

O casamento ortodoxo ucraniano em uma comunidade étnica: entre ritos e sentidos.

Paulo Augusto Tamanini

Doutorando - Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

paulo@tamanini.org.br

Resumo: Este artigo procura verificar como os ucranianos ortodoxos e seus descendentes, moradores da cidade de Papanduva-SC, concebiam o matrimônio e seus ritos, no contexto de sua cultura étnico-religiosa, após a chegada do sacerdote ortodoxo à cidade. Por não haver, durante muito tempo, clero que assistisse àquela comunidade, o padre recém-chegado acreditava poder recuperar práticas religiosas e culturais já em desuso, utilizando-se do púlpito. Fontes orais (depoimentos de ucranianos e seus descendentes) e primárias (três sermões registrados no Livro Tombo) serviram para diagnosticar como o casamento instituído pela igreja local era sentido na comunidade migrante ao mesmo tempo em que o uso do sacramento consagrava, legitimava e naturalizava diferenças.

Palavras-chaves: rito de instituição; ortodoxos ucranianos; casamento bizantino

Abstract: This article seeks to verify how the Ukrainian Orthodox and their descendants living in the city of Papanduva-SC, they conceived of marriage and rites in the context of their ethnic-religious culture, after the arrival of the Orthodox priest in the city. For a long time there was no priest to attend to that community and the priest newcomer believed recover the culture has forgotten, for this the priest used the pulpit. Oral sources (reports of ukrainians and their descendants) and primary (three sermons recorded in the books of the Church) they were used to diagnose as marriage contributed to the identification of social and religious and how it legitimized and naturalized the difference.

Keywords: rite of institution ; Ukrainians orthodox; byzantine marriage

Introdução:

Ao me debruçar sobre o estudo da cultura de um grupo de imigrantes ucranianos, na cidade de Papanduva - SC, foi possível observar como a realidade, o vivido e o historicamente experienciado estão carregados de significações socialmente situadas, preservadas e reatualizadas. O experienciado muitas vezes é registrado sob formas distintas, tanto quantos forem os olhares e as maneiras de dialogar com os diferentes autores que compreendem o acontecido sob seus prismas. Assim, é possível dizer que as percepções sobre o vivido tende a ser uma projeção do olhar alheio que se revela na fluidez das relações e associações feitas. Sob esta óptica, a história é construída pelas distintas *maneiras de se ver*, apreender e representar o passado, de forma responsável conduzidas por métodos tão necessários à credibilidade acadêmica.

Atento a isto, falar sobre o rito específico do casamento ortodoxo, para além da descrição da cerimônia em si, objetiva-se averiguar o significado que dele apreendem os imigrantes ucranianos, inseridos em um contexto religioso particular. Assim, o casamento ortodoxo, para além de legitimar a nova posição social de um casal, reforça a existência de categorias de distinção cuja passagem se dá de forma cerimoniosa, através do rito historicamente construído.

O rito então é compreendido por ser uma forma de linguagem que traduz e projeta maneiras de se identificar e de se estranhar dentro de uma comunidade. O rito pode ser compreendido também por ser uma expressão da cultura revelada pela maneira solene de executar uma rubrica.

Logo, é possível dizer que o rito do matrimônio ortodoxo é uma síntese expressiva entre a articulação de valores religiosos e étnicos que forma um todo celebrativo.

Segundo Bourdieu, o rito tem a função social de separar aqueles que se identificam dos que se estranham. Mas isto somente é possível por existir duas realidades distintas que coexistem num mesmo espaço.¹ Se o rito delinea fronteiras e institui diferença, é necessário observar qual seu lugar dentro do campo social e mais especificamente onde se situa no contexto da cultura étnico-religiosa da comunidade ortodoxa ucraniana.

Para o autor, os ritos são maneiras ordenadas e oficiais de manifestar publicamente um sistema de condições. No entanto, para que ele funcione é preciso que seja oficiado por alguém reconhecido e percebido como legítimo.² A autoridade legítima e reconhecida para os imigrantes ucranianos ortodoxos era o sacerdote.

O retorno do padre à comunidade e suas vozes

Em 1930, chegou ao Brasil com sua família Pe. Gregório Onestchenko enviado pelo Arcebispo ucraniano Dom João Teodorovicz, o primeiro sacerdote da Igreja Ortodoxa Ucraniana. O padre Gregório fixou sua residência em Iracema, e lá redigiu os Estatutos definitivos da futura paróquia e projetou a planta para a construção da Igreja. A primeira igreja inaugurada pelo prelado foi em 22 de abril de 1931, dedicada a São Valdomiro Magno, o santo que instituiu o cristianismo como religião oficial nas terras eslavas.³

¹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008, p.98.

² BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008, p.93.

³ Millus, Nicolas. Sacerdote da Eparquia ortodoxa ucraniana. Curitiba. Entrevista cedida em 20 de março de 2009. Acervo do autor.

Segundo Millus, o padre designado para trabalhar em Papanduva não tinha como função exclusiva ensinar a fé e a doutrina cristã de vertente ortodoxa; necessitava também reforçar códigos culturais de pertencimento étnico ucraniano, já esquecidos. Ao analisar alguns de seus sermões deixados no Livro Tombo na Paróquia, contatei que, além do clérigo tentar impor aos membros de sua grei maneiras de se ver e de se pôr no mundo (como tantos outros líderes religiosos que procuravam regular os comportamentos individuais e sociais baseados na doutrina), em suas pregações havia preocupação por se manterem vivos os elementos culturais étnicos, ao amarrar pertenças e linhagens étnicas aos conteúdos da religião.

O sacerdote ucraniano era a voz autorizada do lugar e, segundo Millus, era uma “presença necessária à preservação da ordem”.⁴ Dele brotavam as normas, as condutas, os conselhos e as punições. E fazia isto pelas pregações, sermões e avisos dados nos altares. Reiteradas vezes, usava do púlpito para rememorar vidas e histórias que servissem para encorajar ou domesticar existências.⁵ É possível intuir que o sacerdote ao catequizar procurava controlar práticas sociais que fugiam do modelo performático do ser ortodoxo. Sua fala induzia as pessoas à crença que era preciso preservar a cultura típica ucraniana e a possibilidade de mistura era vista como pecado grave, tentação do demônio, como percebemos em uma carta de 1936, endereçada ao seu Arcebispo Ioan:

[...] Aqui, é fácil perceber que nosso povo está desregrado de alguns costumes.[...] Serei obrigado fazê-los relembrar das histórias de nossos santos que deram suas vidas pela pureza da fé e da tradição. Farei o possível para lhes mostrar as virtudes que devem conduzir um verdadeiro cristão ortodoxo ucraniano que é capaz de resistir às tentações do maligno. Tenho que batizar as crianças, pois nem cristãs algumas são. [...] Outro caso que devo me ater são as uniões pecaminosas que muitos dos nossos vivem. Vou doutriná-los e casá-los.⁶

Para ele, o demônio é a personificação do erro. O remédio para toda e qualquer tentação, segundo o prelado, era ser fiel às tradições e ao ensinamento da Igreja Ortodoxa. Assim, o pertencimento religioso identificava o ser ucraniano onde religiosidade e costumes étnicos se imbricavam.

O padre repassava a história da Igreja ortodoxa e de seus santos, reformulando e redimensionava a grandes escalas o que lhe interessava, como expressa seu sermão de Páscoa de 1937:

[...] Os santos que morreram por sua fé devem ser imitados por nós. Eles nos mostram que é

possível ser um ortodoxo de vida correta, temente a Deus e de bons princípios. Santos não se amontoavam, santos não fornicavam, santos não se perdiam. Todos aqueles que se desvirtuaram, olhem para os santos e se arrependam.⁷

Ao fazer isso se apropriava do passado e manipulava histórias, nem sempre verídicas, impondo uma forma imperativa e despótica no governo da Comunidade, onde os fins justificavam até mesmo mitificar fatos, santificar pessoas. O apelo ao arrependimento e ao retorno aos bons costumes era uma preocupação do clérigo por ver muitos casos de uniões irregulares decorrentes da falta de um sacerdote na paróquia, durante quase sete anos.

Para tanto, seqüestrava o acontecido e o reconstruía dando-lhe um novo rosto. A monumentalização do pretérito era perceptível em suas homilias que mais pareciam aulas, instruções de bom comportamento. Usava de métodos autoritários para educar as condutas, ou desentortar aquilo que estava torto,⁸ como afirmou em 1940, em seu sermão de domingo:

Ortodoxos não ficam bêbados, não freqüentam as vendas, não se prostituem. Mulheres verdadeiramente tementes a Deus não andam por ai com roupas inadequadas, colocam o véu quando entram na igreja, e se confessam antes de comungar. Crianças devem acompanhar os pais na igreja e devem ficar quietas prestando atenção a tudo. Os moços e moças devem se preparar para o casamento de forma santa e não como bichos pelo mato.⁹

