

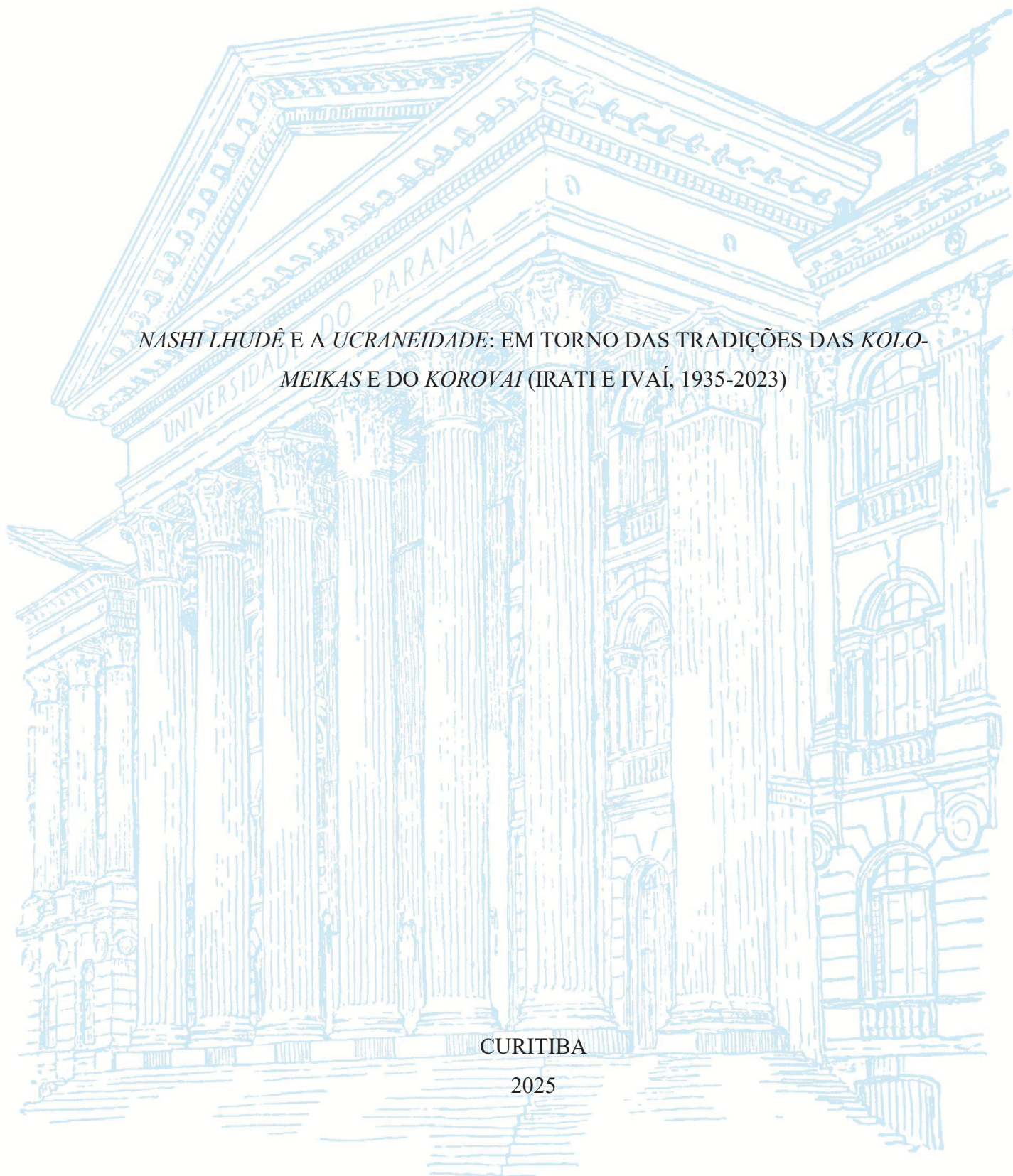
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CIBELI GROCHOSKI

*NASHI LHUDÊ E A UCRANEIDADE: EM TORNO DAS TRADIÇÕES DAS KOLO-
MEIKAS E DO KOROVAI (IRATI E IVAÍ, 1935-2023)*

CURITIBA

2025



CIBELI GROCHOSKI

*NASHI LHUDÊ E A UCRANEIDADE: EM TORNO DAS TRADIÇÕES DAS KOLO-
MEIKAS E DO KOROVAI (IRATI E IVAÍ, 1935-2023)*

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em História. Linha de pesquisa: “Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimentos na História”.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Odilon Nadalin
Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Méri Frotscher Kramer.

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Grochoski, Cibeli

Nashi Ihudê e a ucraneidade : em torno das tradições das Kolo-meikas e do Korovai (Irati e Ivai, 1935-2023). / Cibeli Grochoski. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Odilon Nadalin

Coorientadora: Prof. Dra. Méri Frotscher Kramer.

1. Cerimonias de casamentos ucranianos. 2. Cultura. 3. História oral. 4. Ivai (PR). 5. Irati (PR). I. Nadalin, Sergio Odilon. II. Kramer, Méri Frotscher. III. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **CIBELI GROCHOSKI**, intitulada: **NASHI LHUDÊ E A UCRANEIDADE: EM TORNO DAS TRADIÇÕES DAS KOLOMEIKAS E DO KOROVAI (IRATI E IVAÍ, 1935-2023)**, sob orientação do Prof. Dr. SERGIO ODILON NADALIN, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 04 de Setembro de 2025.

Assinatura Eletrônica
05/09/2025 15:06:22.0
SERGIO ODILON NADALIN
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
06/09/2025 18:32:01.0
PAULO RENATO GUÉRIOS
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
05/09/2025 17:29:15.0
REGINA WEBER
Avaliador Externo (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica
05/09/2025 17:10:00.0
ROSELI TEREZINHA BOSCHILIA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
05/09/2025 15:05:36.0
FÁBIO AUGUSTO SCARPIM
Avaliador Externo (SECRETARIA DA EDUCAÇÃO DO ESTADO DO PARANÁ)

Aos meus pais, Lila Marlene e José Maurício.

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese é, muitas vezes, um exercício solitário. Em diversos momentos, eu me senti mais “presente” no passado do que no presente, imersa em arquivos, livros e entrevistas, enquanto o cotidiano seguia ao meu redor. Mas agora, com a caminhada chegando ao fim, é tempo de agradecer. Agradecer àqueles que, de alguma forma, estiveram comigo ao longo desse percurso: incentivando, ouvindo, lendo partes do trabalho, compartilhando fontes e, acima de tudo, compreendendo minha ausência durante esses quatro intensos anos.

Primeiramente, agradeço a Deus. Para mim, a fé sempre foi um alicerce essencial, uma força silenciosa que sustentou meus passos mesmo nos momentos mais difíceis.

Agradeço com todo meu amor e gratidão à minha mãe, Lila Marlene, e ao meu pai, José Maurício. Eles sempre estiveram ao meu lado, oferecendo apoio incondicional em tudo o que precisei. Minha mãe, em especial, sonhava com este título tanto quanto eu. Nas horas em que a caminhada parecia árdua demais, continuei por ela, pela sua força, pelos seus conselhos e pela oportunidade que me deu de estudar.

À minha irmã Camila, que sempre me apoiou e incentivou, meu carinho e agradecimento. Ela me deu o melhor presente desses quatro anos: minha sobrinha e afilhada Natali. Quantas vezes pensei em deixar os livros de lado para estar com vocês aos finais de semana! O amor de vocês me deu forças nos momentos mais difíceis.

Ao meu marido, Robson, que esteve ao meu lado desde o primeiro vestibular, em 2013. Obrigada por todo incentivo, apoio e amor. Esta conquista também é sua. Que venham muitos outros caminhos para trilharmos juntos!

A escrita desta tese me fez refletir muito sobre meus antepassados. Por isso, dedico este trabalho a todos eles, especialmente à minha avó Ivone e ao meu avô Mariano (*in memoriam*), que, tenho certeza, estariam vibrando com esta conquista.

Agradeço imensamente ao professor Dr. Sergio Odilon Nadalin. Sem seu aceite ao meu projeto, esta pesquisa não teria acontecido. Obrigada por confiar em mim e na proposta desde o início. Sua orientação firme, exigente e sempre comprometida foi essencial. Nossas conversas foram ânimo e luz durante o processo. Tenho muito orgulho de ter sido sua orientanda.

Da mesma forma, agradeço à professora Dr.^a Méri Frotscher Kramer, por aceitar coorientar esta pesquisa. Muito obrigada pelas sugestões valiosas, livros emprestados, observações críticas e pelo rigor que tanto contribuíram para o amadurecimento deste trabalho.

Não poderia deixar de expressar minha profunda gratidão à professora Dr.^a Ana Maria Rufino Gillies e à professora Dr.^a Nádia Maria Guariza, que foram minhas orientadoras de TCC e de dissertação, respectivamente. Agradeço a ambas pelo apoio generoso, parte significativa deste percurso foi construída com base nas sementes que vocês plantaram nos primeiros passos da minha formação. Muito obrigada por acreditarem em mim desde o início.

Agradeço aos professores Dr.^a Roseli Boschilia e Dr. Paulo Renato Guérios pelas leituras criteriosas da primeira versão da tese e pelas questões levantadas no Exame de Qualificação, que me ajudaram a repensar aspectos fundamentais da pesquisa e deram novo fôlego à versão final. Gostaria também de expressar meu sincero agradecimento à Dr.^a Regina Weber e ao Dr. Fábio Augusto Scarpim, que gentilmente aceitaram compor a banca examinadora desta tese. Agradeço pela leitura atenta, pelo tempo dedicado e pelas contribuições valiosas que enriqueceram este trabalho.

Meu agradecimento especial à Maria Cristina Parzwski, pelo apoio técnico e profissional ao longo do processo.

Aos amigos e amigas que caminharam comigo, mesmo à distância, e que, de diferentes maneiras, me apoiaram ao longo desta jornada: Andressa Cristina Schlean, Daiane Chaves, Juliana Bastos, Alex Josefi, Fabiane Bobek, Annylayne Felema, Bernadete G. de Lima, Terezinha Gurnaski, Augusto Borges, Sonia Vanessa Langaro, Milliann Carla Strona, Anderson Prado e Wallas Jefferson de Lima - meu muito obrigada!

Agradeço a todas as entrevistadas e a todos os entrevistados que gentilmente aceitaram participar desta pesquisa, me concedendo entrevistas e me recebendo com tanto acolhimento em suas casas. Sem a colaboração generosa de cada uma e cada um de vocês, esta pesquisa não teria sido possível.

Por fim, agradeço à CAPES pelo apoio financeiro concedido, que foi fundamental para a realização desta pesquisa.

“Presente e passado iluminam-se com luz recíproca”.

(Fernand Braudel)

RESUMO

Esta tese teve como objetivo compreender dois elementos culturais presentes nas festas de casamento de descendentes de ucranianos nos municípios de Ivaí e Irati, no Paraná: as *kolomeikas* e o *korovai*, no período de 1935 a 2023. O foco principal do estudo foi entender os significados atribuídos a essas práticas por aqueles que as realizam, bem como sua relação com a identidade cultural – ou ainda, com a *ucraneidade* – dos participantes. O recorte temporal justifica-se pela utilização de fontes orais: ao todo, foram entrevistadas 36 pessoas, organizadas em quatro gerações, com o intuito de analisar as continuidades e transformações dessas tradições ao longo do tempo. A História Oral constituiu a principal metodologia empregada, essencial para atingir os objetivos da pesquisa, embora também tenham sido utilizadas outras fontes, como periódicos, relatórios oficiais e fotografias. Dessa forma, temas como cultura, identidade e memória estão no centro da análise, orientados pelas contribuições teóricas de autores como Joel Candau, Alessandro Portelli, Michael Pollak, Fredrik Barth, Denys Cuhe, Karl Mannheim e Stuart Hall.

Palavras-chave: Ivaí; Irati; *Korovai*; *Kolomeikas*; Casamentos; Gerações; Cultura ucraniana.

ABSTRACT

This thesis aimed to understand two cultural elements present in the wedding celebrations of people of Ukrainian descent in the municipalities of Ivaí and Irati, Paraná: *kolomeikas* and *korovai*, from 1935 to 2023. The main focus of the study was to understand the meanings attributed to these practices by those who perform them, as well as their relationship to the cultural identity – or even the Ukrainianness – of the participants. The time frame is justified by the use of oral sources: a total of 36 people were interviewed, organized into four generations, to analyze the continuities and transformations of these traditions over time. Oral history was the main methodology used, essential to achieving the research objectives, although other sources, such as periodicals, official reports, and photographs, were also used. Thus, themes such as culture, identity, and memory are at the center of the analysis, guided by the theoretical contributions of authors such as Joel Candau, Alessandro Portelli, Michael Pollak, Fredrik Barth, Denys Cuche, Karl Mannheim, and Stuart Hall.

Keywords: Ivaí; Irati; *Korovai*; *Kolomeikas*; Marriages; Generations; Ukrainian Culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I: A EMIGRAÇÃO “UCRANIANA” E A IMIGRAÇÃO NO BRASIL	19
1.1 Os “ucranianos”: quem eram?	23
1.2 A emigração para o Brasil: a 1ª fase da imigração e a colonização no Paraná – Ivaí e Irati	33
1.3 As fases seguintes da imigração ucraniana no Brasil	54
1.4 O estabelecimento e a construção da <i>ucraneidade</i> na diáspora: língua, Igrejas, Escolas	67
1.5 “Sinais” da <i>ucraneidade</i> na diáspora: importância da língua, da culinária, da ação das Igrejas e outras práticas culturais	86
CAPÍTULO II: A HISTÓRIA ORAL E A PRODUÇÃO DAS FONTES	96
2.1 A produção das fontes orais	96
2.2 História oral, memória, identidade e geração	108
CAPÍTULO III: O CASAMENTO ENTRE DESCENDENTES DE UCRANIANOS – RELIGIOSIDADE E SOCIABILIDADES	127
3.1 “O homem sacudiu o paletó e tá limpo, a mulher não”: memórias de entrevistadas/os sobre o namoro e o noivado	128
3.2 Transformações nos ritos matrimoniais	159
CAPÍTULO IV: <i>KOLOMEIKAS</i> – MÚSICA, DANÇA E IDENTIDADE	183
4.1 Invenção e reinvenção da <i>Kolomeika</i>	184
4.2 <i>Kolomeikas</i> nas atividades dos grupos folclóricos	196

4.3	<i>As kolomeikas</i> nos casamentos: a “Dança do <i>Korovai</i> ”	216
	CAPÍTULO V: O <i>KOROVAI</i>	234
5.1	O pão, alimento sagrado: do cotidiano às datas comemorativas	234
5.2	O <i>korovai</i> em casamentos de Ivaí e Irati	250
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	292
	FONTES ORAIS	299
	OUTRAS FONTES	300
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	301
	ANEXOS	321

INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado aborda dois elementos da cultura “ucraniana” no Brasil: a *kolomeika* e o *korovai*. As *kolomeikas* são canções e danças tradicionais ucranianas que, em festas de casamento de descendentes, costumam ser utilizadas durante um momento especial conhecido como “Dança do *Korovai*”, em que se dança com o dito. Este, por sua vez, é um pão doce cerimonial típico dos casamentos ucranianos, servido e consumido após a dança.

Essas tradições ocorrem em várias localidades que receberam imigrantes ucranianos. No entanto, esta pesquisa foca nos descendentes de ucranianos estabelecidos nas cidades de Ivaí e Irati, no estado do Paraná. Em 1907, a atual cidade de Ivaí era uma colônia federal, assim como Irati, onde, em 1908, foram formadas duas colônias de imigração, Itapará e Núcleo Iraty. Ambas as localidades foram ocupadas por imigrantes europeus, entre eles muitos ucranianos.¹

Os imigrantes oriundos de regiões que hoje constituem parte da Ucrânia trouxeram consigo uma bagagem cultural, composta por idioma, religião e tradições. Ao se estabelecerem em um novo país, muitos buscaram a manutenção dos aspectos que os identificavam como ucranianos. Os objetivos da pesquisa que resultou na presente Tese de Doutorado podem ser definidos a partir de alguns considerandos, como:

- A organização de colônias de imigrantes ucranianos que construíram uma história no Paraná desde o final do século XIX, principalmente nas regiões dominadas pelas futuras cidades de Ivaí e Irati.
- Uma história que se manifesta por sinais “diacríticos” ainda nos dias de hoje, tais como o predomínio de uma cultura religiosa determinada pelas Igrejas Ucranianas.
- A estruturação e ou organização dessas Igrejas, da qual faz parte a preocupação pelo idioma e pela educação.
- Por diversas manifestações etno-culturais tais como as especificidades da cultura alimentar, das festas religiosas, das festas de casamento etc.
- Em especial, o que será distinguido neste trabalho, a expressão cultural que se manifesta nas tradições concernentes às *kolomeikas* e ao *korovai*.

¹ A maioria desses indivíduos eram originários das regiões da Galícia e da Bukovina, regiões que integram a atual Ucrânia que estavam sob domínio do Império Austro-Húngaro. Originalmente, eram identificados como “rutenos” (um grupo étnico) e, em sua própria língua, chamavam-se “*rusyny*”. Nos últimos anos do século XIX, passaram a adotar a designação “ucranianos” (um grupo nacional), que prevaleceu a partir de então. (ANDREAZZA, 1996, p. 128); (GUÉRIOS, 2012, p. 19).

Portanto, este seria o amplo quadro das tradições e costumes “ucranianos” que ainda se exteriorizam (relativamente) em distintas gerações que integram grupos de descendentes de imigrantes em Ivaí e Irati, considerando as datas limites de 1935 e 2023. Assim, coloca-se a questão que complementa o tema do trabalho: em que medida as tradições das *kolomeikas* e do *korovai* constituem manifestações étnicas e culturais que distinguem estes descendentes de imigrantes na população de Ivaí e Irati?

Para alcançar os objetivos, as fontes orais foram imprescindíveis: utilizando a metodologia da História Oral, realizaram-se trinta e seis entrevistas com mulheres e homens de Ivaí e Irati, que mantiveram essas tradições em seus casamentos ou que, de alguma forma, tiveram contato com elas. Todos são descendentes de ucranianos, sendo uma entrevistada imigrante do período pós-Segunda Guerra Mundial. Com o objetivo de preservar a identidade dos participantes todos os nomes mencionados ao longo desta tese foram substituídos por pseudônimos. As entrevistadas e os entrevistados foram divididos em grupos geracionais, totalizando quatro grupos de idade, cada uma com nove entrevistas.

A partir das entrevistas outras fontes surgiram, como é o caso das fotografias. Era comum que, durante ou após as conversas, os entrevistados me permitissem visualizar álbuns de casamento e outras imagens familiares, algumas das quais estão incluídas neste trabalho. Essas fotografias, juntamente com as entrevistas, formaram uma parceria poderosa nas narrativas, complementando-se mutuamente e oferecendo remissões da memória.²

Em muitas situações, as fotografias serviam como fio condutor das histórias, trazendo à tona memórias pouco visitadas pelos entrevistados. Essas fontes visuais revelam as transformações culturais relacionadas às *kolomeikas* e ao *korovai* ao longo das últimas seis décadas, destacando como essas tradições adquiriram novos significados com o tempo.

O recorte cronológico desta pesquisa abrange os anos de 1935 a 2023, correspondente ao nascimento da mais velha das entrevistadas e o último ano das entrevistas que incluíram, como quarta geração, os jovens que nasceram a partir dos anos 2000; ou seja, as quatro gerações referem-se a pessoas nascidas nas décadas de 1935-1956, 1963-1978, 1980-1999 e na década de 2000.

O recorte geracional foi pensado a partir das reflexões de Karl Mannheim (1993), ao argumentar que uma geração não é apenas uma simples reunião de indivíduos da mesma faixa etária. Embora seja importante que tenham nascido num mesmo período, é igualmente crucial

² MAUAD, Ana Maria. Fragmentos de memória: oralidade e visualidade na construção das trajetórias familiares. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 22, 2012. p. 167.

que essas pessoas compartilhem o mesmo contexto histórico-social e pertençam à mesma comunidade.³

O uso metodológico do conceito de geração ajudará a determinar as mudanças ao longo do tempo. Considero essencial realizar análises comparativas que mostrem diferenças e semelhanças dessas práticas entre as duas cidades e através das gerações. Embora a pesquisa delimite o período inicial em 1935, a História Oral permite expandir ainda mais a linha temporal para o passado, pois as pessoas não compartilham apenas suas próprias memórias; elas frequentemente, e muitas vezes de forma inconsciente, incorporam nas suas narrativas as lembranças de seus pais e avós, ampliando assim a possibilidade do historiador de retroceder no tempo.⁴

Como mencionado anteriormente, um dos objetivos centrais desta pesquisa é verificar se essas tradições são marcadoras de uma identidade etnocultural ucraniana, ou do que poderíamos denominar como *ucraneidade*. Este termo refere-se a um imaginário coletivo desenvolvido entre descendentes de ucranianos, que simboliza um sentimento de pertencimento e um signo identificativo. A *ucraneidade* é um constructo dinâmico, que se edifica e reconfigura ao longo do tempo, especialmente através das interações entre diferentes gerações. Não se trata de um conceito homogêneo e padronizado, mas sim de uma identidade plural, que se remodela e se adapta conforme os diversos contextos espaciais e grupais em que se manifesta.⁵

Neste sentido, a *ucraneidade* será pensada através das diversas gerações de entrevistados. Algumas práticas culturais estabelecem diálogo contínuo com o passado, evocando as vivências dos imigrantes e as particularidades das regiões de origem. Essas memórias, quando ativadas, podem ser transformadas no presente em símbolos de pertencimento étnico. Portanto, as práticas culturais analisadas nesta pesquisa são tratadas como elementos fundamentais para refletir sobre a problemática das identidades entre os descendentes de ucranianos na contemporaneidade.

Meu interesse por esse tema de pesquisa surgiu durante a graduação em História, em 2016, quando cursei disciplina optativa denominada "História e Patrimônio Cultural". A pro-

³ MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera], REIS - **Revista Espanola de Investigaciones Sociológicas**, n.º. 62, abr./jun. 1993, pp. 193-242. p. 221.

⁴ COSTA, Lourenço Resende. **A prática da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná**: Preservação da Identidade e das fronteiras étnicas (1940-2018). (Tese de Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019. p. 29.

⁵ 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. Tese (Doutorado em História). UFSC, 2013. p. 38.

posta da docente era desenvolver um dossiê para instruir a solicitação de registro de patrimônio material ou imaterial, sugerindo que escolhesse algo de relevância local, talvez não amplamente conhecido fora da minha cidade. Inicialmente, pensei em prédios históricos, mas minha perspectiva mudou com um questionamento de uma colega: “Cibeli, como é o nome daquela tradição dos casamentos em Ivaí?” Respondi, um tanto surpresa, “*korovai*?” Em minha percepção, aquilo parecia ser uma parte comum e rotineira das festas de casamento.

Nascida em Ivaí, eu sempre estive imersa na cultura local. O *korovai* era uma presença constante nas celebrações, e dançar *kolomeika* fazia parte dos casamentos. E foi sobre essas tradições que elaborei meu trabalho final da disciplina e também meu Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Durante o mestrado, explorei um campo totalmente diferente, mas, ao inscrever-me para o doutorado, decidi submeter um projeto de pesquisa sobre o *korovai* e a *kolomeika*, um projeto inicial e, admito, pouco refinado, que acabou sendo aceito pelo meu orientador.

Minha motivação pessoal para esta pesquisa está associada à minha história familiar. Meus trisavós paternos eram imigrantes ucranianos que se estabeleceram na Colônia de Ivay. Meus bisavós, avós e pais continuaram a viver na mesma região, e eu residia ao lado da casa dos meus avós paternos, o que me proporcionou contatos intensos com eles. Minha avó frequentemente usava o idioma ucraniano para conversar com familiares e amigos, e, embora nossa família frequentasse a Igreja Católica Latina, uma influência do meu avô (descendente de polônês), era minha avó quem mantinha a administração do lar e as tradições. Assim, também cresci consumindo pratos considerados típicos da cultura ucraniana e polonesa no cotidiano, que para mim eram comuns, de forma que sempre estive envolvida nesses elementos culturais, o que explica meu estranhamento ao ser questionada sobre o *korovai*.

Realizei minha graduação em História na Universidade Estadual do Centro-Oeste, *campus* de Irati, e decidi permanecer na cidade após a conclusão dos meus estudos. Esse vínculo com Irati e Ivaí influenciou a escolha dessas duas cidades para a minha pesquisa. Em Ivaí, de onde todos os meus ancestrais são originários, estabeleci uma rede de contatos de maneira relativamente fácil para realizar entrevistas. Em Irati, o processo foi um pouco mais complexo, mas, como residente desde 2014, consegui construir amizades que me ajudaram a encontrar pessoas-chave para a pesquisa. Assim, comecei a jornada da pesquisa e escrita da tese.

Como mencionei anteriormente, para mim, as *kolomeikas* e o *korovai* sempre fizeram parte do cotidiano – práticas presentes em muitas festas de casamento da minha cidade, mas que eu nunca havia parado para compreender. Sabia apenas que a *kolomeika* era uma dança

animada e que o *korovai* era um presente oferecido principalmente pelas madrinhas aos noivos, reservado para os casamentos. Foi somente durante a elaboração do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) que comecei a refletir sobre os significados mais amplos dessas práticas e a questionar sobre seus papéis na contemporaneidade dos descendentes dos ucranianos.

