissão oral, como lembrou E. P. Thompson.<sup>273</sup> Tanto o presépio quanto as árvores alastraram-se nas igrejas e casas de família, sendo apropriados inclusive pelas igrejas ucranianas católicas de rito oriental que assomavam às efígies sagradas alguns signos de pertencimento: vestiam o menino Jesus, José e Maria com tecidos bordados com ponto cruz ucraniano.<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> LARCHET, Jean Claud (Org.). **Op. Cit.**, 2011, p. 23-27.

<sup>272</sup> LÉVI-STRAUSS Claude. Papai Noel supliciado. **Revista Alceu**. Revista de Comunicação da PUC. Rio de Janeiro. v. 04, n. 7. Jul./dez. 2003, p. 7-14.

<sup>273</sup> THOMPSON, E. P. **Op. Cit.**, 1998, p. 18.

<sup>274</sup> FERENS, Dom Jeremias. **Op. Cit.**, 2011.

As árvores natalinas e o presépio franciscano talvez lhes viessem atender a uma demanda de melhor capacitação da mensagem natalina, não conseguida pelo seu inspirador ícone da Natividade de Rublev, como mostra a Figura 22. As crianças, além de ver, pareciam tocar com os olhos, querendo redescobrir os formatos, os ângulos numa paisagem tridimensional, movidas pela curiosidade tão própria de sua idade, sem ser necessariamente a religiosa. E, ao tocarem com olhos as imagens do presépio, testemunhavam o deferimento dos signos de sua etnia.



Figura 22 - Ícone da Natividade do Senhor. Andrei Rublev, 1382

O conjunto harmonioso da cena do menino Jesus com seus pais, rodeado por animais e protegido pelos anjos que tocam trombetas e pelos pastores, quer iconografado ou em peças de gesso, forma uma

figura, uma arte, por onde os acontecimentos chegam. Segundo Jacques Derrida, toda arte oferece algo a mais e que chega por baixo, onde as coisas acontecem e que fisga o admirador da arte em suas inquietudes. Se a arte é um cenotáfio, um esconderijo que guarda, protege e que revela pela superficialidade e insinuação,<sup>275</sup> o amontoamento das personagens ao redor do menino escondia a mensagem teológica do Mistério da Encarnação que pretendia ser decifrada pelos fiéis ucranianos: Deus que se faz humano. Mas isso não era ainda o *debaixo* a que se referia Derrida. Segundo ele, o *debaixo* se insinua, mostra-se sem se revelar, buscando que o subjacente seja legível, sensível ou acessível desde que continue em seus esconderijos.

Portanto, no presépio ou no ícone ucraniano do Natal, os *debaixos* são os seus gestores –escultor ou iconógrafo – que lá deixaram suas marcas, suas impressões, “suas coisas e suas escolas” e que chegaram naquele agora oportunizando outras percepções. Assim, na perspectiva de Derrida, tanto a assinatura invisível, mas implícita, de Francisco de Assis, inscrita e escondida por *debaixo* do presépio, quanto as marcas e os deslumbramentos e a inspiração de Rublev, abrigavam-se, *por debaixo*, em um pedaço de papel. Na materialidade do cobre, do tecido, do gesso, do papel ou da tela, exibia-se mais que uma ideia, um *insight*; coabitavam um sistema signatário de perspectivas, subjetividades, saberes e a preocupação de dizer sem revelar, que

---

<sup>275</sup> DERRIDA, Jacques. **Pensar em não ver**: escritos sobre as artes do visível. Florianópolis: Ed da UFSC, 2012, p. 282-283.



Derrida denominou idealidade ou processo de idealização da obra.<sup>276</sup> Nessa perspectiva, a ideia da representação do nascimento de Jesus para os ucranianos, tanto encenada como iconografada, encarnava-se, ganhava forma, vida, tessitura, movimento, pela harmonia estética e plástica que o conjunto cênico proporcionava e porque associado a formas de percepção de uma fé.

O autor, ainda abordando *os debaixo* de toda arte imagética, iconográfica ou escrita, não se esqueceu de referenciar algo que é facilmente relegado, sublimado, posto de lado, deixado em segundo plano, às margens, denegado, passado em silêncio: a moldura. Ela que, “por encontrar-se mais entorno do que debaixo, não deixa, contudo, de tender a ser lateralizada, apesar dos imensos problemas por ela colocados”.<sup>277</sup> No ícone do Nascimento, a moldura tinha outro endereço e não se limitava a demarcar os espaços qual linha de separação de um núcleo. Não se reduzia apenas àquele agasalhamento de uma obra, situado à beira dos territórios em que se materializam os sonhos. Rublev deu à moldura outra capacitação, promovendo-a à parte integrante de uma unidade cênica, ainda que fragmentada em várias tomadas. E essa outra função associativa auxiliava a que os ucranianos se percebessem parte de um presépio que se estendia pelas beiras, pelas margens, pelos lugares. Nessa perspectiva, Philippe Dubois orienta que tal mescla de passagens, que no tocante à obra de Rublev emoldura um núcleo principal, seja pensada nos termos de um trabalho transterritorial, como

---

<sup>276</sup> DERRIDA, Jacques. **Op. Cit.**, 2012, p. 288.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 284.

uma encruzilhada de várias formas de representação visual e que busca significações dentro de um sistema maior de dizeres.<sup>278</sup>

Segundo Donadeo, o ícone do Nascimento de Jesus de Rublev é uma catequese em forma de figuras, querendo revelar mais que um nascimento, a dupla natureza do menino e que o ucraniano precisava saber. A autora mostra que a cena do banho de uma criança a direita da gruta, por exemplo, insinuava o lado humano do menino-Deus que tinha necessidades e cuidados como toda criança; o idoso sentado, do lado esquerdo, revelava a dúvida de José quando soube que Maria estava grávida e que fora avisado por um anjo que a criança que iria nascer era obra e intervenção divinas.<sup>279</sup> As cenas, por mais que não obedecessem a uma cronologia, faziam parte de um drama, de um conto, de um relato, corpo de uma obra, formulações catequéticas, doutrinárias, saberes escritos de uma pertença religiosa.

No ícone da Natividade de Rublev, a moldura e o entorno não se reduziam a uma borda superficial e que apenas apontavam para um centro. Qual perímetro que agasalhava, protegia, reverenciava e indicava pequenas passagens bíblicas num aparente amontoamento de figuras, compunha outra narrativa e parabolizava um enredo no qual o fiel ucraniano fazia parte. Assim, o drama do nascimento, no ícone de Rublev, aparece encaixilhado entre afluentes de passagens bíblicas condensadas, nada circunstanciais, que desembocavam em um dizer

---

<sup>278</sup> DEBOIS, Philippe. A fotoautobiografia. **Revista Imagens**. n. 4. Universidade Estadual de Campinas. Campinas. Editora da UNICAMP, 2002, p. 7-14.

<sup>279</sup> DONADEO, M. M. **Ano litúrgico bizantino**. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1998, p. 47-48.

explicativo, catequético e que se confundia com a obra, tornando-a mais surpreendente. Toda imagem, sozinha ou fazendo parte de um conjunto, é um agente de um dizer e de uma surpresa do pensamento; e quando associada a outros dizeres, figura-se em um drama a ser contado com pitadas de maravilhamento.

Segundo Derrida, o espanto, a surpresa, o estupor de uma grande obra se dá pelo instante de iminência que é capaz de condensar a história toda, num movimento de retenção.<sup>280</sup> Nessa perspectiva, as cenas que enquadram a parte do nascimento de Jesus parecem reverenciar e dar testemunho do que guardam, ao mesmo tempo em que se transbordam em uma narrativa mais complexa, dividida em capítulos, tem tempos diferentes exigindo de quem montava em um único panorama certo engenho e criatividade.

Com essas explicações, a autora revelava os *debaixos* da obra de Rublev e corroborava com a perspectiva de Derrida mostrando que a cena nua do nascimento, sem o seu entorno, negligenciaria outros dizeres que imprescindivelmente estariam ligados à indissociabilidade de um saber teológico mais abrangente. Os *debaixos* do Ícone da Natividade parecem então expor com mais visibilidade ocultos saberes quando comparados aos do presépio de Francisco de Assis. Se por um lado, as imagens em gesso e o combinatório cenográfico teatralizavam o nascimento de Jesus, que fazem impressionar as crianças pela beleza plástica imediata, impossibilita, contudo, devaneios, abstrações,

---

<sup>280</sup> DERRIDA, Jacques. *Op. Cit.*, 2012, p. 312.

resultantes de associações de recortes, de outras passagens que se enquadrariam uma dentro da outra, como então observados no ícone de Rublev.

Com ou sem árvores de Natal, com presépios ou com o Ícone da Natividade, a festa do Nascimento de Jesus, na cultura ucraniana é marcada pela fartura e variedade de pratos típicos. Segundo Dom Volodemer, a mesa da ceia natalina é especialmente forrada com o feno, coberto depois com a toalha bordada.

Representa a manjedoura onde será colocado o Menino. Como a mesa farta, assim também o Filho de Deus trará as bênçãos para todos na família. Ele deve ser acolhido com o calor humano das pessoas, no relacionamento familiar, na unidade e bem-estar. Costuma-se colocar sobre a mesa um castiçal de três velas que simbolizam a Santíssima Trindade. No assoalho, sob a mesa, coloca-se a palha de trigo, junto com os instrumentos do trabalho do campo: o machado, a enxada, o serp (instrumento para a colheita do trigo), entre outros.<sup>281</sup>

Um significado todo especial para a véspera de Natal entre os ucranianos é a realização de um fornido jantar que encerra o período da *Pelêpivka* (tempo da quaresma natalina). É a festa da família, quando todos se reúnem para a ceia, respeitando um ritual todo especial.

---

<sup>281</sup> KOUBECHT, Dom Volodemer. Natal ucraniano. Costumes, tradição e significados. In: **Boletim Informativo**. Curitiba, n. 37, nov./dez. 2012, p. 5-9.

A celebração do Natal entre os ucranianos católicos de rito oriental e ortodoxos, além de focar traços de pertencimento religioso na maneira específica de celebrar a festa cristã da natividade, atenta para o fato de ser festejada com a diferença de treze dias entre uma e outra: 25 de dezembro e 7 de janeiro. Isso porque, segundo Andrezza, a “tradição oriental possui simbologia própria, não apenas na conformação da liturgia, como também na obediência a um calendário específico”. Segundo a autora, 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 bizantina.<sup>282</sup>

Na celebração do Різдвом (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 rumo ao teto da casa do anfitrião, como sinal de augúrio à família ou na preparação dos doze pratos típicos, servidos na Ceia de Natal, por exemplo. Conforme Nestor Canclini, a permanência da realização de práticas folclóricas, ainda que sejam reformuladas, revela seu funcionamento como núcleo simbólico capaz de expressar formas de convivência, visões de mundos típicos e reafirmação das tradições hegemônicas exclusivas do grupo étnico. A cultura, então, não pode ser

---

<sup>282</sup> ANDREAZZA, Maria Luiza. **Op. Cit.**, 1999.

vista como norma autoritária ou força estática e imutável, senão como um caudal que é utilizado no presente.<sup>283</sup>

Tanto no bairro Bigorriho quanto no Água Verde, é comum encontrar no tempo de natal 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 feixes de trigo –, presépios e ícones da natividade, iluminados por uma vela acesa.<sup>284</sup>

Descreve o hierarca que as *Koliades* são canções natalinas típicas da Ucrânia que, até 1990, eram cantadas por grupos específicos e que saíam pela madrugada de casa em casa para anunciar o Natal.<sup>285</sup> Com a urbanização dos bairros e as leis que instituíam o silêncio depois de certa hora da noite, o local da celebração das *koliades* passou, desde então, para o salão das igrejas. Ainda que a articulação de práticas locais da cultura com o emaranhamento advindo de espaços da cidade forçassem outra organização e a consequente mudança do lugar, os costumes étnicos eram encenados a cada ano.

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

---

<sup>283</sup> CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 364.

<sup>284</sup> KOUBECHT, Dom Volodemer. Op. Cit.

<sup>285</sup> Ibidem.

peçoas 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 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, congrega-os e os une.

Os ucranianos dos bairros Bigorriho e Água Verde, 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 distintos. Assim, é possível verificar o quanto a materialidade cultural de um grupo, expressa sob 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.





## 6 O PÃO UCRANIANO NA CIDADE: OS SENTIDOS DO ONTEM E USOS DE HOJE

O pão, para além de alimento que sacia é, no dizer de Certeau, “um símbolo das durações da vida e do trabalho”.<sup>286</sup> Desprovida dele, qualquer mesa torna-se nua, podendo mostrar o grau agudo de pobreza a que vidas possam chegar. Nos períodos de guerra, perseguições e migrações, foi e continua sendo o lenimento de tantos estômagos famintos que perambulam sem rumo à sua procura.

Para ucranianos católicos de rito oriental e ortodoxos, passageiros de um passado marcado por intermitentes deslocamentos, o pão de cevada, de trigo puro ou misturado a outros cereais e raízes, esse companheiro de jornada nem sempre presente, não se prestou apenas a mitigar a fome; carregava às costas um curso de saberes e imorredouros relatos. Um roteiro de informações ajuntadas, qual um tantinho de sal que se perde em meio à farinha, misturava-se a um cotidiano retratando não só um modo de se alimentar como expressava qual o lugar de distinção que ocupava dentro do imaginário da comunidade. O pão, percorrendo o tempo, os lugares e os mundos do passado ucranianos, chegou a Curitiba arrastando consigo saberes que não desapareceram como migalhas ao vento, porque encontrava à mesa das famílias espaço de entronização e de perpetuidade.

---

<sup>286</sup>CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 1996, p. 131.

Na atual historiografia, as migalhas ajuntadas, os farelos em *sinaxe*, com seus hiatos, sombras e sabores filiam-se ao repertório da curiosa e venatória investigação acerca de objetos marginais que, sob o método indiciário de leitura e interpretação de Carlo Ginzburg, é capaz de produzir conhecimento e de oferecer respostas a algumas indagações.<sup>287</sup> Logo, as informações aqui reunidas não serviram apenas para se saber a respeito da feitura do pão, mas busca-se compreender os possíveis significados que a comunidade ainda lhe tributa nos espaços urbanos de Curitiba. Porque para ganhá-lo com o suor dos rostos, muitos ucranianos sentiram-se convocados a renegociarem seus modos de vida diante de propostas de trabalhos na cidade, o pão torna-se o veículo pelo qual me sirvo para diagnosticar a vida da cidade influenciou na maneira de se mostrar em seus pertencimentos.

Além do cumprimento de seu propósito saciador da fome, o pão ucraniano era usado nos ofícios religiosos, na celebração da missa, nas rezas pelos falecidos, cooptando à função fisiológica uma dimensão espiritual. Assim sendo, o respeito ao pão não refletia somente algum padrão de conduta social, mas era reflexo de um norteamento catequético, de um princípio religioso, já que se estendendo para além da mesa, reconstruía-se em outras dimensões, instaurando outros modos de existir. E, uma vez consumido, tinha ainda recargas de sobrevida pela memória, o que desafia o pesquisador na atual historiografia a decifrá-lo numa espacialidade e temporalidade não convencionais.

---

<sup>287</sup> GINZBURG, Carlo. **Op. Cit.**, 1989.

Sob este ponto de vista, este capítulo discorre sobre o sentido do pão nas comunidades ucranianas católica de rito oriental e ortodoxa de Curitiba, em seus sentidos e apreensões. A forma, o tamanho, os ingredientes que comumente traduzem o modo cultural de sua feitura aqui servem como sinalizadores para se chegar a uma deferência ao pão que foi observada desde o ajuntar nada descuidado dos ingredientes até o seu uso. O pão caseiro (das refeições cotidianas) e a *Prósfora*<sup>288</sup> (da missa e ofícios religiosos), ainda que tivessem aspectos assemelhados, tinham suas especificidades, suas funções, fortes significações e as pessoas indicadas para fazê-los. E, nesses detalhes, escondiam-se uma ordenação, uma categoria de poder velado, exercitado pelas donas de casa ou pelo clero, explicado por uma cultura capaz de mostrar a multiplicidade de significados a que se reveste o cotidiano das famílias ucranianas. O somatório das inúmeras funções e apreensões de um pão inteiro ou de uma parte dele pressupõe a existência e leva a descobrir realidades culturais mais complexas e cheias de sentido, com suas formas, regras, por vezes, díspares demarcando contrastes. O fazer o pão necessitava do tempo, do saber esperar. E, esses momentos na cidade nem sempre obedeciam ao mesmo andamento por causa de uma ritualidade urbana cheia de pressa.

Se o pão caseiro era feito por elas durante a semana, aquele que era destinado aos ofícios do sagrado tinha outro tempo e outras mãos

---

<sup>288</sup> *Prósfora*: palavra de origem grega que significa pão ofertado ou pão da oblata que é o pão eucarístico ou pão da missa. Cf. EUDOKMOV, Paul. **A divina liturgia explicada e comentada**. São Paulo. Paulus Editora, 1999, p. 51.

para prepará-lo, sová-lo e dar-lhe forma, antes que alcançasse a assadura desejada. Impresso sobre a *Prósfora*, sob forma de uma imagem catequizante, o pão da Divina Liturgia tornava-se instrumento e veiculador de uma doutrina, fazendo lembrar a que fé os ucranianos professavam. Desse modo, por ser também materialidade de uma crença, o pão na cultura ucraniana reforçava aquela identificação étnica atrelada às coisas sagradas que davam à regularidade e à repetitividade do cotidiano outro sentido, novos respiros aos costumes sufocados pelos ares da urbanidade curitibana.

### **6.1 O pão caseiro ucraniano: do *saber fazer* ao enobrecimento cultural**

Se o aumento e a diversificação da população imigrante cresciam de forma vertiginosa em Curitiba a partir da década de 1960,<sup>289</sup> compondo uma vitrina com rostos desconhecidos, como observado no terceiro capítulo, traziam ao seu enalço outros hábitos, gostos e práticas alimentares que se somavam aos já existentes na cidade. Se a febre migratória trouxe para capital do Paraná uma multidão sem rosto e o marulho de falas que se cruzavam, não esquecia, contudo, de seus estômagos. Assim, os canteiros de obras espalhados pelos bairros onde muitos homens empilhavam-se em busca de trabalho tornavam-se para algumas famílias ucranianas uma certa oportunidade de defender o

---

<sup>289</sup> ANDREAZZA, M. L. *Op. Cit.*, 2008.

sustento, já que a força braçal dos operários das construções necessitava de reposição de energia para aguentar o duro turno.

A necessidade e a crescente demanda de atender e abastecer as barrigas vazias dos trabalhadores despertaram a ideia de um empreendimento, até então, inusitado: levar aos canteiros de obras o pão de cada dia aos que tanto precisavam. E nessa empreitada as esposas faziam e preparavam as refeições, os filhos mais velhos levavam os pratos feitos, e mutuamente colaboravam para fazer prosperar outra atividade que se somava às já outras do espaço doméstico.<sup>290</sup> Contudo, a dona de casa ucraniana, a despeito de sua responsabilidade no negócio, não relaxava em cumprir com seus deveres dentro de seus lares. Se fazia as refeições para os outros, seus filhos e esposo não eram esquecidos, pois dela esperavam a comida pronta à mesa. E nessa dupla tarefa, para além do tempo que parecia escasso, exigindo da mãe algum malabarismo e método que resultasse o êxito dos múltiplos afazeres, lugares e coisas traduziam o cotidiano de famílias ucranianas.