A eficácia do discurso frente à comunidade só se tornava possível graças ao reconhecimento que o grupo deferia à autoridade do sacerdote.¹⁰ O sermão do padre acentuava aquilo que considerava virtudes e procurava normatizar comportamentos, usando da autoridade. A catequização tinha o objetivo de restaurar condutas, tidas como cristãs, entre os imigrantes ortodoxos que durante muito tempo ficaram sem um clérigo ortodoxo e para tanto, usava de estratégias baseadas na honra.¹¹ Dentre estas normatizações a prioridade era regulamentar as situações dos *ajuntamentos*, das *amancebias* entre os imigrantes e batizar as crianças. A respeito do poder que alguém tem sobre um grupo, Bourdieu assim descreve:

O poder sobre o grupo que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, a um tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão e de divisão comuns, portanto uma visão única da sua identidade e uma visão idêntica da sua unidade.¹²

4 MILLUS, Nicolas. Sacerdote da Eparquia ortodoxa ucraniana. Curitiba. Entrevista cedida em 20 de março de 2009. Acervo do autor.

5 MILLUS, Nicolas. Sacerdote da Eparquia ortodoxa ucraniana. Curitiba. Entrevista cedida em 20 de março de 2009. Acervo do autor.

6 ONESTCHENKO, Pe. Gregório. Correspondência de 14 de maio de 1936 ao seu Arcebispo Ioan Theodorovich. Arquivo da Eparquia Ortodoxa Ucraniana. Curitiba - PR.

7 ONESTCHENKO, Pe. Gregório. Sermão de Páscoa de 1937. Livro Tombo I. Paróquia São Valdomiro Magno, Papanduva (SC), 1937, p.24

8 RAGO, L.M., *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar - Brasil 1890/1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 150.

9 ONESTCHENKO, Pe. Gregório. Sermão de Páscoa de 1937. Livro Tombo I. Paróquia São Valdomiro Magno, 1940, p.112.

10 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, p.116.

11 BOURDIEU, Pierre. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: Zouk, 2006, p.195.

12 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, p.117.

É possível então perceber que o sacerdote via o casamento como o evento emblemático de consolidação e perpetuação de costumes cristãos onde se esperava ser exercitados no interior das famílias. Os faustos litúrgicos com que cercam a cerimônia de casamento dão a amplitude de como era considerado importante a união entre os ucranianos.

É preciso pontuar que as cerimônias de casamento ortodoxo seguem uma rubrica padrão, independentemente da etnia ou país onde estas igrejas estão estabelecidas. Observam-se poucas diferenças, na maneira de execução do rito e não em sua forma litúrgica canônica. O ritual de casamento ortodoxo seguido pelas igrejas cujas raízes são gregas (Constantinopla, Jerusalém, Antioquia, Alexandria, Chipre, Grécia) quando comparados ao das igrejas eslavas (Rússia, Sérvia, Romênia, Bulgária, Polônia e Albânia) mostram paridade e obediência a mesma estrutura celebrativa diferindo apenas o uso da língua litúrgica.¹³ Já nos países que acolheram os ortodoxos da diáspora (Brasil, Estados Unidos, Argentina, Canadá, Portugal etc.)¹⁴ certos incrementos ou aproximações com o rito latino são facilmente observados, principalmente após a década de 1980. É possível diagnosticar algumas causas que facilitaram tal assimilação em comunidades ucranianas.¹⁵ Com os casamentos exogâmicos entre os descendentes e com o falecimento dos imigrantes pioneiros, os ortodoxos de terceira e quarta geração mostraram-se avessos a certos conservadorismos, abrindo brechas para as hibridações, o que refletiu na maneira de conceber seu pertencimento étnico-religioso.

Pelo rito do casamento, a nova condição dos indivíduos é instituída na sociedade, pelo que Bourdieu chama de *rito de instituição*. Para ele “é mais apropriado falar em *rito de instituição*, ou rito de consagração ou de legitimação do que falar em *rito de passagem*” nomeado por Arnold Van Gennep. O autor lança alguns questionamentos à nomenclatura *ritos de passagem* pois, segundo ele, pode mascarar um dos efeitos essenciais do rito, qual seja, o de separar e instituir diferenças. De acordo com Bourdieu, através do rito de instituição um estado de coisas é consagrado; uma ordem estabelecida é sancionada e santificada e a diferença instituída passa a ser conhecida e reconhecida, passando a existir como tal.¹⁶ Se para Bourdieu todo conhecimento é uma forma de subversão,¹⁷ a instituição da diferença em uma comunidade indica a natureza e intenção dos ritos.

Percebe-se que o conceito de *rito de instituição* orbita em torno de um núcleo teórico mais denso: habitus, doxa, campo, dominação e estruturas simbólicas. As palavras (des)conhecimento e reconhecimento da mesma forma se apresentam

reveladoras uma vez que auxiliam a apreender o caráter ilusório e manipulador do modo de executar e legitimar ritos sacramentais na comunidade.