O que inicialmente parecia um costume simples começou a se mostrar muito mais complexo. Em Ivaí, as *kolomeikas* e o *korovai* continuam bastante presentes nas festas de casamento – inclusive em celebrações fora do contexto das Igrejas Ucranianas e até mesmo em casamentos de pessoas sem ascendência ucraniana. Já em Irati, chamou minha atenção o papel ativo dos grupos folclóricos nessas celebrações. O que em Ivaí ocorre de forma espontânea e familiar, em Irati transforma-se em espetáculo. Outros elementos também despertaram curiosidade, como casais vestidos com trajes bordados que remetem à cultura ucraniana. Essas diferenças e transformações foram os primeiros indícios que me motivaram a desenvolver esta pesquisa.

As *kolomeikas*, por exemplo, fazem parte do universo das canções populares laicas.⁶ São realizadas em aniversários e até em festas após as missas, em Ivaí e Irati, e são comuns em festas de casamento. Com o tempo, a *kolomeika*, originalmente uma dança, ganhou no Brasil nova forma: tornou-se também uma melodia acompanhada de versos improvisados. Muitas dessas letras foram trazidas pelos imigrantes, mas inúmeras outras surgiram aqui, compostas em português, com tom humorístico e por vezes transgressor.

A chamada “Dança do *Korovai*”, muito esperada nas festas de casamento, é realizada justamente ao som das *kolomeikas*. Ela costuma acontecer logo no início da recepção e envolve todos os presentes. Os convidados formam um grande círculo, e no centro dançam os noivos, seus pais, padrinhos e outros convidados. Enquanto alguns realizam passos simples, outros executam saltos e giros acompanhando o ritmo da música. É comum ver alguém carregando o *korovai* sobre a cabeça ou os ombros, como símbolo central do momento.

O *korovai*, embora possa ser comparado a um pão doce, possui formato e adornos bastante característicos. Ele é utilizado principalmente em casamentos, mas também aparece em outras celebrações, como bodas de prata e ouro, e em aniversários de ordenação sacerdotal. Mais recentemente, alguns moradores de Irati começaram a encomendar o *korovai* para aniversários, embora esse uso ainda seja raro. Nesta pesquisa, concentrei-me exclusivamente no

⁶ Sonoridades do Paraná - Temas ucranianos [CD]. Manaus: NovoDisc Mídia Digital da Amazônia Ltda., 2014. Fabricado no Pólo Industrial de Manaus. Sob encomenda de Paulo Renato Guérios.

korovai de casamento, dada sua forte presença. Não entrarei em mais detalhes neste momento, pois tratarei dessas práticas com profundidade ao longo dos capítulos seguintes.

Esta tese é composta por cinco capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “A emigração ‘ucraniana’ e a imigração no Brasil”, apresento um panorama histórico essencial para situar o leitor sobre a imigração e a formação dos núcleos coloniais em Ivaí e Irati, nos quais os imigrantes se estabeleceram. Porém, importante é salientar que nesta parte introdutória – por meio de um relato histórico essencial para situar o leitor no que diz respeito à imigração e a formação dos núcleos coloniais em Ivaí e Irati – estão colocados os fundamentos da problemática da tese, permitindo a construção dos seus objetivos.

Neste capítulo, é explorada as políticas de imigração e colonização no Paraná no final do século XIX e o contexto da Galícia (*Galíchina* ou *Галичина*),⁷ região de origem da maioria dos imigrantes. São abordados os fatores que explicam a emigração ucraniana e os incentivos e atrativos que conduziram os imigrantes para as colônias paranaenses, enfatizando as aspirações das elites paranaenses em relação à política migratória. A “cultura imigrante” é analisada como mecanismo de estabelecimento de fronteiras étnicas, destacando como parte dos imigrantes mantiveram e adaptaram suas tradições em um novo ambiente. Este capítulo também aborda os desafios enfrentados pelos imigrantes e as estratégias utilizadas para preservar sua identidade cultural enquanto se adaptavam às novas circunstâncias. Este panorama do passado é fundamental para entender a continuidade e a transformação das tradições culturais que são o foco principal desta tese.

Definidos os objetivos, o segundo capítulo dedica-se a discussão da metodologia para atingi-los, sob o título “História Oral e produção das fontes orais”. Portanto, a pesquisa baseia-se nos resultados de entrevistas realizadas, e noutras fontes como fotografias, documentos impressos e relatórios oficiais. Contudo, as narrativas orais se destacaram como a fonte principal, desempenhando papel crucial no desenvolvimento da problemática e dos objetivos do estudo. Os objetivos, por conseguinte, orientaram a produção do roteiro das entrevistas, que se encontram no anexo. Este capítulo está organizado em duas partes. Na primeira, discuto a seleção dos entrevistados, a elaboração do roteiro e o processo de condução das entrevistas. Na segunda parte, apresento a metodologia da História Oral e os estudos sobre a memória, identidade e geração que embasaram teoricamente a tese.

⁷ A Galícia, também conhecida como Haletchená, é uma região oriental da Ucrânia, localizada perto da Bukovina.

O terceiro capítulo, intitulado “O casamento entre descendentes de ucranianos em Ivaí e Irati-PR: religiosidade e sociabilidades”, que considera a importância do matrimônio como um dos fios condutores desta tese, tem como objetivo explorar as particularidades dos casamentos “ucranianos”. Nesta parte, o conceito de “casamento” é abordado em dois sentidos: primeiramente no sentido estrito, que se refere à cerimônia em si e aos seus ritos, e no sentido mais amplo, que inclui toda a organização envolvida. Portanto, não apenas o rito cerimonial é explorado, mas também toda a preparação que antecede o casamento, como a da semana anterior, as tradições associadas, o baile etc.

Também é analisado como as práticas de namoro, noivado e celebração matrimonial mudaram ao longo das quatro gerações entrevistadas, observando as mudanças e permanências nas tradições. Por exemplo, analisa-se a transformação das escolhas matrimoniais, que passaram de casamentos arranjados e restrições baseadas na ascendência étnica dos pretendentes para um período em que a “origem” deixou de ser um fator determinante.

O quarto capítulo, “*kolomeikas: música, dança e identidade*” explora a utilização dessas canções e as adaptações feitas. O capítulo é dividido em três partes, sendo que a primeira trata da invenção e reinvenção das *kolomeikas* pelos descendentes, a segunda parte diz respeito à utilização dessas canções pelos grupos folclóricos, transformando a cultura em um espetáculo de palco. A terceira parte concerne às *kolomeikas* utilizadas em casamentos ao longo das quatro gerações de entrevistados.

Por fim, o quinto e último capítulo, intitulado “*O Korovai*”, dedica-se inteiramente à análise dessa prática. Explora-se a suposta origem da tradição e como ela foi reinterpretada pelas Igrejas Católicas Ucranianas, sendo posteriormente incorporada às celebrações de casamento. São analisados os simbolismos associados a essa prática, destacando como o *korovai*, que era um elemento comum para os entrevistados da primeira geração, passou a ser considerado algo extraordinário pelas gerações mais jovens. Observa-se também como essa tradição tem adquirido crescente importância nas festas de casamento, refletindo uma transformação em seu significado ao longo do tempo.

Além disso, o capítulo analisa em detalhe o processo de confecção do *korovai*, comparando as maneiras de fazer das primeiras gerações com as práticas atuais, e destacando quem o produz hoje em dia e como ele é feito sob encomenda para venda. São investigadas também as superstições e crenças populares associadas à sua preparação, que ainda afetam a maneira como o *korovai* é confeccionado e apresentado.

I - CAPÍTULO

A emigração “ucraniana” e a imigração no Brasil

Um Lugar

*Um lugar onde o povo materializou a cultura
Em sofisticados detalhes da arquitetura
Seus templos demonstram sua força religiosa
Que brota desta gente amiga e calorosa
Da terra forte e das mãos calejadas
Vem o progresso desta cidade amada
Toalha bordada, fartura na mesa
Em suas cachoeiras ilustre beleza
Nas faces humanas
Os traços da cultura ucraniana
Dos estrangeiros fostes terra preferida
Dos brasileiros tão querida
Símbolo de união em sua bandeira
Cidade tranquila, mas hospitaleira
Felicidade e sucesso moram aqui
No meu Paraná, na cidade de Ivaí.*

(Anderson Gibathe - 1988)⁸

O texto da epígrafe pertence a um poema escrito em homenagem ao município de Ivaí – PR, publicado no site oficial da prefeitura. Nele, o lugar e seus habitantes são identificados por meio de referências à natureza, ao trabalho e à cultura. Esta última é associada à “cultura ucraniana”, cujos traços seriam visíveis na arquitetura, na religiosidade, na arte do bordado etc. Percebe-se, entretanto, que o entendimento do que seja “cultura ucraniana” vai além da materialidade; é tão valorizada que até mesmo nas “faces humanas”, um fenótipo, segundo o autor do poema ela estaria visível.

Destaca-se no texto a exaltação do trabalho desenvolvido pelos imigrantes ucranianos e seus descendentes no município na lida com a terra, expressos nos versos “Da terra forte e das mãos calejadas/ Vem o progresso desta cidade amada”. Aos “estrangeiros” é associada a ideia de escolha – “terra preferida” –, aos brasileiros, o sentimento de – “terra querida”. O progresso da colônia e, mais tarde, do município é atribuído aos colonizadores ucranianos, tidos assim como imigrantes laboriosos e morigerados, adjetivos comumente empregados em textos coevos relacionados às políticas migratórias. No entanto, esses colonizadores não foram os “pioneiros” na formação de Ivaí; quando se estabeleceram na região, esta já era habi-

⁸ Poema disponível em: <http://www.ivaipr.gov.br/index.php?sessao=b054603368ncb0&id=1200>. Acesso em 18/05/2022.

tada por indígenas e afrodescendentes que, na história local foram silenciados e omitidos em detrimento do realce de uma “origem” europeia.⁹

Denys Cuche (1999) concebe “cultura” de modo distinto da visão do autor do poema, argumentando que ela não é uma herança genética nem é imutável, mas é constituída historicamente e nas relações sociais.¹⁰ No entanto, surge a questão: por quais motivos a “cultura ucraniana” foi privilegiada e usada como símbolo de identidade e reverência em uma cidade brasileira do interior do Paraná? E em que medida se poderia afirmar que uma cultura da diáspora ucraniana se constituiu e ainda persistiria nos dias de hoje?

O que se percebe é uma positivação dos imigrantes de modo geral e dos imigrantes “ucranianos” especialmente pelas políticas imigratórias no Paraná continua no presente. Isto é visível, no site da Metrópolia Católica Ucraniana São João Batista, de Curitiba, no qual se busca contabilizar “descendentes” de ucranianos no país e no Paraná. Segundo esta fonte, “os descendentes de ucranianos no Brasil constituem hoje uma comunidade de mais de 500 mil pessoas e estão localizados em sua maioria – cerca 80%, ou seja, acima de 400 mil – no Paraná [...]”.¹¹ Depois de sublinhar a alta concentração em municípios como Curitiba e Prudentópolis, indica a proporcionalidade de 45% de pessoas “com ascendência ucraniana” em Ivaí-PR e 12% em Irati-PR.

Portanto, atualmente, em Ivaí e Irati, destaca-se a presença de indivíduos com “ascendência ucraniana” e a “cultura ucraniana” como elementos representativos desses municípios. Além disso, Ivaí e Irati investem na valorização das culturas dos colonizadores ucranianos, poloneses, italianos, alemães e outros de origem europeia, promovendo a inclusão desses grupos na história local e, ao mesmo tempo, excluindo ou dando menos evidência a outros, como indígenas, caboclos, afrodescendentes e quilombolas. Esse processo envolve a criação de linguagens e símbolos e o desenvolvimento de identificações, como se observa na epígrafe do início deste capítulo, em que o autor do poema afirma uma identidade “ucraniana” não em referência à Ucrânia, mas em contraste com a “brasileira”.

Essas identificações e representações são utilizadas pelas cidades contemporâneas para fins turísticos criando “cidades imagem”, nas quais a cultura se transforma em mercadoria

⁹ PAGLIARINI, Raphael. **A construção de identidades nas comunidades negras de São Roque e Rio do Meio (Ivaí/PR – 1988-2018)**. (Tese de Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2018.

¹⁰ CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

¹¹ Disponível em: <https://metropolia.org.br/cultura-ucraniana/etnia/ucranianos-no-brasil/>. Acesso em: 24/06/2022.

simbólica.¹² Em Ivaí e Irati, apesar de o setor de turismo não ser desenvolvido, valoriza-se a presença da cultura ucraniana em diversos aspectos, como na arquitetura de casas e igrejas, nas praças, nos monumentos, no artesanato, na gastronomia e em outras manifestações culturais. Essas cidades consideram-se ou são consideradas como caracteristicamente “ucranianas”, como tantas outras no Paraná, como Prudentópolis, Mallet, Rio Azul, Paulo Frontin, Antônio Olinto etc.¹³

Os imigrantes que se estabeleceram nessas regiões eram compostos por grupos diversos e complexos, muitos oriundos da região da Galícia,¹⁴ mas também provenientes de outras áreas da atual Ucrânia e da Rússia. Esses grupos embora classificados como “ucranianos”, possuíam identidades regionais distintas, com tradições, dialetos e costumes próprios.¹⁵

Esses indivíduos foram direcionados para colônias paranaenses e foram identificados de diversas formas, seja como ucranianos, rutenos ou mesmo como russos e austríacos (essas

¹² As cidades catarinenses de Blumenau e Criciúma são exemplos de cidades transformadas em “típicas”. Na década de 1980 foram projetadas como imagem, estetizadas para o consumo turístico. A esse respeito, ver: FLORES, Maria Bernadete Ramos; CAMPOS, Emerson César de. Carrosséis urbanos: da racionalidade moderna ao pluralismo temático (ou territorialidades contemporâneas). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 27, nº 53, p. 267-296. 2007.

¹³ A imigração ucraniana nessas cidades já foi objeto de estudo de diversos autores, tais como: COSTA, Lourenço Resende. **A prática da língua ucraniana em Prudentópolis**, Paraná: preservação da Identidade e das fronteiras étnicas (1940-2018). Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019; SKAVRONSKI, Maria Inês Antonio. **Rezar e Benzer: rituais sagrados e identidade étnica em Prudentópolis – PR** (1990-2014). Dissertação (Mestrado em História). UEPG, Ponta Grossa, 2015; COSTENARO, Eliane Crestiane Lupepsa. **Para a dona de casa: comida e identidade entre descendentes de ucranianos em Prudentópolis/PR, 1963-1976**. Dissertação (Mestrado em História). Unicentro, Irati, 2013; RAMOS, Odinei Fabiano. **Experiências da colonização eslava no Centro-Sul do Paraná** (Prudentópolis 1895-1995). Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2012; ANTOCZECEN, Inês Valéria. **O retorno da história: a festa das nações (Mallet/PR) – um estudo em torno das fronteiras étnicas entre poloneses e ucranianos**. Dissertação (Mestrado em História). Unicentro, Irati, 2015; STELMATCHUK, Téssio Leandro. **Teatralidade(s) de Mama Solotka, a cartomante da festa-ritual de Ivana Kupala**. Dissertação (Mestrado em Letras). Unicentro, Irati, 2023; HORBATIUK, Paulo, **A colônia ucraniana em Mallet: núcleo de preservação e irradiação de padrões da cultura ucraniana - estudo de caso**. Dissertação (Mestrado em História). PUC, Curitiba, 1983; PUH, Milan. **Folclore como ação educativa na constituição de políticas linguísticas em e para comunidades rurais de origem ucraniana na Croácia e no Brasil**. Tese (Doutorado em Educação). FESP, São Paulo, 2017; ROMANHUKE, Jussara. **Ucranianos em Rio Azul**. Monografia (Especialização em Perspectivas do Ensino de História no Brasil). UNICENTRO, Irati, 2004; ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias: estudo de um grupo imigrante ucraniano 1895-1995**. Tese (Doutorado em História) – UFPR, Curitiba, 1996; ZAWADZKI, Lídia. **O dialeto ucraniano na colônia Tijucu Preto**. Irati/PR: UNICENTRO, 1998. (Monografia de Especialização); MEZAVILA, Albertina. **Ucranianos em Cascavel: A história, a religião e a língua**. Dissertação (Mestrado em Letras). UNIOESTE, Cascavel, 2007; entre outros.

¹⁴ A Galícia, também conhecida como Halietchená, é uma região oriental da Ucrânia, localizada perto da Bukovina.

¹⁵ No começo do século XX, a população ucraniana no Império Austro-Húngaro era de aproximadamente quatro milhões de pessoas. Estavam divididos entre as províncias austríacas da Galícia (3.380.000), Bukovina (300.000) e o Reino da Hungria (470.000). Em cada uma dessas regiões, as condições de vida dos ucranianos variavam significativamente. (RUDNYTSKYJ, 1987, p. 315). Além disso, uma parte significativa dos ucranianos também habitava o Império Russo.

duas identificações por conta dos Estados aos quais os emigrantes eram subordinados). Contudo, é possível imaginar que haviam diferenças entre eles devido a particularidades socioculturais. Com o tempo, entretanto, passaram a compartilhar uma identidade comum, autodenominando-se *nashi lhudê*. Essa expressão, utilizada tanto pelos entrevistados quanto encontrada em fontes periódicas, pode ser traduzida como “nossa gente”. Assim, o que antes eram grupos distintos, com traços culturais próprios, gradualmente se unificou em torno de uma identidade compartilhada.

Os elementos que definem o “ser ucraniano” entre imigrantes e descendentes foram formados, (re)criados e (re)construídos ao longo do tempo. É necessário considerar os contextos nos quais esses imigrantes se estabeleceram e as formas como foram categorizados pelos outros grupos com quem conviveram. A oposição entre “nós” e “eles” gerou uma identificação comum, vinculada à nacionalidade e ao pertencimento étnico, denominada *ucraneidade*, que se consolidou na diferença.

A *ucraneidade* e o conceito de ser *nashi lhudê* são elementos que integram a problematização desta pesquisa. No título da tese - “*Nashi Lhudê e a ucraneidade: em torno das tradições das kolomeikas e do korovai (Irati e Ivaí, 1935-2023)*” - os sujeitos da investigação são os imigrantes ucranianos e descendentes no Paraná, e os objetos as tradições das *kolomeika* e do *korovai*, praticadas nos municípios de Ivaí e Irati.

O “ser ucraniano” está atrelado à forma como a *ucraneidade* foi representada ao longo do tempo, carregando um conjunto de significados. Stuart Hall afirma que a identidade é “uma ‘produção’ que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação”.¹⁶ Dessa forma, a identidade não é fixa ou imutável, mas um processo contínuo de construção, influenciado por discursos, experiências e interações sociais.

A *ucraneidade*, como identidade em constante transformação, não é uniforme nem explicitada de maneira idêntica por todas as pessoas e gerações. Ela é reconstruída e adaptada conforme os espaços e grupos que a vivenciam.¹⁷ No caso desta pesquisa, a *ucraneidade* estudada é aquela forjada pelos descendentes de ucranianos – ou seja, aqueles que realçam essa “origem” étnica – em Ivaí e Irati, em um período que se inicia em 1935, ano de

¹⁶ HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n° 24, 1996. p. 68.

¹⁷ 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*. Tese (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2013. p. 38.

nascimento da entrevistada mais velha, e se estende até 2023, ano da última entrevista realizada.

Como já foi anunciado acima, os dois municípios foco da pesquisa apresentam diferenças significativas em sua história. O território de Ivaí, até 1961, pertencia ao município de Ipiranga. Em 1907, foi formada a Colônia Federal Ivay, que recebeu imigrantes europeus e brasileiros. Segundo um censo de 1915, a colônia contava com 3.728 habitantes, dos quais 2.560 eram registrados como “austriacos”, 590 como “russos”, 84 como alemães, 18 como holandeses, 5 como suíços e 471 como brasileiros.¹⁸ A maioria vivia na zona rural (3.557), enquanto apenas 171 pessoas residiam na sede da colônia. Muitos dos “austriacos” e “russos” eram, na verdade, “ucranianos”, cuja distinção variava conforme o porto de embarque e a dominância territorial de suas regiões de origem.

Em contraste, Irati tornou-se município autônomo em 1907, resultado dos esforços de uma elite política e econômica local. As colônias Itapará e Núcleo Iraty foram instaladas já em um contexto de autonomia municipal, enquanto a emancipação de Ivaí foi conquistada pelos próprios imigrantes e seus descendentes, que assumiram os primeiros cargos políticos. Apesar dessas diferenças, ambas as cidades compartilham a presença de comunidades formadas por parte dos descendentes de imigrantes que (re)constroem continuamente a *ucraneidade*, baseada no compartilhamento da ideia de uma “origem comum”. Ela foi constituída historicamente por meio de redes de sociabilidade e de ações muitas vezes organizadas ou apoiadas por instituições religiosas e culturais. Estes descendentes preservam tradições e celebram suas “origens” por meio de diversos eventos e práticas. Em diversas localidades originadas total ou parcialmente da imigração, tal como Ivaí e Irati, a “identidade ucraniana” é moldada por um passado mítico em constante reconstrução, elaborado nas lembranças dos habitantes, na qual a ancestralidade comum continua a ser um elemento importante.

1.1 OS “UCRANIANOS”: QUEM ERAM?

A construção de identidades no contexto diaspórico, como propõe Stuart Hall (2003),¹⁹ envolve um processo dinâmico de negociação e ressignificação, no qual o passado e o presente se entrelaçam continuamente. Para grupos como os ucranianos, que compartilham uma narrativa histórica “mítica” remanescente do século IX, com a fundação do Principado de

¹⁸ KOSS, Lucimara. **Imigrantes europeus, migrantes brasileiros e quilombolas na Colônia Federal Ivai-PR durante a primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019, p. 83.

¹⁹ HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Kiev, também conhecido como Rus' de Kiev, essa história serve como ponto de referência simbólico. A figura do Grão-Príncipe Volodymyr e a era de esplendor do Grão-Principado de Kiev são frequentemente adaptadas para reforçar o sentimento de pertencimento e identidade.

No caso dos ucranianos e descendentes, essa narrativa não se limita a um retorno ao passado histórico, mas é uma "produção" constante, moldada por influências como semelhanças com outras minorias, novas experiências nas sociedades de acolhimento e a reinterpretação simbólica dos elementos culturais. Nesse processo, os ucranianos fora de seu "país de origem" mesclam as suas tradições com as influências dos lugares em que se estabelecem, mantendo a história "mítica" do Principado de Kiev viva e relevante no presente.

Essa narrativa constrói a Ucrânia como uma nação que, em tempos passados, exerceu grande poder político e influência econômica na região do Leste Europeu. O principal ponto mencionado é que, durante o governo de Volodymyr, o Principado de Kiev experimentou uma expansão territorial e uma unificação interna. Além disso, foi durante seu reinado que o cristianismo foi adotado como religião oficial, o que trouxe uma forte conexão com a Igreja greco-bizantina.²⁰ Essa construção histórica é importante para os ucranianos, pois reforça a ideia de uma longa história de soberania e identidade política, que seria essencial para o desenvolvimento do sentimento nacionalista. Entretanto, essa narrativa é questionável. Na realidade, a história da Ucrânia foi marcada por períodos de descontinuidade e instabilidade. Ao contrário de uma trajetória contínua, a história ucraniana é caracterizada por interrupções, como momentos de fragmentação e perda de soberania, especialmente devido a dominação estrangeira e divisões internas.²¹

Ao longo do século XIX, o território da atual Ucrânia passou por transformações políticas, sociais e culturais, sendo disputado e dividido entre o Império Russo²² e o Império Austro-Húngaro.²³ O mapa a seguir destaca os diversos grupos étnicos que compunham o Império Austro-Húngaro, assim como a concentração de ucranianos na porção nordeste daquele império. Observa-se ali a linha de fronteira com o Império Russo, no qual também havia a presença de ucranianos:

²⁰ RUDNYTSKY, Ivan L. **Essays in modern Ukrainian History**. Edmonton: Printing Services, University of Alberta, 1987. p. 6-7.

²¹ RUDNYTSKY, Ivan L. **Essays in modern Ukrainian History**. Edmonton: Printing Services, University of Alberta, 1987. p. 11.

²² Controlava a maior parte da Ucrânia, especialmente as regiões orientais e centrais, incluindo Kiev.

²³ Governava as regiões ocidentais da Ucrânia, principalmente a Galícia, Bukovina e Transcarpátia.