Anastácia Miskalo foi uma dessas donas de casa, trabalhadora de dupla jornada e, porque ajudava no sustento do lar, parecia não saber esperar o dia amanhecer. Relata que, para dar conta de seus muitos afazeres, acordava antes de todos, antes que os primeiros raios de sol espiassem o pasto suado pelo sereno da noite ou dourassem as velhas madeiras da cansada casa protegida entre as árvores. Arrumar e lavar a louça, e preparar as refeições eram tarefas ordinárias feitas por ela,

---

<sup>290</sup> FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit., 2011.

repetidas todos os dias, numa luta constante contra o tempo, obsidiada em um território geograficamente conhecido: sua cozinha. A rotina de muitas famílias estabelecidas nos bairros Bigorrihlo e Água Verde daquela Curitiba não mais tão acanhada de 1960, iniciava pelo acender o fogo no fogão a lenha. Esse utensílio comum que reflete o *modus vivendi* do homem ordinário, morador das pequenas cidades e da zona rural brasileira, denunciava-se ainda existir pelos riscos de fumaça branca que debruavam os céus guarnecidos pelas nuvens, naquela urbanizada cidade de Curitiba não soube dele se desfazer.

Deixar que a água fosse aquecida para posteriormente coar o café ou a cevada em um saco de pano costurado a mão, de cor cobreada pelo uso, estava dentro de uma ritualidade feita sem murmúrios, ao redor de um fogão. Depois de se espreguiçar a cada começo de manhã, o velho fogão deixava-se utilizar pelas ágeis mãos das donas ucranianas, esbaforindo pela chaminé os primeiros sinais de seus préstimos.<sup>291</sup>

Depois que o esposo de Anastácia saía para o trabalho, e os mais velhos iam para a aula, ficava sozinha dialogando com as panelas e os utensílios domésticos, sem que se esquecesse de vez em quando de ir ao tanque e esfregar as roupas a mão, para depois *quará-las* ao sol. Se os horários da manhã estavam preenchidos pelas diversificadas tarefas, os da tarde ganhavam um sopro de ajuda dos filhos que regressavam da escola, para quem se outorgavam algumas funções. Anastacia lembra que no verão lhe era mais apazível executar as atividades diárias pois se

---

291 MISKALO, Anastácia. Op. Cit.

podia escutar o chirriar das cigarras que vinham das bananeiras, plantadas em seu quintal. A orquestra sinfônica saída do apoucado bananal, pequeno oásis em meio a uma cidade em edificações altiplanos, dava-lhe a sensação de um rápido deleite do passado capaz de revigorar suas forças naquele presente repleto de lembranças do ontem, mas que prognosticava um futuro. “Após o almoço, o mais velho”, relata Anastácia, “levava comida para o pai no trabalho, e para uma clientela de obreiros, enquanto os outros ficavam ajudando na organização da cozinha”, preparando o ambiente para o novo turno cuja agenda já se sabia: fazer o pão.<sup>292</sup>

Fazer o pão era uma das práticas domiciliares costumeiras, aprendida pelas filhas, desde cedo. Aprendia-se a fazer o pão, fazendo. E o *saber fazer* era demonstrado pelo conhecimento das etapas desde a mistura dos ingredientes, da quantidade de farinha, sal e levedura; se o crescimento da massa e a temperatura do forno a lenha adequada para assá-lo asseguravam um resultado esperado, tudo isso parecia um movimento que se desenvolvia no compasso de um tempo. Tais conhecimentos exigiam raciocínio, previsão, memorização, identificação de texturas e odores e uma afinada sensibilidade do olhar. O olho da dona de casa deveria estar atento ao crescimento do pão ao mesmo tempo em que sua atenção não poderia desviar-se da temperatura do forno. O ato de cozinhar, sob essa perspectiva, reinvestia-se, portanto, de um sentido que extrapolava uma função repetitiva e jogava luz na

---

<sup>292</sup> Ibidem.

preocupação que a mulher ucraniana tinha com o cuidado de si e do outro. Ao entorno da tarefa de preparar o pão com esmero e cuidado, rondava uma sublimidade dos pormenores, traduzida por um cotidiano carregado pela radiância de signos culturais latentes cujos papéis e tarefas domiciliares de mãe e esposa culturalmente enraizados eram esperados.

O forno arredondado de barro, plantado a poucos metros do bananal, recebia a lenha seca - ora recolhida dos restos de obra da cidade, ora comprada dos carroceiros ambulantes- , enquanto a mãe e as filhas ocupavam-se em sovar a massa, tendo o cuidado para que a mistura não desandasse. Por isso, esclarece Anastacia: “entre uma sova e outra, havia um período curto necessário para que a farinha misturada aos ingredientes descansasse e pudesse novamente crescer.”<sup>293</sup> Após a queima da lenha, a brasa viva e latente assenhorava-se em sua quietude reprimida, elevando às altas temperaturas um lugar preparado para o cozimento.

Também esse ritual de espera havia um tempo determinado, orquestrado e manipulado pela paciência e por quem sabia fazer. Por certo, em toda demora há um valor a ser descoberto, pois em uma espera a criatividade responsabiliza-se em preencher o tempo que não quer permanecer ocioso. E nesse saber esperar, construía-se, no dizer de Certeau, uma especialidade.<sup>294</sup> Consequentemente, as especialistas do se *saber fazer* o pão caseiro, em seus diversos tempos, estágios, etapas,

---

<sup>293</sup> MISKALO, Anastácia. Op. Cit.

<sup>294</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 2002. p. 65-119.



enquadravam-se dentro de uma razão, sequência e hierarquia cuja mestra e transmissora era a mãe, desdobrada pelos postos de auxílio dados por suas discípulas: as filhas.

Pode-se então perceber que *o saber fazer* o pão caseiro – com suas diversas fases do misturar, sovar, descansar, untar e assar – e o sucesso de sua transmissão dependiam da forma como se repassava um conhecimento. Porque, para aprender é necessário, segundo Certeau, “saber como dizer”.<sup>295</sup> E nada se garante o sucesso de um alimento que é preparado em etapas. Qual um texto que ganha encontros de uma razão e clareza no processo de sua escrita<sup>296</sup>, a feitura do pão igualmente encontrava seu arrazoado pelos caminhos de um método de feitura desdobrado em etapas.

Preparar, sovar e assar o pão pela tarde, naquela casa, ainda que estivesse dentro de uma agenda repleta de atividades, quando observados a partir de um *descentramento*, de um deslocamento do olhar ou sob a ótica de uma cultura das bordas, ganham a reversão da marginalidade ou da alternativa e o conseqüente enobrecimento dado pela prodigalidade da experiência humana. Assim sendo, na tarefa ordinária de dona Anastacia, há uma “montagem sutil de gestos, de ritos e de códigos, de ritmos e de hábitos herdados”<sup>297</sup>, uma especificidade e uma especialidade que extrapolam compartimentos e que se manifestam na epifania de uma cultura. *O saber fazer* e *o dizer como fazer*

---

<sup>295</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 1996, p. 287.

<sup>296</sup> BARTHES, Roland. **Como viver juntos**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 263..

<sup>297</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 1996, p. 234.

dependiam então do domínio de técnicas e de procedimentos que eram transmitidos e exercitados pela prática no cotidiano. Logo, também na repetição e na previsibilidade das ações que se encadeavam na feitura de um pão caseiro estava implícito um universo de disposições duráveis, capacidades treinadas para pensar e agir.

Uma vez assado o pão, relata Anastacia, não bastava retirá-lo do forno. Era necessário recorrer a proteção de algumas folhas de bananeira, aquelas que serviam de moradias provisórias e de palco de apresentação das velhas cigarras cantantes, apanhadas no quintal de casa. Sobre as fôrmas feitas de latas de banha reaproveitadas, as folhas de bananeira funcionavam como uma manta de proteção, evitando que houvesse um abaixamento da massa provocado pelo contraste da temperatura externa. Uma vez resfriado, o pão era desenformado e outra vez chapinhado, embrulhado, envolto por um pano umedecido, evitando que a casca ficasse demasiadamente dura.<sup>298</sup>

Dona Anastacia via na transmissão desses cuidados e saberes um imperativo cultural que fazia chegar às empregadas domésticas de seus descendentes, moradores de um dos prédios nobres do bairro Bigorriho: “o pão ao esfriar não podia ficar duro, mas apenas crocante”. Contra a ideia demasiadamente simples de uma mera informação, os passos instruídos pela avó Anastacia insinuava que o cuidado de se cobrir o pão assado, saído de um forno elétrico moderno, ainda perdurava nas casas de seus netos.<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> MISKALO, Anastácia. Op. Cit.

<sup>299</sup> MISKALO, Anastácia. Op. Cit

Dessa maneira, sua fala lembra que o uso dos novos fogões carimbados por logomarcas de renome, com acendedores automáticos, com *timer* e outras facilidades, além de não apagarem os antigos saberes da cozinha ucraniana, aprenderam a conviver com as novidades trazidas pela urbanidade. Logo, ressuscitavam-se e prestavam-se a misturar os tempos, descobrindo-se na repetição da antiga forma de se fazer o pão. Assim, a duradoura nostalgia diante da perda parece ser sentida em ambientes urbanizados e inçados de inovações eletroeletrônicas que ainda não dão conta de substituir por completo a recalcitrância de um modo de viver do passado, deixando um sentimento de saudades em tantos pares. E, graças a essa alquimia de tempos nebulosos e de datas incertas que se cruzavam, e a recordação do uso dos segredos da cozinha, a geração dos ucranianos urbanizados de Curitiba podia reviver, qual relicário afetivo indissolúvel de uma infância, o barulho trazido pela mordida de um pão crocante recém-assado em um forno a lenha, na casa da avó Anastacia.<sup>300</sup>

Conta Anastacia que os pães geralmente ficavam prontos no fim da tarde. Depois da volta do pai do trabalho, os filhos e o casal tomavam café ou cevada com o pão ainda quente. Fazia parte do ritual doméstico cortar o pão em fatias, que eram repassadas aos que estavam à mesa. A orgulhosa mãe relata que o pão era tão delicioso que um de seus filhos dispensava passar qualquer coisa sobre a fatia que ganhara porque preferia degustá-lo puro. Sobre a mesa, poucos utensílios faziam parte do

---

<sup>300</sup> Ibidem.

cenário de um rápido refestelamento vespertino que adulavam e circundavam o pão entronizado sobre uma talha de madeira: xícaras, um bule verde de alumínio, um jarra de leite de igual cor e uma compota de doce de banana ou de laranja, dependendo da estação do ano. Depois do momento de saciar a fome, no anoitecer quente do verão ou nas gélidas e enevoadas tardezinhas do inverno curitibano, as poucas migalhas que porventura caíssem no chão, e que ficavam à mercê do desaparecimento, eram varridas e ajuntadas para dar à criação de galinhas. Nada se perdia. Se as sobras de tanto trabalho eram as migalhas, necessitava-se que estas também tivessem um termo nobre: servir de alimento para as aves que um dia seriam o prato principal e ocupariam o lugar do pão na talha de madeira, em um almoço de domingo, de festa, ou de aniversário.

As migalhas, mais que vestígios de um pão, eram um fragmento, uma parte e uma sobra de um fabrico inserido no roteiro diário, iniciado já no começo da tarde. Sob essa perspectiva, as migalhas abandonadas sobre a mesa ou sobre o chão, esses continentes e cenários que se abrem para o acontecimento e para a experiência de cada um, embalavam sem saber um fantasma e um rastro de um passado recente que ainda subsistiam e tentavam reconectar regimes de tempos não tão distantes, em mais uma sobrevida. Assim, a migalha parecia ser a continuidade de um pão que não parou de existir, ainda que sua inteireza estivesse esmiuçada, porque ainda perseverava em seus rastros.

A mesa, berço que acalenta as comidas nascidas do útero do fogão e espaço onde os familiares cevavam-se a cada dia, para além de lugar

onde os pratos são expostos e degustados, arregimentava os iguais. Afinal, como certifica Certeau, “comer à mesa é muito mais que comer”.<sup>301</sup>

Ainda que tivessem aparência de um resto, as migalhas de pão, por mais que incomodassem a dona de casa e ameaçassem o asseio da cozinha, pareciam inebriar quem as visse, convidando-as a um regresso para encontrar o inteiro de onde se desprenderam. Por mais que a migalha de pão encontrasse seu lugar de desaparecimento e aniquilamento no papo de uma das galinhas da casa de Anastacia, serviu de um indício que, pelo método remissivo, pode chegar à descoberta de um cotidiano pontilhado pelos fazeres e dizeres de uma cultura.

Na perspectiva de Certeau, o desperdício pode revelar a origem ou a classe social de alguém. Aqueles que menosprezam a comida e a tratam como sobras ou indignas de seu fastio perdem a credibilidade. O esbanjamento, irônica e paradoxalmente, revela uma pobreza da existência, uma falta de responsabilidade que desdenha a seriedade que o pão representa. Segundo o autor, não se brinca com o pão, pois ele condensa em um feixe muitos esforços para que pudesse chegar a mesa.<sup>302</sup> Pela fala de Anastacia, em sua casa, o pão ou qualquer outra comida à mesa, sempre teve seu deferimento e respeito, pois, segundo ela, “as sobras sempre foram reaproveitadas porque se pensa naqueles

---

<sup>301</sup> CERTEAU, Op. Cit., 1996, p. 267.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 134.

que nada tiveram para comer e porque um dia nossos familiares também passaram fome”<sup>303</sup>.

O passado de carências e da falta do que comer dos outros, em um tempo que se escorregou pelos calendários, outra vez encontrou lugar de ressurreição na fala de Anastácia. O vínculo de uma memória dos outros impulsionou a que ela e os seus não colaborassem com o esbanjamento, como os que veem as coisas ou a comida como um excesso que é assassinado em latas de lixo. Porque uma vez relegada à sujidade, deixa de ter a chance e o direito a um renascimento em outros pratos.

Sua fala revela que a sobra de pão fez acordar um turbilhão de reminiscência e desencadeou os cuidados com as ambivalências de uma experiência pretérita que ninguém mais queria passar. As migalhas de pão, retiradas de contexto do desperdício, davam à experiência da fome a carta de alforria para que não mais encontrasse o caminho do retorno. O reaproveitamento, ao contrário, fazia o caminho de recuperação, o caminho de volta, dando ao excluído alimento outra chance de dignidade. O reaproveitamento do pão, misturado a algumas raízes e legumes amassados ou a outras formas de cozimento deixavam escapar a criatividade a que as donas de casa ucranianas daquela Curitiba urbanizada convinham-se para recompor outras iguarias, como exemplifica Olga Matchula:

---

<sup>303</sup> MISKALO, Anastácia. Op. Cit.

O pão lá em casa era coisa sagrada. E ensinei isso a meus filhos e netos: pão é alimento sagrado. Quando eu cozinhava em minha casa, o pão se ficava *passado*, eu embrulhava em um pano e amassava até virar farinha. Essa farinha eu guardava e usava para empanar o peixe para depois fritá-lo. Ou reaproveitava para fazer um pudim, um bolo, uma rosca ou para fazer o *pão dos mortos*. Jogar pão fora, só se estivesse mofado, com bolor. E fazia com pena e com culpa por deixá-lo estragar em qualquer canto da cozinha.<sup>304</sup>

A farinha feita com restos de pão esmiuçado permite entrever outro saber construído a partir da forte dimensão simbólica que a comunidade étnica ucraniana atribuía àquele alimento. Desservindo aos propósitos de uma cultura do facilmente descartável, o reaproveitamento das sobras de pão, usado na fritura de peixe, por exemplo, colaborava para outros modos *de se fazer* e *de se saber fazer*.

Iniciar a feitura de uma comida utilizando-se de ingredientes nunca utilizados parece menos difícil do que, com maestria, valer-se das sobras que poderiam ser facilmente descartadas. Na casa de Olga, as articulações, as combinações e as táticas de reutilização dos resíduos de pão, movidos por convicções religiosas ou não, mais que denotar certa resistência à lógica do esbanjamento e arvorar-se em antítese do excesso, demonstrava que as lembranças da fome sofrida pelos seus aparentados no passado ainda estava latentes no presente. No

---

<sup>304</sup>MATCHULA, Olga. Op. Cit.

reaproveitamento, sob os indícios de uma reinvenção ou de uma recriação culinária, as sobras de pão renascidas da anterior situação de incômodo e de estorvo re-instalavam-se como algo ainda útil e afiguravam-se intatas para de novo estrear em outra aparência, gosto, textura, sabor, cheiro.

No dizer de Walter Benjamim, feliz é a pessoa que ainda troca palavras, dialoga e tem a possibilidade de compartilhar, sinalizando que ela não se deixou brutalizar pela onda de futilidades ou se barbarizar pela pobreza de experiências do mundo do consumo.<sup>305</sup> Olga, ao revelar seu lamento pelas vezes que teve de descartar o pão vencido, bolorado ou mofado, deixa transparecer além de uma emoção tecida na substância viva da experiência pretérita, um compromisso ético com as coisas que para ela eram importantes naquele seu presente. A sua desaprovação pelo descarte ou por se desfazer de algo sem retorno configurava a expressão de uma reticência ao esbanjamento e que, segundo seu modo de pensar, deveria ser transmitida aos filhos e netos.

Inspirada pela preocupação de pontuar as alternativas do uso das sobras de pão, Olga deixa vir à vida um outro detalhe, que aguça ainda mais toda e qualquer indiscrição investigativa. Ao dizer que “usava o resto de pão para fazer farinha para empanar o peixe, fazer pudim, bolo, uma rosca ou para fazer o *pão dos mortos*”<sup>306</sup>, deixava escapar que na cultura ucraniana havia uma cordilheira de costumes e

---

<sup>305</sup> BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BOLE, Wille. **Escritos escolhidos**. Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1986, p. 195-198.

<sup>306</sup> MATCHULA, Olga. Op. Cit.



códigos que reverenciavam os já falecidos, sendo o pão o instrumento que materializava os sentimentos de saudade e deferimento. Então, revestido de sacralidade, o pão deixava de ser apenas mais um alimento dos vivos, impondo-se qual simulacro de um passado, sinal visível de uma *presença ausente* dos que viveram no ontem e que ganhavam novos respiros pela reverência de um ofício religioso em cujo pão estavam focados todos os olhares e atenção.

## **6.2 O pão dos mortos: a revanche das sobras**

No imaginário dos ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, não existe o medo com relação aos mortos. Aliás, a palavra morto ou falecido, nos ambientes religiosos ucranianos ainda hoje é evitada, sendo substituída pela expressão *adormecido em Cristo*. Por certo, é uma maneira abrandada, menos carregada, de pensar sobre ou recordar com saudade dos que já partiram. Nesses termos, a morte e o cemitério podem ser compreendidos como um lugar de descanso de um corpo que teve história, que deixou suas marcas no tempo e nas memórias dos outros. Assim, em cada sepultura, há uma história para ser lida, já que a história consiste no estudo dos outros, dos mortos, inclusive.<sup>307</sup> E para celebrar, recordar os parentes, amigos e vizinhos

---

<sup>307</sup> 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.

*adormecidos em Cristo*, nos costumes ucranianos, havia o ritual da *Panaheda*<sup>308</sup>, celebrado após a reza de domingo.

Na celebração da *Panaheda*, o pão tem um lugar de destaque e ocupa com o crucifixo e uma vela acesa o lugar central de uma pequena mesa (chamada de *tetrapódio*, ou seja, mesa de quatro pés) ao redor da qual o sacerdote e familiares juntam-se para rezar. Como já mencionado por Olga, *o pão dos mortos* era feito pela esposa ou pelas filhas de um ente falecido, obedecendo às etapas de feitura de um pão caseiro comum, tendo como diferencial o ajuntamento de sobras de outros. Já Dom Jeremias, arcebispo ortodoxo, lembra que muitas esposas ou filhas também “acrescentam à massa amêndoas, nozes, frutas cortadas e, após ter sido assado, *o pão dos mortos* recebe um enfeite no formato de uma cruz feito com a mesma massa”.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> Ofício religioso bizantino cantado, feito geralmente aos sábados à tarde ou após a Divina Liturgia dos domingos, em reverência à memória de um falecido.

<sup>309</sup> FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit., 2011.