Para Bourdieu, 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”.¹⁸ No entender do padre, os recém-casados abandonavam o grupo dos celibatários e fornicadores para participar do grupo dos honrados chefes de família. Ou ainda, o casamento dos amancebados da vila os elevava a um *status* maior quando comparados à antiga situação. A regularização impetrada pelo sacerdote alimentava a idéia de que a celebração do casamento fazia das pessoas religiosamente irregulares, os fieis mais obedientes à tradição, tementes a Deus e legitimamente distintos dos demais, por isso, dignos de deferência. A linha sinaliza a existência de realidades opostas dentro da qual o indivíduo era colocado pelos outros.

Os recém-casados, instituídos e consagrados pela Igreja, retornavam à grei dos *puros*, por mais *errantes* que fossem antes da cerimônia. Isto porque, segundo Bourdieu, o casamento compreendido por um rito de instituição, “tende a converter, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, a exemplo do que faz uma Constituição no sentido jurídico-político do termo”.¹⁹ Se a Igreja Ortodoxa concebia o casamento calcado em princípios reguladores e canônicos, os que viviam casados construíam e experienciavam, no cotidiano, nova maneira de sentir-se no grupo e na família. Para tanto, tornou-se importante ouvir quem os viveu naquelas condições onde a instituição religiosa atravessava os limites da intimidade familiar.

Ilhuda Loretsva lembra que se casou oficialmente mais por cumprir um preceito religioso e conveniência social do que uma necessidade moral. A depoente relata que:

Quando me casei na igreja já vivia com meu marido há dois anos. Isto aconteceu porque, naquela época, o padre ortodoxo vinha de Curitiba de tempos em tempos. Só depois que tivemos um padre morador na cidade, as coisas começaram a serem regularizadas. Casei porque meus pais e os mais velhos me diziam que eu vivia no pecado e também para parar o falatório, mas na verdade o casamento em meu coração já estava pronto.²⁰

Como ela, outros casais procuraram o padre para realizar o casamento levados pela cobrança dos outros, como foi o caso de Ivan Poschauski:

Meus pais eram ucranianos e eu nasci aqui no Brasil. Minha mulher e eu resolvemos nos *juntar* porque não sabíamos quando o padre voltaria em

¹³ SALACHAS, Dimitrios. *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo diritto canonico delle Chiese orientali*. Madri: Ed. B.A.C., 1994, pp. 45-67; SCHMEMANN, Alexander. *Liturgy and life: Christian Development through liturgical experience*. New York: OCA, 1993, pp. 79-102; BAUMANN, Peter. *On marriage and rites*. New York: St Vladimir Seminary Press, 2003, pp. 12-14.

¹⁴ Nos Estados Unidos prevalecem os cristãos ortodoxos gregos, ucranianos e russos; na Austrália o número de ortodoxos gregos supera os de outras etnias; na França se concentram em maior número os ortodoxos russos; em Portugal os imigrantes ortodoxos ucranianos são maioria; no Brasil a comunidade ortodoxa mais expressiva é também a ucraniana que se estabeleceu no Paraná e Santa Catarina e, em seguida, a antioquina e grega.

¹⁵ Ver: GUÉRIOS, Paulo Renato. *Memória, identidade e religião entre imigrantes rutenos e seus descendentes no Paraná*. Rio de Janeiro, 2007. 380f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio de Janeiro; SCHNEIDER, Cionara. *Os rituais do ciclo natalino*. A identidade renovada entre os camponeses ucraniano-brasileiros. UNB, Brasília, 2002; HAURESKO, Cecilia. *Éxodo rural e fumo: As transformações sócio-espaciais das famílias de agricultores ucranianos no município de Prudentópolis - PR*. Curitiba, 2001. 230f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Paraná; HANICKS, Teodoro. *Religião, rito e identidade: Estudo de uma Colônia Ucraniana no Paraná*. São Paulo, 1996. 267f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). PUC/SP; BORUSZENKO, Oksana. *Os ucranianos*. 2ª Ed. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, v.22. 1995; BURKO, Pe. Valdomiro. *A imigração ucraniana no Brasil*. Padres Brasília-nos. Curitiba, 1963; HORBATIUK, Paulo. *Imigração ucraniana no Paraná*. 1ª ed. UNIPORTO. Porto União, 1989; HANEIKO, Valde-miro. *Uma centelha de luz*. Curitiba: Ed. Kindra. (1985).

¹⁶ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008.

¹⁷ BOURDIEU, Pierre. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: Zouk, 2006, p.13.

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008, p.98.