Mapa 1: Império Austro-Húngaro (1910)²⁴

A província da Galícia, de onde veio a maioria dos imigrantes ucranianos, pertencia ao Império Austro-Húngaro e era habitada principalmente por poloneses e ucranianos, que constituíam quase 80% da população. Os judeus representavam mais de 10%, e os alemães compunham a maior parte do restante. Os censos imperiais austríacos baseavam essa contagem na língua falada e na religião.²⁵

A maioria da população ucraniana era composta por camponeses que trabalhavam em condições difíceis, muitas vezes como servos, resquício do feudalismo. Embora não possuíssem consciência nacional consolidada, esses indivíduos viam-se como etnicamente distintos

²⁴Fonte: disponível em: <https://www.google.com/search?rlz=%201C1CHBD%20ptPTBR782BR782&biw=1366&bih=657&tbm=isch&a=1&ei=LSkNXcLzKfnO5OUPxomv8AM&q=mapa+da+i%20mp%C3%A9rio+austroh%C3%BAngsaro+no+s%C3%A9culo+XIX&oq=mapa+da+imp%C3%A9rio+austroh%C3%BAngsarono+s%C3%A9culo+XIX&gs%20l=img.3...121105.129179..129503...0.0..0.147.2358.18j6.....0.%20...1..gws-wiz-img.d6wI7I%20cJN0#imgsrc=0A86peinT1FMXM>. Acesso em: 29/06/2022.

²⁵ Em 1880, a Galícia tinha uma população total de 5.958.907 habitantes. Os católicos romanos, predominantemente poloneses, com uma pequena minoria de alemães e ucranianos, representavam 46% da população. Os católicos gregos, quase exclusivamente ucranianos, constituíam 42%. Os judeus somavam 12%, e os protestantes, que eram quase todos alemães, representavam menos de 1%. Em termos de língua falada, 52% da população era de falantes de polonês, 43% de ucraniano e 5% de alemão. (HIMKA, 1988, p. XXIII).

dos representantes de outros grupos com os quais tinham contato sem, no entanto, pensar ou agir politicamente de acordo com linhas nacionais.²⁶

Era possível observar diferenças significativas na distribuição da posse de terras: na Galícia Ocidental, os poloneses predominavam e eram majoritários entre os proprietários de terras. Em contraste, na Galícia Oriental, a população era majoritariamente ucraniana, com cerca de dois milhões de habitantes, mas, ainda assim, os poloneses continuavam a ser os principais donos de terras.²⁷

A conjuntura de 1848 foi marcada por revoluções que ocorreram em grande parte da Europa, em resposta a uma combinação de fatores sociais, econômicos e políticos. Os ucranianos que viviam na Galícia estavam sujeitos à servidão, mas, após as revoluções de 1848, as relações feudais foram abolidas. Isso possibilitou, simultaneamente, a inserção da economia capitalista e a modernização nas relações de trabalho dos camponeses, indicando que a região estava em fase de transição. Os movimentos nacionalistas ucranianos começaram a se infiltrar no espaço rural, incentivando a participação dos ucranianos nas eleições, a representação parlamentar e o desenvolvimento de uma imprensa política, de partidos e de organizações cívicas.

É importante esclarecer que a penetração desses movimentos no campo resultou de um processo cumulativo, abrangendo diferentes aldeias em momentos distintos. Assim em qualquer período entre as décadas de 1870 e 1890, havia localidades que ainda não haviam sido atraídas para o movimento, outras que apenas iniciaram o processo de integração à nação e ainda aquelas que já contavam instituições nacionais florescentes.²⁸ Em contrapartida, entre os ucranianos sob o domínio do Império Russo, os esforços políticos só podiam ser expressos por meio de canais ilegais, grupos clandestinos cujas atividades eram limitadas. De modo geral, as mudanças na estrutura social e nas tendências intelectuais tiveram efeitos significativos.²⁹

A concepção de nação, tal como a entendemos hoje, é uma construção relativamente recente na história. Embora hoje pareça natural associar a ideia de nação a elementos como idioma, etnia, território e traços culturais comuns, é importante lembrar que esses critérios são

²⁶ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. XXII - XXIII.

²⁷ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. XXIII.

²⁸ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. XXV.

²⁹ RUDNYTSKY, Ivan L. **Essays in modern Ukrainian History**. Edmonton: Printing Services, University of Alberta, 1987. p. 14-15.

historicamente situados e socialmente construídos.³⁰ O conceito moderno de nação emerge a partir do século XVIII, em meio às transformações políticas, sociais e intelectuais que marcaram o período.

Os nacionalismos, por vezes, tomam culturas preexistentes e as transformam em nações; em outras ocasiões, eles as inventam e frequentemente obliteram as culturas já existentes. Por isso, os nacionalismos precedem as nações: "As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto".³¹ Benedict Anderson propõe a definição de nação como uma "comunidade política imaginada".³² Essa noção implica que a identidade nacional é construída por meio de narrativas e símbolos compartilhados, mesmo que os indivíduos nunca se conheçam pessoalmente. Assim, um número significativo de pessoas se imagina como parte de uma nação ou se comporta como tal.

Ao refletir sobre os sujeitos do século XIX que estou abordando neste estudo, pergunto: será que os ucranianos que viviam na Bukovina³³ e na Galícia³⁴ se consideravam uma unidade antes da chegada das ideias nacionalistas ao Leste Europeu? Quais eram os elementos em comum entre esses povos? E o que os diferenciava?

Podemos supor que eles compartilhavam pouco em comum; até mesmo os dialetos poderiam apresentar distinções. No entanto, focar nas diferenças não era do interesse do movimento nacionalista. Ao contrário, era necessário criar uma memória coletiva e estabelecer ligações entre os indivíduos para assim pensar em uma nação ucraniana.

A imprensa desempenhou papel fundamental na criação e na imaginação das nações. Ao lado dela, a escolarização foi igualmente importante, pois ambas foram essenciais para padronizar as línguas nacionais, tanto faladas quanto escritas. As duas caminhavam juntas, já que, para ler os jornais, a população precisava ser alfabetizada.³⁵

A maioria das pessoas no século XIX era monoglota, mas as diversas variantes linguísticas estavam bastante presentes. Os grupos que eventualmente formaram a Ucrânia interagiram com diversos povos, como russos, poloneses, austríacos e alemães. Essas trocas culturais resultaram em influências mútuas, permitindo que as variantes locais incorporassem

³⁰ HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 15.

³¹ HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 13.

³² ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 25.

³³ Região histórica da Europa Oriental, atualmente é dividida entre a Ucrânia e a Romênia (ver mapa).

³⁴ Região histórica situada na Europa Central entre o Oeste da atual Ucrânia e ao Sul da Polônia (ver mapa).

³⁵ HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 19.

novos termos e expressões. Assim, é razoável supor que muitas palavras podiam ser pronunciadas de maneiras diferentes, evidenciando uma grande diversidade de formas da língua ucraniana. Os nacionalistas percebiam a necessidade de um idioma padronizado e surge um desafio central: a escolha de qual variante linguística serviria como base para a construção de uma língua homogeneizada e padronizada. Quase todos os idiomas europeus historicamente seguem essa lógica, fundamentando-se em uma região específica. No caso do “ucraniano erudito”,³⁶ uma variante da língua ucraniana que surgiu durante a formação do Estado ucraniano moderno, sua base foi composta pelos dialetos do sudeste do país.³⁷

A imprensa foi importante para a sua difusão pois, "dentro dos limites impostos pela gramática e sintaxes, línguas impressas reproduzidas mecanicamente e passíveis de disseminação por todo o mercado".³⁸ Essas línguas impressas lançaram as bases para a consciência nacional, criando campos unificados de intercâmbio e comunicação. Com a padronização da letra impressa, as diversas pessoas que utilizavam dialetos variados na comunicação puderam entender-se por meio do papel. Gradualmente, foram tomando consciência de que pertenciam a um campo linguístico que abarcava centenas e até milhões de indivíduos. Essas pessoas, agora transformadas em companheiros de leitura, constituíram o embrião da comunidade nacional imaginada.³⁹

Para muitos camponeses galicianos, a leitura poderia ser uma atividade desconhecida, mas a imprensa, de natureza capitalista, necessitava de um "público" leitor. Entretanto, no contexto do nacionalismo, não era suficiente que as pessoas apenas consumissem; era necessário que assimilassem as ideias ou, usando o termo empregado por Anderson, que *imaginasse* uma nação ucraniana.

Com o movimento nacional, a cultura camponesa começou a adquirir novos significados, como símbolos auto diferenciadores. Assim, elementos simbólicos foram adicionados aos aspectos culturais, uma vez que os camponeses desenvolveram e criaram uma cultura sem propósito nacional em mente; os intelectuais codificaram essa cultura e a dotaram de símbolos

³⁶ Essa forma foi influenciada por diversos fatores históricos e pelo desenvolvimento de uma norma linguística mais padronizada, voltada para a produção literária, acadêmica e administrativa. Embora o "ucraniano erudito" não seja o idioma falado atualmente, ele representa uma fase anterior no processo de transformação da língua.

³⁷ HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 71.

³⁸ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 72.

³⁹ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 80.

políticos e autodenominadores. Dessa forma, devolveram aos camponeses uma cultura revisada e simbolizada, que se integrou à sua própria.⁴⁰

Os camponeses da Galícia desfrutavam de certos direitos linguísticos, que eram significativos em comparação com os ucranianos do Império Russo. Na Galícia, o uso da língua ucraniana na imprensa, na vida pública e na administração era tolerado. No entanto, o analfabetismo era elevado, e poucos sabiam ler.⁴¹ Assim, como o movimento nacionalista ucraniano poderia informar os camponeses? De fato, era um desafio fazer com que as informações chegassem às massas camponesas e que essas pudessem decodificar as mensagens.

Por meio da circulação de jornais e livros, os camponeses, mesmo espalhados por diferentes aldeias, passaram a compartilhar um mesmo senso de simultaneidade, isto é, a percepção de que, embora distantes uns dos outros, participavam de uma mesma experiência coletiva e histórica. A imprensa criou uma "comunidade imaginada" entre essas pessoas, uma vez que a leitura dos mesmos textos permitiu que elas se vissem como parte de um todo maior, formando, assim, uma comunidade horizontal e secular.⁴²

O nível de alfabetização, no entanto, variava de aldeia para aldeia: em algumas, quase toda a população era alfabetizada, enquanto em outras a alfabetização era praticamente inexistente.⁴³ Mesmo com essa variação, a existência de textos em língua ucraniana foi essencial para que aqueles que sabiam ler pudessem se conectar com essas ideias nacionalistas, ajudando a forjar sentimento de unidade e pertencimento nacional, transcendendo as fronteiras geográficas e temporais.⁴⁴

Entre os camponeses, no entanto, havia baixa frequência às escolas pois, nas lavouras, cada par de mãos fazia diferença. Por essa razão, muitos relutavam em enviar os jovens à escola. Outros, porém, desejavam que seus filhos tivessem a oportunidade que eles mesmos não tiveram. Contudo, como muitas vezes as escolas ficavam distantes, alguns camponeses contratavam jovens de origem nobre para ensinar seus filhos a ler e escrever. Uma vez alfabetiza-

⁴⁰ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. 196.

⁴¹ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. 60-61; p. 197.

⁴² ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 65.

⁴³ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. 62.

⁴⁴ Entretanto, os analfabetos não ficavam alheios às notícias transmitidas pela imprensa, pois, além de poderem ouvir a leitura em voz alta por outras pessoas, também "liam" o mundo ao interpretar símbolos visuais e eventos ao seu redor, absorvendo informações de forma não literária.

da a primeira geração, as crianças mais velhas, com o tempo, passavam a ensinar as mais novas.⁴⁵

Os ucranianos da Galícia conquistaram a liberdade de associação, o que possibilitou, em 1868, a formação da sociedade do movimento nacional ucraniano para promover a educação: a Sociedade *Prosvita*.⁴⁶ Esse movimento nacionalista ucraniano baseava-se em ideias iluministas e era um movimento cultural e educacional que gradualmente ganhou força política, sobretudo por incluir estudantes de teologia entre seus membros. Com o tempo, essa organização tornou-se o ponto central da consciência nacional ucraniana.⁴⁷

Os periódicos ucranianos começaram a atingir ampla audiência, e o movimento nacional buscava alcançar o campesinato por meio da imprensa. Para isso, foram fomentados clubes de leitura, instituições que ofereciam educação popular para adultos com uma orientação nacional. Esses clubes tornaram-se espaços prestigiados, onde a leitura era valorizada, e os analfabetos também eram bem-vindos, já que as leituras eram feitas em voz alta, seguidas por discussões.⁴⁸

Com os periódicos, a *Prosvita* e os clubes de leitura, o clero e o movimento nacional ucraniano tinham como objetivo reduzir o analfabetismo e disseminar as ideias de emancipação. Essas iniciativas eram fundamentais em um contexto em que, no final da década de 1880 e início da década de 1900, aproximadamente metade das famílias camponesas da Galícia trabalhava em terras de terceiros. As propriedades ainda estavam sob o controle da nobreza polonesa, uma vez que o fim da servidão, em 1861, não incluiu nenhuma reforma agrária significativa, deixando as grandes propriedades intactas.⁴⁹ Essa situação não apenas perpetuou a desigualdade, mas também alimentou a frustração entre os camponeses, que viam suas esperanças de emancipação se esvanecerem.

A frustração com a situação social e econômica levou à manutenção de práticas associadas à servidão, resultando em grandes greves agrárias em 1900, 1902 e 1906, que evidenciaram o clima de tensão social. Essas condições culminaram em uma emigração em massa, que começou a se intensificar ainda no final do século XIX e continuou entre 1900 e 1914. Muitos

⁴⁵ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. 65.

⁴⁶ Em português, *Prosvita* significa Iluminação.

⁴⁷ ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias: estudo de um grupo imigrante ucraniano 1895-1995**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996. p. 26-27.

⁴⁸ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. 86.

⁴⁹ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. 146.

ucranianos viam na emigração uma oportunidade para melhorar suas condições de vida. Esse movimento migratório foi particularmente direcionado aos Estados Unidos e ao Brasil, com estimativas indicando que entre 1890 e 1913 cerca de 700 a 800 mil rutenos/ucranianos da Galícia e da Transcarpácia deixaram a região.⁵⁰ A emigração resultou em melhorias econômicas para o campesinato na Galícia, aliviando a pressão populacional sobre a terra e proporcionando novas fontes de renda para as comunidades rurais.⁵¹ Assim, enquanto esforços de alfabetização e conscientização buscavam empoderar os camponeses, a dura realidade socioeconômica os desafiava, levando muitos a procurar novas oportunidades além das fronteiras do Leste Europeu.

Ao mesmo tempo, os ucranianos que viviam no território do Império Russo, quando os primeiros imigrantes começaram a se dirigir ao Brasil, estavam vivenciando o fim do Império Romanov. Na Rússia, conviviam diversas nacionalidades e culturas. Numa análise da população russa em 1914, os grupos étnicos presentes foram descritos da seguinte forma: “russos (44,6%), ucranianos (18,1%), alemães (6,5%), poloneses (4,2%), bielorrussos (4,0%), judeus (2,7%) e finlandeses (1,4%).”⁵²

Esse contexto de diversidade étnica e cultural no Império Russo teve suas origens em uma longa história de expansão territorial. Entre os séculos XVI e XIX, diversos territórios foram incorporados, resultando da conquista da Sibéria e da Finlândia. Em função de conflitos bélicos, foram anexados a Polônia, os países Bálticos, o norte do Cáucaso e partes da Ásia Central. A Ucrânia Ocidental, a Geórgia, a Bessarábia e algumas regiões do Azerbaijão e do Cazaquistão foram integradas por meio de acordos. Assim, na segunda metade do século XIX, o Império Russo, habitado por cerca de 180 diferentes povos, atingiu o auge de sua expansão territorial, alcançando 22,4 milhões de quilômetros quadrados.⁵³

Com território tão vasto e habitado por tantas etnias, a Rússia percebeu a necessidade de unificar as diversas partes do Império nos âmbitos administrativo, cultural, jurídico e social, visando fortalecer a conexão entre todos os setores da máquina estatal. O governo viu na *russificação* a forma de alcançar essa unificação, mas o uso de métodos repressivos apenas agravou a situação do país, estimulando o crescimento de movimentos nacionais e revolucio-

⁵⁰ RUDNYTSKY, Ivan L. **Essays in modern Ukrainian History**. Edmonton: Printing Services, University of Alberta, 1987. p. 336.

⁵¹ HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. p. 217.

⁵² BYTESSENKO, apud. WEBER; GRITTI, 2022, p. 266.

⁵³ BYTESSENKO, Anastassia. **Imigração da Rússia para o Brasil: visões do Paraíso e do Inferno**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 2006. p. 26-27.

nários. O descontentamento da população não russa resultou, entre 1870 e 1910, na emigração de cerca de 2,7 milhões de pessoas para as Américas, originárias de regiões como o Reino da Polônia, Lituânia, Finlândia e Ucrânia (especialmente da região de Volín). Deste total, 59.593 emigrantes destinaram-se ao Brasil. Em sua maioria, eram camponeses extremamente pobres, que decidiram emigrar por razões econômicas, políticas e, às vezes, até religiosas. Entre os emigrantes, os russos propriamente ditos eram uma minoria; a maior parte era composta por poloneses, ucranianos, membros dos povos bálticos, alemães e judeus.⁵⁴

Nesse período, a situação nos territórios habitados por ucranianos ainda sob o domínio de impérios e sem reconhecimento como nação independente, agravava a confusão nas identificações nacionais dos que emigravam e entravam no Brasil. Por essa razão, muitos imigrantes eram registrados nos censos com nacionalidades diferentes, como "russos" e "austriacos", devido à falta de distinções étnicas na burocracia de controle migratório.

Como relatado por Valdomiro (1969, segunda geração, Irati):

Eu vi um documento que meu pai tinha, em que a minha avó era registrada como natural da Áustria, porque naquela época a Ucrânia estava sob o domínio do Império Austro-Húngaro. [...] Como a Galícia pertencia a Áustria, os passaportes e documentos saíram todos com o nome da Áustria.⁵⁵

A narrativa do entrevistado ilustra bem a situação mencionada anteriormente, além da anacronia ao se referir à "Ucrânia", pois no período mencionado (provavelmente no final do século XIX ou início do século XX), a Ucrânia ainda não era independente. Assim, quando Valdomiro fala sobre a Ucrânia, ele, de certa forma, projeta uma identidade nacional que só seria formalmente reconhecida enquanto Estado muitas décadas depois. Esse exemplo revela como as memórias e narrativas podem ser moldadas pela visão do entrevistado, que, vivendo após a independência ucraniana, retroativamente aplica o conceito de "Ucrânia" a um tempo em que o Estado ainda não existia.

O contexto histórico da emigração ucraniana para a América neste período revela a complexidade das identidades étnicas, com a distinção entre os grupos baseado, sobretudo, na língua falada. Além das características culturais, muitos desses grupos partilhavam a experiência comum de opressão sob o domínio de grandes impérios, o que aumentava o desejo de buscar novas oportunidades.

⁵⁴ BYTESSENKO, Anastassia. **Imigração da Rússia para o Brasil: visões do Paraíso e do Inferno**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 2006. p. 26-27. p. 28-30.

⁵⁵ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

Ser “ucraniano” nesse contexto era a maneira como os imigrantes se declaravam, pois, na prática, a Ucrânia enquanto Estado independente ainda não existia. Nas entrevistas, os descendentes raramente mencionaram que seus antepassados vieram do Império Austro-Húngaro ou do Império Russo, preferindo referir-se à Ucrânia. Alguns, como no exemplo da entrevista anterior, citam a nacionalidade especificada nos documentos de imigração. Em resumo, podemos afirmar que os ucranianos que vieram ao Brasil entre o final do século XIX e o início do século XX eram, em sua maioria, agricultores que, devido à escassez de terras e às difíceis condições de vida, tomaram a decisão de emigrar.

1.2 A EMIGRAÇÃO PARA O BRASIL: A 1ª FASE DA EMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO NO PARANÁ – IVAÍ E IRATI

Muitos ucranianos emigraram para o Brasil, que, especialmente no Paraná, estava promovendo políticas imigratórias oferecendo terras e promessas de prosperidade. Essas iniciativas, em vigor desde a Lei de Terras de 1850, faziam parte de um projeto de modernização e desenvolvimento econômico. Por meio de propaganda exagerada, o Brasil era apresentado como uma terra de oportunidades. Assim, milhares de ucranianos se estabeleceram no país, formando redes que incentivaram novas ondas migratórias.

A inserção de imigrantes europeus foi uma estratégia fundamental tanto para o Império quanto para a República. As administrações paranaenses, em particular, buscavam e incentivavam o estabelecimento de colonos europeus para suprir a demanda por mão de obra agrícola e melhorar o abastecimento de alimentos, que era precário. Considerava-se que o colono ideal era o camponês europeu, visto como portador de conhecimentos técnicos avançados, especialmente na agricultura, além de atributos “civilizadores”, qualidades que se acreditava faltarem à população nacional.⁵⁶ Essas ideias aparecem claramente em relatórios oficiais, como o de José Carlos de Araújo Abranches (1874):

É da imigração inteligente e laboriosa que, por assim dizer, depende o futuro do país. Nesta província onde as riquezas latentes de um solo fecundo, um clima ameno e admirável, zonas diversas, são seguros garantes de prosperidade para o estrangeiro que vier habitar sob seus tetos. [...] Não nos falta

⁵⁶ Mas, apesar do processo de colonização considerar o estrangeiro o “colono ideal”, muitas colônias contaram com a participação efetiva de brasileiros. Em algumas colônias a presença de brasileiros era maior do que a de imigrantes, como por exemplo, nas Colônias Superaguy e Thereza. Ver mais em: SZYCHOWSKI, Angela Caroline. **Colonos brasileiros no Paraná da segunda metade do século XIX: a experiência de Assungui**. Dissertação (Mestrado em História). UFPR: Curitiba, 2016.

liberdade individual, suficiente liberdade de culto, garantias plenas de propriedade, enfim, tudo que podem aspirar aquelles que vêm em demanda de uma nova pátria.⁵⁷

É evidente que as autoridades brasileiras atrelavam o progresso da nação ao trabalho dos novos imigrantes. O governo não buscava atrair aventureiros, mas sim pessoas laboriosas, morigeradas, pacíficas e “com todas as distintas qualidades da raça que pertencem”;⁵⁸ em outros termos, indivíduos brancos que emigrassem para núcleos de povoamento nos quais trabalhariam na produção agrícola no limite de suas pequenas propriedades. Nos relatórios, destacam-se as qualidades do Paraná, como o solo fértil, o clima favorável e a liberdade, elementos que faziam parte da estratégia de atração de imigrantes.

Entre os objetivos dessas políticas estava o deslocamento de famílias europeias. Para o governo brasileiro e paranaense, era vantajoso instalá-las nos lotes coloniais, tanto para fins de trabalho quanto para o povoamento. Assim, havia um perfil desejado de imigrantes, e alguns contratos de colonização especificavam esse padrão. Em 1896, por exemplo, o governo do Paraná exigia, preferencialmente, que:

- 1º Casal com ou sem filhos, enteados ou irmãos menores, bem como seus ascendentes.
- 2º Viúvo ou viúva, com filhos ou enteados com seus ascendentes, devendo ter sempre, neste caso, um homem válido.
- 3º Avô ou Avó com seus descendentes, devendo sempre entre elles haver um homem válido.
- 4º Unicamente os chefes de famílias e seus ascendentes poderão ser maiores de cinquenta annos.
- 5º Os collateraes menores de 21 annos, poderão fazer parte das famílias de que tratam as condições 1ª 2ª 3ª da presente clausula.⁵⁹

Ou seja, eram bem-vindos no Paraná europeus aptos ao trabalho e ao desenvolvimento de pequenas propriedades rurais, sendo a família um elemento central para alcançar esse objetivo. Neste período, a expressão “*colono morigerado e laborioso*”, amplamente utilizada pelas autoridades paranaenses, na prática referia-se a “*famílias morigeradas e laboriosas*”.⁶⁰ Dessa forma, imigraram acompanhados de seus familiares, sendo em sua maioria casais com filhos,

⁵⁷ PARANÁ. Relatório do Presidente da Província do Paraná, Presidente José Carlos de Araújo Abranches na assembleia provincial em 15 de fevereiro de 1874. Typ. Paranaense, Curitiba, 1874. p. 38.

⁵⁸ PARANÁ. Relatório do Presidente da Província do Paraná, Presidente Bento de Oliveira Júnior na assembleia provincial em 23 de fevereiro de 1878. Typ. Paranaense, Curitiba, 1878. p. 54.

⁵⁹ PARANÁ. Relatório apresentado ao Dr. José Pereira Santos Andrade Governador do Estado do Paraná pelo Engenheiro Civil Candido Ferreira de Abreu, Secretario dos Negócios de Obras Públicas e Colonização em 1 de setembro de 1896. Curityba: Typ, 1896. p. 16.

⁶⁰ ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias**: estudo de um grupo imigrante ucraniano 1895-1995. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996. p. 176.

ou seja, casais que já tinham algum tempo de vida matrimonial e que ainda estavam em idade reprodutiva, completando o ciclo de constituição familiar no Brasil.