Figura 23- *Pão dos mortos*. Catedral São Demétrio. Curitiba, 2009. Acervo do autor

A cruz sobre o pão indica uma identidade, revela uma profissão de fé, e mais que uma identificação, dá possibilidades de estudos sobre facetas de vidas, sobre o percurso e itinerário de imigrantes ucranianos que chegaram com seus modos e costumes a uma cidade urbanizada. Assim, a cruz dava ao pão outro enobrecimento, tornando-o uma fonte, um documento imagético, uma memória material datada.<sup>310</sup> Exposta a vista de todos, aberta aos que conseguem ressignificar as minúcias e observada no conjunto, a cruz sobre o *pão dos mortos* reificava-se e

---

<sup>310</sup>POLLAK, Michael. **Op, Cit.**, 1992, p. 200-212.

instituíam-se mais que simples enfeite sobre uma massa. Assim, o *pão dos mortos* pode ser observado como um signo e um esforço envolvido na construção da identidade.<sup>311</sup>

Relata o prelado que, nesses ofícios, os familiares trajados com roupas sóbrias e de cor escura de preferência entram na igreja e sentam-se à esquerda, portando velas acesas. Um dos familiares traz o pão e solenemente o deposita sobre a mesa.<sup>312</sup> As orações, rezadas pelo sacerdote, envoltas pela cortina de fumaça do incenso eclesiástico e pelos suspiros piedosos dos enlutados, num ritmo quase que paralisado, pedem a Deus de forma protocolar que não olhe os pecados do falecido, mas que tenha misericórdia de sua alma.

A oração a seguir, parte do ritual da *panaheda*, expressa, para além da petição, a forma como Deus é concebido:

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.<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> 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.

<sup>312</sup> FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit., 2011.

<sup>313</sup> SPERANDIO, André (Org.). **Ieratikon**. São José: Ecclesia, 2004.

Pela oração anterior, observa-se que a morte não extinguiu os laços com o passado; parecia fortalecer e mitificar o percorrido, o vivenciado, como necessária tática de preservação. Visto desse jeito, o *pão dos mortos* parecia reelaborar os sentidos sobre a morte, reconstruir os paradigmas da vida e alavancar possibilidades de celebrar *o outro*, concedendo-lhe um tributo e uma longevidade explicável e compreensível pela rememoração ou pelos propósitos de uma fé. A *Panaheda* parece então revogar o tempo e a condição de alguém cuja existência foi apropriada por uma sacralidade que lhe abonava reviver pela rememoração após o nono, o quadragésimo dias de sua *passagem*. O rito parece, na contramão de imperativos biológicos, dar outra chance de existência àqueles que não mais viviam, pela solene afloração de preces e petições feitas em seu nome, mas, por razões óbvias, sem seus beneplácitos.

Relata Anna Shevchenko que, durante muitos anos, era ela quem preparava o *pão dos mortos* para homenagear seus falecidos. Aprendeu a fazê-lo com sua mãe, mas observa certa resistência em transmitir esse conhecimento à filha ou à neta. Segundo Anna, elas não vêm razões para continuidade de um costume tão trabalhoso,<sup>314</sup> já que fazer o pão em recordação aos falecidos requer um tempo que às vezes as gerações mais novas não dispõem, por causa dos compromissos de trabalho e estudo, especifica Anna.

---

<sup>314</sup> SHEVCHENKO, Anna. Op. Cit.

Contra uma concepção que poderia ver a *Panaheda* apenas em sua aparente teatralidade litúrgica mórbida, a solenidade da rememoração de uma vida ausente, insurgiu-se fazendo ver que o espetáculo celebrativo não só se atinha ao elemento exterior, ao espaço, mas desdobrava-se em releituras simbólicas capazes de se chegar aos significados de um mundo religioso cheio de fulgurância e dinamismo.

A despeito de todo significado teológico, o *pão dos mortos*, após arrancar-se sobre o *tetrapódio* no altar de uma catedral e lá receber as homenagens em nome de outro, ao ser repartido e consumido pelos fiéis, poderia significar também o apogeu de um revanchismo das sobras que ganharam enobrecimento religioso porque misturadas à feitura de um novo pão. Tão expressivo quanto fazer reviver pela memória alguém que já tinha partido era dar às sobras do pão caseiro outra chance de contracenar e praticar pelo avesso a oportunidade de uma represália: o resto deixava de ser sobra e reificava-se outra vez pela veneração de uma vida não mais pulsante. Longe da ameaça do desaparecimento ou de se perder levado pelas correntes de ventos, os farelos de pão juntados à massa do *pão dos mortos* e depois de ter-se aformoseado pelos ritos, enfim poderia descansar no estômago piedoso de algum fiel, fechando o ciclo para o qual foi feito.

### **6.3 A *Prósfora*<sup>315</sup>: do pão eucarístico dos vivos à visualização da ordem e da sacralidade.**

Se o pão nas famílias ucranianas tem um significado respeitoso, é dentro das igrejas e nos ofícios litúrgicos que encontra legitimidade para ser adorado e ser o centro de reconhecimento em toda sua sacralidade. Na Igreja Católica de rito latino, o pão eucarístico é a hóstia: uma fina massa branca feita da mistura de água e trigo sem fermento, assada, prensada e cortada mecanicamente no formato arredondado. Nas igrejas ucranianas ortodoxas e católicas de rito oriental, porém, o pão eucarístico obedece a um regime de feitura próprio de um pão fermentado, baseado nos cânones e regras eclesiais dos costumes orientais que se arrastaram pelos séculos.<sup>316</sup> Excetuando o selo impresso sobre o pão ainda na fase de crescimento, a *Prósfora* usada nas Divinas Liturgias das igrejas ucranianas católicas de rito oriental e ortodoxas é uma massa resultante da mistura de trigo, água, fermento, uma pitada de sal, com aspecto, cheiro e coloração, muito assemelhado a qualquer outro pão feito nas casas.

Assim, observa-se que a sacralidade do pão eucarístico, seja católico ou ortodoxo, é algo atribuído, algo dado durante um processo que se desdobra em etapas, iniciado pela mistura dos ingredientes até ser consumido pelo fiel. E nesse meio há uma liturgia que indica e impõe o

---

<sup>315</sup> *Prósfora*: palavra de origem grega que significa pão ofertado ou pão da oblata que é o pão eucarístico ou pão da missa. Cf. EUDOKMOV, Paul. **Op. Cit.**, 1999, p. 51.

<sup>316</sup> FOUILLOUX, Etienne. Iglesias orientales católicas y uniatismo. **Op. Cit.**, 1996, p. 52.

momento preciso de o pão revestir-se de santidade: imposição das mãos do padre e as palavras da *epiclese*.<sup>317</sup> Se havia um momento em que a sacralidade era criada ou verificada, de igual forma, o pão eucarístico ucraniano para existir seguia etapas da preparação havendo pessoas legitimadas e com autorização para fazê-lo, como relata Dom Jeremias:

Nos monastérios a *prósfora* sempre é feita pelos monges nas sextas-feiras, porque foi nesse dia de semana que Jesus Cristo morreu. O monge encarregado de fazê-la, observa um dia de jejum e orações; afinal ele está fazendo um pão que será transformado em corpo de Cristo. No caso de nossa Eparquia, tenho conhecimento que, por necessidade, geralmente são as mulheres que acabam fazendo esse pão, sem que observe todas aquelas regras. No mundo da cidade grande, não se pode impor e querer que tudo aconteça como se estivéssemos vivendo dentro de um monastério. Mas, sei que as mulheres que faziam as *prósforas*, nos sábados, quando lhes sobrava tempo, faziam por amor à igreja ucraniana, com todo respeito. Em vez de descansar, trabalhavam para a igreja, sem nada pedir em troca.<sup>318</sup>

A fala do arcebispo reveste-se de compreensão diante da realidade urbana dentro da qual ainda está inserida sua jurisdição eparquial. Ainda que não religiosas professas, deixa claro que cabia a poucas mulheres ucranianas de algumas de suas paróquias ortodoxas a

<sup>317</sup> *Epiclese*: terminologia grega referente ao conjunto de súplicas em que o sacerdote pede a Deus que o Espírito Santo transforme o pão em Corpo de Cristo. Cf. EUDOKMOV, Paul. **Op. Cit.**, 1999, p. 69.

<sup>318</sup> FERENS, Dom Jeremias. *Op. Cit.*, 2011.



tarefa de fazer o pão eucarístico para as missas. Observa-se que a exceção imposta pelos múltiplos atarefamentos da urbanidade concedeu àquelas senhoras uma responsabilidade que em países majoritariamente ortodoxos era e continua sendo de competência dos monges. Logo, o condicionamento social adverso fez com que a obrigação religiosa de se fazer o pão eucarístico no cenário urbano de Curitiba fosse capitaneado por quem, a rigor dos cânones, não poderia fazê-lo. Entretanto, ao contrário de um discurso repressivo, as palavras do hierarca surgem como uma contraposição de uma reprovação, exaltando as virtudes de mulheres que preparavam aquele pão “dedicando seu tempo porque amavam a igreja ucraniana”. A falta de monges na Eparquia Ortodoxa Ucraniana de Curitiba legitimou que algumas donas de casa se apropriassem de um *saber fazer* hermético próprio dos que vivem encerrados nos claustros. A carência dos especialistas do *saber fazer* o pão eucarístico fez com que limites fossem rompidos, papéis e funções religiosas se estendessem àquelas que em outros territórios estavam privadas desse ofício. Se, para um monge ortodoxo que vive em países em que sua fé é majoritária, esse fato pudesse ser visto como um desvio e um possível relaxamento da autoridade competente, a compreensão do bispo acenava para que se buscasse nas entrelinhas desse atípico proceder os fundamentos que explicavam o viver a práxis religiosa ortodoxa com mais condescendência, porque adaptado a uma realidade de país sul-americano.

Se nos mosteiros, a *prósfora* é feita nas sextas-feiras, dia alusivo à crucificação e morte de Cristo, as donas de casa ortodoxas ucranianas punham a mão na massa no dia posterior, no sábado, “quando lhes sobrava tempo”, como explicou o arcebispo.<sup>319</sup> Se para Michel de Certeau, a instituição da folga do sábado na França remodelou a reorganização da semana, dando oportunidade que muitos operários tirassem grande proveito da vida do comércio da cidade como consumidores e expectadores, inclusive alterando seus modos de trajar por uma indumentária mais leve e jovial<sup>320</sup>, os ucranianos, dos bairros Bigorriho e Água Verde, dividiam o derradeiro dia da semana entre um sem-número de tarefas domésticas, com tempos de passeios, fleumas, visitas, compras no comércio e nas feiras livres das praças.

Lara Kurbek era uma dessas mulheres, em que todas as manhãs de sábado, tomava uma sacola de pano e seguia a passos largos para feira, como um necessário hábito. Perambulando pelos corredores estreitos, entre um tabuleiro e outro, em meio de uma horda de compradores, não raras vezes, encontrava um conhecido seu, vendendo a preços módicos ervas, frutas, hortaliças, *grim* e o pão caseiro. Se por um lado, naquelas esquinas, naqueles lugares estratégicos nos quais pulsava um comércio de gêneros variados, os tabuleiros exibiam os teres necessários a suprir as demandas domésticas, por outro, desatavam-se também em um ponto de encontro entre ela e as outras donas. Assim, enquanto mutuamente trocavam cumprimentos e reforçavam laços de

---

<sup>319</sup> FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit., 2011.

<sup>320</sup> CERTEAU, Michel de. **Op. Cit.**, 1996, p. 151.

cordialidade, negociavam peso ou regateavam preço de produtos, sob a bênção refrescante da sombra das árvores da praça. Para Lara, andar e observar as bancadas, apalpar os legumes, cheirar o queijo, esburgar e experimentar uma fruta cítrica, pechinchar um desconto, deixar-se seduzir pelos gritos plangentes do vendedor das hortaliças pareciam fazer parte de um fluxo em que se fundamentavam práticas de relações com o *outro* em um modo de ser que lembrava a ruralidade do passado em um espaço topograficamente urbano. Relata Lara que

levantava cedo, preparava o café e ia para feira comprar um pouco de verdura e fruta. Gostava de conversar com as colegas, de rir com elas e de comprar tudo fresquinho. Fiquei muito amiga de uma feirante de frutas. Ela guardava para mim as frutas mais bonitas e eu além de pagar pela compra, lhe dava um pão caseiro que eu mesma fazia. Ir a feira, para mim, tornou-se um momento de alegria e de troca. Dava algumas receitas e aprendia outras<sup>321</sup>

Segundo sua fala, ir à feira não se reduzia ao cumprimento de um dever. A feira era o logradouro em que ela e outras ucranianas viam-se capazes de falar de si mesmas, de compartilhar as experiências, os queixumes e dividir com outras mulheres além de sorrisos as receitas de comidas e remédios. O rumor surdo provocado pelas muitas vozes juntas dos feirantes, em meio a uma quase súplica para que os passantes comprassem seus produtos, não era impedimento para que entre as

---

<sup>321</sup> KURBEK, Lara. Op. Cit.

ucranianas e as outras mulheres se ampliasse o espaço simbólico do reconhecimento: eram todas donas de casa, independentemente do pertencimento étnico, fazendo-se a cada dia, naquela pujante capital paranaense.

O pão presenteado à amiga sempre solícita que lhe guardava boas frutas parecia simbolizar a gratidão entre donas que se reconheciam pela necessidade de relacionar-se. Se o pão ofertado a cada sábado à amiga feirante simbolizava um agradecimento, faltava ainda fazer e ofertar um outro para a igreja. Depois de ir à feira, Lara voltava para casa onde lhe aguardava uma agenda repleta de compromissos, entre os quais imperava o fazer o pão eucarístico.

Sendo feito pelos monges ou pelas senhoras ucranianas de Curitiba, o pão usado nas missas, antes de ser assado ao forno, recebia um carimbo contendo um conjunto de letras gregas distribuídas dentro de uma imagem da cruz. O carimbo de dona Lara, talhado em madeira pelos monges do monastério de Santa Olga, em Lviv, na Ucrânia, chegou às suas mãos em 1981, quando o seu bispo, desde de então, encarregou-a de fazer o pão da missa.<sup>322</sup> A despeito de se tratar de uma comunidade étnica ucraniana, o tetragrama era talhado no idioma grego “porque as igrejas cristãs orientais ortodoxas e católicas usavam desde os primeiros séculos esse idioma como língua oficial; só posteriormente, a parte ocidental começou a usar o latim e o vernáculo”<sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> KURBEK, Lara. Op. Cit.

<sup>323</sup> FERENS, Dom Jeremias. Op. Cit., 2011.

A Figura 24 mostra que na parte superior do braço da cruz, impressas estavam as letras  $I \Sigma X \Sigma$  fazendo alusão ao nome de Jesus Cristo e, na parte inferior, a palavra  $N I K A$  que significa, no idioma grego, vitorioso (ou seja Jesus Cristo, o vitorioso).



Figura 24 Carimbo da *Prósfora* com o respectivo cortador de massa. Ao lado, uma *prósfora* pronta. Casa de Lara Kurbek. Curitiba, 2012. Acervo do autor

Segundo Ginzburg, não se pode entender um escrito, se antes não se entender a língua, conhecer os dígitos no qual está escrito, já que o texto é uma entidade profunda invisível a ser reconstruída para além dos dados sensíveis, exigindo uma cognição dos caracteres.<sup>324</sup> Se teológica e dogmaticamente, o cristianismo entendeu que o pão consagrado fosse o corpo de Cristo, nos ritos litúrgicos ucranianos esse corpo carregava, quais indeléveis chagas impregnadas à pele e em uma

---

<sup>324</sup> GINZBURG, Carlo. **Op. Cit.**, 1989, p. 158-160.

linguagem litúrgica oficial, as escritas de si. O tetragrama grego enervado sobre a casca tênue do pão, esse sistema e símbolo formalmente estruturado e esteticamente insinuante de um dizer, ainda que não fosse um resumido relatório ou narrativa, constituía uma escrita heterônima capaz de aludir a alguém ali representado que, paradoxalmente, sequer, segundo os evangelhos, nada escreveu, mas que muito falou de si e sobre si. E porque muito disse de si, fez-se autor de um dizer que ninguém dos ouvintes naquele agora soube escrever, mas que postumamente foi registrado, usado, abusado e reinventado por outros e décadas depois.

A imagem do pão eucarístico ucraniano mostra que não só as letras materializavam um saber religioso, como também seu molde mandatava saberes. As duas partes arredondadas, unidas uma sobre a outra, aludiam ao dogma teológico das duas naturezas de Cristo (a humana e divina) formalizado nos primeiros Concílios Ecumênicos. Embora sob o encapsulamento de códigos, tudo o que se tinha escrito e dogmatizado sobre o representado, naquele estético arcano, fosse posterior à sua existência terrena, ainda assim seu nome continuava a possuir uma dimensão simbólica de uma contínua presença e peso equiparado a qualquer outro autor mundialmente conhecido cujo princípio de unidade de escritura, segundo Foucault, sempre é alimentado por uma imagem de si.

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constitui, um corpo. E é preciso compreender esse corpo não como um corpo de doutrina, mas sim – segundo a metáfora da digestão, tão frequentemente evocada – como o próprio corpo daquele que transcrevendo suas

leituras delas se apropriou e fez sua a verdade delas.<sup>325</sup>

Assim, as letras gregas sobre o pão guardavam uma trajetória e uma intencionalidade que indicavam a identidade de seu referente: se o Cristo era vencedor, era preciso entronizá-lo, dando-lhe todo deferimento litúrgico. O pão não era apenas alimento, tampouco o veículo de uma mensagem, mas a própria mensagem escrita. E, como a escrita carrega uma função para além da racionalidade, o tetragrama exposto constituía um corpo aberto à interpretação e à leitura não só de códigos linguísticos como de uma plasticidade orientada à catequização. Parece então que o misto das letras gregas com a forma arredondada do pão eucarístico ucraniano tornava-se imagem e ferramenta capaz de instilar e transformar um dizer teologizado e sistematizado em realidade mais ajustada àquela comunidade étnica.

Dessa forma, todas as vezes que, ao prensar manualmente o carimbo sobre a massa, as donas de casa ucranianas, por mais que não entendessem o idioma grego, deparavam-se com um fluxograma aberto aos devaneios. Se as letras gregas eram por um lado síntese de uma doutrina codificada capaz de lustrar a arte de crer, por outro, davam margem às não *especialistas* do crer (aquelas donas que faziam o pão eucarístico) a possibilidade de uma hermenêutica teológica individualizada buscando em cada subjetividade as interpretações mais

---

<sup>325</sup> FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: **O que é um autor**. Lisboa: Passagens, 1992, p. 152.

aprazíveis acerca daquele inventário de crenças. Se por um lado as fazedoras das *prósforas* pareciam dar de ombros ao saber blindado e sistematizado da Cristologia, por outro, eram capazes de revesti-lo com um dizer menos rebuscado, fazendo-o mais próximo a seu cotidiano. Bastava para ela acreditar que Cristo era seu Deus e que o pão da missa – que ela fazia aos sábados –, depois da consagração do domingo era o próprio corpo dele.<sup>326</sup>

Depois do pão pronto, conta Lara, no final da tarde de sábado, o *pão da missa* era levado até a igreja para que no dia seguinte o padre pudesse tê-lo para iniciar a primeira parte da celebração.<sup>327</sup> Feita dentro do santuário, sem a participação dos fiéis, essa parte, segundo a teologia litúrgica oriental, simbolizava os 30 anos de vida oculta que Jesus Cristo passou preparando-se para o seu ministério público. Segundo o ritual, após ter rezado as orações diante dos ícones, “o sacerdote para celebrar com toda dignidade entra na sacristia, paramenta-se, lava as mãos e se dirige para o altar da *Protese*, situado ao lado esquerdo do principal”. Na continuação, o ritual prevê que estejam sobre o altar as peças litúrgicas necessárias para a celebração: “sobre ela devem estar o cálice, a patena, a água, o vinho e a *prósfora* com o tetragrama grego bem visível”. Pontua o ritual que “desta parte carimbada o sacerdote retira a hóstia chamada *Cordeiro*, para lembrar o Cordeiro pascal, figura de Cristo, o

---

<sup>326</sup> KURBEK, Lara. Op. Cit.

<sup>327</sup> Ibidem.