¹⁹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008, p.99.

²⁰ LORETSVA, Ilhuda. 69 anos, brasileira, filha de ucranianos, moradora de Papanduva-SC. Entrevista concedida em 21 maio de 2009. Acervo do autor.

nossa colônia. De fato, demorou quase dois anos. Nesse tempo tivemos um filho que não era batizado também. Havia muita pressão da família para que nós casássemos na igreja e batizássemos nosso filho. Então quando o padre chegou, dias depois, casamos e batizamos o *pequeno*. Aceitei casar na igreja porque era a única maneira de o padre batizar nosso filho; se eu não casasse, ele não batizava.

Nas duas entrevistas é recorrente a insistência dos familiares em querer que os pares se casassem na Igreja. Se por um lado havia polaridade entre os pressupostos que direcionavam o discurso eclesial (que procurava regular moralmente a comunidade) e o de Ilhuda e de Ivan (que não se sentiam impelidos por vontade própria a regularizar seu casamento na igreja), por outro, compartilhavam dos benefícios da conveniência. Por exemplo, o casamento dava a Ivan e a Ilhuda possibilidade de retorno à comunidade religiosa e o conseqüente desfrutar de suas benesses (realizar o batismo para o filho). Para o padre, o fato de poder regularizar uma união que contrastava com o discurso eclesial sobre o matrimônio, lhe dava certo conforto pastoral.

Também é possível observar que as palavras de Ivan e de Ilhuda é resposta de coação e de ameaça à ordem étnico-social em que o sacerdote se sentia responsável pela conservação do monopólio religioso e cultural.

A cerimônia: preparativos e desenvolvimento

O rito do casamento não se dava somente pela celebração da cerimônia religiosa em si. Ele era precedido por outras convenções que foram consagradas pelos costumes. Se na cultura ocidental havia o costume do namoro que, às vezes se prolongava por meses até mesmo anos, na cultura ucraniana esta parte era supressa. O namoro em outras culturas era considerado uma etapa preparatória para o noivado e o casamento e, por isso, tinha importância social. O namoro assim concebido adquiria características de mútuo conhecimento entre o casal e as respectivas famílias.²¹ Para os costumes eslavos, o namoro era uma realidade inexistente, pois quem engendrava possíveis relacionamentos era o *starosta*.²² O *starosta* é uma reminiscência do Império dos czares russos, onde na corte tinha um lugar de destaque e de chefia de algum posto de confiança do rei, até 1795. Aos poucos, foi perdendo importância e o *status* monárquico, até que a partir do século XIX, passou a designar os chefes de pequenos condados, nas Repúblicas soviéticas. Atualmente, o *starosta* é considerado um líder de uma comunidade religiosa eslava, ou recreativa ou apenas o cerimoniário de grandes festas. Na comunidade ucraniana de Papanduva, os arranjos dos casamentos também eram orquestrados pelo *starosta* que, de certa forma, assegurava uniões endogâmicas ao grupo. Os acordos eram firmados entre os pais e se houvesse gosto entre eles, traçavam-se ali os

destinos dos filhos, como lembra Irene:

As moças novinhas ficavam comprometidas pela palavra do pai. Às vezes ela nem sabia quem seria seu futuro marido, mas o pai dela já tinha combinado tudo com o *starosta*. Depois que tudo estivesse combinado, o *starosta* ajudava a família a falar com o padre para marcar a data do casamento.²³

As moças eram objetos de análises, apreciações, mensurações e julgamentos por parte do *starosta* e dos possíveis sogros que procuravam escolher entre as mais novas, uma esposa para seu filho. Quando duas famílias acordavam em realizar um casamento entre seus membros, os meses que antecediam sua realização eram preenchidos pelos preparativos da construção da nova casa, geralmente endereçada à família do noivo enquanto à da noiva se ocupava da confecção dos móveis e o enxoval.²⁴

Porém, quando não havia possibilidade de fazer uma residência para o novo casal, era costume que a esposa fosse morar na casa dos pais do marido. A esposa deixava sua família e começava a pertencer à família do marido. Desta forma percebe-se que o casamento religioso visto como rito de instituição, tinha o poder legítimo de desapropriar a nubente de sua antiga família e instituí-la membro de um outro clã.

Tereza Petruk narra que semanas antes da cerimônia, as moças escolhidas para serem madrinhas (em ucraniano *drujke*) saíam às casas para formalizar os convites aos parentes e conhecidos para a grande festa. As *drujke* convidavam as famílias ucranianas da vila, durante o dia, pois não era usual que moças de boa índole saíssem à noite. Não havia o costume de entregar o convite escrito, ele era feito verbalmente.²⁵ Os padrinhos e madrinhas, também eram escolhidos pelo *starosta* que privilegiava casais que se vincularam pelos matrimônios arranjados por ele.