Assim, é provável que a decisão de emigrar tenha sido tomada em âmbito familiar, pautada em expectativas de melhoria na qualidade de vida e em outras aspirações. Como a família era fundamental enquanto unidade de trabalho, os imigrantes e seus descendentes logo perceberam a importância de ajustar seus comportamentos reprodutivos nas propriedades recebidas, onde a mão de obra familiar era indispensável. Os jovens, filhos dos imigrantes, passaram a casar-se mais cedo do que seus conterrâneos que permaneceram no Leste Europeu, formando famílias numerosas no Brasil.⁶¹

Como mencionado anteriormente, o território paranaense já era ocupado, mas por população considerada indesejada pelos governantes. Em 1854, o então presidente Zacarias de Góes e Vasconcellos, ao se referir às regiões de Guarapuava e Palmas, escreveu no seu relatório: “[...] A vizinhança de paizes estrangeiros, a necessidade de promover, pela colonização, a cultura de tanto terreno desperdiçado, e de chamar á civilização milhares de indígenas que ali andão errantes e bárbaros”.⁶²

A presença de imigrantes era considerada fundamental para garantir as fronteiras do território; argumentava-se que a imigração era necessária para ocupar os “vazios demográficos”, criando a ideia de que as regiões do Segundo e Terceiro Planalto Paranaense eram desabitados, ignorando as comunidades indígenas e a presença de outros grupos nacionais. Assim, esse era o argumento utilizado pelas autoridades para justificar a imigração, desqualificando a população local e considerando os nacionais incapazes “de promover uma ocupação compatível com o progresso idealizado, para o qual os estrangeiros estariam mais bem preparados”.⁶³

O discurso da construção dos “vazios demográficos” e a exclusão dos indígenas da história do Paraná complementa a utilização de termos como “terras devolutas”, formando assim parte da narrativa da história oficial.⁶⁴ Esses discursos tornaram-se hegemônicos e continuam a ser reproduzidos, pois até mesmo a historiografia da colonização do Paraná negligencia os nacionais, privilegiando a valorização dos imigrantes europeus.

⁶¹ ANDREAZZA, Maria Luiza. Sobre regimes demográficos restritos: comportamento reprodutivo e cultura familiar entre os ucranianos no meio rural paranaense (1895- 1980). *Revista Brasileira de Estudos da População*. São Paulo, v. 25, n. 1, p. 71-89, jan./jun. 2008. p. 76.

⁶² PARANÁ. Relatório do presidente da província do Paraná o Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos na Abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 15 de julho de 1854. Curitiba: Typ. Paranaense de Candido Lopes, 1854, p. 10.

⁶³ MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. Revisitando a história da imigração e da colonização no Paraná provincial. *Antíteses* (Londrina), v. 8, p. 204-226, 2015. p. 221.

⁶⁴ MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang*: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). 2ª ed. Maringá: Eduem, 2008.

Em 1870, o presidente da província, Adolpho Lamenha Lins, iniciou o incentivo à formação de núcleos coloniais aos arredores de centros urbanos. Naquele período, entre os principais problemas da província estavam a ocupação das terras e a crise de abastecimento alimentício. Dessa forma, com a colonização aliada à imigração, o presidente esperava resolver tais impasses. Os planos de Lins surtiram efeito, e, em 1876, o governo já havia fundado doze colônias aos arredores da capital.⁶⁵

Entretanto, o projeto de Lamenha Lins apresentava limitações, como, por exemplo, a exclusão de grupos nacionais na criação das colônias agrícolas. Em 1890, o governo brasileiro passou a oferecer subsídios aos imigrantes, arcando com despesas de viagem e hospedagem dos europeus que desejassem atuar como colonos no Brasil. Ao eliminar o obstáculo econômico o fluxo de imigrantes aumentou, visto que muitos dos que desejavam emigrar não tinham condições financeiras para a viagem, e aqueles que possuíam tais condições frequentemente escolhiam outros destinos, como os Estados Unidos, o Canadá e a Argentina.⁶⁶

O final do século XIX foi marcado pela chamada "Grande Imigração" (1850-1939), período de aumento significativo do fluxo migratório, impulsionado por uma combinação de fatores internos e externos, incluindo a instauração da República brasileira em 1889. Durante esse período, o Paraná recebeu grande número de imigrantes do Leste Europeu, entre eles os ucranianos, que foram encaminhados para colônias agrícolas.

A historiografia divide a imigração ucraniana no Brasil em três fases: a primeira, no final do século XIX, incluindo o início do XX; a segunda, entre as duas guerras mundiais; e a terceira, após a Segunda Guerra Mundial. Cada uma dessas levadas migratórias ocorreu em contextos políticos e sociais distintos. Atualmente, a crise humanitária causada pela Guerra da Ucrânia (2022) tem provocado um novo fluxo migratório, com ucranianos buscando refúgio e melhores condições de vida em outros países.

Na primeira fase da imigração, no final do século XIX, os ucranianos migraram devido à superpopulação rural e às péssimas condições socioeconômicas. A maioria era composta por camponeses que emigraram para os Estados Unidos, Canadá, Argentina e Brasil. A segunda fase, após a Primeira Guerra Mundial, teve também motivos políticos, com destinos como a França e outros países europeus, além da América. O maior êxodo ucraniano ocorreu após a Segunda Guerra Mundial, quando mais de 200 mil ucranianos, incluindo operários,

⁶⁵ SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. **História da Alimentação no Paraná**. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1995. p. 208.

⁶⁶ WACHOWICZ, Ruy Christovam. A "Febre Brasileira" na Emigração Polonesa. **Anais da comunidade brasileiro polonesa**, Curitiba, v. 1, 1970. p. 30.

prisioneiros de guerra, refugiados políticos e soldados que lutaram ao lado dos alemães contra os russos, migraram para os Estados Unidos, Canadá, Brasil, Argentina e outros países sul-americanos, além de Austrália, Nova Zelândia e Reino Unido.⁶⁷ Durante esta fase, o Paraná, por meio de iniciativas federais por meio do Serviço de Povoamento do Solo Nacional, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, fundou vários núcleos coloniais, entre eles Ivay (1907), Itapará (1908) e o Núcleo Iraty (1908), aos quais este estudo se dedica.

De acordo com o relatório da Secretária de Obras Públicas e Colonização, em 1905, o presidente Dr. Vicente Machado da Silva Lima, “deixou consignada a sua preocupação em dar um novo impulso ao serviço de colonização, pelo regimen, que aqui produziu resultados assaz vantajosos, de localisação de immigrantes em lotes de terras de que ficaram proprietários”.⁶⁸

Foi durante essa intensificação do processo que foram fundados os novos núcleos coloniais de Ivay, Itapará e Iraty. Sobre o território onde Ivay foi fundado, Francisco Beltrão explicou, em 1907:

Encontrei também no districto de Bom Jardim, do município de Ipyranga, posses não legitimadas e organizei uma comissão para discriminação dessas terras, ficando assim em condições de poder localisar convenientemente as famílias de immigrantes que, segundo constava, estavam a chegar a chamado de parentes e amigos.⁶⁹

No relatório, é afirmado que a região, na qual foi estabelecida a Colônia já era ocupada por outros indivíduos, cujas propriedades foram desapropriadas em favor da instalação de famílias europeias. Nos discursos dos relatórios, percebe-se o valor atribuído ao imigrante europeu, evidenciado pela urgência em fundar novas colônias e trazer novos imigrantes, visto que neles se via uma “segura garantia de prosperidade em um futuro próximo”.⁷⁰

Sobre as Colônias, Beltrão ainda afirmou:

Com o auxilio do governo federal para fundação de núcleos coloniaes, sob sua administração directa, foram-lhes offerecidos por V. Ex.^a as terras devolutas que possam ser para isso utilizadas; acceito esse offerecimento e esco-

⁶⁷ BURKO, Valdomiro N. **A imigração ucraniana no Brasil**. 2. ed. Curitiba: Universidade Internacional de Estudos Sociais “Pro Deo”, Roma, 1963.

⁶⁸ PARANÁ. Relatório apresentado por Francisco Gutierrez Beltrão. Curitiba, 1907. p. 27.

⁶⁹ PARANÁ. Relatório apresentado por Francisco Gutierrez Beltrão. Curitiba, 1907. p. 28.

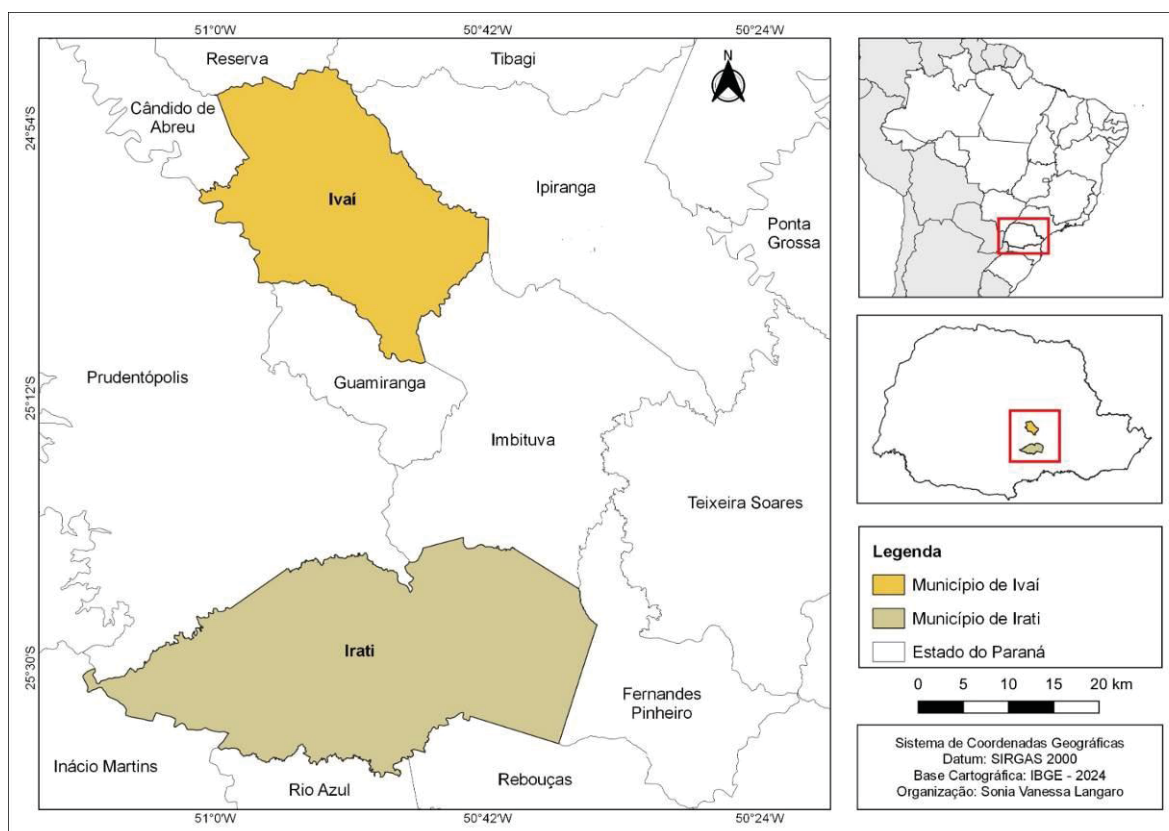
⁷⁰ PARANÁ. Relatório apresentado ao Governo do Estado do Paraná pelo engenheiro Candido Ferreira de Abreu (Secretario do Estado dos negócios das obras públicas e colonização). Curitiba, 1899. p. 08.

lhidas as terras dos municípios de Ipiranga e Iraty, poderemos assegurar a prosperidade que logo alcançarão os núcleos que forem ali fundados.⁷¹

Portanto, após a visita do engenheiro aos municípios de Ipiranga e Iraty, observou-se que a região era adequada para a fundação de novos núcleos coloniais. Dessa forma, os municípios receberam, respectivamente, as Colônias Federais de Ivay e Iraty.

O mapa a seguir mostra a localização dos atuais municípios de Ivai e Irati:

Mapa 2: Localização dos municípios de Ivai e Irati no Estado do Paraná - 2024



A Colônia Federal de Ivay, inicialmente denominada Núcleo Miguel Calmon,⁷² pertencia ao município de Ipiranga e foi formada em 1907 por iniciativas do governo federal. Este a administrou por cinco anos, com o objetivo de povoar o território, colaborar no desenvolvimento do país e aumentar a produção de alimentos. O território que compunha o núcleo

⁷¹ PARANÁ. Relatório apresentado por Francisco Gutierrez Beltrão. Curitiba, 1907. p. 30.

⁷² A partir de 06/04/1910 o núcleo Miguel Calmon passou a denominar-se Colônia Federal Ivay.

era formado por “terras devolutas”, cedidas pelo Estado, além de terras adquiridas pela União.⁷³

Dois núcleos populacionais formavam a estrutura da Colônia: Ivay Calmon (sede) e São Roque, que inicialmente disponibilizaram 480 e 686 lotes,⁷⁴ respectivamente, onde foram instalados imigrantes ucranianos, poloneses, russos, austríacos, alemães, italianos, holandeses e suíços. No entanto, antes da criação da Colônia e da chegada dos colonos europeus, o território já era habitado. Estima-se que, em 1915 aproximadamente 12,6% da população de Ivaí era composta por brasileiros, dado que também pode ser observado nas certidões de óbito das pessoas falecidas na região no final do século XIX e início do XX.⁷⁵

Os registros de terras confirmam que, antes da criação da Colônia, já havia propriedades na região.⁷⁶ Um exemplo é Francisco Ferreira Pinto, que se declarava proprietário, por ocupação, de uma área de oitenta hectares no lugar denominado Arroio das Pedras, em São Roque. Parte de suas terras foi utilizada para a instalação de imigrantes europeus, e o restante hoje integra as comunidades quilombolas de Rio do Meio e de São Roque.

Atualmente, cerca de 90% dos moradores do quilombo de Rio do Meio possuem o sobrenome Ferreira, provavelmente herdado de Francisco Ferreira Pinto. No entanto, não há dados que expliquem a origem étnica desse proprietário de terra, ou se ele possuía ascendência africana, já que os quilombolas adotaram seu sobrenome. Também não há certeza quanto à procedência dos primeiros habitantes do quilombo: seriam eles “migrantes internos que buscaram um novo lugar para reconstruir suas vidas longe dos estigmas da escravidão, ou eram mão de obra escrava desse proprietário de terras?”⁷⁷

Estima-se que os primeiros habitantes dos atuais quilombos de Ivaí tenham ocupado a região no século XVIII; alguns eram escravos fugitivos do Estado da Bahia. Quando chegaram, a região já era habitada por povos nativos,⁷⁸ e as relações entre os dois grupos foram amigáveis, com muitos negros casando-se com indígenas.⁷⁹

⁷³ RAMOS, Jair de Souza. **O poder de domar do fraco: construção de autoridade e poder tutelar na política de povoamento do solo nacional**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006. p. 116.

⁷⁴ PARANÁ. INSTITUTO AGUÁ E TERRA. Relatório Núcleo Colonial Ivahy. Nº 5. 1909. p. 01.

⁷⁵ KOSS, Lucimara. **Imigrantes europeus, migrantes brasileiros e quilombolas na Colônia Federal de Ivaí-PR durante a primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019. p. 113.

⁷⁶ Antes da criação da Colônia a região possuía proprietários de terras, por exemplo: Barão de Antonina, Antônio de Andrade Camargo, Atanagildo Paz de Almeida, Joaquim da Silva Leiria, Francisco Pereira Pinto, entre outros (KOSS, 2019, p. 116).

⁷⁷ KOSS, Lucimara. **Imigrantes europeus, migrantes brasileiros e quilombolas na Colônia Federal de Ivaí-PR durante a primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019. p. 121.

⁷⁸ Acredita-se que eram povos Kaingang que habitavam o local. Sobre a presença indígena em Ivaí, o historiador Raphael Pagliarini afirma que: “em Ivaí, o reconhecimento da ocupação indígena aparece de maneira pouco enfática. Um dos indícios dessa presença está na denominação das comunidades, forma como são conhecidas as

Esses dados confirmam que as terras paranaenses não eram vazias ou desocupadas, e que os colonos europeus não foram os primeiros a se estabelecerem na região. Mas, as autoridades provinciais ignoraram a presença dos nacionais e fundaram o Núcleo de São Roque nas terras já ocupadas pelos quilombolas, instalando ali muitos imigrantes ucranianos. Esse processo gerou conflitos entre os negros e os imigrantes europeus, já que, com o assentamento dos colonos, “as terras que eram de posse dos negros foram distribuídas e escrituradas para os agricultores, reduzindo consequentemente a área”.⁸⁰ Após a perda de território, dois quilombos foram formados em Ivaí: São Roque e Rio do Meio.

O naturalista polonês Tadeusz Chrostowski, em uma de suas expedições, visitou a Colônia de Ivay em 1911, descrevendo a localidade da seguinte forma:

A colônia Ivaí é situada a 66 km de distância da ferrovia (estação de Fernandes Pinheiro) e 88 km distante da cidade de Ponta Grossa. A colonização iniciou-se aqui em 1907. Devido ao desenvolvimento das propriedades adjacentes, a colonização ainda continua avançando. Quase 3.500 pessoas foram assentadas nesta colônia. Poloneses compõem quase 25% e ucranianos mais que 70%. Os ucranianos não dispõem de quase nada, nem escola, nem igreja. Há apenas uma escola ucraniana, onde a língua polonesa é também ensinada. O clima aqui é mais quente do que na colônia Iguaçu [Vera Guarany]. É possível ver principalmente bananas e, algumas vezes, também abacaxis nos jardins dos colonos. À medida que nos aproximamos do rio Ivaí, o clima torna-se cada vez mais quente, e o solo mais fértil. Cana-de-açúcar e arroz podem ser cultivados nas margens dos rios.⁸¹

O naturalista registrou que 95% da população da Colônia era composta por poloneses e ucranianos, sendo estes últimos a maioria, representando 70%. Os nacionais e os imigrantes de outras origens não são mencionados. Após a criação da Colônia, aproximadamente 2.057 ucranianos foram assentados em Ivay. De acordo com o censo de 1915, a maior parte da população da colônia era registrada como portadora da nacionalidade austríaca (69,22%), o que incluía tanto ucranianos quanto poloneses.⁸²

localidades no interior do município. Quatro delas remetem à presença indígena: Índio Camargo, Balaio, Rio dos Índios Chapada e Rio dos Índios Cavocão” (PAGLIARINI, 2018, p. 104).

⁷⁹ MEZZOMO, Frank; SEMPREBOM, Roselene. Experiências da escravidão e formação de comunidades quilombolas no Paraná. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 1. p. 193-203, jan./jun. 2013. p. 200.

⁸⁰ KOSS, Lucimara. **Imigrantes europeus, migrantes brasileiros e quilombolas na Colônia Federal de Ivaí-PR durante a primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019. p. 199.

⁸¹ STRAUBE, F. C.; URBEN FILHO, Alberto. Dicionário geográfico das Expedições Zoológicas Polonesas ao Paraná. *Boletim do Instituto Histórico e Geográfico do Paraná*, Curitiba/PR, 2006. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/43327144/dicionario-geografico-das-expedicoes-zoologicas-polonesas-ao->. Acesso em: 02/07/2022.

⁸² 15,14% dos habitantes eram russos. Estes também poderiam ser poloneses, ucranianos ou alemães (KOSS, 2019).

O estabelecimento de imigrantes europeus em Ivay ocorreu principalmente no início da fundação da Colônia. Após a Primeira Guerra Mundial, apenas 387 novos imigrantes chegaram.⁸³ A população assentada recebeu do governo pedaços de terra com aproximadamente dez alqueires, que podiam ser pagos em prestações anuais, iniciando após o a primeira colheita e concluindo em um período de oito anos. Mas, antes de as terras serem demarcadas e os lotes distribuídos, as famílias ficavam alojadas em barracas, no local que hoje é a Praça Taras Schewtschenko.⁸⁴

Entretanto, os imigrantes enfrentaram obstáculos que não foram mencionados na propaganda divulgada na Europa. Ao chegarem, depararam-se com uma mata densa, o que dificultou a preparação da terra para o plantio, além da falta de apoio, levando muitos a remigrar para outros Núcleos, cidades ou Estados.

Stefania (1935, primeira geração, Irati) compartilhou relatos sobre a experiência de seus antepassados, que também enfrentaram essas dificuldades ao chegarem na Colônia 5 em Mallet. Ela conta que tanto os pais de sua mãe quanto os de seu pai vieram da “Ucrânia” em busca de uma vida melhor, atraídos pela promessa de terras a serem distribuídas pelo governo brasileiro. Contudo, ao chegarem, encontraram um cenário que contrastava fortemente com suas expectativas. “A avó contava que naquele tempo eles vieram porque o governo estava distribuindo terrenos”, diz Stefania, ressaltando a frustração ao perceber que, ao invés das terras férteis que esperavam, se depararam apenas com a mata. Ela descreve a cena triste de seus antepassados chegando ao Brasil, colocando seus pertences sob uma árvore e chorando, pois se viam rodeados por uma densa vegetação, sem as condições que haviam sonhado.⁸⁵

Stefania também descreveu a alegria inicial de seus avós ao virem para o Brasil, acreditando que encontrariam oportunidades de trabalho na abundância de madeira, expectativa que se alinha ao ofício de seu avô, marceneiro de profissão.⁸⁶ Essa narrativa evidencia o contraste entre as promessas feitas e a dura realidade encontrada pelos imigrantes.

Kateryna (1978, segunda geração, Ivaí), por sua vez, traz uma perspectiva adicional sobre essa desilusão. Ela afirma que o “povo ucraniano” veio “meio que enganado”, acreditando nas promessas feitas. “Na verdade, eu acho que eles vieram achando que iam encontrar uma coisa, era propaganda enganosa. Eu cheguei a ver um dia um desses anúncios...”, comen-

⁸³ KOSS, Lucimara. **Comércio & Sociedade: as múltiplas funções dos armazéns de Ivay- Pr na primeira metade do século XX.** Dissertação (Mestrado em História). UFPR, Curitiba, 2013.p. 54.

⁸⁴ **Revista Exclusiva publicada em comemoração ao centenário da imigração ucraniana em Ivaí (1908-2008).** Prudentópolis: PR, Centro Sul do Paraná LTDA, julho de 2009. p. 06.

⁸⁵ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

⁸⁶ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

ta. Ao chegarem, muitos enfrentaram um choque ao perceber que a realidade era bem diferente do que haviam imaginado.⁸⁷ A fala de Kateryna complementa a de Stefania ressaltando como as expectativas alimentadas pela propaganda muitas vezes não se concretizavam, levando a uma dura adaptação na nova terra. Esses relatos refletem o compartilhamento de memórias herdadas sobre as frustrações enfrentadas pelos imigrantes.

Michael Pollak explica que as lembranças dos indivíduos se formam em três dimensões: os acontecimentos vividos diretamente, os fatos experimentados "por tabela" e a memória herdada. Esta última refere-se a memórias que, embora situadas em um espaço-tempo diferente do vivido pelo informante, geram uma forte projeção ou identificação com o passado, a ponto de se tornar uma memória quase pessoal. A memória herdada está ligada a personagens, eventos e lugares que, mesmo sendo distantes, se tornam familiares aos que as revivem, apesar de não terem vivido aquele contexto histórico. Esse fenômeno de projeção transforma lembranças coletivas em experiências que não pertencem à vivência física dos indivíduos.⁸⁸

Além disso, o impacto dessa desilusão não se limita às memórias. A precariedade da infraestrutura nas colônias, por exemplo, foi um problema destacado no relatório do engenheiro Cândido Ferreira de Abreu. Cândido Ferreira de Abreu, que mencionou que os colonos chegavam antes da demarcação dos lotes, atrasando sua instalação. Essa situação preocupava as autoridades, que temiam que a colônia adquirisse má reputação na Europa, onde a propaganda da colonização também ocorria por meio dos próprios imigrantes.⁸⁹

Essas dificuldades levaram famílias a abandonar a Colônia. Em 1915, algumas famílias deixaram Ivay, incluindo treze famílias austríacas (53 indivíduos), duas famílias russas (7 indivíduos) – possivelmente algumas ucranianas –, três famílias brasileiras (24 indivíduos) e uma família alemã (2 indivíduos). Os que permaneceram tiveram que desmatar a área para construir suas moradias e iniciar e preparar a terra para o plantio. Sem ferramentas adequadas para derrubar as árvores e sem experiência, especialmente no corte das araucárias, muitos acidentes ocorreram, resultando na morte de vários imigrantes. Conforme as certidões de óbi-

⁸⁷ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁸⁸ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n. 10, p. 200-212, 1992. p. 201.

⁸⁹ PARANÁ. Relatório apresentado ao Dr. José Pereira Santos Andrade governador do Estado do Paraná pelo Engenheiro Civil Candido Ferreira de Abreu secretario d'Estado dos Negocios de Obras Publicas e Colonisação em 31 de janeiro de 1899. Typ. Impressora Paranaense, 1899. p. 06.

to dos cartórios de Ivaí, entre as trinta mortes registradas, na primeira metade do século XX, sete foram causadas por cortes ou quedas de árvores.⁹⁰

Algumas pessoas entrevistadas compartilharam relatos de acidentes semelhantes, como Olga (1946, primeira geração, Ivaí). Ela contou que seu avô paterno, oriundo da Polônia, se casou no Brasil com sua avó Parasquevia, que era viúva. “O marido dela morreu enquanto queimava uma roça; era uma capoeira. Ele sentiu muito calor e foi à sanga beber água gelada, pegou pneumonia e morreu”, relata.⁹¹ Valdomiro (1969, segunda geração, Irati), também conta uma história semelhante sobre o primeiro marido de sua avó, que enfrentou destino trágico: “Ele foi derrubar mata, pois havia muita vegetação aqui no Brasil, e uma árvore caiu sobre ele, resultando em sua morte”.⁹²

Após a derrubada da mata e a preparação da terra, os colonos começavam a cultivar trigo, centeio, mandioca, milho, arroz, feijão, trigo mourisco, batatas, ervilha, cevada, videiras, aveia, alho, erva-mate e hortaliças. A partir de 1918, passaram também a cultivar fumo e cebola. Além disso, criavam animais como gado, cavalos, suínos, muares, aves, e mantinham colmeias, produzindo ovos, mel e leite.