Cordeiro de Deus que veio à terra para tirar o pecado do mundo”.<sup>328</sup> Depois assenta o *Cordeiro* sobre a patena e ao redor dele distribui outras partículas extraídas do mesmo pão eucarístico, obedecendo a uma seqüência e um enfileiramento todo próprio.

De acordo com Foucault, a distribuição dos indivíduos dentro de um espaço enuncia um procedimento disciplinar que determina por meio de técnicas qual o lugar que alguém ou algo deva ocupar. O autor debruçou-se sobre o uso dessas técnicas nos ambientes da escola, dos hospitais, das fábricas, quartéis, localizando cada indivíduo dentro de um quadro e sistema de vigilância e o controle, que denomina panoptismo.<sup>329</sup> Nas cerimônias religiosas, o panóptico impõe e aponta o lugar funcional de cada religioso na cerimônia e de cada peça no espaço em que se teatralizam as coisas sagradas, sob a vigilância de uma rubrica ou um cerimonial.

Também na igreja, o lugar ocupado por alguém ou por algo no espaço litúrgico encontra uma razão no bom andamento da cerimônia, regida por uma disciplina, ordem e eficácia que permitem aperfeiçoar o exercício do sagrado, em esmerada plasticidade estética. Assim, na liturgia, o panóptico que subentende a cautela, o cuidado não vem de câmeras e de complexos sistemas de vigilância mecânica ou eletrônica, mas pelo atento olhar humano – passível de falha – daquele que dirige a

---

<sup>328</sup> EUDOKMOV, Paul. *A divina liturgia explicada e comentada*. São Paulo. Paulus Editora, 1999, p. 71.

<sup>329</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 172.

teatralidade litúrgica a quem a responsabilidade pelo bom andamento da cerimônia compete.

Parece que a presença e figura do cerimoniário em uma celebração litúrgica descerram um poder que está confortavelmente alicerçado em seu vigilante olhar ou na agudeza de seus gestos. Situado sempre à beira das cenas, qual moldura que dá à obra um verniz de garbosidade e fluência, o cerimoniário atua em momentos pontuais, deixando que, na maior parte das vezes, a liturgia desenrole-se pelas execuções certeiras de seus vigiados. A presença invisível desse liturgista nascido sazonalmente por detrás das colunas dava à dança e teatralidade litúrgicas a impressão de tudo ocorrer bem, porque ainda que houvesse falhas, dever-se-ia nessas situações errar solenemente.



Figura 25 - Patena com o Pão Sagrado. Catedral Ortodoxa São Demetrio. Curitiba, 2012. Acervo do autor.

A Figura 25 mostra que o tetragrama não era apenas uma inocente escrita desprovida de qualquer pretensão sobre uma *prósfora*. Demarcava, outrossim, os limites de uma área de cisão que era sempre feita pelo celebrante no decorrer do rito litúrgico e que, uma vez extraído, ganhava o nome de *Cordeiro*. Segundo o ritual ucraniano, essa parte extraída da *prósfora*, sob a cortina de fumaça de incenso era, então, assentada sobre uma patena, tendo ao seu lado esquerdo a companhia de um segundo pedaço triangular e, à direita, outras nove partículas, no mesmo formato, mas de tamanho inferior ao da esquerda. Quais soldados enfileirados, esses nove bocados de pão eram dispostos

em três séries verticais, enquanto a última tríade perfilava-se próxima a um amontoamento de farelos do mesmo pão eucarístico.

Por trás da organização nada aleatória desses nacos de pão, qual peças dispostas em um tabuleiro, descansavam uma razão dogmática escondida e um sentido que, para além do estético, explicavam e fundamentavam uma hierarquia do sagrado que era por vezes reproduzida, endossada e promovida nos ambientes eclesiásticos. Segundo o ritual da Divina Liturgia, a partícula triangular maior, representa Maria, a mãe de Jesus, que é solenemente colocada à direita do *Cordeiro*, qual rainha que se senta à direita do rei, nas monarquias. Observa-se pela tabela abaixo que as nove partículas da esquerda apesar de obedecer também a um regime de precedência, explicado por razões de cunho teológico, deslizavam em significados culturais prementes:



Os Arcanjos, Miguel e Gabriel, e de todas as potências celestes e incorpóreas..



João Batista e os demais profetas do Antigo Testamento.



Os apóstolos Pedro e Paulo.



Os padres e doutores da Igreja Basílio, o Grande, Gregório, o Teólogo, e João Crisóstomo.



O primeiro mártir do cristianismo diácono Estevão.



Todos monges de comprovada virtude.



Os avós de Cristo, Joaquim e Ana.



O padroeiro da Igreja local.



João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla e autor da Liturgia bizantina

Tabela 1 – Disposição das partículas do pão da Missa ucraniana sobre a patena

Explicita o ritual que as três partículas abaixo do *Cordeiro* representam os primazes de cada instituição a nível universal (o patriarca ou o papa); regional (os metropolitas) e local (o bispo ordenante do sacerdote que celebra). E, por último, o pequeno monte de

farelo, a despeito de qualquer ordenação e lugares hierarquizados, representava o povo cristão espalhado pelo mundo.<sup>330</sup>

Para além do dogmático, os lugares e as posições tanto de pessoas quanto dos objetos litúrgicos, olhados sob o crivo dos conceitos das ciências humanas, são importantes elementos de análise para a apreensão de um saber. Se, para Foucault, a fila em qualquer instituição é um elemento disciplinador e a arte da organização de uma unidade,<sup>331</sup> o amontoamento das partículas sugeria que aquela porção do pão esfarelado estava desorganizada, indisciplinada e, por isso, eximida de qualquer acento ou louvação individual como fazia o sacerdote celebrante aos que ocupavam lugar de destaque. Se cada partícula alinhada era meritoriamente nomeada de modo particular, o conjunto de farelos de pão era denominado em sua coletividade anônima. Anônimo é quem não tem nome, aquele que não é nomeado, chamado, alcunhado, portanto, indistintamente percebido, não reconhecido, perdendo-se no emaranhado conjunto de tantos rostos.

Parece que o punhado de pão esmiuçado abaixo do *Cordeiro* não só informava o lugar dos cristãos sem qualquer patente ou deferimento no tabuleiro daquela imaginária ordenança, como insinuava uma desorganização interna, dada pela ausência de fila. Se na patena, os arcanjos, os profetas e os apóstolos ocupavam, quais primeiros ministros, os assentos de honra junto ao majestático *Cordeiro*, e se os últimos postos destinavam-se aos correligionários de pouca linhagem

---

<sup>330</sup> SPERANDIO, André (Org.). **Op. Cit.**, 2004, p. 12-16.

<sup>331</sup> FOUCAULT, Michel. **Op. Cit.**, 1999, p. 125.

hierárquica espalhados pela orbe da terra, havia nessa organização uma disputa simbólica de poder e de visibilidade manifestos na circunferência de um espaço, chancelada pelo sagrado. Explicada por pressupostos que refletiam um modo de se enxergar dentro de um pertencimento étnico-religioso, ali a ascendência de cada peça estava ancorada e valorada por uma subjacente classificação de hierarquias e capacidades, longe da suposta finalidade mística, de um mundo bizantino do ontem que a cada celebração da missa tentava se presentificar.

Nesse sentido, os especialistas das coisas sagradas, ao desenharem uma geografia de poder e visibilidade temporais às partículas de pão, para além de se aterem à utilidade de cada um dentro do panorama de crenças e dogmas cristãos, deixavam revelar os sentidos e os significados que atribuíam às coisas e a si mesmos – pois que também eram cristãos, por isso parte constituinte de uma imaginária coorte – e que chegaram aos bairros ucranianos inaugurando outras acepções. Na tentativa de ordenar e encaixar lugares funcionais e de predileção àqueles que lhe importavam, demonstravam a configuração de poder e um modo subjetivo de pensar as coisas sagradas que se cristalizaram e legitimaram graças à chancela de um ritual litúrgico; e que chegaram as paragens curitibanas pela força de uma obediência hierárquica, enaltecendo o poder religioso do bispo, do padre e do pedaço de pão eucarístico.

Sendo assim, na insistente e mecânica repetição de costumes, ainda que litúrgicos, por vezes, legitima-se um poder e uma hierarquização que são visibilizados e exercidos pela performance do enfileiramento, ora de pequenas partículas triangulares, ora no

alinhamento dos clérigos em uma procissão de entrada, por exemplo. A imagem do simbólico e ativo poder seja das peças dispostas na patena, seja em um cortejo de padres que aguardam o início de uma cerimônia, evidencia a presença de um panóptico, ainda que travestido pelas nuances de uma sacralidade.

#### **6.4 Do pão do bispo ao pão do povo: a reverência aos pedaços**

Relata Ivan Kolembet que gostava de assistir às missas especiais presididas pelo bispo na catedral e que, nessas ocasiões, ficava próximo à fila de padres e diáconos, à espera de seu hierarca.<sup>332</sup> Percebia que, antes que o bispo chegasse próximo ao séquito que o aguardava, um casal de ucranianos ou duas moças vestidas com trajes rendilhados usurpavam sua atenção ao apresentar ao bispo, sobre uma bandeja coberta com uma toalha branca igualmente bordada, um pão amorenado.

---

<sup>332</sup> KOLEMBET, Ivan. Op. Cit.





Figura 26 - Oferecimento do pão a Dom Constantino em sua visita a Curitiba em 1992. Acervo da Eparquia

Notava que o bispo, teatralizando uma surpresa nada convincente, abençoava e beliscava a casca do pão, levando até sua boca um pedaço do que lhe era oferecido. Em seguida, o cortejo dos sacerdotes adentravam à nave da Catedral, não se esquecendo dos salamaleques e reverências tributadas ao hierarca, antes que este começasse a distribuir suas graças, pelo juntar de dedos da mão direita que riscava os ares de alto a baixo, e da esquerda para direita prodigalizando as bênçãos, em forma de uma cruz, que acreditavam vir de Deus para as quais o eminente hierarca se via instrumento.<sup>333</sup>

---

<sup>333</sup> KOLEMBET, Ivan. Op. Cit.

Os fiéis, por sua vez, quais súditos de um monarca, distribuídos pela nave da catedral, levemente abaixavam suas cabeças para agradecer o agrado que provinha daquelas mãos que um dia foram unguidas para tais propósitos. As moças trajadas com os signos de seu pertencimento étnico, depois de cumprir com o protocolo de recepção ao bispo, segurando ainda o pão *mordido* pelos dedos do prelado, singravam junto à guarnição de padres o corredor central da igreja, quais aias atentas aos sutis sinais de seu senhor, fechando a engenharia de honrarias e deferimentos, iniciado pelo cerimonioso beliscão e degustação de uma oferta.

Durante a celebração da missa, os pães adormeciam sobre as mãos das moças até o momento em que eram levados à sacristia por dois acólitos para serem cortados em tantos pedaços quanto o número de fiéis presentes na celebração. Os pedaços de pão, que a partir daí eram chamados de *antidoron*<sup>334</sup>, então eram abençoados pelo celebrante e, posteriormente, levados pelos ajudantes para serem distribuídos no final da missa aos fiéis, como mostra a Figura 27.

---

<sup>334</sup> *Antidóron* palavra de origem grega que significa ‘em lugar do dom; em substituição ao dom ou no lugar da eucaristia’.



Figura 27 - Ajudantes da missa segurando a bandeja com o *antidoron*, na Catedral São Demétrio, Curitiba, 2002. Acervo da Eparquia

Segundo Paul Eudokimov, esses pedaços de pão bento, nos primeiros séculos da Igreja cristã, destinavam-se essencialmente aos que não comungavam nas missas, mas que, com o passar dos anos, os bispos chegaram ao consenso de aprovar que a manducação do pão abençoado passasse a ser distribuído também aos comungantes.<sup>335</sup> A distribuição desse pão bento, lembra o autor e teólogo, tem raízes nos costumes das refeições ou ceias fraternais ou de caridade (Ágapes), que os cristãos tomavam juntos, depois da celebração da Eucaristia. “Por isso, não se

---

<sup>335</sup> EUDOKIMOV, Paul. **Op. Cit.**, 1999, p. 87.

pode confundir a distribuição do pão eucarístico, feita durante a missa, com a distribuição do pão do *antidoron*, feita ao final da liturgia.<sup>336</sup>

Em Curitiba, os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental pareciam ver no *antidoron* a possibilidade de prolongamento dos benefícios simbólicos que recebiam da igreja ao mesmo tempo em que se exercitavam no compartilhamento com os que não puderam se fazer presentes. Relata Lindomir Pallu que nem sempre podia participar das missas aos domingos; quando isso acontecia, delegava a sua esposa ou a uma de suas filhas que lhe trouxesse o pãozinho bento e que era consumido por ele aos poucos.

Quando trabalhava à noite de vigia, para ajudar a melhorar a minha aposentadoria, não era todo o domingo que eu tinha condições de ir à missa por causa do cansaço. Pedia então que minha esposa trouxesse o pãozinho bento. Guardava aquele pedaço de pão e levava para meu trabalho, pedindo a Deus que me protegesse dos perigos. E nunca me aconteceu nada de grave no meu trabalho noturno. Deus sempre me protegeu. Esse costume peguei de meus pais que contavam que o pão bento da missa já fez muitos milagres: já curou pessoas doentes, inclusive. Mesmo quando posso ir às missas, no final, eu pego um pedaço do pão bento, para levar para meu serviço. Não sou o único, não. Muitos fazem assim. É costume muito antigo e que passamos para nossos filhos.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> EUDOKMOV, Paul. **Op. Cit.**, 1999, p. 82.

<sup>337</sup> PALLU, Lindomir. **Op. Cit.**

Lindomir testemunha que a vida urbana lhe impôs horários de trabalho, antes não vividos quando agricultor. Para ele, a noite não era o tempo do descanso em que os sonhos enquanto hibernam o corpo encenam vidas em pleno devaneios. A vida urbana ensinou aos seus olhos que, durante a noite, deveriam estar vigilantes e atentos a qualquer possibilidade de desvirtuamento da normalidade. Seus ouvidos, acostumados a ouvir o som da passarada do campo, naquele agora, deveriam estar treinados a captar o mínimo ruído do perigo que ao escurecer, muito frequentemente, se faz de mudo. Assim, se a vida da cidade lhe capacitou com algumas benesses, fê-lo de outro turno, aluno diligente das horas noturnas, descerrando da escuridão os saberes que lhe era própria. Em contrapartida, tanto esmero e esforço por se manter desperto, cobrava do corpo um vigor que não mais possuía, necessitando do repouso, ainda que em horários não costumeiros. E, por isso, seus domingos nem sempre coincidiam com suas folgas.

Segundo Zygmunt Bauman “classificar” significa separar e segregar, dando ao mundo uma estrutura que comporte a manipulação das probabilidades, mostrando que os eventos não são casuais, mas resultantes de uma seleção.<sup>338</sup> Sob essa maneira de pensar, a obrigação religiosa de Lindomir se via vencida pela responsabilidade do trabalho que abraçara e que a vida urbana lhe imputava sob a égide das probabilidades de incluir e excluir compromissos. Suas palavras demonstram que, por vezes, seu comprometimento de ir à missa se via

---

<sup>338</sup> BAUMAN, Zigmund. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 9.

suplantado pelo imperativo de cumprir com zelo as responsabilidades ditadas por um mundo urbano ordenado que obrigava o exercício da religiosidade a outros reagendamentos.

Sendo assim, contava com a ajuda de sua esposa para trazer da igreja sob a forma de pão, as bênçãos e graças de sua fé. Portador dos indultos sagrados, o pão percorria pelas mãos dos outros um caminho em busca do fiel fatigado, até chegar e lá fazer-se alimento da alma, conforme rezava sua crença. Mensageiro dos dons espirituais, o *antidoron* apresentava-se qual um viático andarilho para ele e para os que estivessem obstados a cumprir com suas obrigações religiosas, seja por enfermidade, seja por qualquer outra razão que a cidade impunha-lhe. Além do papel religioso atribuído, o pão bento trasladado da igreja para as mãos dos ausentes postulava que a vida urbana era capaz de classificar e selecionar dos compromissos mais prementes os que seriam honrados.

Qual uma relíquia milagrosa, o pão bento era levado ao lugar de trabalho com a finalidade de proteger o velho vigia dos perigos que rondava aquela profissão, abraçada por pura necessidade de orçamento doméstico. Movido pela certeza dos benefícios simbólicos, Lindomir vigiava enquanto o pão fazia-se guardião contra toda sorte de mal. Companheiros da noite, seguiam o curso do silêncio da madrugada esperando os primeiros raios do sol para buscar no aconchego da casa um lugar de retorno para o merecido repouso

### 6.5 O pão das bodas: um dote cultural sob litúgio.

Se nos ofícios da *Panahedra* e das missas dominicais, o pão tinha um lugar cativo e de preponderância litúrgica era na festa de casamento que sua presença ganhava conotações culturais fortes ainda que equiparadas aos da veneração das celebrações religiosas. Segundo o ritual dos sacramentos da Igreja Ucraniana, a celebração do casamento não iniciava apenas com o comprometimento formal dos noivos, no interior da igreja, em frente ao altar. Antes disso, havia uma primeira parte, chamada *de Rito do Noivado*, que era feita fora do templo, imediatamente à chegada da noiva, trazida pelos seus pais.<sup>339</sup>

Pode-se então afirmar que o noivado para os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental não se resumia a um acontecimento sociofamiliar anterior ao casamento, mas que se inseria no contexto sacramental do próprio matrimônio. Logo, o noivado ucraniano parecia dar ao novo par o consentimento e a investidura adequadas para seguirem adiante. O pedido de casamento era ratificado pelo sacerdote que colocava no dedo direito dos nubentes a aliança de noivado. Terminada a parte introdutória, e já com as alianças de noivado em seus dedos, o casal entrava pelos corredores da igreja juntamente com o padre que abria o caminho pelo tilintar de um turíbulo fumegante que cortava os ares com a costumeira agilidade compassada. Atrás dos noivos seguiam pares de madrinhas (em ucraniano *drujke*) e padrinhos.

---

<sup>339</sup> SPERANDIO, André (Org.). *Op. Cit.*, 2004.

O primeiro casal carregava os ícones de Jesus e de Nossa Senhora, e permaneciam com essas peças sacras até o fim da cerimônia. Ao encerrar a cerimônia, os noivos saíam da Igreja carregando os ícones que inicialmente estavam nas mãos dos padrinhos.<sup>340</sup>

Se a igreja era o ponto de encontro das famílias dos nubentes, o grande cenário com feições místicas em que se firmava um compromisso pelo sacramento do casamento, a festa, contudo, dava-se na casa dos pais da noiva, ou no salão da catedral. Com as paredes enfeitadas com muitas flores, ramos de palmeiras e galhos de árvores frutíferas, o ambiente era preparado com antecedência e com a ajuda de muitas mãos: uns eram escalados para cortar e recolher os ramos de palmeiras, outros os prendiam nas colunas e no portão, como afirmou Marta.

Casei com um brasileiro. E ele aceitou seguir nossos costumes. Na festa de meu casamento, por exemplo, tentamos seguir a nossa tradição, desde os enfeites até a nossa entrada na festa, com o *pão das bodas*. Quando chegamos, meus pais estavam esperando com os pães, preparado lá em casa. Meu pai ficou com um e entregou ao meu marido e a mim o outro. E isto tem um significado muito especial. Era comum que todo novo casal ganhasse um dote, um presente, ofertado pelos pais da noiva. Para os ucranianos, o dote não é dinheiro, nem joias, nem terrenos. O dote é um pão. Em nossos costumes, ele vale mais que ouro porque quando se falta o ouro ou o terreno ou

---

<sup>340</sup> Ibidem



qualquer outro bem, se consegue viver. Mas quando o pão falta em uma família, tudo pode fracassar. E esse significado tenho ouvido desde menina e, hoje, ensino esta lição que aprendi a meus filhos. Às vezes, eles não entendem porque acham que o pão está fora de moda, assim como converter-se a uma religião para se casar. Acredito que eles compreenderão melhor o valor da nossa cultura, quando crescerem e sentirem na pele como é difícil ser alguém sem raiz.<sup>341</sup>

Embora ausente de significação religiosa, era no festejo das bodas e na recepção aos convidados que o pão pontificava majestosamente sob os olhares de todos. Assim, conjugado à ministração do sacramento do matrimônio, o pão então empuxava da sacralidade alheia um enobrecimento que se arrastava aos espaços de conagração, assenhorando-se de uma carga simbólica e fruição estética.