Semanas antes, as famílias viviam ocupadas com os preparativos, as decorações, as comidas. As casas eram enfeitadas com palmeiras, flores no portão. As carroças e os cavalos eram decorados e seguiam em cortejo da casa da noiva para a igreja. O arcebispo ortodoxo ucraniano Dom Jeremias Ferens conta que

[...] no dia da cerimônia, os convidados e padrinhos da noiva quanto os do noivo saíam de suas casas rumo à igreja. A noiva chegava com seus pais, na última carroça. Todos esperavam por ela em frente à Igreja: o noivo, os convidados, familiares, amigos e inclusive o padre. Fazia parte do cerimonial receber os noivos dessa forma. O pai auxiliava sua filha a descer da carroça que a entregava ao futuro marido, fora da igreja. Os dois juntos caminhavam em direção ao sacerdote que dava as primeiras bênçãos.²⁶

Depois que as famílias concordassem com o matrimônio, o padre era informado e partia dele

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

22 *Starosta* era quem aliançava possíveis casamentos entre os membros da comunidade. Quando confirmada a união a *starosta* ficava responsável pelo cerimonial e tinha uma posição de honra no rito.

23 MAXIMOVICH, Irene. Papanduva(SC). Entrevista cedida em 14 de maio de 2009. Acervo do autor.

24 MAXIMOVICH, Irene. Papanduva(SC). Entrevista cedida em 14 de maio de 2009. Acervo do autor.

25 PETRUK, Tereza. Papanduva (SC). Entrevista cedida em 20 de maio de 2009. Acervo do autor.

26 FERENS, Dom Jeremias. Curitiba(PR). Entrevista cedida em 24 de maio de 2009. Acervo do autor.

estipular uma data para a realização da cerimônia, pois, como assinala Maria Luiza Andrezza, “nas sociedades tradicionais a escolha do dia das núpcias, longe de ser uma escolha dos noivos, prendia-se a normas pautadas no calendário religioso”.²⁷ O sacerdote verificava as possíveis datas, respeitando as exceções prescritas pela tradição eclesial ortodoxa. Segundo os cânones orientais, válidos para todas as igrejas ucranianas,

Matrimônios não podem ser celebrados em dias de jejum ou durante os períodos de jejum, inclusive no período da Grande Quaresma e Semana Santa. Entre 1º e 15 de agosto; No dia 29 de agosto (Comemoração da Decapitação de São João Batista); no dia 14 de setembro (Comemoração da Exaltação da Santa Cruz); entre 13 e 25 de dezembro. Nenhum matrimônio pode ser celebrado no dia anterior ao dia das grandes Festas do Senhor, incluindo a Teofania (5 e 6 de janeiro), Páscoa, Pentecostes e Natividade (24 e 25 de dezembro). Matrimônios podem ser celebrados nestes dias somente com a autorização expressa do Bispo diocesano.²⁸

Nos dois grandes períodos Quaresmais, (quarenta dias antes da Páscoa; quarenta dias antes do Natal) nenhum sacramento poderia ser ministrado, muito menos casamento, visto que após a cerimônia era costumeiro que houvesse festas, comidas e bebidas, o que neste período era proibido,²⁹ assinala Pe. André. Interditos religiosos determinavam a escolha da data do casamento. Segundo levantamento efetuado nos Livros de Matrimônio da Paróquia, pude perceber que o período após a Páscoa foi o de maior incidência de matrimônios, realizados nas segundas, terças, quintas e sábados.³⁰ As quartas e sextas-feiras por serem dias prescritos para jejum, não houve celebração de matrimônio. Também aos Domingos não se podia casar porque é o Dia da Ressurreição e nenhuma outra festa podia se sobrepor a ela.³¹

Segundo o Ritual dos Sacramentos da Igreja ortodoxa Ucraniana, a primeira parte do casamento se faz fora do templo e é chamado de *Rito do Noivado*. Pode-se então afirmar que o noivado para os ortodoxos não é somente um acontecimento social, pois inserido dentro do contexto do próprio matrimônio, reveste-se de certa sacralidade. O sacerdote ao sancionar o noivado dignifica e oficializa o ato e além de dar aos noivos a investidura adequada, qual seja, as alianças que são colocadas no dedo anular da mão direita, lhes tornam aptos a prosseguirem para o segundo estágio do rito de instituição, que é feito pela entrada cerimoniosa na igreja.