O suíno era a espécie mais criada na Colônia, ficando atrás apenas das aves em número, e desempenhou papel de grande importância na economia local. Entre 1915 e 1924, a quantidade de porcos apresentou crescimento significativo. Em 1915, havia 6.200. Esse número aumentou para 8.010 em 1918 e para 8.200 em 1919. Em 1923, o número subiu para 16.000, alcançando 16.500 porcos em 1924.⁹³ Nesse mesmo ano de 1924, a Colônia contava com 655 famílias e um total de 4.123 habitantes. Conforme a fonte mencionada, nesse mesmo período havia 16.500 porcos. Isso indica uma média de cerca de “25 suínos por família e 4 porcos por pessoa”.⁹⁴

Esses porcos eram criados na Colônia e vendidos em Ponta Grossa pelos carroceiros, em sua maioria imigrantes, muitos deles escravos. Um exemplo disso é a história de Gregório e

⁹⁰ KOSS, Lucimara. **Imigrantes europeus, migrantes brasileiros e quilombolas na Colônia Federal de Ivaí-PR durante a primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019. p. 58 - 76.

⁹¹ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁹² Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁹³ KOSS, Lucimara. Carroceiros, tropeiros e a moeda ambulante em uma colônia de imigração nas primeiras décadas do século XX no Paraná. In: **XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares**, 2016, Porto Alegre. XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares, 2016. p. 1-17. p. 03.

⁹⁴ KOSS, Lucimara. Carroceiros, tropeiros e a moeda ambulante em uma colônia de imigração nas primeiras décadas do século XX no Paraná. In: **XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares**, 2016, Porto Alegre. XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares, 2016. p. 1-17. p. 03.

Senka, avós de Olga (1946, primeira geração, Ivaí), originários da Galícia. Embora Olga não soubesse especificar a data exata da imigração, ela conta que seus avós foram direcionados para o Núcleo de Ivaí. Depois de se estabelecerem, além de trabalhar como lavradores, seus avós abriram um armazém de secos e molhados, e Gregório também exerceu a função de carroceiro. Olga relembra: “Meu avô andava de carroça, puxava as coisas para Ponta Grossa, levava alimentos para lá, era carroceiro”.⁹⁵

Em seguida, a entrevista com Olga revela um pouco mais sobre o cotidiano e as dificuldades enfrentadas por sua avó, Senka, ao administrar o armazém enquanto Gregório viajava. A interação com os clientes, muitas vezes, gerava situações engraçadas devido à barreira linguística, como Olga relata: “Ela falava [português] tudo atrapalhado, mas atendia, naquela base” Ela complementa “Os brasileiros iam lá e pediam um quilo de feijão ou banha e ela falava é um ‘kili’. Ela falava que um ‘kili’ era um ‘mili’... falava tudo atrapalhado [risos].”⁹⁶

O avô de Olga, junto com outros colonos, formava as tropas de carroceiros responsáveis por transportar os suínos, percorrendo distância de aproximadamente 90 quilômetros. Nessas viagens, eles levavam entre 50 e 500 animais.⁹⁷ Gregório, avô de Olga, conseguia muitos suínos por meio de seus clientes que, em vez de pagarem em dinheiro, muitas vezes trocavam suas compras no armazém por animais. Esses porcos eram vendidos em Ponta Grossa, e, no retorno, os carroceiros traziam de volta para a Colônia produtos como café, sal, açúcar, charque, tecidos e outros itens, incluindo alguns considerados “de luxo”, que não estavam disponíveis na Colônia. Olga recorda com carinho o cuidado que seu avô tinha pelas filhas: “Nossa, como ele zelava das filhas dele... quando ele viajava, sempre trazia para cada uma um corte de vestido.”⁹⁸

As narrativas feitas por Olga revelam detalhes da vida cotidiana e o comércio local, e como o trabalho dos carroceiros era importante para a economia da Colônia. Além dos suínos, os carroceiros também transportavam outros produtos e o destino das mercadorias variava

⁹⁵ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁹⁶ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁹⁷ KOSS, Lucimara. Carroceiros, tropeiros e a moeda ambulante em uma colônia de imigração nas primeiras décadas do século XX no Paraná. In: **XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares**, 2016, Porto Alegre. XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares, 2016. p. 1-17.; KOSS, Lucimara. Contribuições de imigrantes carroceiros para o desenvolvimento do comércio paranaense. In: **XV Encontro regional de História: 100 anos de guerra do Contestado, historiografia, acervos e fontes**, 2016, Curitiba-Pr. XV Encontro regional de História: 100 anos de guerra do Contestado, historiografia, acervos e fontes, 2016. p. 1-13.

⁹⁸ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

conforme a carga. “Se a carroça estivesse carregada com madeira, o destino principal era Irati, devido ao escoamento do produto pelas ferrovias.”⁹⁹

Embora Olga não tenha vivido diretamente esse período, as histórias de seu avô passaram a fazer parte da memória coletiva da família, transmitidas de geração em geração durante encontros familiares. Esses relatos, frequentemente recheados de momentos engraçados e afetuosos, como as dificuldades de sua avó ao lidar com os clientes no armazém ou os presentes que Gregório trazia das viagens, ajudam a manter a conexão com um passado que, de outra forma, poderia se perder. Como observa Joël Candau: “Quando conta ao seu neto a memória dos acontecimentos da sua juventude, o avô permite-lhe estabelecer uma ponte com um tempo que não pôde conhecer.”¹⁰⁰ Essas memórias genealógicas são sustentadas por acontecimentos associados à esfera familiar.

O intenso movimento comercial, impulsionado pelos esforços dos colonos e carroceiros, foi um dos fatores que contribuíram para o crescimento e desenvolvimento da Colônia. Em 1924, Ivaí foi elevada à categoria de distrito, mantendo-se vinculada à Ipiranga. Essa situação mudou apenas em 10 de junho de 1961, quando alcançou sua emancipação política pela lei Estadual n.º 4382, tornando-se o município de Ivaí. Os imigrantes ucranianos e seus descendentes tiveram participação direta nesse processo de emancipação, ocupando grande parte dos cargos no poder público local.

Em 2009, foi publicada uma revista comemorativa do centenário da imigração ucraniana em Ivaí (1908-2008). Nas primeiras páginas um artigo intitulado “*descendentes de ucranianos que ajudaram no processo de emancipação política de Ivaí e ocuparam cargos públicos e em partidos políticos*”, destacando que vários homens de ascendência ucraniana participaram do processo de emancipação e da política local. Os aspectos culturais, especialmente a religião, também foram ressaltados nas descrições dos políticos, mencionando inclusive que, após serem eleitos, vários vereadores contribuíram para a construção da nova Igreja Ucraniana de alvenaria.¹⁰¹

A própria publicação dessa revista demonstra a valorização da imigração ucraniana em Ivaí e a distinção dada a esses sujeitos em relação a outros que compõem o município. Muitos

⁹⁹ KOSS, Lucimara. Carroceiros, tropeiros e a moeda ambulante em uma colônia de imigração nas primeiras décadas do século XX no Paraná. In: **XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares**, 2016, Porto Alegre. XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares, 2016. p. 1-17. p. 03.

¹⁰⁰ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 63.

¹⁰¹ **Revista Exclusiva publicada em comemoração ao centenário da imigração ucraniana em Ivaí (1908-2008)**. Prudentópolis: PR, Centro Sul do Paraná LTDA, julho de 2009.

dos descendentes de ucranianos desfrutavam de prestígio social, e até os dias atuais, mantêm presença no poder público, fortalecendo um discurso que afirma a existência de um grupo étnico – os ucranianos – dos quais seriam os representantes.

A revista apresenta os imigrantes ucranianos e seus descendentes como protagonistas do desenvolvimento econômico local, como observado no trecho: “Os primeiros imigrantes que aqui vieram encontraram uma região de mata fechada (...). Até a metade de 1907, Ivaí era um recanto abandonado (...)”.¹⁰² Entretanto, ao mesmo tempo em que relata essa situação, a revista menciona a existência de alguns barracos ocupados por pessoas vindas de outras regiões do Brasil – sem especificar quem eram esses indivíduos – insinuando que essas ocupações já ocorriam por volta de 1907. O periódico atribui características como exclusivas dos ucranianos quando diz que esses se tratam de um “povo trabalhador, firme na fé, desafiador das dificuldades” e que graças a esses atributos “esse povo prosperou”.¹⁰³

O mito do “pioneirismo” em relação aos colonos imigrantes europeus é bastante comum em áreas colonizadas no Sul do Brasil. Nestas narrativas “o colono pioneiro personifica o herói anônimo diante da natureza bravia – que também é deserto – imagem figurativa denotando ausência de civilização”.¹⁰⁴ O passado do pioneiro colonizador e “desbravador” é idealizado, especialmente no que se refere à conquista por meio do trabalho, sugerindo que foi por meio dele que as colônias alcançaram o progresso.

A narrativa da história local sobre a “origem” e a construção do município de Ivaí utiliza o discurso imigrantista como ponto de partida e positiva, os imigrantes ucranianos em função da ascensão política e econômica de parte deles. Assim, indivíduos são tomados como um grupo, considerado pioneiro e vinculado a um mito fundador. Este estabelece um “vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva permanentemente no presente”,¹⁰⁵ impulsionado pela repetição de fatos imaginários. A memória da colonização e do “pioneirismo ucraniano” é compartilhada e reproduzida como

¹⁰² *Revista Exclusiva publicada em comemoração ao centenário da imigração ucraniana em Ivaí (1908-2008)*. Prudentópolis: PR, Centro Sul do Paraná LTDA, julho de 2009. p. 03.

¹⁰³ *Revista Exclusiva publicada em comemoração ao centenário da imigração ucraniana em Ivaí (1908-2008)*. Prudentópolis: PR, Centro Sul do Paraná LTDA, julho de 2009. p. 03.

¹⁰⁴ SEYFERTH, Giralda. As identidades dos imigrantes e o *melting pot* nacional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 143-176, nov. 2000. p. 161.

¹⁰⁵ CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000, p. 06.

uma estratégia para legitimar as práticas e o exercício de poder,¹⁰⁶ visto que, até os dias atuais, indivíduos associados a esse grupo ocupam espaços políticos na região.

Diferente de Ivaí, Irati, conseguiu sua emancipação, tornando-se município, antes da implantação das Colônias Federais de Iraty e Itapará. O atual território do município de Irati era muito antes habitado por indígenas Kaingang e também possuía um caminho percorrido por tropeiros.¹⁰⁷ Foi devido a esse ciclo econômico que começou a se desenvolver o povoado de Cupim, que abrangia as áreas dos atuais municípios de Irati, Imbituva, Prudentópolis incluindo a serra de Guarapuava.¹⁰⁸

Outros grupos começaram a ocupar a região durante a segunda metade do século XIX, migrando das localidades de Palmeira, Imbituva, Lapa, Assungui e Curitiba. Esse fluxo populacional formou uma vila que se desenvolveu em decorrência do tropeirismo e, sobretudo, com a construção da estrada de ferro São Paulo – Rio Grande, em 1899. No mesmo ano, foi fundada a Estação Ferroviária e Telegráfica de Iraty, o que gerou urbanização nas proximidades da estação e nas margens da ferrovia. Com o aumento populacional, intensificou-se a agricultura e, principalmente, o comércio de erva-mate e o extrativismo da madeira. A ferrovia contribuiu para a exploração e o transporte desses produtos, que eram comercializados em outras regiões do país.¹⁰⁹

Irati pertencia a Imbituva até conseguir a emancipação política em 02 de abril de 1907, tornando-se município por meio da Lei Estadual nº 716. A emancipação da cidade foi conduzida por Francisco de Paula Pires e Emílio Baptista Gomes, este último nomeado o primeiro prefeito da cidade.¹¹⁰ Os políticos locais compartilhavam da ambição nacional em relação à imigração e à colonização, fato que se pode inferir pela declaração registrada em ata da Câmara Municipal:

Prestígio no seio do Estado, pois Iraty possui ellementos próprios e poderossíssimos tais como a herva mate variedades de madeiras e agricultura abundante devido a superioridade de suas terras como ainda agora o atesta o ofício dirigido pelo Exmo. Cidadão Coronel Joaquim Monteiro de Carvalho e Silva, Illustre vice presidente do Estado ao Exmo. Senhor Ministro da Via-

¹⁰⁶ SANTOS, Miriam de Oliveira. **A emergência discursiva do conceito de “pioneiro italiano” como marcador identitário e delimitador de fronteiras étnicas**. Tessituras, Pelotas, v.2, n.1, jan./jun. 2014, p. 49.

¹⁰⁷ “Era uma variante da Estrada de Palmas, que atravessava os atuais municípios de Mallet, Rio Azul, Rebouças e Irati” (TELEGINSKI, 2012, p. 74).

¹⁰⁸ TELEGINSKI, Neli Maria. **Bodegas e bodegueiros de Irati-PR na primeira metade do século XX**. (Dissertação de Mestrado em História). UFPR, Curitiba, 2012. p. 74.

¹⁰⁹ ORREDA, José Maria. História de Irati - I. Irati: **O Debate**, 1972. p. 03-05; ORREDA, José Maria. Revista do Centenário, n. 7: Irati, Teu nome é economia. Irati: **O Debate**, 2007, p. 06.

¹¹⁰ ORREDA, José Maria. História de Irati - I. Irati: **O Debate**, 1972. p. 29.

ção em que aquelle communicava a este ser o município de Iraty um dos melhores do Estado para o estabelecimento de núcleos modelares de collonização attentas suas ferossissimas terras de cultura.¹¹¹

As autoridades locais desejavam implantar colônias de povoamento em Irati, pois acreditavam que esse era um investimento lucrativo que poderia gerar desenvolvimento econômico e aumentar a produção agropecuária na região. Com o auxílio do Governo Federal, em 1908, formaram-se em Irati duas Colônias Federais agrícolas, nas quais foram assentados imigrantes europeus: a Colônia (ou Núcleo) Iraty,¹¹² que corresponde ao atual distrito de Gonçalves Júnior,¹¹³ e a Colônia de Itapará.¹¹⁴ Esse fato contribuiu para o crescimento populacional com a entrada de muitos imigrantes, incluindo ucranianos, poloneses, holandeses, italianos e alemães.¹¹⁵

A Colônia Federal de Itapará, inicialmente denominada Núcleo Colonial Xavier da Silva, teve seu nome modificado em 1910. Formada por terras devolutas cedidas pelo Estado, sua área totalizava 7.016,9 hectares, divididos em 311 lotes rurais e 203 lotes urbanos. A maioria desses lotes foi ocupada por ucranianos e poloneses.¹¹⁶ Esta colonização em Itapará ocorreu sob a liderança de Prudentópolis, que recebeu autorização do Ministério da Agricultura para empreender novas colônias. Neste período, os limites municipais entre Irati e Prudentópolis ainda não estavam definidos. Em 1920, Itapará foi oficialmente integrada ao município de Irati.

A Colônia Federal Iraty se desenvolveu em uma área de 6.240 hectares, distribuídos entre 294 lotes rurais e 141 lotes urbanos. Parte desse território (5.225 hectares) foi adquirida pelo governo, e o restante (1.015 hectares) era constituído por terras devolutas cedidas à União.¹¹⁷ Os primeiros colonizadores do Núcleo Iraty foram famílias holandesas, compostas em sua maioria por estivadores e trabalhadores portuários originários de Roterdã e regiões próximas. Muitos deles haviam sido demitidos em função de greve ocorrida em 1908, vindo na

¹¹¹ Livro de Atas nº 1 de Irati – 1907-1910. 10/10/1907.

¹¹² Criado em 30/08/1908. Ficou sob tutela federal pelo período de 4 anos e 8 meses. (RAMOS, 2006, p. 116).

¹¹³ A Colônia Iraty recebeu a nova denominação de Gonçalves Júnior em 1938, a escolha do nome é em homenagem a Joaquim Ferreira Gonçalves Júnior, engenheiro contratado para demarcar as terras a serem ocupadas pelos colonos. (KIEWIET; KIEWIET, 2011, p. 77).

¹¹⁴ Criado em 26/08/1908. Ficou sob tutela federal pelo período de 4 anos e 8 meses. (RAMOS, 2006, p. 116). O Núcleo Colonial Itapará quando foi criado pertencia a Prudentópolis, em 1920 de núcleo foi promovido a Distrito do Itapará, o território foi disputado por Irati e Prudentópolis, ficando sob administração iratiense.

¹¹⁵ ORREDA, José Maria. *Irati*, vol. II. Irati: O Debate, 1974, p. 07.

¹¹⁶ PARANÁ. INSTITUTO AGUÁ E TERRA. Relatório Colônia Federal Itapará. Nº 5. 1909.

¹¹⁷ PARANÁ. INSTITUTO AGUÁ E TERRA. Relatório Colônia Federal Iraty. Nº 5. 1909.

emigração uma saída para as dificuldades que enfrentavam na Europa.¹¹⁸ Pela falta de experiência na agricultura esses imigrantes passaram grande dificuldade, marcado pela alta mortalidade, especialmente entre mulheres e crianças. Em livros baseados em memórias da época, Gonçalves Junior (Núcleo Iraty) é lembrado como o "Cemitério das Mulheres".¹¹⁹

As más colheitas eram problema constante, agravado pela destruição das roças devido à infestação de gafanhotos e à invasão de porcos do mato. As perspectivas para novos plantios eram desanimadoras. Diante dessas dificuldades, muitos imigrantes decidiram retornar à Holanda, embora alguns optassem por permanecer na região.¹²⁰ Em um relatório de 1910, Álvaro Cardoso, chefe interino da Comissão do Núcleo Iraty, descreve a saída dos holandeses, mencionando que, conforme relatado em outros informes mensais, foi grande foi o número de colonos que abandonaram o Núcleo. Cardoso também comenta as dificuldades por muitos deles em relação a falta de conhecimentos agrícolas.¹²¹ “Das primitivas famílias ficaram 70, ficando o núcleo quase despovoado” até que em 1911 começaram a entrar “ucranianos” (austriacos e russos) e alguns alemães que formam a “atual colônia bastante próspera e com animador futuro”.¹²²

Além disso, o autor do relatório destaca que, entre os imigrantes que permaneceram, a maioria se mostrou competente no trabalho agrícola, com destaque para os colonos alemães, que foram mais bem-sucedidos nesse contexto. No entanto, o relatório também revela outra preocupação: a chegada de imigrantes doentes ou inválidos, incapazes de desempenhar trabalho agrícola, além de um número significativo de não agricultores. Cardoso lamenta a entrada de tais imigrantes, reconhecendo que sua presença dificultou ainda mais a prosperidade da colônia em Irati.¹²³

¹¹⁸ KIEWIT, Willem, KIEWIT, Ruth. **A Colônia de Gonçalves Junior – Irati – Paraná:** A imigração holandesa de 1908 a 1909 no Brasil. APHC Editorial, Núcleo de Mídia e Conhecimento. 2011. p. 16.

¹¹⁹ RISSEEUW, P. J. **A Terra que eu vos indicarei** – A emigração da família Verschoor para o Brasil em 1909. APHC, 2010. p. 26.

¹²⁰ Em busca de novas oportunidades, alguns imigrantes holandeses souberam que a *Brazil Railway Company* estava vendendo terras para uma nova colônia nos Campos Gerais. Em março de 1911, a família Verschoor mudou-se seguida em poucos meses pela família Vriesman. O contrato assinado com a *Brazil Railway Company*, em 4 de abril de 1911, marcou o início da formação do Núcleo Colonial Carambehy. Ver em:

¹²¹ Relatório relativo ao Núcleo Colonial Irati apresentado ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. J.F. Gonçalves Júnior por Álvaro Cardoso, chefe interino da Comissão do Núcleo Irati. 79 p., ms., formato PDF. 1910. p. 2.

¹²² Relatório anual do Núcleo Irati ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. Silvino Vicente de Faria relativo ao ano de 1913. 57 p., ms., formato PDF. p. 22.

¹²³ Relatório relativo ao Núcleo Colonial Irati apresentado ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. J.F. Gonçalves Júnior por Álvaro Cardoso, chefe interino da Comissão do Núcleo Irati. 79 p., ms., formato PDF. 1910. p. 3; 25.

Além dos holandeses e alemães, a Colônia também era habitada por indivíduos de outras origens, como demonstrado no quadro a seguir, com dados igualmente obtidos dos relatórios de Álvaro Cardoso, ricos em detalhes:

QUADRO I
Colônia Iraty, Paraná – Imigrantes em função da cidadania, 1910.

Cidadania	N.º de famílias	Nº. de indivíduos
Alemã	90	410
Holandesa	58	359
Russa	36	163
Austríaca	8	46
Polonesa	8	35
Suíça	1	3
Belga	1	4
Brasileira	12	82
Total	214	1.102

Fonte: Quadro adaptado pela autora, disponível no relatório de Álvaro Cardoso.¹²⁴

Mesmo com as dificuldades mencionadas por Cardoso, o Núcleo não se limitava apenas aos agricultores. De fato, apesar do predomínio de trabalhadores rurais e da importância da agricultura na economia local, havia uma diversidade de profissões que contribuíam para a vida da colônia. Em 1910, o número de agricultores era de 254 indivíduos, mas também residiam ali agrimensores (1), alfaiates (2), auxiliares da comissão (6), barbeiros (1), caixeiros (9), carpinteiros (12), carroceiros (14), ferreiros (2), guarda-livros (4), padeiros (2), parteiras (2), pedreiros (1), farmacêuticos (1), fotógrafos (2), pintores (4), professores (2), sapateiros (2) e seleiros (1). Essa variedade de ocupações, essencial para a infraestrutura local, refletia-se também nas necessidades da comunidade, como o funcionamento de uma escola mista e pública com 125 alunos matriculados, além de comércio local que incluía padaria, açougue, farmácia, hotel, oficinas diversas e uma fábrica de salsichas. Neste ano, como mostra o quadro I, a Colônia contava com 1.102 habitantes, distribuídos em 214 famílias. Alemães e holandeses formavam a maioria, sendo que, no início da Colônia, o número de famílias holandesas era significativamente maior, mas elas acabaram deixando o local. Não constam “ucranianos” na lista, o que não implica que não houvesse famílias ucranianas na região, mas sim que

¹²⁴ Relatório relativo ao Núcleo Colonial Irati apresentado ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. J.F. Gonçalves Júnior por Álvaro Cardoso, chefe interino da Comissão do Núcleo Irati. 79 p., ms., formato PDF. 1910. p. 26.

esses indivíduos eram classificados como russos ou austríacos, conforme os critérios mencionados anteriormente.

O quadro a seguir fornece mais informações sobre os colonos:

QUADRO II
Dados sobre a população do Núcleo Iraty, 1910.¹²⁵

Cidadania	Sexo masculino	Sexo feminino	Casado	solteiro	Viúvo	Sabe ler	Não sabe ler
Alemã	222	188	164	235	11	368	42
Holandesa	192	167	110	246	3	286	43
Russa	48	85	63	98	2	131	39
Austríaca	20	26	16	29	1	37	9
Polonesa	17	18	16	19	-	4	31
Suíça	2	1	2	1	-	2	1
Belga	2	2	2	2	-	3	1
Brasileira	33	49	29	60	-	6	46
	536	536	402	690	17	837	212

Fonte: Quadro adaptado pela autora, disponível no relatório de Álvaro Cardoso.¹²⁶

Caso os dados do relatório fossem precisos, seria possível afirmar que a maioria dos habitantes da colônia era casada – o que faria sentido, considerando que era comum a chegada de famílias já constituídas. O número reduzido de viúvos, em todas as cidadanias, poderia indicar uma população predominantemente jovem. A taxa de alfabetização também variaria significativamente entre os indivíduos. Aparentemente, a maioria das pessoas saberia ler, com destaque para os alemães (368) e holandeses (286), enquanto poloneses e brasileiros apresentariam um número mais elevado de não alfabetizados. Esses indivíduos também seguiriam religiões distintas, como se observa no quadro a seguir.

¹²⁵ O relatório é interessante por oferecer uma visão quantitativa sobre o núcleo de Irati. No entanto, os dados apresentados contêm inconsistências significativas, o que compromete sua confiabilidade e resulta em uma representação distorcida da realidade do núcleo. Um exemplo é a coincidência exata no número de indivíduos do sexo masculino e feminino – 536 de cada – o que, por si só, já levanta dúvidas. E se esses números forem corretos, somam um total de 1.072 pessoas, o que destoaria da soma dos indivíduos casados, solteiros e viúvos ($402 + 690 + 17 = 1.109$), ou seja, 37 pessoas a mais do que o total de homens e mulheres informado. Além disso, o número de alfabetizados e analfabetos somados (1.049) é inferior tanto ao total de homens e mulheres (1.072) quanto ao número de pessoas classificadas por estado civil (1.109). Essas discrepâncias sugerem que os dados não foram compilados ou organizados de forma precisa, o que compromete a análise e exige cautela na utilização dessas informações.