Percebe-se então que o casamento era um acontecimento comunitário desenhado aos poucos o qual necessitava do compartilhamento de responsabilidades e tempo; tudo era preparado com antecedência porque não se dava somente pela celebração da cerimônia religiosa em si, era precedido de outras convenções. 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 nessa empreitada. Nos dias que precediam a

---

<sup>341</sup> STEVANIK, Marta. Op. Cit.

cerimônia, as famílias ficavam ocupadas com os preparativos, as decorações, as comidas e bebidas. E, nessa agenda de compromissos, a feitura do *pão das bodas* estava ao encargo da família da noiva.

Marta explica que o *pão das bodas* era um pão sovado e que, na sua feitura, a quantidade dos ingredientes fugia das proporções costumeiras, pois tinha tamanho e diâmetros específicos. Para tanto, necessitava de uma fôrma especial, geralmente resultante do aproveitamento das latas dentro das quais se conservavam as bolachas caseiras, biscoitos amanteigados e roscas de polvilho, guardadas nas prateleiras da cozinha ou nos esconderijos de armários chaveados.<sup>342</sup>

A Figura 28 mostra que - se na igreja as madrinhas de lá saíam com o novo casal, tendo em suas mãos os ícones de Maria e Jesus Cristo-, no local da festa e do conagraçamento, o *pão das bodas* surgia, substituindo as imagens sagradas, ganhando as luzes da ribalta em um novo cenário. Não sendo prisioneiro das mãos dos pais da noiva, reportava-se ao aconchego dos braços no novo casal de onde dominavam a atenção dos convivas. E todo esse protocolo começava antes que a noiva chegasse à festa de casamento, onde os pais da nova esposa aguardavam para cumprimentos.

---

<sup>342</sup> Ibidem.



Figura 28 - Casamento de Lucio e Marta Stevanik, em 1999.  
À direita dos noivos, os pais de Marta. Curitiba. Acervo da família

A Figura 28 é uma das fotografias do início festa de casamento de Lucio e Marta Stevanik, realizado em 18 de setembro de 1999, e mostra que o pão usurpava uma atenção que era facilmente remetida ao novo casal, ou aos pais da noiva, ou as roupas e cenário que serviu para o registro daquele momento significativo. Parece que a ausência de sorrisos dos dois casais, o olhar fixo da noiva e o semblante sobrececho dos homens passam ao largo, chamando a atenção não o que se julga estar ausente, mas aquilo que está em evidente amostra. É uma imagem que fala das expressões culturais, mas também das sensibilidades e que se deixam registrar em um momento, não mais fugidio. Qual espólio destinado aos beneficiários, o *pão das bodas*, mais que signo de um oferecimento, transbordava-se em novos sentidos, sendo sinal visível de

um recomeço e de uma nova identidade para o noivo; e para a noiva a tentativa de perpetuidade de costumes, mesmo em um espaço urbanizado.

Embora simbólico o *pão das bodas* cumprisse com o seu papel, qual prêmio ofertado àquele que desposou a filha de um dos senhores de aristocrata família europeia dos séculos passados. Muriel Nazari, estudando as mudanças decorrentes da prática do dote na sociedade paulistana do século XX observou que – mesmo que, ainda no século XXI, seja algo recorrente na Índia e um costume declinado entre consortes da Inglaterra, Grécia, Irlanda, Portugal, Espanha e Brasil, desde o século passado – foi um fator que imprimiu papeis de poder na costura de casamentos, entre as famílias. Assim, casar-se significava bem mais do que trocar juras e alianças. Segundo a autora, firmava-se, naquele ato, um acordo econômico em que a família da noiva concedia um dote para o sustento do novo casal. Dinheiro, terras, gado, escravos – praticamente tudo entrava nessa conta, em quantidades que quase sempre superavam o valor da herança a ser recebida pelos filhos homens.

Parece então que, enquanto vigorou, a prática do dote girava em torno de interesses de diversas naturezas desde a aparente manutenção endogâmica, preservação de patrimônio, influência política e social ao imperativo financeiro, pois a doação de um valor monetário ou de propriedades funcionava como ajuda antecipada ao noivo que teria às suas expensas a esposa. Apesar disso, se o declínio da prática do dote deslocou a mulher de elite para uma posição secundária no casamento, do mesmo modo alterou o próprio sentido do matrimônio, já que

passaram a não ser mais os atrativos de enriquecimento que levavam o noivo ao altar.<sup>343</sup>

Acerca do *pão das bodas* ucraniano, Marta afirma que mesmo que percebido como de natureza simbólica, o dote estava estribado aos costumes de sua etnia e era feito como algo protocolar, pois apesar de seu valor cultural explícito estavam subjacentes outras preocupações, aparentemente silenciadas mas que Marta deixa insinuar. No *pão das bodas* oferecido, subjazia o desejo de perpetuação de práticas religiosas vindas da família da noiva em herança, especialmente quando o noivo não era ucraniano ortodoxo ou católico de rito oriental. A nova família constituída e legitimada pelo sacramento do matrimônio, celebrado na igreja, pelo regime de comunhão de bens, recebia no local da festa, outra regularização e aceitação grupal simbolizada pela passagem do *pão das bodas* das mãos dos pais da noiva às mãos do novo casal. O regime de comunhão de bens sob o qual o casamento estava acordado não prescindia das categorias culturais e de pertencimento religioso a que a noiva estava ligada, constituindo um patrimônio único colocado em inventário.

Embora desnudado de enfeites, o *pão das bodas* longe de ser confundido com seus assemelhados, parecia pontificar não só os ritos de chegada dos noivos ao local da festa com o mais visível entono, como sua entrega ao noivo significava um credenciamento que o faria

---

<sup>343</sup> NAZZARI, Muriel. **Mulheres e dote no Brasil**. O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600 – 1900. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

constitutivo de um mundo étnico religioso que abraçara. Se, no entendimento da cultura ucraniana, havia subliminar condição e uma ritualidade exposta e aceitável para que um novo membro pudesse fazer parte da grei, havia, contudo, aqueles que não deixavam de prorromper seus protestos, como demonstrou a fala de Marta, ao se referir aos jovens.

Segundo seu parecer, os jovens curitibanos de descendência ucraniana dando o mais cavo dos desencantos ao costume secularizado do oferecimento do *pão das bodas* revelavam não apenas ser críticos quanto ao gesto de recepção a um novo membro; mais que isso, naquela recusa subjazia uma resignação velada a um modo instituído de pertencer à etnia e à religião, e porque desprovido de significações, enxergavam-no descontextualizado de tempo e espaço.

Se o projeto de modernização da capital do Paraná fazia com que os governantes pensassem a cidade em sua celeridade, também seus munícipes jovens de descendência ucraniana, movidos por uma autosindicância de pertencimento criado *em* e decorrente *de* um contexto sociocultural multifacetado, repensavam os parâmetros de valorização dos signos de identificação étnica que se apresentavam mais fluídos. Assim, propensos a um estilo de vida mais aberto, a relações interpessoais e culturais, os jovens curitibanos de descendência ucraniana redesejavam com cores e estilos plurais uma modalidade outra de pertencimento étnico. Percebe-se que, quando os jovens curitibanos de descendência ucraniana desejam expressar e pôr em evidencia seu vínculo com a etnia, têm o desejo de fazer da prática de costumes antigos, instrumentos que facilitam a inclusão e a integração e sustam toda forma de segregação e exclusão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

[...] saber, 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.<sup>344</sup>

Instigado pelo desejo de conhecimento, esta pesquisa trouxe à baila, pela voz de alguns ucranianos e descendentes de terceira e quarta geração, moradores de Curitiba desde 1960, e por meio da leitura de imagens, alguns saberes dos quais emergem experiências do fenômeno urbano. Estas, plenas de detalhes, para além do *status* de miudezas a que poderiam ser relegadas, mostram o curitibano descendente de ucraniano como indivíduo histórico portador de sonhos e esperanças, não só apegado às tradições, mas propenso a renegociá-las, o que exigiu critério hermenêutico novo para melhor compreendê-lo.

Assim, as alternativas de conciliação e as possibilidades de reinvenção de uma *ucraneidade* herdada, desenhada nos desdobramentos e no ritmo apressado da cidade, evidenciaram a capacidade que os descendentes

---

<sup>344</sup> ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Cia das Letras, 2004, p. 230.

tiveram em dialogar com o tempo e com os espaços, dentro dos quais valores e costumes eram exercitados. Percebi que a despeito de a *ucraneidade* ser um termo criado ou inventado, contudo, existe, constitui-se, ganha carne e vida, foi e é vivenciado na experiência dos que assim se entendem, sentem e se interpretam. Dessa forma, ainda que tenha aparência de um conceito, a *ucraneidade* plasmada no imaginário dos descendentes qual marca de um pertencimento soou um signo identificativo latente e pertinente que se deixa perceber pelas palavras e em um esforço de exibição étnica. Assim, *ucraneidade* parece expor uma experiência a respeito do modo como se sente e enxergam-se os eventos particulares. Talvez descansem aí, as razões de, principalmente por parte dos mais velhos, um apego aos costumes que resiste às cedências.

Longe de ser confundida pelo desenfreado relativismo ou indiferença cultural, a conveniência de se ceder aqui ou ali, baseado nas ideias de tolerância, conhecimento dialógico e liberdade, demonstra que a vida urbana por vezes pressionou a que posições fixas fossem revistas e cedessem em sua inflexibilidade. Nesse aspecto, pareceu-me que, sobretudo as gerações mais próximas de ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental tiveram maior abertura para se redescobrirem em novos valores, conceitos e saberes; e tal abertura capacitou-os para ir além. O fato de ceder, o que conseqüentemente logrou interação com outros grupos, oportunizou com que os ucranianos mutuamente não só se redescobrissem como membros de uma mesma família étnica como também os capacitou a superar os estigmas religiosos que no passado eram os norteadores de mútuos estranhamentos e que o espaço urbano soube amainar.



Pesquisar sobre os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental significou compreender a cultura como processo que interage com elementos novos e costumeiros, ainda mais em um espaço marcado pelo cruzamento de profusos códigos culturais. A troca, o intercâmbio, as combinações, os retesamentos e as inflexibilidades, por vezes observadas, desenhadas nesse processo e percurso de reinvenção, indicaram que o lugar de ingresso, em processo de revitalização e urbanização, influenciou e deu ânimo para que fossem encontradas alternativas de relacionamentos com os outros, de maneira menos acintosa. A alteridade assumiu assim um significado diferente quando se percebeu que o *outro*, por vezes, também podia ser aquele com quem se comungava um pertencimento étnico, mas que divergia em outros pontos. A constante reinvenção dos signos de pertencimento do grupo auxiliou perceber que o encontro de culturas conferia uma grande força de persuasão social, que no passado não admitia rivais. Atualmente, quem se contrapõe a viver num espírito de tolerância, que é uma das normas fundamentais da convivência humana, parece insistir obstinadamente na preeminência de uma *cultura particularizada* já que rejeita o imperativo mais urgente de relações com a alteridade. E isso não é mais aceitável.

Entendendo que os ucranianos e descendentes estavam em espaços pontualmente localizados, os bairros Bigorriho e Água Verde para além de meros endereçamentos instituíam-se a extensão e a materialização de um atributivo étnico que estava aterrissado e que se

deixava moldar pelo tempo. As marcas de identificação ou os signos de pertencimento ucranianos tão expressivos na década de 1960, qual simbolização espontânea do espaço social,<sup>345</sup> nas décadas posteriores e contemporâneas, ao aceleração da urbanização, viam-se substituir pelos novos símbolos demandados pelo replanejamento urbano. Se a maioria dos signos de pertencimento ucraniano sofria uma descontinuidade de exposição, as catedrais ucranianas, todavia, persistiam em seus lugares como bastião e expressão de uma presença em *continuum*. Se cada catedral, em suas respectivas vitrines de exposição e atuação, permanecia um símbolo cultural evidente, ao seu redor, outros se ergueram, disputando com ela um espaço de perpetuidade.

Para compor os últimos parágrafos desta pesquisa, elegi entre tantas a imagem que enquadra a avenida Cândido Hartman no bairro Bigorriho, em uma tomada elucidativa porque pareceu-me condensar as questões inicialmente levantadas.

---

<sup>345</sup> BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Petrópolis – RJ: Vozes: 2008, p. 160.



Figura 29 - Av. Candido Hartmann. À esquerda, a Catedral Ortodoxa Ucraniana e, à direita, a Academia Swimex Fitness & Wellness. Curitiba. 2012. Acervo do autor

A Figura 29 mostra a Avenida Cândido Hartmann, em uma das tardes de agosto de 2012, em sua exuberância, marcada pela pressa da teatralidade da vida. Os automóveis que desfilavam sobre o manto asfáltico, escondiam as pessoas que neles estavam coartadas, sob o pretexto de uma necessária privacidade. A despeito dos rostos escondidos atrás dos vidros fumê, os enredos e os modos de perceber o mundo com suas fulgurações e sonhos desfilavam na avenida sob a direção de quem ali se apoltronava. Assim, essa avenida como toda e qualquer outra via de locomoção, não só conduzia pessoas, como as tramas diversas que, embora fossem encenadas nas mesmas locações, apenas se tangenciavam, sem qualquer comprometimento. Na via de mão dupla, o instante do encontro, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que aproximava pessoas, afastava seus concidadãos com a mesma rapidez, sem quaisquer vestígios de remorsos. Parece que a pressa

urbana não deixa que sentimentos ou tentativa de aproximação criem raízes.

Se os carros escondiam os rostos e as histórias particulares de quem deles fazia uso, entretanto, exibiam pelas marcas reluzentes de montadoras multinacionais o avanço tecnológico que as indústrias automobilísticas fizeram chegar às terras dos pinhais, maiormente nos últimos quatro decênios do século XX, ratificando a crença de que a cidade caminhava par e passo a um futuro promissor.

Trabalhadores das empreiteiras, sob a claridade do fim da tarde, mais que riscar o chão e deixar à mostra as linhas entrecortadas de cor branca sobre a estrada empedernida, da mesma maneira esquadriavam os limites de passagem que tornavam possível a locomoção normatizada e organizada, naquela urbe marcada pela celeridade. Se a fruição da vida urbana pressupõe uma ordem, a imagem mostra que ela se deixava sinalizar por marcas visíveis para poder se impor e respeitar, na pressa da cidade.

Ao fundo, a luminosidade ambarina do cair da tarde deixa à mostra um amontoamento de prédios de tamanhos e formas diferenciadas que parecia equilibrar-se acima dos contrafortes daquela montanha de pedra esculpida pelas mãos e talhada pela inteligência e imaginação humanas. Aquela silhueta de concreto indicava não somente um tipo de zoneamento cuja concentração de moradores estava acostumada à verticalidade no modo de se habitar, como expunha os graus de organização e de estruturação de uma cidade que aspirava à metropolização constante, deixando para trás as características de uma capital provinciana que anteriormente só se espriava pela horizontal.

O conjunto de prédios delineado nas ilhargas do horizonte urbano insinuava, além da aglomeração verticalizada de curitibanos, a concentração das práticas de se habitar em uma área geográfica circunscrita que orientava seus condôminos a olhar a dinâmica da cidade por cima. Porque do alto tudo parece ter um sentido e umnexo, uma conexão e intercomunicação que se desenvolvem em uma criatividade e agilidade lógicas, naquele amontoamento ordenado verticalmente, os olhos de vidro de cada casa lá aninhada uma sobre a outra, quais grandes angulares abertas para os jardins, praças, calçadas e ruas, se divertiam ao *escanear* a vida pulsante da cidade, ao mesmo tempo em que espreitavam a gestão apressada de uma urbe que se soube espalhar, em espaços dos outros.

Lá do céu, dava-se a entender que havia duas Avenidas: aquela que se via do alto capaz de emocionar e dar a impressão de seus inquilinos tudo poderem; e aquela que se materializava lá embaixo, no duro chão da realidade atapetado pelo asfalto, em meio à barafunda de um carrascal urbano. Se de cima, de um ponto a outro, todas as coisas tornavam-se miúdas, dando a ilusória impressão de na palma da mão tudo caber, cada condômino ao descer pelos elevadores espelhados e interligados com câmeras de segurança, ao pisar no chão da rua, esse lugar do encontro da cidade com seu povo, tomava consciência de que era apenas mais um em meio a milhões, inçado de sonhos e desafios.

A imagem da avenida, longe de ser apenas o registro de um instante do novelo urbano em movimento, descortina a capital do Paraná em sua geografia macro, em sua estrutura e malha viária por onde adejavam pluralidade de apreensão e cruzamentos culturais. No instante captado, a imagem da avenida mostrava-se qual um corredor eficiente,

um facilitador de encontros dos *outros* e de percursos de vidas, em que os ucranianos e descendentes também se inseriam.

Qual veia que leva o sangue aos pontos mais longínquos de um corpo graças às ramificações de artérias que se comunicam e se estendem por um organismo vivo, a avenida instituíra-se um espaço em movimento, enquanto estandardizava a pressa da urbanidade prolífera em trajetórias de mão dupla. O vaivém dos automóveis indicava que a polarização da cidade não tinha só um endereço e que o anterior centro de Curitiba no qual a vida urbana tinha seu lustre, deixava de ser único. Dessa forma, a cidade exibia-se em sua dinâmica em outros ancoradouros, em virtude da multiplicação de referências que se espalharam pelos diversos bairros. Tanto o bairro Bigorilho quanto o Água Verde tinham seus centros, seus polos de demarcação e de concentração cultural, em que a vida urbana languidamente exposta alastrava-se com desenvoltura, em cujas rotas arquejavam as catedrais ucranianas de São João Batista e São Demétrio, debaixo daquelas luzes da tarde que dramatizavam ainda mais a vida em seus espaços.

A imagem mostra igualmente que a avenida demarcava os limites de dois mundos e de dois tempos que apenas se espreitavam mutuamente por entre as vidraças de cada empreendimento. Se no pátio da igreja, circulavam homens embatinados, do lado oposto da rua, os frequentadores da academia vestiam-se de acordo com os seus propósitos. Se de um lado, estava a preocupação pela exibição de um corpo perfeito, saudável e à amostra, o contrário podia ser percebido da outra margem, pelo excesso de vestimentas litúrgicas dos clérigos nos momentos de celebração da missa.

A catedral, essa escultura religiosa pintada à mão pelos obreiros do campo que vieram morar na cidade, parecia condensar os signos do passado e da tradição com fortes compromissos culturais étnico-religiosos. A academia, por outro lado, traduzia-se representante das demandas do presente, pelo lustre do corpo acompanhado pelo constante refluxo dos abdomens, das preocupações estéticas, em um mundo norteado pelo desapego do ontem. Assim, duas temporalidades aparentemente desconexas, mas intimamente ligadas, situavam-se em um momento particular do desenvolvimento da cidade, aprendendo a conviver uma de frente para a outra, e a se olharem não mais pela ótica da estranheza. Do lado esquerdo, a Catedral ortodoxa ucraniana, uma empresa divina-humana para os cuidados da alma, expunha-se, enquanto do oposto, esgueirava-se um empreendimento cuja finalidade era a de adestrar, esculpir e malhar os músculos a ponto de rajar a pele, para depois exhibir-se às vistas da cidade. A alma e o corpo tornavam-se então matérias-primas básicas dos sonhos de perfeição humana e que se encontravam em um ponto situado da avenida. Enquanto uma preocupava-se em preparar a alma para uma acreditada vida eterna, a outra aparelhava o físico para a eternidade de uma vida exercitada em cada instante de um cotidiano, sob o pretexto de uma necessária e apressada beleza aparente.