Terminada a parte introdutória do noivado, os padrinhos e as madrinhas, em cortejo entram na

nave pelo corredor central. O primeiro casal carrega os ícones de Jesus e de Nossa Senhora que serão ofertados ao novo casal, no final da cerimônia.³²

A igreja era o ponto de encontro das famílias dos nubentes, o grande cenário com feições místicas, onde tudo é tecnicamente arranjado para despertar nas pessoas o respeito e piedade e fazê-las conscientes do peso da palavra empenhada. A igreja ucraniana de Papanduva, nesta época, era de madeira cujas paredes escuras pela fumaça do uso freqüente das velas e recheada de ícones dos santos, impetravam no fiel o receio por estar diante do sobrenatural. Sob os olhares do sacerdote, das testemunhas e dos familiares e pelas palavras proferidas pelos noivos, a imposição de se viver uma vida nas condições determinadas pela cultura vigente, sufocava qualquer reflexão contrária, qualquer questionamento que atrevidamente pudesse aparecer, principalmente da parte da mulher. A esposa ao dar seu *sim*, no matrimônio, consentia com o modo que ele era entendido, num acordo voluntário e recíproco. “A mulher, ao casar aceita a convenção e, portanto a submissão e a servidão doméstica voluntária”.³³

Casar-se, naquele contexto para as moças significava consentir e se submeter às práticas, às relações mediatizadas, rubricar os limites impostos, uma vez que a falta de opções de se viver outras realidades impunha-se como única alternativa de felicidade. O casamento era o destino cobrado e os filhos, vistos como continuadores da cultura ucraniana, eram implacavelmente esperados, sobretudo filhos-homens.³⁴ O casamento era pensado como forma de mudança de vida, principalmente para as mulheres, revela Marta Kovest

Naquela época os pais eram muito rigorosos. Às vezes as moças queriam casar para se livrar daquela forma de se viver. Mas nem sempre casar era a solução, porque o marido poderia ser mais bravo ainda. Era melhor casar a ficar solteirona, pois se corria o risco de dar certo.³⁵

Na fala de Marta, é possível pensar que algumas vezes o casamento era usado para transportá-las para um ambiente menos hostil, onde a predominância da ordem poderia ser mais branda. É possível então perceber que em alguns casos, era no matrimônio que as filhas buscavam alternativas de ser feliz, não mais como filhas, mas como esposa. Com o casamento, mudava-se de lugar, mas não de situação. De filha regulada e disciplinada pelo pai, à esposa morigerada pelo marido a ponto de brotar nela o sentimento de pertencimento a ele. Talvez, esteja neste câmbio, o momento em que as esperanças cunhadas antes do casamento pudessem ou não transformar-se em realidade, dependendo das estratégias e ardilezas que elas usavam para isso. No cotidiano, que é o

27 ANDREAZZA, Maria Luiza. *Paraíso das delícias*. Curitiba: Aos quatro ventos, 1999, p.234.

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

29 SPERANDIO, Pe. Andre. São José (SC). Entrevista cedida em 30 de maio de 2009. Acervo do autor.

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

31 FERENS, Dom Jeremias. Arcebispo ortodoxo ucraniano. Curitiba(PR). Entrevista cedida em 10 de fevereiro de 2009. Acervo do autor.

32 SPERANDIO, Pe. Andre. Sacerdote ortodoxo grego. São José (SC). Entrevista cedida em 10 de julho de 2009. Acervo do autor.

33 DUBY, Georges e PERROT, Michele (dir.). *História das Mulheres no Ocidente*. v.1. São Paulo: Ebradil; Porto: Afrontamento, 1990/1992, p.378.

34 PETRUK, Tereza. Papanduva (SC). Entrevista cedida em 14 de maio de 2009. Acervo do autor.

35 KOVEST, Marta. Papanduva (SC). Entrevista cedida em 20 de março de 2009. Acervo do autor.

lugar das resistências, burlas, estratégias, a vida se fazia, e não era permitido fazer questionamentos, reivindicações sociais; direitos matrimoniais não faziam parte se quer de seu imaginário. Cumprir com seu dever de esposa e de mãe era a grande preocupação de suas existências, e para tal eram educadas e cobradas.