¹²⁶ Relatório relativo ao Núcleo Colonial Irati apresentado ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. J.F. Gonçalves Júnior por Álvaro Cardoso, chefe interino da Comissão do Núcleo Irati. 79 p., ms., formato PDF. 1910. p. 27.

QUADRO III

Famílias e indivíduos em função da religião; Colônia Iraty, 1910.

Religião	N.º de famílias	N.º de indivíduos
Protestantes	138	683
Católicos Romanos	71	389
Livre pensadores	5	30
		1.102

Fonte: Quadro adaptado pela autora, disponível no relatório de Álvaro Cardoso.¹²⁷

A maioria das famílias era composta por protestantes, seguidos por católicos romanos, mas não há referência aos ucranianos católicos de rito oriental. Os ortodoxos chegaram à colônia posteriormente. Nos Núcleos Iraty e Itapará, os ucranianos eram atendidos pelos padres Basilianos de Prudentópolis, que visitavam essas localidades periodicamente para celebrar missas, batizados e casamentos. Com isso, essas áreas passaram a ser uma extensão da Paróquia São Josafat de Prudentópolis.¹²⁸

Em 1913, a Colônia Iraty já contava com três escolas: uma mista e pública, uma escola alemã e uma polonesa, com 57, 53 e 33 alunos matriculados, respectivamente. A sede da colônia, que também se desenvolvia economicamente, passou a contar com dois hotéis e uma variedade de estabelecimentos comerciais.¹²⁹ Em 1915, a colônia recebeu a chegada de cinco famílias sírias, que contribuíram para o crescimento e diversificação da comunidade local.¹³⁰

Nos relatórios analisados, quando há a menção à cidadania dos colonos, não é registrada a presença de ucranianos. No entanto, segundo livros sobre a história de Irati, os primeiros imigrantes ucranianos chegaram por volta de 1909 e 1910.¹³¹ Embora os relatórios não confirmem essa informação de forma explícita, eles fornecem indícios através dos sobrenomes de alguns colonos, como Duckievicz, Strujack, Stephanhuck, Krisan e Choma. Esses sobrenomes são frequentemente associados a famílias de origem ucraniana, e é relevante destacá-los, pois os indivíduos com esses nomes desempenharão papéis importantes na construção de igrejas e clubes ucranianos na região posteriormente.

¹²⁷ Relatório relativo ao Núcleo Colonial Irati apresentado ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. J.F. Gonçalves Júnior por Álvaro Cardoso, chefe interino da Comissão do Núcleo Irati. 79 p., ms., formato PDF. 1910. p. 26.

¹²⁸ MATTOS, Gilsemar Arivaldo de. **Identidade e Cultura: Os ucranianos em Irati**. PDE (História).Unicentro, Irati, 2013. p. 22.

¹²⁹ Relatório anual do Núcleo Irati ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. Silvino Vicente de Faria relativo ao ano de 1913. 57 p., ms., formato PDF. p. 42 e 46).

¹³⁰ Relatório anual do Núcleo Irati ao Inspetor do Serviço do Povoamento no Paraná, Dr. Manoel F. Ferreira Correia, relativo ao ano de 1915. 23 p. ms., formato PDF. p. 08.

¹³¹ ORREDA, José Maria. Irati: Distritos Judiciários, síntese histórica. **O Debate**. Irati, 2009. p. 58.

Essa complexidade na identificação étnica, no entanto, não impede a análise do impacto dos imigrantes na região, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento econômico e agrícola. A instalação das colônias impulsionou significativamente a agricultura em municípios como Irati. A revista do Centenário de Irati destaca que, antes da chegada dos imigrantes, a agricultura era pouco desenvolvida na região. Com a colonização eslava e italiana, a cidade se transformou no “maior canteiro de batata e trigo do Paraná”.¹³²

Entretanto, o memorialista que fez essa observação está associando o sucesso agrícola da cidade exclusivamente a certos grupos de imigrantes, o que não reflete a totalidade da realidade. Antes mesmo da chegada dos imigrantes, a região já possuía uma agricultura em expansão, com destaque para a produção de erva-mate. Entre as décadas de 1920 e 1950, a erva-mate foi de extrema importância para a economia do Paraná, sendo um produto essencial que impulsionou a indústria local. A produção e comercialização da erva-mate não apenas consolidaram uma cadeia produtiva, mas também favoreceram o processo de ocupação territorial, com a migração de antigos habitantes de Campo Largo para as futuras áreas de Irati, São João do Triunfo, Rio Claro, São Mateus, Mallet e Rebouças.¹³³

Além disso, um relatório estadual de 1912 afirmou que “incontestavelmente ao Paraná a imigração há sido fator do progresso. Ella vem de longe prestando relevantes serviços a agricultura, a pomocultura e viticultura, iniciando promissora exportação de cereales, fructos e vinhos para outros Estados”.¹³⁴ Esses discursos ligados ao discurso oficial da época, associavam diretamente a modernização e o desenvolvimento regional ao trabalho dos imigrantes europeus. Contudo, é importante lembrar que a trajetória de crescimento da agricultura paranaense foi multifacetada, envolvendo tanto as contribuições dos colonos quanto os ciclos de produção que já estavam presentes na região antes da chegada massiva dos imigrantes.

O processo de estabelecimento dos imigrantes ucranianos durante a primeira fase da imigração não apenas envolveu a adaptação ao novo território, mas também promoveu intensos contatos culturais, tanto com a sociedade receptora quanto com outros grupos europeus. Esses encontros geraram trocas significativas e ressignificações de identidades.

Vale ressaltar que, embora o desejo por uma vida melhor tenha sido a motivação inicial dos imigrantes da primeira leva, as circunstâncias das levas seguintes foram diferentes. Es-

¹³² ORREDA, José Maria. Revista do Centenário, n. 7: Irati, Teu nome é economia. **O Debate**. Irati, 2007, p. 06.

¹³³ MACEDO, 1995, p. 58 apud ANDREAZZA; TRINDADE, 2017, p. 39.

¹³⁴ PARANÁ. Relatório do Dr. Ernesto Luiz de Oliveira. Secretaria dos Negócios da Agricultura, Comércio e Indústria. 1912, Curitiba: Typ. p. 13.

ses imigrantes já não buscavam apenas escapar das dificuldades do território da atual Ucrânia. As motivações, portanto, tornaram-se mais complexas e diversificadas.

1.3 AS FASES SEGUINTE DA IMIGRAÇÃO UCRANIANA NO BRASIL

A imigração ucraniana para o Brasil experimentou nova fase a partir da Revolução Russa de 1917 e o término da Primeira Guerra Mundial, estendendo-se até a década de 1930. Esse movimento migratório foi motivado principalmente por transformações geopolíticas e questões políticas. Com o término da guerra, o Império Austro-Húngaro foi dissolvido, ocorrendo a formação de novos países e redefinição de novas fronteiras na Europa Central e Oriental. Ao mesmo tempo, a Rússia passava por intensas mudanças internas: em consequência, em 1918, após a queda do regime czarista, a Ucrânia obteve uma breve autonomia, logo suprimida com sua incorporação à União Soviética.¹³⁵

Essas mudanças políticas foram sentidas de forma direta por famílias ucranianas, como a de Kateryna (1978, segunda geração, Irati). Neta de imigrantes que chegaram ao Brasil após a Primeira Guerra Mundial, ela relatou que seus avôs foram bem acolhidos pelos imigrantes que já habitavam a região e receberam suporte para se estabelecer. Esse apoio contribuiu para que a família conquistasse suas próprias terras, ainda em posse da família.¹³⁶

Contudo, as condições adversas que motivaram a partida de tantos ucranianos não se limitavam à fase de turbulência política e social. Com a consolidação do domínio soviético na Ucrânia, as políticas de repressão se intensificaram. Movimentos de conscientização nacional que surgiam em meio à população ucraniana foram logo reprimidos, e a coletivização forçada das terras, imposta pelo governo bolchevique, confiscou propriedades de inúmeros camponeses. Essa medida, criada para adaptar a economia rural ao “comunismo de guerra”, trouxe efeitos devastadores, agravando a miséria que impulsionou tantas famílias a buscar novos destinos, como o Brasil.

O “comunismo de guerra”, implementado pelo Comitê Central russo, impôs controle rígido sobre a produção e distribuição de cereais na Rússia e nas regiões sob sua influência. Os camponeses, já afetados por safras insuficientes, foram forçados a entregar grande parte de sua produção ao Estado, o que gerou fome e miséria generalizada nas áreas rurais. Após a morte de Lênin, em 1924, Josef Stalin assumiu o poder e, em 1929, instituiu o primeiro Plano

¹³⁵ BORUSZENKO, Oksana. A imigração ucraniana no Paraná. **Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História** – ANPUH, Porto Alegre, setembro 1967.

¹³⁶ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

Quinquenal. O que foi chamado de “grande salto dos anos 30” transformou-se em uma “década de terror”, marcada pela crueldade e radicalidade na arrecadação de impostos, especialmente sobre cereais.¹³⁷

A coletivização transformou toda a produção agrícola em propriedade do Estado. Entre 1932 e 1933, Stalin intensificou a coleta compulsória, resultando na morte de cerca de sete milhões de pessoas por fome, em um episódio conhecido como *Holodomor*, ou morte pela fome.¹³⁸ A meta de arrecadação imposta aos camponeses ucranianos por Stalin era ainda mais severa que a exigida por Lênin, e os que tentaram resistir foram violentamente reprimidos. Camponeses que se recusavam a entregar suas terras ou a trabalhar para o governo eram enviados a campos de trabalhos forçados, os gulags, na Sibéria.¹³⁹

Frida Köpp Boyko, imigrante ucraniana nascida em 1926, viveu esse período e emigrou para o Brasil após a Segunda Guerra Mundial, em 1951. Ela se estabeleceu em Irati, onde suas memórias foram registradas em livro, escrito e organizado pela sua filha, Eliana Boyko Roepke, formada em História, e pela jornalista Carolina Filipaki. Os avós de Frida eram camponeses, tentaram emigrar para o Canadá na década de 1910, mas foram impedidos por causa da Revolução Russa. Em meio à repressão religiosa, sua mãe orava em segredo, temendo represálias do regime, que havia fechado igrejas e transformado templos em depósitos.¹⁴⁰

A família Köpp vivia na Colônia *Yosefow Novo Grad Wolink*, na atual Ucrânia, onde o tio de Frida possuía a maior parte das suas terras. Em 1932, as propriedades foram estatizadas e o tio, obrigado a ceder suas terras, foi enviado à Sibéria dois anos depois, onde morreu, deixando a esposa e filhos na referida colônia. Outro tio, pastor batista, tentou fugir em 1930, durante as perseguições religiosas, mas foi descoberto e desapareceu.¹⁴¹

Esse contexto de expropriação e perseguição é característico de um momento histórico difícil e distinto para os imigrantes da segunda leva, que chegaram ao Brasil em uma situação diferente do início da imigração ucraniana. Ao contrário dos primeiros colonos, que em gran-

¹³⁷ PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro *Prácia***: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933). Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, São Leopoldo, 2017. p. 30-31; 43.

¹³⁸ A fome não foi apenas uma ferramenta para a coletivização das terras, mas também uma estratégia política para destruir a resistência ucraniana. Em 2008, o governo brasileiro, junto com outros 21 países, reconheceu essa tragédia como um genocídio. Estima-se que, entre 1932 e 1933, cerca de sete milhões de ucranianos tenham morrido devido à inanição (PRADO, 2017).

¹³⁹ PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro *Prácia***: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933). Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, São Leopoldo, 2017. p. 48; 54.

¹⁴⁰ FILIPAKI, Carolina; ROEPKE, Eliana Boyko. **Frida**: memórias únicas. São Paulo: Todas as Musas, 2012. p. 07.

¹⁴¹ FILIPAKI, Carolina; ROEPKE, Eliana Boyko. **Frida**: memórias únicas. São Paulo: Todas as Musas, 2012. p. 13.

de parte eram camponeses pobres, os imigrantes dessa leva tinham um perfil socioeconômico mais alto. Embora tenham perdido suas terras, muitos eram expropriados, e ser pastor evangélico, naquela época, representava distinção social, conferindo respeito e influência local. Assim, essa *coorte* de imigrantes trazia consigo novas características e experiências, o que a colocava em um contexto diferente do vivido pelos imigrantes anteriores.

Em 1935, a família foi realocada para uma região próxima a *Saparosche*, podendo levar apenas alguns animais e mantimentos. Frida recorda que, no caminho, as batatas estragadas que jogaram foram disputadas por pessoas famintas. A casa para onde foram enviados era simples, com uma pequena área ao redor, vasculhada pelos membros do partido que proibiam o armazenamento de alimentos além do permitido. Três jovens que viviam ali anteriormente haviam sido denunciadas e teriam morrido de fome.¹⁴²

De acordo com o relato, durante o plantio e a colheita, soldados realizavam rondas para inspecionar galpões, casas e os próprios camponeses. Nessas ocasiões, era comum o fuzilamento dos infratores ou sua deportação para os gulags da Sibéria, o que representava praticamente uma sentença de morte. Em 1932, Stalin instaurou a “lei das cinco espigas”, que condenava com dez anos de trabalho forçado quem escondesse cinco espigas de milho. Para quantidades menores, a pena era de dois anos de prisão por espiga; para quantidades maiores, a pena era a morte. Em pouco tempo, a fome devastou regiões como Kharkiv, Odessa e Poltava, e no inverno de 1933, aproximadamente 12 mil pessoas morriam diariamente nos campos da Ucrânia.¹⁴³

A família Köpp conheceu uma senhora que relatou a tragédia das antigas moradoras da casa e o destino sombrio de seus parentes, que teriam morrido em decorrência da fome. “O desespero era tamanho que uma mãe de quatro crianças, ao vê-los chorando de fome tomou a decisão de pôr fim ao sofrimento rasgando um lençol e pendurando primeiro as crianças e, depois, a si mesma.”¹⁴⁴ Outra mulher, “que perdera o marido e dois filhos, confessou ter consumido um pedaço do corpo de um deles para não morrer de fome.”¹⁴⁵

As memórias reconstruídas pelas autoras do livro têm como objetivo denunciar o genocídio e evidenciar a força do anticomunismo e do stalinismo presentes nas lembranças de

¹⁴² FILIPAKI, Carolina; ROEPKE, Eliana Boyko. **Frida**: memórias únicas. São Paulo: Todas as Musas, 2012. p. 16.

¹⁴³ PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro Prácia**: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933). Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, São Leopoldo, 2017. p. 56.

¹⁴⁴ FILIPAKI, Carolina; ROEPKE, Eliana Boyko. **Frida**: memórias únicas. São Paulo: Todas as Musas, 2012. p. 17.

¹⁴⁵ FILIPAKI, Carolina; ROEPKE, Eliana Boyko. **Frida**: memórias únicas. São Paulo: Todas as Musas, 2012. p. 18.

Frida. Elas também atuam como uma forma de denúncia em relação a Stalin e ao *Holodomor*. Conforme afirma Anderson Prado, diversas obras que abordam *Holodomor* têm uma conexão com causas étnicas, políticas, culturais ou religiosas. Muitas dessas produções foram realizadas por imigrantes e descendentes de ucranianos, membros da Igreja Católica Ucraniana, o que, em certos casos, poderia comprometer a imparcialidade.¹⁴⁶

Dentro desse contexto, as memórias retratam as experiências mais dolorosas desse período, sendo a fome a trágica consequência da expropriação de alimentos, por isso teriam cometido canibalismo. Inicialmente, os camponeses ainda conseguiam produzir, mas a fome tornou o cultivo praticamente impossível, enquanto a repressão governamental se intensificava. "Havia mais cadáveres nos campos do que trigo nos armazéns".¹⁴⁷

Alguns ucranianos conseguiram fugir das fazendas coletivas e, com o apoio da igreja, deixaram o país, encontrando no Brasil uma comunidade já estabelecida para acolhê-los.¹⁴⁸ Pois, os ucranianos que haviam se estabelecido no Paraná desde a primeira onda migratória, no final do século XIX, recebiam informações da fome na Ucrânia Soviética por meio dos padres e da imprensa.

Olena (1956, primeira geração, Irati), por exemplo, conta que seus avós emigraram por causa das dificuldades trazidas pela política stalinista, mas não conseguia precisar a data da emigração:

Minha avó dizia que lá na Ucrânia era muito difícil, especialmente a questão da comida. Ela contava que, por falta de alimentos, até grilos eles tinham que comer. Lá, eles não eram livres como nós aqui no Brasil; viviam sob o regime comunista e não tinham a mesma liberdade que temos. Fugiram de lá às pressas, sem documentos.¹⁴⁹

Quando questionada sobre o motivo de seus avós escolherem o Brasil, Olena explicou:

Pelo que sei, foi um padre que os acompanhou. Ele certamente conhecia alguém aqui, e foi ele quem os trouxe. Minha avó contava que lá passavam muita miséria, e não tinham nem roupa. Depois, muitas famílias na Europa mandaram roupas e até dinheiro para o pessoal daqui. O padre Pedro, que também era ucraniano, ajudou muita gente, auxiliando na compra de terrenos e na construção de casas.¹⁵⁰

¹⁴⁶ PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro *Prácia*: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933)**. Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, São Leopoldo, 2017. p. 51.

¹⁴⁷ HANEIKO, Valdomiro. **O cinquentenário da fome na Ucrânia**. Curitiba: Kindra, 1983. p. 04.

¹⁴⁸ PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro *Prácia*: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933)**. Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, São Leopoldo, 2017. p. 111.

¹⁴⁹ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

¹⁵⁰ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

O clero ucraniano teve um papel essencial no processo de imigração e no estabelecimento dessas comunidades ucranianas no Paraná, assim como em outros estados que também receberam imigrantes nesse período, como Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo.

A terceira fase da imigração ucraniana para o Paraná ocorreu nas décadas de 1940 e 1950, em meio ao contexto pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Este movimento foi composto por diversos grupos, como operários, prisioneiros de guerra, refugiados políticos e soldados da primeira divisão ucraniana, entre outros que haviam lutado ao lado dos alemães contra os russos.¹⁵¹

Com o fim da guerra e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), a questão dos refugiados e deslocados ganhou relevância mundial. Em 1946, a ONU propôs a definição de apoio para aqueles em situação de deslocamento forçado, levando à criação da Organização Internacional de Refugiados (OIR) em 1947. O objetivo da OIR era encontrar soluções para as milhares de pessoas que ainda estavam aguardando realocação, um número estimado em cerca de um milhão de pessoas.¹⁵²

Nesse mesmo ano, o Brasil firmou um acordo com o Comitê Internacional de Refugiados, comprometendo-se a receber mil famílias, com o direito de selecionar os refugiados e a responsabilidade de garantir seu acolhimento, encaminhamento e colocação profissional. As despesas de transporte ficariam a cargo do comitê.¹⁵³

A chegada dos primeiros refugiados ao Brasil foi anunciada em 13 de maio de 1947, pelo jornal *O Globo*, destacando principalmente a vinda de húngaros, lituanos, iugoslavos e ucranianos. Essa movimentação foi facilitada pelo apoio logístico do exército norte-americano. O fluxo de imigrantes continuou, e dois anos depois, em 1949, o Brasil recebeu 13.805 refugiados, somando um total significativo de imigrantes das mais variadas nacionalidades.¹⁵⁴

Estima-se que entre 1944 e 1953, o Brasil recebeu imigrantes de diversos países como Alemanha (15.246), Espanha (48.658), Itália (62.575), Japão (1.667), Portugal (141.333) e

¹⁵¹ HANEIKO, Valdomiro. **O cinquentenário da fome na Ucrânia**. Curitiba: Kindra, 1983.

¹⁵² MENEZES, Lená Medeiros de. Refúgio no Brasil no pós-segunda guerra: a ilha das Flores como lugar de acolhimento e representação do paraíso. **Revista brasileira de pesquisa (Auto) biográfica**, Salvador, v. 03, n. 07, p. 109-125, jan./abr. 2018. p. 116.

¹⁵³ MENEZES, Lená Medeiros de. Refúgio no Brasil no pós-segunda guerra: a ilha das Flores como lugar de acolhimento e representação do paraíso. **Revista brasileira de pesquisa (Auto) biográfica**, Salvador, v. 03, n. 07, p. 109-125, jan./abr. 2018. p. 117.

¹⁵⁴ MENEZES, Lená Medeiros de. Refúgio no Brasil no pós-segunda guerra: a ilha das Flores como lugar de acolhimento e representação do paraíso. **Revista brasileira de pesquisa (Auto) biográfica**, Salvador, v. 03, n. 07, p. 109-125, jan./abr. 2018. p. 117.

Rússia (2.254). Já entre 1948 e 1951, o país recebeu imigrantes de nacionalidades como Polônia (12.195), Hungria (3.797), Áustria (2.904), Iugoslávia (2.198), Tchecoslováquia (2.173), Romênia (2.014) e Grécia (1.218).¹⁵⁵

Em relação aos ucranianos, em 1945, logo após o fim da guerra, foi constituído em Curitiba o Comitê Ucraniano de Auxílio às Vítimas da Guerra. Este comitê tinha como principal objetivo apoiar os ucranianos deslocados, não apenas em questões de imigração e assentamento, mas também no envio de suprimentos aos campos de refugiados e na busca por familiares. A atuação do Comitê foi fortalecida pela presença dos membros da União Agrícola Instrutiva,¹⁵⁶ que já possuíam um histórico de apoio à imigração ucraniana no Paraná. Embora a formação de comitês de auxílio não fosse exclusiva dos ucranianos, o Comitê Ucraniano de Curitiba rapidamente expandiu suas atividades, recebendo reconhecimento tanto nacional quanto internacional, e se tornando parte de uma rede de apoio aos refugiados de diferentes nacionalidades.¹⁵⁷

Durante esse período, a Ucrânia permanecia sob o domínio soviético, com Josef Stalin no poder, criando um ambiente hostil e marcado pela escassez. Como resultado, muitos ucranianos que haviam sido levados como prisioneiros pelos nazistas para campos de trabalho na Alemanha decidiram não retornar ao seu país de origem, temendo a situação política na URSS.¹⁵⁸ Esses indivíduos ficaram alojados em acampamentos de refugiados até decidirem para onde migrariam, com muitos escolhendo o Brasil como destino.

Estima-se que, durante esse período, cerca de 7.000 emigrantes ucranianos tenham chegado ao Brasil.¹⁵⁹ O perfil era variado, englobando desde trabalhadores até intelectuais e profissionais qualificados. Assim como na onda migratória anterior, a maior parte deles se estabeleceu no Paraná, que já possuía uma infraestrutura de colônias ucranianas, o que facilitou sua integração.

¹⁵⁵ MENEZES, Lená Medeiros de. Refúgio no Brasil no pós-segunda guerra: a ilha das Flores como lugar de acolhimento e representação do paraíso. **Revista brasileira de pesquisa (Auto) biográfica**, Salvador, v. 03, n. 07, p. 109-125, jan./abr. 2018. p. 113.

¹⁵⁶ A União Ucrânia do Brasil foi fundada em 1922, no município de União da Vitória, e posteriormente se estabeleceu em Curitiba. Na década de 1930, a instituição passou a se chamar União Agrícola Instrutiva. Atualmente, continua suas atividades sob a denominação de Sociedade Ucraniana do Brasil (SUBRAS). (VITCHMICHEN, 2023, p. 08).

¹⁵⁷ VITCHMICHEN, Henrique Schlumberger. Refugiados no Brasil: A atuação do Comitê Ucraniano de Auxílio às Vítimas da Guerra no Pós-Segunda Guerra Mundial. In: **V Seminário Internacional História do Tempo Presente: Epistemologias do Sul Global**, 2023, Florianópolis. Anais V Seminário Internacional História do Tempo Presente, 2023. p. 1-13. p. 07-08.

¹⁵⁸ PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro Prácia: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933)**. Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, São Leopoldo, 2017. p. 130-131.

¹⁵⁹ BORUSZENKO, Oksana. A imigração ucraniana no Paraná. **Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História** – ANPUH - Porto Alegre, setembro 1967. p. 429.

A história de Anastasia (1990, terceira geração, Irati) ilustra essa experiência.¹⁶⁰ Sua avó, filha de ucranianos, nasceu na Alemanha em 1940, depois da guerra foi levada para um campo de refugiados na cidade de Regensburg, onde permaneceu até 1948. Durante esse tempo, ela viveu no que chamava de “uma colônia de ucranianos”, que, a princípio, foi descrita por ela como um ambiente acolhedor, mas lembrando que era a sua memória de infância. No entanto, após a morte da avó, Anastasia começou a investigar mais sobre essas “colônias” e descobriu que, na verdade, tratava-se de um campo de refugiados no qual havia muitos apátridas, onde muitos ucranianos estavam impossibilitados de retornar à sua terra natal. De acordo com a entrevistada eram os Estados Unidos, como uma das potências aliadas vencedoras da guerra, que mantinha o campo de refugiados onde seus parentes moraram. Ofereciam algumas oportunidades, como escolas e indústrias, permitindo que os refugiados, incluindo a avó de Anastasia, aprendessem idiomas e adquirissem diversas habilidades. Contudo, com o passar do tempo, a situação no campo tornou-se insustentável, levando à migração em busca de melhores condições de vida. Retornar à Ucrânia não era opção.