Nesse diálogo entre o passado e o presente, entre o corpo e a alma, entre a busca da perfeição exterior e interior, destacam-se a preocupação pelo futuro e o modo de se lidar com uma cultura em negociação. Se a igreja, fazendo uso dos ritos e liturgias, mirava a eternização da alma de seus ucranianos e a segurança de um futuro para além da morte, a academia, servindo-se dos mais variados aparelhos de

condicionamento físico, intencionava protelar o presente e apagar as marcas do passado aninhadas no corpo de todos os seus clientes, freando a chegada do futuro e o conseqüente aniquilamento. A eternidade parecia ser então uma meta a ser conquistada por ambas as empresas, tendo como diferença que a primeira a queria para um possível depois, e a segunda a buscava em sua imediatez, sem precisar sofrer as conseqüências das demoras do tempo.

A igreja, lugar praticado do exercício do sagrado – que treina a alma na busca das realidades eternas – e a academia - lugar praticado do exercício físico em exaustão, que tenta amenizar os excessos da comezaina e os sulcos deixados pelo tempo -, traziam para si as configurações de um mundo que aprendia a conviver com o diferente, com a impessoalidade, orientado pela primazia das escolhas individuais e da fluidez das certezas.

Talvez a imagem da igreja em frente à academia, separada por uma avenida, seja tão emblemática quanto a realidade a que os atuais curitibanos de descendência ucraniana vivem. Porque a academia espiava a igreja ali plantada, lembrava que o homem não se reduz apenas a matéria. A igreja, contudo, ao olhar para aquele empreendimento fisiculturista recordava-se que a mensagem da qual é portadora talvez precisasse de novos métodos para poder atingir a grande massa que anteriormente conseguia conquistar, mas que naquele *agora*, fazia-se de rogada, mesmo estando a poucos passos dela, do outro lado.

Do alto da torre da igreja ou nos seletos últimos andares dos prédios, espia-se que os bairros Bigorriho e Água Verde estavam cada vez mais urbanizados e espremiavam as famílias de descendência



ucranianas em seus territórios. Bigorriho e Água Verde, deixando a muito tempo de ser referência e ninho só de ucranianos, hoje, contudo, são bairros cosmopolitas, mostrando o número grande de pessoas que escolheram aqueles lugares para morar.

Ainda que as catedrais ucranianas tribuem a presença dessa etnia, circunscrevem-se em um panorama urbano abrangente como lugar de memória, sem qualquer privilégio ou sustentação de exclusividade. Pelas ruas asfaltadas, bordadas por largas calçadas por onde floreiras e plantas ornamentais exibem a preocupação pelo meio ambiente, as antigas ferrarias, botecos e pequenas casas de comércio de 1960, deixam-se substituir por empreendimentos mais rendosos ou moradias de excelente padrão de acabamento, revelando que muitas famílias ucranianas acompanharam o crescimento econômico e os promissores processos sociais da cidade. Os poucos jardins em frente às casas ou as plantas assentadas nas beiras das calçadas, se enchem os olhos dos passantes, ao mesmo tempo, fazem os ucranianos relembrem do tempo em que a mata e os pássaros constituíam parte integral de uma paisagem da qual sentem saudades.

Contudo, ao redor tanto da igreja quanto da academia, esses cenários e espaços geográficos em que se confabulam as ações e as necessidades humanas mais prementes, orbitam experiências associativas. Ao escarafunchar ao redor do templo religioso e da empresa do embelezamento estético, esta pesquisa, puxando os fios que tecem as tramas de toda existência, quis trazer à tona as razões por estarem ali. Pretendeu acordar a historicidade adormecida sobre um passado e jogar luzes ao esforço de perpetuidade por uma memória que resistia ao apagamento.

Ao contemplar a igreja, por exemplo, veio a reboque as considerações sobre a adequação na urbe frente aos seus ritos, suas normas, sua hierarquia, seu discurso e todos os aparatos que auxiliam e explicam tanto sua função religiosa quanto sua repercussão identitária em um espaço urbanizado. De igual forma, a academia sendo a expressão da modernidade, do cuidado do corpo, da alimentação saudável e da beleza produzida dentro de um padrão de aceitabilidade urbana, tentou explicar, pela demanda, a advinda necessidade de um homem e de uma mulher que se burilam por outros valores e apegos, e não só o religioso. Então, sobre essas empresas, descobriu-se um construto complexo de saberes e de metáforas que envolvem os ucranianos e descendentes, com suas memórias, imagens de si e dos outros, significados e imprevisibilidades da urbe que muitas vezes, documentam materialmente um passado e que se deixam visitar em seus espaços e em cada *agora*.

Desde seus nascimentos, quais ícones de tempos, na Curitiba pós 1960, a igreja e a academia testemunham mudanças de época, e não época só de mudanças. Porque não foram mudanças superficiais, elas atingiram os ucranianos e descendentes, em seus valores, em seu modo de viver, em seu estilo de vida, em sua maneira de julgar as coisas. O modo de se lidar com a memória e a *ucraneidade* também mudou.

Esta pesquisa proporcionou observar que por parte de alguns ucranianos pairava uma vontade e um esforço por virtualizar alguns registros sobre a presença das famílias ortodoxas e católicas de rito oriental em Curitiba, desde os fins do século XIX. E nessa catalogação de imagens e de sons também se eternizaram as divergências, os obstáculos de reconhecimento dado pela forte valorização de uma

memória baseada nos registros da dor e do estigma. Contudo, percebe-se que as gerações de curitibanos descendentes de ucranianos mais próximas tentam virar a página, colocar uma pedra sobre os equívocos, esquecer os deslizes dos outros e tentar reconciliar as diferenças, orientados por seus pensamentos, seus propósitos e suas maneiras de se ver e se sentir ucranianos na cidade.

A passagem dos ucranianos em Curitiba e o desejo de superação das diferenças religiosas entre as duas comunidades fizeram com que se enxergassem pela *ucraneidade* que se diziam portadoras. O habitar de ucranianos em um mesmo espaço urbanizado inaugurou uma nova forma de observar o passado, sobretudo, quando desvinculado das narrativas e das ideologias de segregação que giravam em seu entorno, porque aprenderam a renegociar suas posturas. Do ponto de vista cultural, parece ser a experiência do pluralismo vivido na cidade que levou as comunidades ucranianas a reconsiderarem alguns modos de se ver e de observar os *outros* e a repensá-los em uma ótica menos ligada a um único pertencimento ou selo religioso. Baseado em uma nova forma de diálogo, a maleabilidade de se sentir em um mundo em ebulição capacitou que os jovens curitibanos descendentes de ucranianos modificassem e reestruturassem as ideias de pertencer a essa ou aquela igreja ucraniana.



Figura 30 - Jovens ucranianos na procissão do ícone de Nossa Senhora. Fevereiro de 2013. Curitiba. Acervo da Eparquia Ucraniana

Por isso, atualmente, o jovem curitibano de descendência ucraniana parece reescrever uma história pessoal e coletiva que se faz pelas nuances e cores do contemporâneo, com estreita relação e espiando um devir, mais do que um passado. Parece que os registros étnicos, ainda que continuem sendo referência de pertencimento coletivo, não têm a mesma carga simbólica segregadora ou o mesmo peso indenitário desaglutinador, o que, anteriormente, impedia a possibilidade de troca. Porque para o jovem curitibano descendente de ucraniano, a permuta de códigos culturais acontece e se realiza no presencial da rua, do colégio ou das faculdades, da praça ou no espaço da virtualidade, os obstáculos e uma memória baseada na dor por vezes são derrubados. Ou seja, são nos espaços comuns que esses jovens celebram o encontro, vivem a presença do outro, reconstroem

identidades e coagulam-se facilmente em outra comunidade de sentido. Porque se vão ao Parque Tingui ou às catedrais, celebram uma outra *ucraneidade* baseados nos registros de um passado imediato e seu, percebido pela ótica do presente e não mais pela aquela de ontem.

Eles se mostram, falam de si, identificam suas preferências, afirmam seus gostos, enunciam seus conflitos, independentemente de ser ortodoxo ou católico de rito oriental. Afirmando-se e dando visibilidade a uma juventude desatrelada dos antigos estigmas em territórios que vão além das naves das igrejas, oportunizando a criação de novas pertenças. Pertenças que espelham signos e significados que são comuns a tantos outros jovens, formando uma rede de conversações do que é vivido nos *agoras* e que facilita o alquebramento de divisões e cicatrizes. Significa uma revolução de pertencimento étnico religioso dado pelo imaginário e patrocinado pelo espaço urbano. Os jovens ucranianos nesses bairros urbanizados, ainda que por vezes se vistam com trajes típicos em algumas celebrações, reconstroem seu repertório simbólico, a partir de um presente em constantes mudanças e que usam do recuso do diálogo para resolver o problema da exclusão, fragmentação e uma exacerbada individualização de pertencimento.

O avanço das comunicações e a forma de armazenamentos dos registros, por exemplo, estão afetando todas as pessoas e instituições e os ucranianos não são a exceção. Basta lembrar a maneira como hoje facilmente as imagens e os códigos de escrita são postados nas redes sociais. A memória artificializada, os registros armazenados nas ‘nuvens’ oportunizam a vontade de guardar, conservar digitalmente qualquer documento, momento, instante, imagem na imediatez do acontecido. Nessa nova maneira de se criar pontes com os *outros* e com

os tempos, parece ser potente a magia de relacionamentos instantâneos que, mediante fabulações, conseguem reunir os extremos, abreviar distancias, conciliar os opostos, mostrar, através de palavras codificadas e hologramas virtuais quem se é ou deseja-se ser. E talvez a virtualidade dessas novas maneiras de relacionamentos quebre barreiras históricas e simbólicas, usando como instrumento apenas o leve toque sobre um teclado ou sobre uma tela *touch*. Embora este novo modo de relacionar-se ainda balbucie suas primeiras palavras, sobretudo para os que são ‘filhos de outros tempos’, não deixam de provocar a sempre renovada e ressuscitante vontade de aprender, quais diligentes alunos do novo!

Com a urbanidade, os descendentes de ucranianos não só avançaram no modo de se relacionar com o diferente como também romperam com as fronteiras de seus bairros. Bigorrião e Água Verde, ainda que revestidos de uma roupagem eclética e moderna, para alguns jovens continuam sendo evocações de seus antepassados, acordando neles a necessidade de buscar os próprios espaços, nos quais tentam traduzir seu pertencimento etnico-religioso a seu modo. Porque deslizaram suas moradias para os mais variados cantos de Curitiba puderam lá representar a si mesmos, superando representações estereotipadas e distantes, exercitando-se na construção da própria memória social e de pertencimento étnico, negando-se a simplesmente recebê-la pronta.

Há também o clero e as igrejas ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental que atravessaram as décadas e assistiram plantadas em seus territórios à urbanidade apoderar-se de seus bairros, não ficando imunes às consequências. E dado que carregam o peso da tradição e, porque inseridas em um tempo e em um espaço líquidos, encontram-se

numa encruzilhada, num dilema: abrir-se ao mundo e dialogar com ele, ou fechar-se sobre si mesma e sobre sua *ucraneidade*.

Independentemente de suas escolhas, robustecer as igrejas ucranianas num mundo de pluralismo religioso e cultural significa, antes de tudo, preparar quadros qualificados para o diálogo e interação com os outros. E isso só é possível em clima de liberdade e do urgente desvencilhamento de uma memória vitimizada. Caso contrário, quando a liberdade desaparece, ou pior, cede lugar à conveniência descompromissada, instaura-se a repetição de fórmulas e de preconceitos, alimentando a imagem de uma igreja e de uma comunidade dividida em facetas e, conseqüentemente, reforçando a ideia de um cristianismo como um folclore reservado à intimidade de cada um.

Ainda assim, as igrejas ucranianas continuam a ter um compromisso com o zelo litúrgico, tentando reconstruir em cada tempo o simbólico que nelas sobrevive. As capas magnas que os clérigos envergam sobre seus ombros, os incensos que soltam fumaças em profusão, as coroas que ornaram as cabeças dos bispos e as cruzes reluzentes penduradas nos pescoços de seus sacerdotes, ainda que pareçam para alguns exageros ou registros de um apego descabido, continuam sendo marcas de uma identificação e a materialização de um modo de crer, e o sinal revelador da presença e atuação de uma religiosidade legitimada pelo tempo e que sobrevive em muitas culturas étnicas, inclusive na ucraniana.

Sendo assim, pode-se inferir que por trás de toda indumentária clerical esconde-se um homem; e por mais que esteja atrelado às suntuosidades, permanecerá em sua natureza humana, movido por

sonhos, aspirações, anseios, vontades; carregará, além do múnus e poder hierárquicos que a instituição lhe conferiu, a imagem e o simbólico de uma igreja ucraniana peregrina, repleta de ritos, devoções que induzem a tantos a busca de respostas ainda não aquilatadas.

No presente, a vida urbana exige das Igrejas ucranianas o bom funcionamento da engenharia administrativa em um território canônico onde reinam culturas diversas e que disputam e dividem entre si espaços e reconhecimento. Se para uns, na politizada Curitiba, esses signos culturais com os quais se ostentam uma etnia são relegados à mera curiosidade, para tantos outros parecem ser apanágios de sua fé, continuam a imperar como símbolo de um pertencimento que ainda pulsa, vive e se impregna na concretude da ordinariedade, porque enraizados em um passado comum e que aflora em um presente de muitos.

Os ritos bizantinos, dos quais os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental acreditam ser os guardiães, parecem então carregar uma mensagem e uma maneira de se relacionar com o sagrado. E por mais que não seja decifrável pelas novas gerações, continuam a pontificar um saber e um percurso de códigos que foram advindos de uma regularidade.

Ciente desse desafio religioso urbano, Dom Volodemer Koubetch, bispo da Eparquia Ucraniana Católica de Rito Oriental, dirigindo-se aos fiéis e hierarcas de sua diocese, em artigo escrito e publicado em revista especializada em pastoral, a respeito de se viver o espírito ecumênico com as outras igrejas, destaca que

o movimento ecumênico atual não é um simples modismo, mas uma exigência cristã. Assim,



somos impelidos a abandonar uma teologia de controvérsia, estéril e corrosiva e a evoluir para uma comunidade doutrinária verdadeiramente ecumênica. Meu nome, Volodemer (em português, Valdomiro), significa: *volodar*, senhor, e *mer*, paz: o senhor da paz. Quando fui nomeado Bispo Coadjutor da Eparquia de São João Batista para os Ucrânicos Católicos no Brasil, escolhi como lema: “todos sejam um”, com o intuito de continuar, agora num nível mais pastoral, o ideal do ecumenismo mais abrangente, global, buscando a fraternidade e a paz. Coloco essa paz, a união e a comunhão como ideal, projeto de vida a ser constantemente buscado e cultivado, junto com os meus irmãos e irmãs de caminhada, na construção do Reino de Deus.<sup>346</sup>

As palavras proferidas em 2004, por Dom Volodemer, ‘o senhor da paz’, inaugurava em Curitiba, uma perspectiva ecumênica entre ucranianos católicos de rito oriental e ortodoxos. Da outra parte, o espírito de fraternidade e a busca de um relacionamento dirigido pelos bons propósitos encontraram eco positivo da parte dos ortodoxos ucranianos. Desde então, ambos os bispos ucranianos (católico e ortodoxo) nas cerimônias religiosas que reportam a conagração da etnia, celebram juntos, como afirmação da capacidade de superação dos anteriores estranhamentos, como mostra a Figura 31.

---

<sup>346</sup> Koubetch, Volodemer. Perspectivas ecumênicas. In.: **Revista de Espiritualidade Inaciana**. Itaiçá, SP, n. 57, 2004, p. 39.



Figura 31 - Os bispos ucranianos Dom Jeremias Ferens, Dom Efraim Krevey e Dom Meron Masur juntamente com sacerdotes ucranianos, na celebração. Setembro de 2009. Curitiba. Acervo da Eparquia Ortodoxa

O que poderia ser relegado ao esquecimento, é mutuamente reconhecido como um fato significativo, um rito de passagem entre seus atuais agentes e algo que fundamenta a retórica de aproximação entre os ucranianos de diferentes pertencimentos religiosos. Ainda que Dom Efraim, em 2009, fosse o bispo emérito dos ucranianos católicos de rito oriental, e por isso, desprovido de poderes administrativos, a carga simbólica de sua presença em uma celebração religiosa junto a Dom Jeremias, espelhava a efetiva repercussão das palavras de abertura ao diálogo, proferidas por Dom Volodemer, o bispo plenipotenciário da eparquia.

Se, durante a gestão de Dom José Martinez e de Dom Efraim, esses gestos de conciliação não eram sequer aventados, na de Dom

Volodemer foi possível porque os condicionantes de tempo e de lugar contribuíram para a sua efetiva realização. Assim, os incipientes propósitos de aproximação firmados entre o Papa Paulo VI e o Patriarca Atenagoras chegaram até as eparquias ucranianas em solo curitibano, motivados pelos albores de um novo tempo e espaço.

Ao exemplo desse encontro patrocinado pelos bispos ucranianos, outros surgiram, capitaneados pelos fiéis de ambas as eparquias. Atualmente, descendentes de ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental formam um coro de vozes mistas que abrilhantam, em algumas liturgias pontificais, as missas tanto na Catedral Ortodoxa São Demétrio quanto na de São João Batista dos católicos de rito oriental. O mesmo grupo, na época de Natal, canta as canções natalinas (*koliades*) nas casas de família ou nos salões de ambas as igrejas, tentando dar continuidade na cidade a uma prática cultural que foi praticada por excelência nas cidades com fortes características rurais.

Parece que, o método criativo de reunir os ucranianos de ambas as eparquias para a formação de um coro, qual sistema de interação eficiente, fez-se sobressair a real possibilidade de juntos afirmar aspectos comuns de uma *ucraneidade* próxima. Embora, tal iniciativa não pareça desimpedida de obstáculos ou de críticas por parte de alguns, o consenso de se prosseguir pela busca da redescoberta da *ucraneidade* no *outro* segue em um ritmo esperançoso de reconhecimento, sendo possível majorar os laços de solidariedade. Talvez, a urbanidade tenha sido um dos fatores tendentes a reduzir as herança e práticas culturais segregadoras evocadas de um passado longínquo aos padrões aceitáveis de convivibilidade ofertadas no presente.

Contudo, há quem observe que os filhos de imigrantes cristãos orientais de vertente católica ou ortodoxa devam permanecer, apesar da forte influência e dos impasses do mundo urbanizado, debaixo dos pálios de suas igrejas, resistindo a um exagerado relativismo de pertencimento. Dom Tarasios Athon, representante e expoente da Ortodoxia em solo sul-americano, por exemplo, analisando o andamento pastoral e a aceitabilidade dos fiéis ortodoxos, habitantes das cidades grandes, teme que a tradição cristã oriental quer ortodoxa, quer católica não consiga sobreviver, especialmente nos centros urbanos, se não estiver inextricavelmente arraigada a uma identificação étnica menos aberta e propensa às conciliações. Em uma carta pastoral, redigiu um relatório, lido nas igrejas, em que defende que ainda que estejam inclinados a conformar-se aos hábitos religiosos e aos hábitos culturais da cidade, os descendentes, mesmo morando nas cidades, devam se identificar com a fé de seus pais:

Non vivemos mais em pequenos povos: vivemos em grandes urbes e imersos na tão propagada globalização. Diante disso, as coletividades têm grandes dificuldades em identificar-se com a Ortodoxia; também a Ortodoxia não sabe como identificar-se (adequar-se, acomodar-se) com elas. Por isso, em geral, não apoiam a Igreja e não compreendem o porquê devem apoiá-la. E isso vai fazer com que a ortodoxia não tenha vida longa neste continente.<sup>347</sup>

---

<sup>347</sup> ATHON, Dom Tarasios. Breve reflexão acerca da situação da Ortodoxia na América do Sul. Buenos Aires, 2010. Disponível em: <[http://www.ecclesia.com.br/arquidiocese/homilias\\_mensagens/breve-reflexao-sobre-a-situacao-da-ortodoxia-na-america-do-sul.html](http://www.ecclesia.com.br/arquidiocese/homilias_mensagens/breve-reflexao-sobre-a-situacao-da-ortodoxia-na-america-do-sul.html)>. Acesso em: 2 mar. 2013.