Conta o Arcebispo que as festas do casamento ucraniano duravam três dias, às vezes uma semana, dependendo das posses da família. Nestas festas, as danças, os pratos típicos, as bebidas eram fartas.³⁶

Após o matrimônio, o novo casal estava instituído na comunidade e deles era esperado mudanças de comportamento e no vestuário. O homem poderia, a partir de então, além de usar calças compridas, usar gravata, bengala e chapéu, sobretudo em cerimônias religiosas ou festas familiares. As mulheres dentro da Igreja continuavam a usar o véu, mas na condição de casada, só era permitido o preto. Desta forma, o chapéu, a bengala e o véu preto, segundo Bourdieu, tornam-se signos exteriores da nova posição social.³⁷

As mulheres casadas ou viúvas antes de entrar na igreja, colocavam sobre suas cabeças um véu preto; as moças colocavam um véu branco explicitando sua condição de solteira e virgem; as meninas usavam cabelos trançados com fitas vermelhas ou verdes. A prática do uso do véu, principalmente dentro das Igrejas, remonta os costumes judaico-cristãos. O véu não era visto como um adereço da indumentária social feminina, mas como parte essencial do vestuário exigida em espaços religiosos, e emblema da desigualdade social e religiosa, legitimado pela igreja e pelo grupo, tornando visível e ostensivo a forma de pensar e viver do grupo.

Não se poderia admitir uma mulher dentro da nave da igreja sem que estivesse usando o véu, pois estaria desta forma, desonrado o seu marido. Não usar o véu significaria assumir uma atitude de desonra e insubordinação frente ao esposo, desprezar a condição de casada, desmerecer o provedor de sua família, aniquilar a imagem do homem que lhe dava sentido de viver e isto a tornaria impura, indecente, vil, ousada como as rampeiras, portanto inadequada para se conviver em sociedade. Pois,

[...] Instituir, dar uma definição social, uma identidade é também impor limites. Logo, o casamento, além de alterar a posição social da mulher, fazia extrapolar, de alguma maneira, as diferenças preexistentes entre os nubentes, como as diferenças biológicas entre os sexos.³⁸

Mesmo compreendendo o significado do véu e o contexto da imposição coerciva de seu uso, não exime nossos olhares de enxergar nisto o relacional das disputas. É necessário o estranhamento para lançar perguntas a tudo o que nos parece ofensivo. Não podemos confundir convicções pessoais com opressão, opção religiosa com imposição que feria a dignidade. Se naquela época e lugar tal estranhamento não era possível, atualmente, é inadmissível que sua ausência seja sentida em tantas

outras formas de opressão. Neste mundo globalizado, restringem-se cada vez mais os espaços das idiosincrasias étnicas e culturais, abreviam-se os limites do particular para ampliar as fronteiras do universal e do plural, facilitando identificar aquilo que é dispare, desconexo e estranho.

Acompanhadas pelos maridos, as esposas entravam na Igreja, e a medida que avançavam pelos corredores iam se separando pois as moças sentavam-se a esquerda e o marido a direita. O lado esquerdo da igreja é reservado às mulheres, é o lado em que o ícone de Maria está exposto; do outro lado está o ícone de Cristo, abençoando os homens que estão sob seus olhos. Eis que se ergue outro paradoxo: a palavra 'religião' significa religar, reunir, ajuntar. Justamente, por que na igreja que é o ícone representante da religião, as famílias deveriam se separar, se afastar uma das outras, distintas uma das outras por seu gênero, contrariando a etimologia do termo?

O rito de instituição que se dá na realização do casamento ortodoxo, de certa forma, institui e naturaliza a família nos moldes pensados pela Igreja. Dessa forma, a igreja bizantina impunha comportamentos específicos para seus adeptos, delimitando como agir conforme os preceitos construídos por ela mesma. Segundo Maristela Moreira de Carvalho, a Igreja se apropriou da família quando tomou para si as cerimônias de casamento.³⁹ Esta apropriação, segundo ela, se deu a partir do século XII, no Ocidente, que, após Concílio de Trento, ganhou legislação específicas. No oriente cristão, no entanto, as igrejas ortodoxas, já em 739, influenciadas pelo cetro do imperador Justiniano, já legislavam sobre as condições para realizar o casamento, instituindo-o como *mysterium* (sacramento).⁴⁰

A Igreja ucraniana, com seus discursos, pregações, práticas e rituais, não só alimentava nos seus fieis o ideário de pureza étnica, como também procurava preservar e difundir valores familiares e culturais, usando dos ritos para instituir suas verdades.

³⁶ FERENS, Dom Jeremias. Papanduva. Entrevista cedida em 30 de maio de 2009. Acervo do autor.

³⁷ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008, p.103.

³⁸ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008, p.100.

³⁹ CARVALHO, Maristela Moreira de. Sexualidade, controle e constituição de sujeitos: a voz da oficialidade da Igreja Católica (1960-1980). In: *Esboço – Revista do Programa de Pós-graduação da UFSC – Dossiê Corpo e História*. Florianópolis: UFSC; Chapecó: Argos, 2002, p. 170.

⁴⁰ MEYENDORFF, John. *Teologia Bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*