Quando questionada sobre a escolha do Brasil como destino, Anastasia compartilhou uma história curiosa. Segundo sua avó, havia uma lista de países disponíveis para os refugiados, com os Estados Unidos sendo a opção mais desejada. Contudo, um incidente inesperado com seu irmãozinho, que tinha problemas de saúde, impediu a família de seguir para lá, já que os Estados Unidos não aceitavam imigrantes doentes. Assim, acabaram optando pelo Brasil.

Anastasia contou que, na Alemanha, sua avó conheceu Oksana Boruszenko.¹⁶¹ As duas moravam no mesmo campo de refugiados, e ambas as famílias acabaram vindo para o Brasil no mesmo navio. A avó guardou uma fotografia em que ela e Oksana, crianças, posavam juntas no campo de refugiados:

Um dia, a Oksana veio dar uma palestra aqui em Irati, e minha avó foi assistir. Ela levou aquela foto e ficou a palestra inteira segurando-a. Quando a Oksana terminou, minha avó levantou a mão e mostrou a foto. Oksana ficou emocionada ao ver, acho que ela não tinha essa foto.¹⁶²

Em uma entrevista concedida a historiadora Bruna Silva a professora Oksana Boruszenko relatou sobre esse período na Alemanha:

¹⁶⁰ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

¹⁶¹ Historiadora e professora da Universidade Federal do Paraná (UFPR), foi uma das pioneiras nas pesquisas sobre os eslavos no Paraná. Seu trabalho deixou um legado importante no estudo da imigração ucraniana na região.

¹⁶² Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

Bem, eu cheguei ao Brasil em 1949. Vim para o Brasil com 10 anos de idade [...]. Eu nasci em 1939, quando começou a Segunda Guerra. E, assim que a guerra acabou, nós estávamos na Alemanha, a minha família foi levada para a Alemanha pelo governo alemão, quando estavam retirando-se de lá, dos países eslavos. O fim da guerra nos pegou na Alemanha, então nós fomos para um acampamento de refugiados na Zona de Administração Norte Americana. E então tentamos imigrar para o Novo Mundo, ou seja, o novo mundo era o El Dorado de qualquer refugiado de guerra. Não poderíamos voltar para a Ucrânia, porque como lá só ficou para soviéticos. Na época, estavam colonizando a Sibéria, então se a gente voltasse: “Voltou por quê? Por que saiu? Você traiu a pátria saindo”, então você vai direto para a Sibéria e, como lá é muito frio, nós não queríamos. [...] Por que nós viemos para o Brasil? Minha mãe tinha parentes aqui, que moravam no sul do Brasil e o filho deles era engenheiro como o meu pai. Ele estava indo para o norte do Paraná e propôs sociedade com o meu pai.¹⁶³

Há elementos comuns entre todos esses imigrantes: retornar à Ucrânia não era opção, pois poderiam enfrentar represálias sob o regime stalinista. Alguns migraram por já terem conhecidos no Brasil ou em outros países americanos. A diferença, no entanto, estava na classe social: os camponeses eram direcionados para o interior, enquanto as elites se estabeleciam nas cidades maiores.

A família de Frida Köpp Boyko também estava na Alemanha quando a Segunda Guerra Mundial chegou ao fim. Países como o Brasil, Argentina, Canadá e Estados Unidos estavam recrutando trabalhadores e selecionando imigrantes para seus territórios. Para se inscrever no processo seletivo, o casal percorreu 34 quilômetros até o local de inscrição, onde passaram por exames. A primeira tentativa foi para o Canadá, com testes de sangue, radiografias e outras avaliações, mas, como Frida relata, “o meu velho [marido] tinha uma mancha no pulmão e não passou”.¹⁶⁴ A segunda tentativa foi para a Argentina, mas, novamente, foram reprovados. Por fim, tentaram o Brasil, onde finalmente tiveram sucesso.

O traslado até o porto foi feito de trem. Primeiro, seguiram para Nuremberg, e de lá, para a Itália. Todas as despesas da viagem foram custeadas pelo governo brasileiro. A travessia até o Brasil foi realizada a bordo do navio MacRey, pertencente ao exército norte-americano. Durante a viagem de 14 dias, homens e mulheres ficaram separados, e as crianças permaneceram com as mães, até chegarem ao Brasil para iniciar uma nova vida.

¹⁶³ SILVA, Bruna. Memórias, narrativas e tramas entrevista com a prof.ª Dr.ª Oksana Boruszenko. **Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro**, v. 484, p. 363-386, 2020. p. 367.

¹⁶⁴ FILIPAKI, Carolina; ROEPKE, Eliana Boyko. **Frida: memórias únicas**. São Paulo: Todas as Musas, 2012. p. 66.

Entre as entrevistadas desta pesquisa, apenas Alina (1939, primeira geração, Irati) é imigrante. Nascida em Polvana, Ucrânia, em 1939, ela veio ao mundo em meio à turbulência da Segunda Guerra Mundial. Fugindo da guerra, sua família deixou a cidade natal com a esperança de retornar um dia, o que nunca aconteceu. A guerra dispersou parentes para diferentes lugares, e ela conta que muitos familiares já haviam falecido, como seu avô paterno, vítima da Primeira Guerra Mundial.

Alina relembra que a ideia inicial era emigrar para os Estados Unidos, onde um com-padre de seu pai havia se estabelecido. A família foi ao consulado, mas as vagas para os Estados Unidos já estavam preenchidas. Restava apenas o Brasil como opção. “Não era a escolha que queríamos”, ela confessa.¹⁶⁵ Ainda assim, embarcaram com destino ao Brasil, onde chegaram e foram alocados em alojamento do exército em Ponta Grossa.

A estadia no local durou cerca de duas semanas, até que veio uma ordem para que seguissem para o norte do Paraná, onde trabalhariam nas plantações de café, destino que muitos imigrantes compartilhavam. Contudo, a mãe de Alina estava doente, e, por conta disso, a família recebeu permissão para permanecer em Ponta Grossa. Ela relembra que essa mudança de planos trouxe alívio, pois muitos imigrantes desejavam ficar, mas não tinham escolha e foram forçados a partir.

O pai de Alina, em busca de alternativa, encontrou apoio de um patrício,¹⁶⁶ dono de um bar em frente ao quartel, que os acolheu por uma noite em sua casa. Dormiram em colchões no chão, e, no dia seguinte, o pai saiu em busca de uma casa para alugar e de emprego, mas não encontrou. Ao descobrir que havia outros ucranianos em Irati, ele foi à delegacia, obteve a autorização para a viagem e a família seguiu de trem de Ponta Grossa para Irati.

Em Irati, alugaram uma pequena casa de outros ucranianos, onde permaneceram por algum tempo. O pai começou a trabalhar cortando lenha e limpando quintais, enquanto a mãe foi empregada em um depósito, selecionando batatas. Aos poucos, a situação começou a melhorar e, finalmente, conseguiam ao menos o suficiente para garantir a alimentação.

Na Ucrânia, os pais de Alina também trabalhavam na agricultura, mas em terras coletivizadas sob o controle soviético. Ela conta que, muitas vezes, trabalhavam o dia todo para receber apenas um pedaço de broa. A chegada ao Brasil, embora cheia de desafios, representava para a família a chance de reconstruir uma vida mais digna. A mãe de Alina começou a

¹⁶⁵ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

¹⁶⁶ Termo usado pela entrevistada.

trabalhar em uma cerealista, selecionando batatas, possivelmente no mesmo lugar que Frida, imigrante mencionada anteriormente.

Em Ivaí, nenhum dos entrevistados é imigrante desse período. No entanto, entrevistei Sonia (quarta geração, 2003, Ivaí), que compartilhou que seu bisavô é imigrante da terceira leva, que chegou após a Segunda Guerra Mundial. O imigrante em questão é Stefan Stadnycki, nascido em 1923 na Ucrânia, que chegou ao Brasil em 1947. De acordo com sua neta:

Ele foi capturado durante a guerra e levado para a Alemanha, onde ficou responsável por cuidar dos animais e outras coisas assim... Depois do fim da guerra, ele permaneceu dois anos no local para onde foi levado. Havia fichas de inscrição para as pessoas que tinham interesse em emigrar, e ele queria ir para o Canadá, mas o navio estava muito demorado [lista de espera]. E tinha uma certa pressão para que as pessoas saíssem de lá. Então, ele veio para o Brasil. Desembarcou no Rio de Janeiro, onde ficou umas duas semanas esperando para saber para onde ele iria. Depois disso, foi direcionado para vir para Ivaí. Acredito que ele tenha vindo até Curitiba de caminhão e de Curitiba até Ivaí de carroça. Em Ivaí, dizem que os imigrantes mais antigos costumavam adotar os refugiados... Então, um homem de Torres ou Balaíos, não lembro direito, decidiu levar ele para trabalhar, depois ele conheceu a baba [bisavó] Júlia, que já morava aqui, e se casaram.¹⁶⁷

Sonia não sabia muitos detalhes sobre a recepção que Stefan teve em Ivaí, mas afirmou que ele foi bem acolhido. As memórias que ela compartilhou foram passadas a ela por seu avô, filho do imigrante. Durante a entrevista, ela me mostrou o passaporte dele, que continha algumas informações, como a data de nascimento e a data de chegada ao Brasil. No entanto, a história narrada por ela tem muitas semelhanças com outras: a questão da família ser obrigada a ir para a Alemanha, a vontade de imigrar para outros lugares (Estados Unidos, Canadá, Argentina, etc.). Quando perguntada se outros imigrantes vieram com ele, ela não soube responder, mas podemos supor que sim, visto que em Ivaí houve uma preocupação em oferecer assistência a essas pessoas. Como ela mencionou, um descendente de imigrante ucraniano "adotou" seu bisavô.

Sonia disse que seu bisavô gostou muito do Paraná, e a imigrante Frida, por sua vez, descreve o Brasil como "paraíso" – especialmente Irati, onde escolheu se estabelecer. A reação dos imigrantes que chegaram ao Brasil nesta onda migratória foi bastante distinta daquela dos imigrantes que chegaram no final do século XIX e início do século XX. As memórias herdadas dos primeiros imigrantes estão marcadas por grandes desafios. Muitos encontraram núcleos coloniais pouco desenvolvidos, ainda em processo de estruturação. A escassez de

¹⁶⁷ Sonia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.

recursos, a falta de moradia e a necessidade de desmatar terras para o cultivo foram obstáculos constantes. Esse Brasil estava distante das expectativas que haviam sido geradas, tanto pela realidade local quanto pelas promessas que lhes foram feitas, o que gerou frustrações e dificuldades para muitos.

Já os imigrantes que chegaram após a Segunda Guerra Mundial tiveram uma experiência bastante diferente, como indicam suas memórias e relatos. O contexto de suas migrações foi profundamente influenciado pela devastação da guerra, pelas privações extremas e por tragédias como o *Holodomor*. Para muitos, o Brasil representava uma esperança. Frida, como mencionado anteriormente, descreveu o Brasil como um "paraíso", maravilhada com a abundância e as oportunidades que encontrou. Outra imigrante no mesmo período, ao chegar à Ilha das Flores, exclamou: "Paraíso, daqui eu não saio. Aqui eu vou morrer!".¹⁶⁸

As motivações para a imigração também variaram conforme o período. Os emigrantes da primeira onda foram, em grande parte, movidos por razões econômicas, buscando melhores condições de vida. Por outro lado, os imigrantes pós-1945, muitos deles oriundos de países devastados pela guerra, não só buscavam uma vida melhor, mas também a necessidade de escapar de regimes políticos opressivos e das consequências das políticas extremistas que dominaram a Europa. A maioria desses imigrantes veio ao Brasil para trabalhar como mão de obra, principalmente nas lavouras de café, exceto aqueles pertencentes à elite. Aqueles com mais recursos e educação, como engenheiros, médicos e advogados, permaneceram nas grandes cidades, como Curitiba. Já muitos trabalhadores rurais se estabeleceram no interior, em locais como Irati.

Portanto, as motivações e o perfil dos imigrantes de cada período são distintos. A escolha em se estabelecer no Paraná pode ser atribuída à primeira fase da imigração, uma vez que, a partir dela, é provável que surgiram redes sociais de ucranianos. Essas redes foram fundamentais, pois muitos imigrantes foram motivados pelos parentes que já haviam se instalado na região, mostrando como as conexões sociais influenciavam as decisões migratórias.¹⁶⁹

Ao refletir sobre os movimentos migratórios, é essencial considerar que sempre existem motivos que levam as pessoas a decidir partir, relacionados a pressões do contexto no

¹⁶⁸ MENEZES, Lená Medeiros de. Refúgio no Brasil no pós-segunda guerra: a ilha das Flores como lugar de acolhimento e representação do paraíso. **Revista brasileira de pesquisa (Auto) biográfica**, Salvador, v. 03, n. 07, p. 109-125, jan./abr. 2018. p. 121.

¹⁶⁹ Oksana Boruszenko imigrou durante a terceira etapa da imigração ucraniana. Respondendo a pergunta sobre porque a família escolheu o Brasil, Oksana diz: "Minha mãe tinha parentes aqui, que moravam no sul do Brasil e o filho deles era engenheiro como o meu pai. Ele estava indo para o norte do Paraná e propôs sociedade com o meu pai." (SILVA, 2020, p. 367). Desta forma, podemos pressupor que várias outras famílias ucranianas vieram ao Paraná por aqui terem familiares, amigos ou conterrâneos que os ofereceram ajuda.

país de origem e às oportunidades no país receptor. A ideia de um modelo *push-pull* se aplica bem: de um lado, fatores que tornam a permanência no país natal insustentável, seja para o grupo ou para o indivíduo; do outro, a atração exercida por promessas de melhores condições de vida no novo destino.¹⁷⁰ Contudo, é preciso reconhecer que, em cada uma das três levas migratórias, esses fatores de “insustentabilidade” atuaram de formas distintas, ainda que seja possível observar elementos comuns entre os diferentes momentos e contextos dessas migrações.

Entretanto, teorias migratórias mais recentes questionam essa simplificação e destacam o papel crucial das “redes” na compreensão dos movimentos migratórios. O conceito de redes é central para o estudo desse fenômeno, entendido como “complexos de laços interpessoais que ligam migrantes, migrantes anteriores e não-migrantes nas áreas de origem e de destino, por meio de vínculos de parentesco, amizade e conterraneidade.”¹⁷¹ Dessa forma, observa-se que ninguém decide migrar de forma isolada; essa decisão é influenciada pelas redes sociais formadas por parentes, amigos e instituições, como as religiosas, que fornecem informações sobre a sociedade receptora e alimentam as conexões que sustentam o fluxo migratório.

Embora agentes de propaganda informem sobre os locais de destino, as informações consideradas confiáveis eram, na verdade, aquelas fornecidas pelas redes. Indivíduos decididos a emigrar costumavam buscar informações prévias com imigrantes anteriores sobre as oportunidades e dificuldades que enfrentariam, seja por meio de cartas ou pessoalmente, caso alguém retornasse ao país de origem. A importância dessa troca de informações é evidente, pois “quanto mais próxima uma aldeia de outra da qual haviam partido imigrantes, maior seria a possibilidade de ‘contágio’ da ‘febre’ emigratória”.¹⁷²

De fato, a Europa desenvolveu uma tradição ou cultura migratória a qual iniciou com migrações locais e contribuiu para o deslocamento intercontinental. Os deslocamentos da segunda metade do século XIX e início do XX foram efeitos da Revolução Industrial e do excedente populacional europeu. A ideia de migrar para os novos países da América apresentava um novo horizonte, com melhores condições de sobrevivência.¹⁷³

¹⁷⁰ JERÔME, H. Migration and bussines cycle. In: CITROEN, N. A. **Les migrations internacionales**. Paris : Librairie de Medicis, 1947. *Apud*: ANDREAZZA, Maria Luiza. Op. cit., p. 152.

¹⁷¹ MASSEY, Douglas. (1988), “Economic development and international migration in comparative perspective”. **Population and Development Review**, 14: 383-413. *Apud*: TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. **Tempo Social** (USP. Impresso), v. 20, p. 199-218, 2008. p. 203.

¹⁷² TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. **Tempo Social** (USP. Impresso), v. 20, p. 199-218, 2008. p. 205.

¹⁷³ NADALIN, Sergio Odilon. **Paraná: ocupação do território, população e migrações**. Curitiba: SAMP, 2017.

Irati recebeu novos imigrantes ucranianos entre 1929 e 1932, um período que marca a segunda etapa da imigração ucraniana no Brasil. Durante a primeira etapa, Ivaí e Irati receberam muitos imigrantes, atraídos pela instalação de Colônias Federais. Ambos os municípios foram formados por indivíduos de origens diversas, mas a imigração ucraniana é especialmente valorizada em seus contextos, sobretudo em Ivaí.

Os "novos" imigrantes viveram na Europa um cenário distinto dos imigrantes anteriores, especialmente durante o período soviético, o que moldou de maneira única a forma como viam o mundo. Assim, surgiram diferenças culturais, políticas, econômicas e sociais marcantes entre os três grupos de imigrantes. Embora tanto os primeiros imigrantes, quanto os que chegaram após a segunda guerra compartilhassem um território de origem visto como comum, suas experiências e as transformações políticas e históricas ao longo do tempo criaram distinções significativas na maneira como se viam e se relacionavam com sua identidade ucraniana. Ou seja, podemos supor que existiam diversas formas de *ucraneidade*, - e os "novos" imigrantes desempenharam um papel importante nessa dinâmica – ou mesmo outras formas de identificação entre os imigrantes. A despeito disto, passado um século do início do processo migratório, a “cultura ucraniana” é positivada na memória pública desses dois municípios.

Para comemorar o centenário de Irati, diversas revistas foram publicadas abordando aspectos culturais e sociais do município, e os ucranianos foram mencionados em artigos que tratam de temas como imigração, colonização, gastronomia, cultura, dança, educação e religião. Esse destaque também foi estendido a outros grupos étnicos. As publicações comemorativas reconhecem a contribuição de indígenas, africanos, portugueses, espanhóis, sírios, libaneses, poloneses, holandeses, alemães, ucranianos e italianos, com maior ênfase nos europeus e menor nos indígenas e afrodescendentes.

Assim, a formação dos núcleos coloniais e dos municípios de Ivaí e Irati é distinta, mas ambos compartilham a valorização dos imigrantes e descendentes de ucranianos. Os discursos que cercam essa memória, embora exagerados, enfatizam as dificuldades enfrentadas pelos imigrantes, apresentando-os como “laboriosos” e “morigerados”, que conseguiram superar adversidades e alcançar o sucesso.

Apesar das hipérboles nos discursos e da mitificação das dificuldades, é importante reconhecer que a imigração foi desafiadora especialmente no processo de estabelecimento. Contudo, no Brasil, os imigrantes tiveram a chance de reconstruir suas vidas, ancoradas nas estruturas com as quais se identificavam.

1.4 O ESTABELECIMENTO E A CONSTRUÇÃO DA *UCRANEIDADE* NA DIÁSPORA: LÍNGUA, IGREJAS, ESCOLAS

Ao longo das diversas fases da imigração ucraniana, o Brasil tornou-se um dos principais destinos para esses imigrantes. Com eles, vieram também a cultura, as tradições, o idioma e a religiosidade. Para os primeiros imigrantes, essa relação com a cultura era particularmente sensível, pois a maioria não falava o português e se deparava com um país completamente novo e desconhecido, sobre o qual tinham poucas informações, geralmente limitadas à propaganda. As tradições e práticas culturais evocavam suas “origens”, mas não se limitavam a isso, pois representavam culturas vivas e dinâmicas, sujeitas a variações e reconfigurações ao longo do tempo. Em geral, é na segunda geração que ocorrem as transformações culturais mais marcantes, resultantes de inúmeras interações tanto dentro da comunidade quanto com a sociedade que os acolhia.¹⁷⁴

No processo de estabelecimento no Brasil, os imigrantes ucranianos tiveram contatos culturais com brasileiros e, frequentemente, com outros europeus. Sergio Odilon Nadalin usa o termo *estabelecimento* para descrever o ato de fixação no novo país, envolvendo medidas como o sustento familiar, a construção de um novo lar, o reconhecimento do lugar e das afinidades culturais, e o planejamento para o futuro. Embora ele tenha pensado esse conceito para os imigrantes alemães, aplica-se igualmente à experiência dos ucranianos.¹⁷⁵

Com o tempo, os ucranianos foram incorporando o idioma e a cultura brasileira, mas essa assimilação é um processo intergeracional e de longa duração.¹⁷⁶ A “Lei de Hansen” ilustra bem essa dinâmica: a primeira geração emigra, a segunda esquece (assimila) e a terceira retorna às origens.¹⁷⁷ Dessa forma, há transformações ao longo do tempo, e a etnicidade pode ou não se manifestar nas gerações posteriores à dos primeiros imigrantes e de diversas maneiras, pois esta manifestação intergeracional não é necessariamente linear.

Essa transição entre gerações é clara nas memórias de Stefania (1935, primeira geração, Irati). Durante a entrevista, ela relembra como seus avós enfrentaram as dificuldades do estabelecimento na colônia: a barreira da língua, o desafio de adaptação ao novo trabalho

¹⁷⁴ CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 233.

¹⁷⁵ NADALIN, Sergio Odilon. Imigração, fronteiras étnicas e sociabilidades: questões teóricas. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 37, 1-26, 2020. p. 02.

¹⁷⁶ GREEN, Nancy L. Tempo e Estudo da Assimilação. *Antropolítica*, Niterói, n. 25, p. 23-47, 2. sem. 2008. p. 33-34.

¹⁷⁷ HANSEN, Marcus Lee. The problem of the third generation immigrant. *Augustana Historical Society*, Rock Island, Illinois, 1937. Apud GREEN, Nancy L. Tempo e Estudo da Assimilação. *Antropolítica*, Niterói, n. 25, p. 23-47, 2. sem. 2008. p. 29.

agrícola e as confusões no contato com os brasileiros, que frequentemente causavam risadas. Enquanto seu avô aprendeu português rapidamente, sua avó e muitas mulheres da localidade continuaram a usar apenas o ucraniano, mesmo entre as gerações nascidas no Brasil. Esse aprendizado mais rápido do avô deve estar ligado ao fato de que os homens circulavam mais no ambiente público que as mulheres. Stefania também menciona que seus filhos ainda compreendem e falam ucraniano, mas seus netos já não dominam o idioma. Apesar disso, algumas tradições, como o café da manhã pascal com alimentos benzidos, ainda são mantidas com entusiasmo por toda a família, segundo ela.¹⁷⁸ Entretanto várias/os entrevistadas/os da terceira e quarta geração voltaram a se interessar por tradições ucranianas e pela língua.¹⁷⁹

Pe. Valdomiro (1969, segunda geração, Irati), é outro descendente que comentou sobre uma visita de um bispo ucraniano ao Brasil, o religioso ficou intrigado ao ver os casamentos locais: as cerimônias eram semelhantes às da Ucrânia, mas também incorporavam elementos brasileiros, como nas festas havia o “churrasco” – a palavra, inclusive, era evidentemente nova para o bispo. Refletindo sobre essa adaptação linguística no ucraniano falado no Paraná, o entrevistado mencionou que, na Ucrânia, muitas palavras russas também foram incorporadas ao vocabulário, resultado da influência russa na região. Durante uma visita a Kiev, por exemplo, Pe. Valdomiro teve dificuldades em se comunicar em ucraniano em um restaurante, pois a atendente só falava russo.¹⁸⁰

[...] Fui a um restaurante e fiz meu pedido em ucraniano. A moça [atendente] não entendeu e falou para um rapaz: “Vá lá, porque eu não entendo o que ele fala”. Daí, com o rapaz, me entendi muito bem. Ele até perguntou de onde eu era e ficou surpreso ao saber que nasci e cresci no Brasil. Ele então chamou a menina que havia me atendido e falou: “Crie vergonha na cara! Um brasileiro veio aqui na nossa capital falando ucraniano, e você não entende ucraniano”. Ele até deu uma bronca nela, mas foi porque ela só falava e entendia russo.¹⁸¹

Ele comenta que, recentemente, membros da igreja de Irati demonstraram interesse em retomar o estudo da língua ucraniana, algo que ele considera fundamental: “Saber mais de uma língua é uma riqueza.”¹⁸² Como exemplo, menciona o caso do Canadá, onde muitos des-

¹⁷⁸ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

¹⁷⁹ Como é o caso da entrevistada Anastasia (1990, terceira geração, Irati), Sonia (1999, terceira geração, Ivaí), Laura (2001, quarta geração, Irati), Fabiane (2003, quarta geração, Ivaí) e Giseli (2003, quarta geração, Irati). Algumas entrevistadas já fizeram curso de língua ucraniana, enquanto outras pretendem fazer, como Laura, que meses depois da entrevista começou a frequentar um curso gratuito em Itapará.