A missiva de Dom Tarasios espelha a preocupação da continuidade de uma igreja que, segundo seu parecer, propaga uma mensagem religiosa ligada a um pertencimento e que não surte os mesmos efeitos do passado. Se, para as eparquias ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental, a urbanidade facilitou entre eles uma aproximação étnica, a grande urbe, imersa na fluidez de culturas, colocava em xeque a sobrevivência de uma religiosidade demasiadamente apegada.

Na rejeição das gerações mais próximas de um pertencimento étnico-religioso excludente, como observou o hierarca, talvez esteja obliterado um novo modo de concepção e de pertencimento às instituições religiosas que os expoentes do sagrado ainda não conseguiram enxergar. Parece que os jovens de descendência étnica negam-se ao fechamento e às impossibilidades de convivência e da não troca com o outro, não excetuando as de sua fé. A abertura e o saber conviver com a alteridade não decreta o fim de uma especificidade cultural, mas parece ser a garantia de sua sobrevivência.

Nos bairros Bigorriho e Água Verde, a religiosidade ucraniana encontrou um pouso e um lugar de exercício para além das catedrais. Se os templos continuam sendo o ponto de convergência para o encontro, as casas, ainda que ornadas pelos signos de pertencimento misturados aos santos de devoção, acolhem outras formas de rezar. O ramo de oliveira de uma benzedeira, o terço quase desbotado pelo uso na casa de um ortodoxo ou a imagem em gesso de Nossa Senhora Aparecida na sala de um católico de rito oriental deixam transparecer o grau de conciliação e de apropriação que os curitibanos de descendência

ucraniana souberam acolher, na pressa da cidade. O caldo de devoção religiosa gerado pela transformação do espaço e moldado pelas mediações simbólicas que circundam a urbanidade curitibana indica um ucraniano que assimilou referências em andamento de um tempo não mais preso aos calendários e de um lugar de enraizamento fluido, espalhando-se em pertencimentos flutuantes. A *ucraneidade* é então parte de suas vidas em que o pertencimento étnico manifesta-se de modo compartilhado com outros códigos de socialização, interação e identificação. Portanto, trata-se de uma *ucraneidade* que teve de encontrar fórmulas de concessões para poder sobreviver e projetar-se nos legatários dessa herança cultural como algo atraente. A *ucraneidade* debutada no *agora* de Curitiba, após adaptar-se ao tempo e lugar, parece ser aquela que descobre o *outro* e que enxerga o seu próprio limite.

Por fim, tais considerações são um convite a uma reflexão acerca da ideia e sentido de o pertencimento étnico-religioso ucraniano em uma cidade de grande porte, como Curitiba, que se mostrou mais inclinada às reinvenções e ao diálogo com a alteridade. E nessa urbe de médio porte, ainda que o diálogo entre os ucranianos, em si, não possa promover a unidade, pode tornar o grupo mais informado sobre as perspectivas, os pensamentos e sentimentos que giram em torno de um pertencimento alheio.

Os atores sociais desse complexo cenário urbano, em suas entrevistas, apontaram as pistas e as possibilidades reais de certa redução das características individuais sem comprometer de todo as marcas de um pertencimento, em prol de uma aceitabilidade entre pessoas que carregam marcas culturais e de identificação mistas. Nesse tempo de múltiplos discursos, nesses espaços geográficos urbanizados

em que se enraízam os ucranianos, imposta-se um desafio que tenta conciliar ou rearranjar os costumes étnico-religiosos com outros elementos, outros símbolos, outras composições de crenças, outras práticas e experimentações, ofertados por redes de relações encenadas na pressa da cidade. E, aos poucos, outro rosto deixa-se revelar, uma nova feição étnico-religiosa ucraniana deixa-se moldar pelo ajuntamento de características de trajetórias individuais. E porque ilustram formas de comportamento coletivo em um célere espaço urbano, tem a capacidade de identificar e exprimir as expectativas e as exigências do tempo, de oferecer os elementos necessários para uma leitura mais dadivosa da realidade.

Narrar sobre a permanência, a partir de 1960, dos ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental em Curitiba, para além de se ater à relação de homens e mulheres com o seu espaço físico, foi redescobri-los em um lugar histórico em formação, nas terras de acolhimento e de enraizamento das novas gerações de curitibanos descendentes da etnia ucraniana.

Redesenhadas na tela do urbano, a face e a identificação étnico-religiosa dos herdeiros desse inventário cultural eslavo passaram a ganhar novos tons e um colorido que traduz uma liberdade de escolha e de profissão de fé e pertencimento étnicos. Longe de ser uma descontinuidade, os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, a um modo condizente ao contexto do espaço, podem trocar suas experiências, sem maiores revezes. Se a cidade tentava ditar seu ritmo e impor a readequação cultural de seus munícipes, e se os ucranianos se mostravam susceptíveis à possíveis cedências, no entanto, deixaram também suas marcas, sabendo com maestria conciliar sua herança

cultural com as novidades trazidas pelo urbano, mapeando relações com a alteridade, nos ambientes de trabalho, de reza, na feira e na própria casa, deixando que sua *ucraneidade* aflorasse.

Se as práticas religiosas, instituídas com seus ritos aliados a um pertencimento, mostravam-se orquestrados pela coligação de uma memória e um passado étnicos, esta pesquisa possibilitou observar que, pelo menos em algumas famílias, as práticas devocionais do presente são agenciadas em decorrência das demandas de um outro tempo e um outro local de atuação. E nesses palcos da vida urbana, as donas de casa ou as benzedeiros ucranianas, por reconfigurarem outro papel de fiandeiras de um sagrado cultuado pelo avesso, continuam a legitimar um poder religioso exercitado às claras ou no aconchego do lar, qual uma herança religiosa que deixou de ser intrusiva para ser assimilada e transmitida.

Assentados na justificativa de uma compreensível necessidade de relações mais abertas, os descendentes de ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, ainda que assentes de uma memória étnico-religiosa do passado, atualmente dialogam com as novas formas de cultura qual um vocativo contra toda forma de segmentação, olhando para o presente e procurando acompanhar o ritmo frenético de crescimento a que a capital do Paraná se propõe. Talvez a urbanidade ensine que a comunidade ucraniana em suas porções ortodoxa e católica de rito oriental, em sua missão de evangelizar e propagar a fé herdada não possam mais justificar desacordos, discórdias e lacerações e que a mútua convivência favoreça a redescoberta das raízes culturais comuns, deixando que o respeito pelo diferente exerça sua primazia.



## REFERÊNCIAS

### Fontes Impressas:

Encontros Teológicos. Revista de Teologia do Instituto Teológico de Santa Catarina. Florianópolis – ITESC, Ano 12, n. 22, 1997.

Boletim informativo da Eparquia São João Batista. Nº 2. Maio 2008, Curitiba – PR.

Carta de envio de Pe. Basílio Postolan. Livro Tombo II, p. 82, 1933. Acervo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba – PR. Tradução de Olegário Zirkum.

Seara Ortodoxa. Informativo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba, n. 7, maio/1995. Revista Panorama. Nº 87, novembro, 1960. Curitiba - PR.

Informativo Eparquial da Catedral São Demétrio. Curitiba, 2006, Curitiba-PR.

Carta Pastoral **Sobre o Tempo de Quaresma**. Dom Jeremias Ferens. Livro Tombo XVI, p. 45, 1993. Curitiba. Acervo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana

### Fontes Orais:

#### Ucranianos(as) que professam a fé cristã ortodoxa:

BOSVC, José. Ortodoxo ucraniano, nascido em Curitiba, em 1946. Entrevista cedida em 20 de maio de 2009. Acervo do autor. Curitiba – PR.

FERENS, Dom Jeremias. 52 anos. Arcebispo Ortodoxo ucraniano. Entrevista cedida em 20 de dezembro de 2011. Acervo do autor.

KOLEMBET, Ivan. Ucraniano ortodoxo, 71 anos. Ucraniano e morador de Curitiba desde 1968. Casado. Entrevista cedida em 12 de janeiro de 2011. Curitiba. Acervo do autor.

KURBEK, Lara. 62 anos. Ucraniana ortodoxa. Moradora de Curitiba desde 1978. Casada. Entrevista cedida em 19 de janeiro de 2012. Curitiba-PR. Acervo do autor.

LUSTOIF, Serguei. Ortodoxo ucraniano, 67 anos, casado, nascido em Curitiba. Entrevista cedida em 21 de março de 2011, em Curitiba-PR. Acervo do autor.

MISKALO, Anastácia. Ortodoxa ucraniana. 91 anos, viúva. Nascida na Ucrânia; chegou à Curitiba em 1951. Entrevista cedida em 15 de janeiro de 2011. Acervo do autor.

MISTOSLAU, Lídia. Ucraniana Ortodoxa. 28 anos. Nascida em Curitiba. Filha de pais brasileiros, descendentes ucranianos. Entrevista cedida em 19 de dezembro de 2012. Acervo do autor.

PAVLIV, Maria. 51 anos. Casada, ortodoxa ucraniana. Entrevista cedida em 21 de março de 2012. Acervo do autor. Curitiba-PR.

STEVANIK, Marta. 45 anos. Ucraniana Ortodoxa. Nascida em Curitiba onde viveu até 18 anos; atualmente moradora de Papanduva. Entrevista cedida em 21 de janeiro de 2011. Acervo do autor.

ZOLUK, Antônio. 69 anos. Casado. Morador de Curitiba desde 1969. Ortodoxo ucraniano. Entrevista cedida em 15 de janeiro de 2011. Curitiba. Acervo do autor.

**Ucranianos(as) que professam a fé cristã católica de rito oriental:**

BATIUK, Basílio. 64 anos, de família católica ucraniana, casado. Nascido em Curitiba. Entrevista cedida em 20 de março de 2012. Acervo do autor.

KOSTEK, Teodoro. Católico ucraniano, 62 anos, casado, nascido em Curitiba. Desde 1970, quando tinha 21 anos, até 1975 foi acólito e servia ao altar. Entrevista cedida em 21 de março de 2011, em Curitiba-PR. Acervo do autor.

LOSSA, Volodimir, ucraniano católico de rito oriental, 71 anos. Morador de Curitiba desde 1972. Casado. Entrevista cedida em 23 de janeiro de 2012. Curitiba -PR. Acervo do autor.

LOSWK, Olga. 55 anos. Ucraniana católica de rito oriental. Moradora de Curitiba desde 1965. Casada. Entrevista cedida em 14 de janeiro de 2012. Curitiba-PR. Acervo do autor.

MATCHULA, Olga. 70 anos. Ucraniana católica de rito oriental. Moradora de Curitiba desde 1951. Viúva. Entrevista cedida em 15 de janeiro de 2012. Curitiba. Acervo do autor.

MARÍN, Gregório. 58 anos. Católico ucraniano. Nascido em Curitiba. Entrevistado em 12 de janeiro de 2011. Curitiba-PR. Acervo do autor.

OLISTREVA, Maria. 62 anos. Casada. Ucraniana católica de rito oriental, moradora de Curitiba desde 1976. Entrevista cedida em 4 de janeiro de 2012. Acervo do autor.

PADUCHK, Pedro. Descendente ucraniano. Católico de rito oriental. 52 anos. Entrevista cedida em 14 de dezembro de 2012. Curitiba. Acervo do autor.

PALLU, Lindomir. 69 anos. Ucraniano católico de Rito Oriental, morador de Curitiba desde 1955. Casado. Aposentado. Trabalhava com

agricultura. Entrevista cedida em 14 de janeiro de 2012. Curitiba-PR. Acervo do autor.

PASTUCH, Lívía. Ucraniana católica de rito oriental. Religiosa na cidade de Prudentópolis, da Congregação Irmãs Servas de Maria Imaculada, nascida em Curitiba-PR. 53 anos. Entrevistada em 14 de maio de 2011. Prudentópolis-PR. Acervo do Autor.

SHEVCHENKO, Anna. Ucraniana católica de rito oriental. 68 anos. Moradora de Curitiba desde 1961, quando tinha 17 anos. Casada. Entrevistada em 15 de fevereiro de 2011. Acervo do autor.

### Fontes Eletrônicas:

Homília de Dom Tarasios Athon. Disponível em: <[http://www.ecclesia.com.br/arquidiocese/homilias\\_mensagens/breve-reflexao-sobre-a-situacao-da-ortodoxia-na-america-do-sul.html](http://www.ecclesia.com.br/arquidiocese/homilias_mensagens/breve-reflexao-sobre-a-situacao-da-ortodoxia-na-america-do-sul.html)>.

Acesso em: 2 mar. 2013.

Constituição Conciliar **Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia**. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html). Acessado em 14 de fevereiro de 2011

Website da Arquidiocese Ortodoxa Grega. In: Iconografia. Disponível em: <[www.ecclesia.com.br/iconografia/santos.html](http://www.ecclesia.com.br/iconografia/santos.html)>. Acesso em: 15 jul. 2009.

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

**Fontes Iconográficas:**

Acervo Fotográfico do Convento da Congregação das Irmãs Servas de  
Maria Imaculada. Prudentópolis-PR

Acervo Fotográfico da Biblioteca de Tessalônica. Grécia,

Acervo Fotográfico de Lídia Mistoslau – Curitiba-PR,

Acervo Fotográfico da Família Linzmaer Paduchk – Curitiba-PR,

Acervo Fotográfico da Família Stevanik – Curitiba PR,



**BIBLIOGRAFIA:**

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

AGOSTINHO. **Confissões**. Lisboa: Apostolado da Imprensa, 1990.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval. Em estado de palavra: quando a história não consegue que se meta fora a literatura. In: **III Colóquio História e Arte**. Movimentos Artísticos e Correntes intelectuais, UFSC, 2010.

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

ANDREAZZA, M. L. Uma herança camponesa: moradia e transmissão patrimonial entre imigrantes ucranianos (Brasil, 1895-1995). **Nuevo Mundo**. Revista electrónica. <http://nuevomundo.revues.org/index20822.html>. Acessado em maio/2012.

ANDREAZZA, Maria Luiza. O impacto da imigração no sistema familiar: o caso dos ucranianos de Antonio Olinto – PR. In: **História Unisinos**. v. 11, n. 1, jan./abr. 2007.

ANDREAZZA, Maria Luiza. **O Paraíso das Delícias**: um estudo da imigração ucraniana –1895-1995. Curitiba. Aos Quatro Ventos, 1999.

ANSAY, Pierre. **Pensar a cidade**. Textos escolhidos. Bruxelas. AAM Editoras, 1989.

ARAÚJO, H. R. de. Entrevista com Michelle Perrot. **Projeto História 10**. São Paulo: Educ, 1993.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 1994.

BABBAR, Lara J, **Sonoridades do Paraná** – a manifestação musical dos ucranianos a partir de núcleos religiosos. Disponível em:

<[http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso\\_anppom\\_2007/musicologia/musicol\\_LJBabbar\\_RBudasz.pdf](http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2007/musicologia/musicol_LJBabbar_RBudasz.pdf).: Acesso em: 12 mar 2013.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BAKTHIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

BARTHES, Roland. **Como viver juntos**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BATISTA, Fabio Domingos. **Igrejas Ucranianas**: arquitetura da imigração no Paraná. Curitiba: Instituto Arquibrasil/Petrobras Cultural, 2009.

BAUDELAIRE, Charles. **Obras estéticas**: filosofia da imaginação criadora. Petrópolis: Vozes, 1993.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.



- BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- BAUMAN, Zigmund. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BOLE, Wille. **Escritos escolhidos**. Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1986.
- BENJAMININ, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BESEN, José Artulino. Os ucranianos em Santa Catarina. In.: **Encontros Teológicos**. Revista de Teologia do Instituto Teológico de Santa Catarina. Florianópolis ITESC, Ano 12, n. 22, 1997.
- BETTANINI, Tonino. **Espaços e ciências humanas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- BHABHA, Homi. K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BINNS, John. **Las Iglesias del Oriente**. Madri: Ediciones Akal, 2009.
- BOSCHILIA, Roseli Terezinha; GONÇALVES, Márcia. Notas sobre a política imigratória na Província do Paraná. In: BOSCHILIA, Roseli

Terezinha (Org). **Reconstruindo memórias**: os poloneses do Santo Inácio. Curitiba: Universidade Tuiuti do Paraná, 2004.

BORUSZENKO, Oksana. **Os ucranianos**. 2. ed. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, v. 22. 1995.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Petrópolis – RJ : Vozes: 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus**. Florianópolis. Editora da UFSC, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2009.

BUARQUE, Virgínia Albuquerque de Castro. Autobiografias eclesíásticas: para além da representação de si. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 9, jan. 2011.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.

BURKO, Pe. Valdomiro. **A imigração Ucraniana no Brasil**. Padres Brasileiros. Curitiba, 1963.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, Cyntia Machado. **A política da língua na Era Vargas**. São Paulo: Unicamp Editora, 2006.

- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas-SP: Papyrus Editora, 1995.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. 13 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 2**. Morar e cozinhar. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise**: entre ciência e ficção. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- CERTEAU, Michel de. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- CERTEAU, Michel de. **La fábula mística**. Séculos XVI e XVII. Madri: Editora Siruela, 2006.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos. **Caderno Pagu**, Campinas: Unicamp, n. 4, 1995.
- CHATIER, Roger. Textos, impressões e leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHEVTCHENKO, Taras. **Zapovit** (Testamento). Tradução de Mariano Czaikowski. S/D vr 204724
- CODATO, A; SANTOS, F. José (Org). **Partidos e eleições no Paraná**: Uma abordagem histórica. Curitiba: TER./PR., 2008.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981.

DEBOIS, Philippe. A fotoautobiografia. **Revista Imagens**. n. 4. Universidade Estadual de Campinas. Campinas. Editora da UNICAMP, 2002, p. 7-14.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Conversações -1972-1990**. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 106.

DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente – 1300-1800**: uma cidade citiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Pensar em não ver**: escritos sobre as artes do visível. Florianópolis: Ed da UFSC, 2012, p. 282-283.

DESEILLE, Placide. **Le monachisme orthodoxe** : les principes et la pratique. Paris: CERF, 2013.

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

DONADEO, M. M. **Ano litúrgico bizantino**. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

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

ELIAS Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte**. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

EUDOKMOV, Paul. **A divina liturgia explicada e comentada**. São Paulo. Paulus Editora, 1999.

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.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo, Loyola, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 20. ed. Tradução de Raquel Ramalhet. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: **O que é um autor**. Lisboa: Passagens, 1992.

FOUILLOUX, Etienne. Iglesias orientales católicas y uniatismo. In: - **Revista Internacional de Teología Concilium**. - Madrid : Verbo Divino, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social**. Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: Fundação UNESP, 1998.

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.

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

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GODOLPHIN, N. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. **Horizontes Antropológicos**, ano 1, n. 2, p. 161-185, jul./set. 1995.

GUÉRIOS, Paulo Renato. **Memória, identidade e religião** entre imigrantes rutenos e seus descendentes no Paraná. Tese de Doutorado em Antropologia Social da UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

HALBWACHS, Maurice. Fragmentos da la Memoria Colectiva. **Revista de Cultura Psicológica**, Año 1, Número 1, México, UNAM-Facultad de psicologia, 1991.

HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

- HANEIKO, Valdemiro. **Uma centelha de luz**. Curitiba: Ed Kindra, 1985.
- HANICKS, Teodoro. **Religião, Rito e Identidade**: Estudo de uma Colônia Ucraniana no Paraná, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC – São Paulo, 1996.
- HAROCHE, Claudine. **Da palavra ao gesto**. Campinas: Papyrus, 1998.
- HAURESKO, Cecília. **Exodo Rural e Fumo**: As transformações sócio-espaciais das famílias de agricultores ucranianos no município de Prudentópolis-PR . Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2001.
- HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: introdução à filosofia da história universal. Lisboa; Edições 70, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. **L'art et l'espace**. In: Questions III-IV. Paris: Gallimard, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Frankfurt: V. Klostermann, 1982.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HORBATIUK, Paulo. **Imigração ucraniana no Paraná**. UNIPORTO. Porto União, 1989.
- 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.). **Identidades, discurso e**

**poder**: estudos da arqueologia contemporânea. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005.

KOROLUK, Benigna Helena. Cem anos no Brasil sob a proteção da Imaculada Virgem Maria. In.: **Boletim Informativo**. Eparquia São João Batista da Igreja Greco-católica Ucrâniana. Curitiba, n. 32, fevereiro 2012.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado**. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.

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.

KOUBETCH, Volodemer. Perspectivas ecumênicas. In.: **Revista de Espiritualidade Inaciana**. Itaici, SP, n. 57, 2004

LACERDA, Dulcídio T. de. A Colonização e o Cultivo de Trigo no Terceiro Planalto. In: **Diário da Tarde**. Curitiba: 12 de abril de 1951.

LARCHET, Jean Claud (Org.). **Grands spirituels orthodoxes du XXème siècle**. Lausanne: Éditions L'Age d'Homme, 2011.

LEGADO, Pedro Simão. **As imagens e o sagrado**. São Paulo: Ed. Paulus, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5. ed. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

LEFEBVRE, Henry. **De lo rural a lo urbano**. Barcelona: Ediciones Península, 1975.

LÉVI-STRAUSS Claude. Papai Noel supliciado. **Revista Alceu**. v. 4, n. 7. Revista de Comunicação da PUC. Rio de Janeiro. Jul./dez. 2003, p. 7-14.



- LODY, R. Comer é pertencer. In: ARAUJO, W. M. C.; TENSER, C. M. R. (Org.). **Gastronomia**: cortes e recortes. Brasília: Editora Senac, 2006. v. 1, p. 144-153.
- MAGALHÃES, M. **Paraná**: Política e governo. Curitiba: SEED, 2001.
- MATA, Sérgio da. **História e religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MAUAD, Ana Maria. **Poses e flagrantes**: ensaios sobre história e fotografias. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- MILLUS, Nicolas. **Colônia ucraniana**. Curitiba: Edição do Autor, 2004.
- MOREIRA, Júlia Bertino. A problemática dos refugiados na América Latina e no Brasil. In: **Cadernos PROLAM**, São Paulo, ano 4, v. 2, 2005.
- MORINI, Enrico. **Os ortodoxos**: o Oriente do Ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005.
- MOURA, Rosa. Paraná: Meio século de urbanização. In: **Revista RA“EGA**, Curitiba, n. 8, 2004.
- NADALIN, S. Odilon. **Paraná**: ocupação do território, população e migrações. Col. História do Paraná. Curitiba: SEED, 2001.
- NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In: **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, v. 10, 1993, São Paulo: Editora da PUC.
- OLIVEIRA, D. Urbanização e industrialização no Paraná. Curitiba: SEED, 2001.
- ORLANDI, Eni P. Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas, SP: Pontes Editora, 2007.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**: cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

PAULO VI. Constituição Conciliar **Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia**. Vaticano: Biblioteca Vaticana, 1963.

PESAVENTO, Sandra Jathay. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n. 53, p. 11-23, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jathay. **O imaginário da cidade**: versões literárias do urbano. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

PESAVENTO, Sandra. Memória, História e Cidade. Lugares no tempo, momentos no espaço. **Revista Art Cultura**, v. 4, n. 4, Uberlândia, MG, 2002.

PESAVENTO, Sandra. Muito além do espaço. Por uma história cultural do urbano. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995.

PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo de sensibilidades. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Coloquios*, 2005, <http://nuevomundo.revues.org/229>. Acesso em: 13 dez. 2012.

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, 1992.

PRANDI, R. PIERUCCI, F. **A realidade das religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.

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

REHFELD, Walter. **Tempo e religião**: a experiência do homem bíblico. São Paulo: Perspectiva, 1988.

RIBICHINI, Sérgio. Sulle tracce del mito. Dei ed eroi greci, tra archeologia e storia delle religioni. IN.: Archeo, n. 226, Abril 2007. Roma, Itália.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **O mal**. Um desafio à filosofia e à teologia. Campinas-SP: Papyrus, 1988.

SABATELLI, Michael. **A divina liturgia em rito bizantino eslavo**. São Paulo: Edições Salesianas, 1995.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

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, C. A. dos. A alimentação e seu lugar na historia: os tempos da memória gustativa. Dossiê: História da Alimentação. **Historia: Questões & Debates**, Curitiba, v. 42, n. 0, p. 11-31, 2005.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCHINEIDER, Cionara. **Os rituais do Ciclo Natalino**. A identidade renovada entre os camponeses ucraniano-brasileiros. UNB. Brasília, 2002.

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

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

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

SEVCENKO, Nicolau . **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

SEYFERTH, Giralda. Estudo sobre a reelaboração e segmentação de identidade étnica. Recife: Ed. UFPE, 2003.

SILVA, I. A. A Contribuição Ucrâniana para a Formação do Paraná. *Akrópolis*, 13(1): 57-58, 2005.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In.: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

SOUZA, Rogério Luiz. A reforma social católica e o novo limiar capitalista (1945-1965). Tese. (Tese Doutorado em Programa de Pós-Graduação em História). Universidade Federal do Paraná. 2001. Curitiba, 2001.

SPERANDIO, André (Org.). **Ieratikon: livro de sacramentos e bênçãos**. São José: Ecclesia, 2004.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

- THOMPSON, E.P. **Costumes comuns**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Brasília: EdUnB, 1998.
- WACH, Joaquim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WARE, Kalistos. **La Iglesia ortodoxa**. Buenos Aires: Fontes, 2002, p.65.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- WOISKI, Albano. O playboismo. In.: **Revista Panorama**. Curitiba – PR, novembro, 1960, p. 39.



## GLOSSÁRIO ECLESIAÍSTICO UCRANIANO

**ABSIDE** ou Hieron: — parte da igreja bizantina, onde fica o altar e que é separada da nave dos fiéis pelo iconostase. É também chamada de “presbitério” ou “Santos dos Santos” (gr. *hagios ton hagíon* ), por analogia à divisão do templo judaico.

**AKÁTISTOS:** — Palavra grega que literalmente significa “não sentado”. Ofício litúrgico bizantino, hino dedicado à Mãe de Deus, síntese da teologia orante dos Padres da Igreja. É o conjunto de 12 composições cada qual com 12 estrofes, e que é cantado – segundo a etimologia da palavra – em pé. Posteriormente surgiram, no decorrer do tempo, akátistos dedicados a Jesus Cristo e a alguns santos. É muito difundido entre os ucranianos o Akátistos a São Nicolau.

**AMBÃO:** do grego *anabainein* = subir): — tribuna ou plataforma elevada que ficava originalmente no centro, na parte dianteira, da nave dos fiéis nas igrejas bizantinas, de onde era proclamado o Evangelho e feita a homilia.

**ANÁFORA** — Lit. “oferenda” ou “oferta elevada (a Deus)”; no sentido mais estrito, parte da Divina Liturgia, em torno da consagração dos dons. Nas Divinas Liturgias de São João Crisóstomo e de São Basílio Magno inicia-se imediatamente após o “Creio” e termina com as intercessões pela Igreja. No sentido mais lato, Anáfora era toda a Liturgia Eucarística, com seus rituais e orações, compilada na Antiguidade pelos Padres da Igreja. No Oriente cristão surgiu uma

profusão dessas Anáforas, que são a base das Divinas Liturgias orientais atuais.

**ANÁMNESE:** — Lit. “memória”, “recordação”. Parte constitutiva da estrutura da Anáfora que segue imediatamente após o narrativa da ação e das palavras de Cristo “Tomai e comei...” “Tomai e bebei”, e que recordam toda a obra salvífica de Cristo, em ligação com o seu mandado “Fazei isto em memória de mim”. Por vezes, na linguagem litúrgica, “*Anámnese*” é usada para designar toda a Anáfora.

**ANÁRGIRO:** — Lit.: “sem dinheiro”; categoria de santos da antiguidade que faziam curas sem cobrar por isso, ou que faziam voto de jamais pegar dinheiro nas mãos.

**ANTÍDORON** - palavra de origem grega que significa ‘em lugar do dom’ ou ‘em substituição ao dom’. É o pedaço de pão abençoado na Liturgia eucarística que dado ao fiel, no final da missa, para ser levado para casa.

**ANTÍFONA:** — Lit. “canto contra (canto)”, “canto alternado”. Canto em dois coros, sobre versículos de salmos, com um refrão. Nas Divinas Liturgias de São João Crisóstomo e de São Basílio Magno, as antífonas são três, sendo diferentes para os dias de semana e para os domingos, como também são especiais para as festas litúrgicas. As antífonas eram compostas especialmente para as procissões, sendo posteriormente incorporadas à Divina Liturgia.



**ANTIMÍNSIO:** — Pequena peça retangular de pano, representando o sepultamento de Jesus, com uma relíquia de uma mártir incrustada, e que sempre está sobre o altar – indispensável para a celebração da Divina Liturgia. É também usado sobre uma mesa quando não há altar consagrado.

**APÓLISE** ou **DESPEDIDA:** — característico final de uma celebração litúrgica, tanto da Divina Liturgia como do Ofício Divino e mesmo de celebrações devocionais. No Ofício Divino a despedida se apresenta em três formas graduais, =a “média” e a “pequena”. Nas partes vespertinas do Ofício são usados rituais de perdão mútuo, incluindo também algumas intenções de preces.

**ARQUIERÁTICO:** — Livro litúrgico que contém os ofícios próprios do bispo.

**CALENDÁRIO LITÚRGICO:** — o Calendário Litúrgico bizantino tem início no dia 1º de setembro.

**CÂNON:** — estrutura litúrgica composta de 9 trechos, com estrofes e refrões, recitada nas Matinas, nos Noturnos e eventualmente em outros ofícios. Cada ode inicia-se com um tropário chamado “irmós”.

**CATISMA** do grego = assento): — 1) a divisão em 24 seções do Saltério nas Igrejas de tradição bizantina, cujas perícopas são lidas nas Vésperas: o leitor lê em pé, outros senta-se; 2) Os tropários que se seguem aos

salmos, durante os quais os participantes sentam-se (do verbo *kathidzo* = sentar-se).

**CICLO LITÚRGICO:** — é o rodízio das celebrações litúrgicas no decorrer de um determinado tempo. O mais importante é o ciclo anual, composto de duas sequências de festas: o **Ciclo das festas móveis**, que abrange festas litúrgicas determinadas pela festa da **Páscoa**, que recai em uma data móvel, e o **Ciclo das festas imóveis**, que têm data fixa no calendário. Existem ainda o ciclo semanal e o ciclo dos oitos tons.

**CONTÁQUIO:** — Composição poética semelhante ao tropário, que celebra um motivo litúrgico.

**CORDEIRO:** — Parte da prósfora cortada em formato quadrado e que é consagrada pelo presbítero ou bispo, na celebração da Eucaristia .

**DIQUIRION** - Segurado pela mão direita do bispo, é o castiçal que porta duas velas que se cruzam e designam as duas naturezas de Cristo: a humana e a divina.

**DIVINA LITURGIA:** — é o termo comum da teologia oriental para indicar a Liturgia Eucarística, o que no ambiente latino é chamado “Missa”. Outros nomes: “Santa Liturgia” ou “Serviço Divino”

**DOMINGO DA DISPENSA DA CARNE:** — Um dos domingos em preparação para a Grande Quaresma. Tem esse nome do preceito da

Igreja da antiguidade, que assinalava o último dia em que se podia comer carne – nos tempos de jejum rigoroso da Grande Quaresma.

**DOMINGO DA DISPENSA DOS LATICÍNIOS:** — Domingo, último dia, antes da Grande Quaresma, em que era permitido comer laticínios (e ovos!) nos tempos de jejum rigoroso. Também conhecido como “Domingo do Perdão”, em que havia práticas de reconciliação pública.

**DOXOLOGIA** — Lit.: “Ação de glória”. Proclamação de glórias à Santíssima Trindade na Liturgia. Geralmente, na Liturgia, vêm no final das orações, quando têm o nome de “aclamação”. Doxologias têm amplo espaço também na Liturgia das Horas, sendo duas mais extensas.

**ELGOPION** – Distintivo episcopal bizantino, ornado por pedras preciosas, em forma de um medalhão dentro do qual está inserida a imagem de Cristo ou de Nossa Senhora

**EPANOKALÍMAFO** - Chapéu baixo e arredondado revestido por com um longo véu preto, de uso próprio dos monges e bispos bizantinos

**EPARQUIA:** — circunscrição eclesiástica bizantina correspondente à diocese.

**EPÍCLESE:** — Do grego “invocação”. Terminologia eclesiástica referente ao conjunto de súplicas em que o sacerdote pede a Deus que o Espírito Santo transforme o pão em Corpo de Cristo. É uma oração de

invocação do Espírito Santo. Particularmente se refere à invocação do Espírito Santo sobre o pão e o vinho, e que faz parte da estrutura da consagração dos dons.

**EUCOLÓGIO:** — Livro litúrgico que contém os ritos dos sacramentos, bênçãos e orações – o Sacramentário bizantino.

**FELÔNIO:** do grego = capa: — veste litúrgica sacerdotal, correspondente à casula latina.

**GRANDE QUARESMA:** — tempo penitencial de 40 dias, fundamental período do ano litúrgico bizantino. A Grande Quaresma é antecedida por um período pré-quaresmal que inclui o *Domingo de Zaqueu*, *Domingo do Publicano e Fariseu*, *Domingo do Filho Pródigo*, *Domingo da Dispensa da Carne* – cujas liturgias celebram temas preparatórios para a Quaresma. A Grande Quaresma, propriamente dita, estende-se do *Domingo do Perdão* até o *Domingo de Ramos*. A Semana da Paixão tem espaço própria na liturgia – não é inclusa na Grande Quaresma.

**HIERARCA:** — A palavra se refere, a um membro da hierarquia, significa também “agente do sagrado”, a pessoa que tem o poder de consagrar. Pode-se também denominá-lo de “hieromínistro”.

**HIERÁTICON:** — livro litúrgico básico do presbítero que contém a Divina Liturgia de São João Crisóstomo, ou também a de São Basílio Magno, ou até também a dos Pressantificados. Inclui também as orações preparatórias à Liturgia e as que são comumente rezadas após a Liturgia.

**ICONOSTÁSIO:** — parede divisória entre a abside e a nave dos fiéis, coberta de diversas séries de ícones que se dispõem em uma estrutura característica. A parede da iconóstase tem três portas: uma central, a “porta régia”, e duas laterais, as “portas diaconais”. É a mais representativa e significativa estrutura do interior dos templos bizantinos.

**IERON (OU HIERON)** – O lugar dos hierarcas. Corresponde ao presbitério nas igrejas latinas

**LITANIA-** Conjunto de petições, orações feitas pelo diácono ou sacerdote, no decorrer da celebração da Divina Liturgia.

**MATINAS :** (gr. *orthros*): — o primeiro Ofício do Horolégio, celebrado ao nascer do dia – a oração matinal por excelência.

**MELQUITA:** — rito de tradição bizantina, difundido no Oriente Médio e entre as populações árabes dos diversos países. Diz-se dos cristãos dos patriarcados de Antioquia, Jerusalém e Alexandria que seguem o rito bizantino. Têm sua origem a partir do Concílio de Calcedônia (451).

**MESA DA PROSCOMIDA**— mesa à esquerda do altar, onde é realizada a Proscomida, preparados os dons para Divina Liturgia.

**METÁNOIA** (gr. *metanóia*) — Lit. “conversão”. Inclinação corporal própria da Liturgia quaresmal. A metánoia pode ser “pequena” –

inclinação da cabeça até quase à altura da cintura – e metánoia “grande”, que é uma prostração completa, até ao chão.

**METROPOLITA** — título bizantino correspondente ao título eclesiástico de arcebispo.

**OMOFÓRIO**, (lit. veste que se usa “sobre os ombros”): — peça da veste do bispo, correspondente ao pálio, em forma de Y que cai dos ombros para a frente e para trás, símbolo do múnus episcopal.

**PANAHEDA**: — Ofício religioso bizantino cantado, feito geralmente aos sábados à tarde ou após a Divina Liturgia dos domingos, em reverência à memória de um falecido. Conhecido também pelo nome de Ofício pelos *adormecidos em Cristo* é um conjunto de orações extraído da celebração da noite da Sexta-Feira da Paixão, no qual se celebra o “velório” do corpo de Jesus.

**PANTOCRATOR** do grego = “aquele que tudo governa”, o soberano universal): — ícone central da iconografia do interior da igreja bizantina, aparecendo geralmente debaixo da cúpula central ou da abside. Representa o Cristo que tudo domina e governa, Rei do céu e da terra. Tem formas diversificadas.

**PARÁCLISE**: — Lit. “invocação” ou “súplica” ou ainda “consolação”. Ofício de súplica a Cristo, ou à Mãe de Deus, ou a alguns santos. Importante elemento da liturgia popular na Igreja ucraniana.

**PATRIARCA:** — título honorífico da maior autoridade eclesiástica bizantina, pai e chefe de uma Igreja particular no Oriente, que exerce poder eclesiástico e jurídico sobre todos os metropolitans, bispos, clero e fiéis dessa Igreja.

**PÓRTICO:** — recinto nas igrejas bizantinas, junto à porta de entrada, separado da nave dos fiéis – à semelhança do pórtico do templo judaico. No pórtico são normalmente iniciadas as celebrações dos sacramentos do Batismo e do Matrimônio. Também pode ser chamado de “átrio”.

**PROKÍMENO** do grego — Lit. “o que antecede o texto”. Originalmente, salmos que eram cantados como preparação à leitura da Sagrada Escritura na Liturgia. Hoje está reduzido a um só versículo que é repetido como refrão após outro versículo.

**PROSCOMIDIA** (do grego: — liturgia de preparação do pão e vinho, na Divina Liturgia. Pertencia propriamente à parte da Liturgia Eucarística e que, por volta do século VIII, por alguma razão foi anteposta no início da Divina Liturgia.

**PRÓSFORA:** — palavra de origem grega que significa pão ofertado ou pão da oblata que é o pão eucarístico ou pão da missa. Também alude à “apresentação”, ou ao “objeto apresentado”. É o pão destinado à Liturgia, do qual são recortadas as partículas ou hóstias durante a Proskomidia. Num sentido mais geral, “prósfora” é todo o pão que é trazido para ser abençoado e distribuído nas celebrações litúrgicas.

**QUIROTONIA**— Lit. “imposição de mãos”. Rito de ordenação dos graus da Ordem (diaconal, sacerdotal e episcopal).

**SUDÁRIO:** — mortalha ou lençol com a imagem de Cristo morto, usada na liturgia da Semana Santa – fazendo parte da iconografia própria à tradição bizantina.

**TEOFANIA:** — Nome que a festa da Epifania (06 de janeiro) recebe no calendário litúrgico bizantino.

**THEOTÓQUION:** — Hino “à Mãe de Deus”. É um hino em honra a Maria Santíssimacuja letra varia de acordo com as festas celebradas.

**TETRAPÓDIO:** — Lit. “que tem quatro pés”; mesa que fica à frente e no centro da nave dos fiéis, na qual estão geralmente dois castiçais, um crucifixo e o ícone da festa do dia.

**TRIQUIRION** - Segurado pela mão esquerda do bispo, é o castiçal que porta três velas que se cruzam e designam as três pessoas da Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

**TRISÁGUION** do grego: “três vezes santo” — canto de aclamação à Santíssima Trindade, presente praticamente em todos os ofícios litúrgicos bizantinos: “Deus, sois Santo, Santo e Forte, Santo e Imortal: tende piedade de nós!”.



**TROPÁRIO** — Composição poética sobre um tema litúrgico, relacionada a uma pessoa, ação ou festa, e que é cantada na Liturgia.

**VÉSPERAS** — Ofício litúrgico celebrado no final da tarde (*quando o sol chega ao seu ocaso*, diz um dos seus hinos). É a oração vespertina por excelência.