¹⁸⁰ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

¹⁸¹ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

¹⁸² Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

cendentes ucranianos perderam o idioma. Jovens de um grupo folclórico canadense visitaram o Irati e, embora dançassem e cantassem em ucraniano, só se comunicavam em inglês. Ele também observa que essa perda ocorre em outras comunidades, como nos Estados Unidos e na Argentina.¹⁸³

As experiências de Pe. Valdomiro, tanto no Brasil quanto em suas visitas à Ucrânia, ilustram as diversas trajetórias da diáspora ucraniana e sua fala ressalta o que considera serem desafios na preservação da língua em países como EUA, Canadá e Argentina. Esse contraste reforça que o ambiente de acolhimento e o contexto político-cultural têm influência direta na preservação ou transformação das línguas e também das identidades. A cultura, dinâmica e viva, está em constante movimento, seja na Ucrânia ou nas terras que acolheram seus imigrantes. A interação com as tradições locais, ao mesmo tempo que preserva certos aspectos, também abre caminho para mudanças e adaptações ao longo do tempo.

As permanências culturais em Ivaí e Irati possivelmente se mantiveram devido à forte influência familiar, na qual muitos ainda valorizam esses elementos. Da mesma maneira a Igreja, que desempenhou – e continua a desempenhar – papel fundamental na preservação dessa herança cultural, promovendo práticas religiosas, celebrações e até atividades sociais que reforçam o vínculo com uma identidade “ucraniana”. A Igreja serve como ponto de encontro e um espaço onde a língua, as músicas, e os rituais tradicionais são compartilhados e transmitidos às novas gerações.

A preservação cultural entre descendentes de imigrantes ucranianos é possível, mas não garantida. Essa continuidade pode depender de vários fatores, como a força das tradições, a influência familiar ou o papel da Igreja, além de outros elementos que podem influenciar esse processo. Vale ressaltar que a *assimilação*¹⁸⁴ não ocorre apenas entre esses descendentes, mas já começa entre os próprios imigrantes, que ao se *estabelecerem* em novo país entram em contato com a cultura local e, com o tempo, tendem a adaptar-se a ela. Essa assimilação envolve a troca e o ajuste de práticas, muitas vezes resultando em combinação de elementos das culturas de origem e do país receptor. A assimilação não implica a completa substituição de

¹⁸³ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

¹⁸⁴ O conceito de "assimilação" é complexo e tem sido amplamente discutido por sociólogos, antropólogos e historiadores, como: TRUZZI, Osvaldo. Assimilação ressignificada: Novas interpretações de um velho conceito. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 55, n° 2, 2012, pp. 517 a 553.; GREEN, Nancy L. Tempo e Estudo da Assimilação. **Revista Antropológica**, Niterói, n. 25, p. 23-47, 2. sem. 2008.; BRUBAKER, Rogers. O retorno da assimilação?: mudando perspectivas sobre a imigração e suas sequelas na França, Alemanha e Estados Unidos. **Estudos Étnicos e Raciais**, Londres, v. 4, pág. 531-548, 2001.; GANS, Herbert J. Rumo a uma reconciliação entre “assimilação” e “pluralismo”: a interação entre aculturação e retenção étnica. **Migração Internacional Análise**, Staten Island, v. 31, n. 4, págs. 875-892, 1997; entre outros.

uma pela outra, mas sim um processo gradual e complexo de negociação entre as culturas, quando elementos de ambas as partes se influenciam e se transformam. Assim, mesmo em um contexto de assimilação, a cultura original não desaparece, pois continua a se manifestar de formas sutis no cotidiano, nas interações e nas representações que moldam a visão de mundo dos indivíduos. Dessa forma, não se limita a práticas visíveis, como a língua ou os rituais religiosos, mas está presente em aspectos cotidianos, nas práticas sociais e nas formas de interação que refletem a complexidade dos contatos culturais.

A cultura é “um conjunto de significados partilhados”, é ainda “uma produção social e histórica a se expressar, através do tempo, em valores, modos de ser, objetos, práticas”.¹⁸⁵ Um conjunto de práticas em constante adaptação, que se manifesta nas interações e no compartilhamento de significados entre indivíduos. Ao observar como os descendentes de imigrantes ucranianos de Ivaí e Irati mantêm, transformam ou abandonam certos elementos, pode-se analisar os sistemas de valores e as normas que influenciam quais aspectos culturais são mantidos ou modificados ao longo do tempo, revelando os complexos processos de continuidade e mudança que afetam a identidade cultural.

As identidades são construções simbólicas moldadas por meio da cultura, funcionando como representações sociais formadas por meio de simbolismos e organizadas em torno de uma ideia de pertencimento.¹⁸⁶ Nesse contexto, a identidade dos descendentes de ucranianos é uma construção imaginária que promove a coesão social na comunidade, permitindo a identificação da parte como um todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece as diferenças.

Esse sentimento de pertencimento se torna evidente quando, após o estabelecimento, imigrantes ucranianos e descendentes, buscam recriar suas vidas de acordo com as estruturas da sociedade receptora. Nesse processo de recriação, dá-se a formação da *ucraneidade*, uma identidade pautada no sentimento de pertencimento. Tamanini (2013) ressalta que essa identidade assume diversas formas, que não são padronizadas, mas forjadas conforme os espaços e os grupos que a manifestam.¹⁸⁷

O autor aponta que em Curitiba o idioma e as práticas culturais tornaram-se símbolos de pertencimento do grupo e um elo com o passado, configurando a *ucraneidade*. Ela é

¹⁸⁵ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cultura e representação, uma trajetória. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p. 45-58, jan./dez. 2006. p. 46.

¹⁸⁶ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

¹⁸⁷ 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. Tese (Doutorado em História). UFSC, 2013. p. 38.

construída e reconstruída, referindo-se ao sentimento de pertencimento étnico e religioso à identidade ucraniana. Em síntese, ela representa uma identificação do grupo assim como a diferenciação perante os “outros”. Portanto, ela se manifesta onde há grupos de ucranianos ou descendentes que expressam esse sentimento de pertencimento.

Voltando nossa atenção ao processo de *estabelecimento* dos primeiros imigrantes, é importante lembrar que essa adaptação não foi fácil. Chegaram quando as colônias ainda estavam em formação, enfrentando adversidades como novas doenças, fome, clima diferente, falta de infraestrutura e dificuldades de comunicação. Muitos foram levados para áreas remotas e precariamente conectadas com outros centros. O relatório anual de 1915 relata que a estrada que ligava o Núcleo Iraty (atual Gonçalves Júnior) à Colônia Itapará estava em péssimas condições e que foram “completamente abandonadas pelos poderes competentes”.¹⁸⁸

Nessas condições, os imigrantes precisavam abrir estradas e derrubar mata para construir suas casas e iniciar a produção agrícola. Estima-se que 80% dos imigrantes ucranianos no Paraná dedicaram-se à lavoura. Os primeiros anos foram desafiadores, e somente após certo tempo os colonos conseguiram produzir o suficiente para seu sustento e comercialização de itens como milho, mandioca, feijão, arroz e também alimentos trazidos de sua terra natal, como centeio, batata, trigo e linho.¹⁸⁹

Para se adaptarem à nova realidade, os imigrantes buscaram contato com outros que compartilhavam origens semelhantes, cultura e identidade comum, formando redes de cooperação. Com o tempo e nesse contexto começaram a reconstruir sua cultura no novo país. Aliás, vale ressaltar que nem todos os ucranianos utilizavam a mesma linguagem, pois tinham dialetos próprios de acordo com a região de onde emigraram.¹⁹⁰ Mas, mesmo assim, tinham facilidade para se compreenderem e encontrarem outras conexões, como, por exemplo, a partilha de inúmeros costumes e tradições, principalmente a religião.

Quando os primeiros imigrantes chegaram encontraram predominantemente a Igreja Católica de Rito Latino. No entanto, a maioria dos ucranianos que se instalaram em Ivaí e Irati professavam a religião Católica Ucraniana de Rito Oriental, enquanto uma minoria era

¹⁸⁸ Relatório anual do Núcleo Irati ao Inspetor do Serviço de Povoamento no Paraná, Dr. Manoel F. Ferreira Correia, relativo ao ano de 1915. 23 p. ms., formato PDF.

¹⁸⁹ BORUSZENKO, Oksana. A imigração ucraniana no Paraná. **Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História** – ANPUH, Porto Alegre, setembro 1967. p. 429-430.

¹⁹⁰ A maioria dos imigrantes ucranianos (rutenos) vieram dos distritos galicianos: Ternopil', Zolochiv, Berezhan, Bobrka, Peremyshl', Terebovlia e Skalat. Outros vieram de outras regiões como: Bukovyna, Javoriv, Sniatyn, Tsesanovs'kyi, Lantsuts'kyi e Iaroslav, alguns desses locais atualmente fazem parte do território polonês (CI-PKO, 2011).

adepta da Igreja Ortodoxa Ucraniana.¹⁹¹ Vale destacar que existem diferenças entre a Igreja Católica Romana, Igreja Católica Ucraniana de Rito Oriental e a Igreja Ortodoxa Ucraniana.

Até 1054 a Igreja Católica era dividida em cinco patriarcados, cada um com rito litúrgico próprio, com sedes em Jerusalém, Antioquia, Alexandria, Roma e Constantinopla. Com o Cisma do Oriente, distinguiram-se a Igreja Católica Romana (Rito Latino) e a Igreja Ortodoxa (Rito Bizantino ou Constantinopolitano). Em 1596, o Papa Urbano VIII fez um acordo de união com uma facção dissidente do clero ortodoxo ucraniano, possibilitando o surgimento da Igreja Católica Ucraniana de Rito Grego. Esta confissão manteve o rito e a liturgia oriental, ou grego, e, “enquanto acordo político, a igreja de rito greco-católico passa a relacionar-se com Roma; contudo, a tradição e a liturgia possuem identidade com a igreja ortodoxa”.¹⁹²

A religião desempenha papel fundamental na identidade dos ucranianos, sendo importante fator de distinção tanto para os ortodoxos quanto para os católicos de rito oriental. A maioria dos imigrantes ucranianos que chegaram ao Brasil no século XIX e início do XX era originária da Galícia, uma região habitada por poloneses e ucranianos. A religião servia como um elemento diferenciador entre os dois grupos étnicos, uma vez que os poloneses, que eram católicos, seguiam o rito latino, enquanto os ucranianos adotavam o rito oriental.¹⁹³

Essa diferença em relação à religião foi muito importante para agrupar os indivíduos e estabelecer fronteiras identitárias no início da colonização, uma vez que as relações intraétnicas se davam principalmente a partir da Igreja. As associações, casamentos endogâmicos, o compadrio, entre outras práticas que mantinham a união do grupo, o que cooperaram na afirmação e desenvolvimento de uma identidade e cultura própria.

Entre os primeiros imigrantes, o casamento e o compadrio ocorriam principalmente entre ucranianos e seus descendentes. A maioria dos entrevistados nesta pesquisa é afilhada

¹⁹¹ Igreja Ortodoxa acrescenta ao seu nome a localidade onde se encontra. Desta forma, além da Ucraniana, existe a Igreja Ortodoxa Russa, sob jurisdição do Patriarca de Moscou, e a Igreja Ortodoxa Romena, que é dirigida pelo Patriarca da Romênia. Todas são consideradas a mesma Igreja, mas possuem líderes diferentes; TAMANINI, Paulo Augusto. Ortodoxia, catolicismo e unidade no contexto do Vaticano II. **Revista de Cultura Teológica**, Ano XXIII, Nº 85, Jan/Jun 2015. p. 208.

¹⁹² ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias**: estudo de um grupo imigrante ucraniano 1895-1995. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996. p. 193.

¹⁹³ Além da igreja da sede da colônia (Ivaí), que é a atual paróquia, foram construídas outras igrejas para atender às comunidades rurais. Essas igrejas incluem: a Igreja Nossa Senhora do Patrocínio em São Roque (construída em 1910), em Capivara (construída entre 1945 e 1948, atualmente pertencente ao município de Ipiranga), a Igreja Assunção de Nossa Senhora em Tereza Cristina (construída em 1952), em Imbuia (construída em 1965), a Igreja Sagrado Coração de Maria em Paiol Velho (construída nos anos 70), a Igreja São Nicolau em Saltinho I (construída em 1991), e em Saltinho II (construída também em 1991). Em Irati, na Colônia Itaparã a Igreja Católica Ucraniana Assunção de Nossa Senhora foi inaugurada em 1914. As Irmãs Servas de Maria também estabeleceram um colégio na colônia, chamada Escola Primária São Miguel, fundado em 1937 pela Irmã Anatolia Tecla Bodnar, então Madre Provincial da Congregação. Inicialmente, o colégio atendia 40 crianças, mas em abril a matrícula aumentou para 75 alunos divididos em classes multisseriadas.

de imigrantes ou de descendentes ucranianos, o compadrio é prática especialmente comum entre os membros da primeira geração, nascidos entre 1935 e 1956. Normalmente, os padrinhos e madrinhas eram familiares, como tios e tias, ou vizinhos também ucranianos. Como recorda Odessa (1948, primeira geração, Irati), "todos, até os padrinhos dos meus irmãos, todos ucranianos. Os nossos vizinhos eram todos ucranianos."¹⁹⁴

No entanto, houve uma exceção entre os entrevistados da primeira geração: Olena (1956, Irati) foi batizada em Itaparã por uma madrinha brasileira, que possivelmente era vizinha próxima ou alguém que havia ajudado a família em seu processo de adaptação e estabelecimento.¹⁹⁵

Ainda que o compadrio fosse, na maioria das vezes, estabelecido entre ucranianos, Alina (1939, primeira geração, Irati), disse que as escolhas de padrinhos nem sempre seguiam essa regra. Em sua experiência, a afinidade e o conhecimento em comum com outras famílias imigrantes, como suíços e alemães, também eram fatores importantes, especialmente quando não havia parentes próximos no Brasil. Ela recorda que, ao se casar, tinha um grupo muito unido de cinco casais de amigos, com os quais se reunia semanalmente para “jogar baralho”, cada vez na casa de um dos amigos. Assim, a filha mais velha foi batizada por um casal desse círculo: ele suíço e ela de origem alemã, mas já nascida no Brasil. Esses amigos, segundo Alina, tornaram-se muito próximos, formando uma rede de apoio que se assemelhava a laços familiares.¹⁹⁶

Para a maioria dos imigrantes, reconstruir o universo social, cultural e religioso era muito importante. Esse desejo de preservação levou-os a solicitar, por meio de cartas, a vinda de sacerdotes ucranianos ao Brasil – alegavam que tinham dificuldades com a língua portuguesa e com o rito latino utilizado pela Igreja Católica Romana. Atendendo ao apelo, foi enviado à Prudentópolis o Padre Diocesano Nicolau Michailevich, mas ele não foi bem recebido pela Igreja Latina devido ao fato de que “na Ucrânia era comum que os padres diocesanos fossem casados (prática ainda persistente); assim, o Padre Nicolau não se adaptou às imposições da Igreja Latina”¹⁹⁷ que exigia o celibato.

A solução encontrada foi substituir o envio de padres diocesanos por basilianos, a quem se exigia o celibato. Em 1897, ainda no âmbito da primeira leva chegou em Curitiba o Padre Silvestre Kizyma iniciando a ação da Ordem Basiliana no Brasil. Contudo, foi somente

¹⁹⁴ Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

¹⁹⁵ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

¹⁹⁶ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

¹⁹⁷ SKAVRONSKI, Maria Inês Antonio. **Rezar e Benzer: Rituais sagrados e identidade étnica em Prudentópolis – PR (1990-2014).** Dissertação (Mestrado em História). UEPG: Ponta Grossa, 2015. p. 56.

após 1906 que veio número maior de padres. A presença dos sacerdotes foi muito importante para os imigrantes já que, além de promover maior integração entre eles, também exerciam função de orientar e proteger os interesses dos imigrantes ucranianos, uma vez que não existia consultado no Brasil e não dominarem a língua local.¹⁹⁸

Embora muitos dos autores que defendem a importância da atuação dos padres basilianos no Brasil sejam, evidentemente, sacerdotes, é essencial compreender que suas perspectivas refletem, em certa medida, seus próprios interesses. Um exemplo disso pode ser encontrado na primeira edição do jornal *Prácia*, publicada em dezembro de 1912 em Prudentópolis, que trazia a matéria “*Ridna chkola tó nacha maybutnist*” (A escola ucraniana é o nosso futuro). Nela, o jornal fazia um balanço da situação educacional das comunidades ucranianas e apontava, com preocupação, a indiferença por parte dos pais. A matéria destacava que, além da ausência de um sistema escolar unificado, o que ainda não havia ocorrido devido a desentendimentos internos, o grande problema era a falta de interesse e a conscientização dos imigrantes sobre a importância das escolas.¹⁹⁹

Isso refletia uma realidade complexa: nem todos os imigrantes estavam dispostos a se filiar à Igreja de maneira ativa, e havia também indiferença e intrigas dentro do próprio grupo. Como observa Teodoro Hanicz que analisou esse periódico, “havia pessoas a quem a pertença ao grupo parecia não ser mais tão importante.”²⁰⁰

A chegada dos padres basilianos foi, sem dúvida, marco importante para a integração dos imigrantes ucranianos no Brasil, especialmente ao oferecer suporte espiritual e orientação em um contexto repleto de desafios linguísticos e culturais. Contudo, a realidade enfrentada por esses sacerdotes era bem mais desafiadora do que o esperado. Muitos padres não estavam preparados para lidar com as dificuldades impostas pela vida no novo país e, assim, poucos se dispunham a aceitar a missão de emigrar. Além disso, aqueles que vinham logo perdiam o ânimo diante das dificuldades encontradas.

¹⁹⁸ Ver em: HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná: religiosidade e identidades etnoculturais**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021; RAMOS, Odinei Fabiano. **Ucranianos, poloneses e “brasileiros”**: fronteiras étnicas e identitárias em Prudentópolis/PR. Dissertação (Mestrado em História). UNISINOS, São Leopoldo, 2006.

¹⁹⁹ HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná: religiosidade e identidades etnoculturais**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021. p. 35.

²⁰⁰ HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná: religiosidade e identidades etnoculturais**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021. p. 36.

Por outro lado, a partir de 1911, a chegada das Irmãs Servas de Maria Imaculada trouxe uma nova perspectiva para o trabalho religioso e educacional. Elas inauguraram um convento em Prudentópolis, e, em conjunto com os padres basilianos, começaram a desenvolver atividades voltadas tanto para a religião quanto para a educação escolar dos colonos.²⁰¹

Nesse cenário, era no lar que imigrantes e seus descendentes aprendiam a língua ucraniana, ensinada oralmente, ficando a cargo da Igreja e das escolas o ensino formal da leitura e da escrita. As escolas foram construídas à sombra das Igrejas: “as escolas haveriam de ser a continuação do púlpito e agrupariam em seu seio tanto as atividades culturais, sociais e políticas quanto as religiosas, não somente nos primórdios, mas por tempo mais duradouro”.²⁰²

A escola era um espaço favorável para a ação da Igreja. Nela, atividades religiosas e culturais se mesclavam e os padres forneciam aos imigrantes a educação, a evangelização e a catequese. Na Ucrânia o clero desfrutava de prestígio social, principalmente entre os camponeses; eram letrados e possuíam nível intelectual, cultural e religioso superior ao do resto da população. Nas colônias paranaenses, o prestígio do clero igualmente manteve-se.²⁰³

A construção de escolas foi considerada necessidade urgente, uma vez que se configurava como meio essencial para preservar o patrimônio cultural e religioso. Os primeiros missionários basilianos tinham um forte compromisso com a instrução e a educação tanto de crianças quanto de adultos, pois acreditavam que essa questão ia além do simples aspecto cultural. Para eles, a educação possuía dimensões morais e religiosas, ligadas aos ritos, tradições e costumes. Diante das circunstâncias da época, era crucial que as pessoas dominassem a língua de seus pais, fundamental para a vitalidade da identidade, a perpetuação das tradições e a continuidade do rito e da Igreja. O êxito da missão, a curto e a longo prazo, também estava atrelado ao sucesso da educação. Afinal, “se as crianças e também os adultos não soubessem ler, escrever e falar a língua dos pais, como poderiam aprender o catecismo, participar das liturgias e cantar hinos próprios da tradição litúrgica ucraniana?”²⁰⁴

²⁰¹TAMANINI, 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. Tese (Doutorado em História). UFSC, 2013. p. 60.

²⁰²HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná**: religiosidade e identidades etnoculturais. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021. p. 21.

²⁰³HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná**: religiosidade e identidades etnoculturais. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

²⁰⁴HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná**: religiosidade e identidades etnoculturais. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021. p. 22.

Logo, a educação escolar era preocupação permanente do clero ucraniano e instruir os imigrantes e, posteriormente, os seus descendentes era importante para a manutenção da Igreja no Brasil. As Irmãs Servas de Maria Imaculada contribuíram para a educação escolar nas colônias ucranianas, além de habilitarem muitas jovens para a docência, colaborando para o ensino de novas crianças e adolescentes. As escolas dirigidas por estas religiosas prosperaram, tendo sido as que maiores resultados positivos trouxeram para a comunidade.²⁰⁵

As primeiras escolas ucranianas foram fundadas durante a Primeira República (1889-1930). Nesse período, o sistema educacional brasileiro era frágil e não garantia acesso à educação aos colonos, problema que se resolvia com as escolas mantidas pelas paróquias. As escolas funcionariam, assim, de acordo com os interesses dos colonos e da Igreja, sendo o ensino realizado a partir da língua materna dos descendentes de ucranianos.²⁰⁶

Nesse contexto o Congresso Ucraniano de 1910, realizado em Curitiba, discutiu temas culturais, sociais, religiosos, educacionais e econômicos, com destaque para a educação escolar, o que gerou intensas divergências entre os basilianos e a *intelligentsia* (liberais). Durante as discussões, o padre basiliano Rafayil Krynytskyi defendeu a criação de uma escola ucraniana para “conter a dispersão das forças comunitárias e do potencial étnico ucraniano na sociedade brasileira”,²⁰⁷ levando à formação da *Shkilhná Rada* (Conselho Escolar), com sede em Prudentópolis. A “União Escolar Ucraniana” seria criada para arrecadar fundos para as escolas e professores, e o Conselho Escolar foi estruturado com representantes locais e inspetores.

O congresso dividiu o Paraná em dez seções territoriais: 1. Prudentópolis, 2. Curitiba, 3. Rio Claro ou Marechal Mallet, 4. Antônio Olinto, 5. Itaiópolis, 6. Jangada, 7. Ivaí, 8. Itaparã, 9. Vera Guarani e 10. Nova Galícia (próxima a União da Vitória), com inspetores responsáveis por supervisionar o ensino nas escolas. Apesar das boas intenções, as propostas não se concretizaram, e o congresso acabou intensificando as divisões entre os conservadores, liderados pelo clero basiliano, e os liberais, representados pela *intelligentsia*. Assim, ao invés de promover a união entre os colonos, o evento acabou gerando maior antagonismo entre os dois

²⁰⁵ HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná: religiosidade e identidades etnoculturais**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021. p. 33.

²⁰⁶ COSTA, Lourenço Resende da; RENK, Valquíria Elita. Educação e língua na reconstrução da identidade ucraniana (Prudentópolis, Paraná – séculos XX e XXI). In: **Revista Aedos**, Porto Alegre, v. 12, n. 27, março 2021. p. 276-304. p. 279-281.

²⁰⁷ HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná: religiosidade e identidades etnoculturais**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021. p. 30.

grupos.²⁰⁸ De qualquer forma, tendo em vista as propostas do Estado Novo, as escolas étnicas passaram a ser um obstáculo para o sistema educacional nacional.²⁰⁹

De qualquer modo, os padres basilianos e as Irmãs Servas de Maria Imaculada tornaram-se figuras ativas nas colônias e no cotidiano dos imigrantes. Na Colônia de Ivay, em 1909, iniciou-se a construção da primeira Igreja Católica Ucraniana (ou greco-católica), intitulada de Paróquia Sagrado Coração de Jesus, terminada em 1911.²¹⁰ O local escolhido para a construção da paróquia foi o mesmo onde, em 1908, o Pe. Markiano Schkirpan, o primeiro sacerdote a chegar à Colônia de Ivay, celebrou a primeira missa em um dos barracos de imigrantes, na atual Praça Taras Szewczenko. Para lembrar esse marco histórico, foi erguido, em 2017, um monumento no local, como mostrado na fotografia a seguir:

²⁰⁸ HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná: religiosidade e identidades etnoculturais**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021. p. 30-31.

²⁰⁹ Em 1937 durante a fase do Estado Novo o governo Vargas empreendeu esforços em esfera nacional para que o ensino fosse realizado em língua portuguesa, o idioma passou a ser imposto não apenas no ambiente escolar, mas em todas as outras esferas da vida social.

²¹⁰ MANFRON, Angela Maria. **A formação da cidade de Ivaí até a sua emancipação política no ano de 1961**. (Trabalho de Conclusão de Curso da graduação de História). Unicentro, Irati, 2001. p. 14.



Imagem I: Monumento em comemoração aos 110 anos da primeira missa da OSBM em Ivaí, PR. Fonte: Acervo particular de Cibeli Grochoski – 2021.

A construção deste e de outros *lugares de memória*, evidencia um esforço do poder público em marcar a presença dessa etnia na cidade. Os padres basilianos, juntamente com as freiras da Congregação Irmãs Servas de Maria Imaculada, criaram, em 1938, o Colégio educacional, no qual a freira Zevônia Zamotski era a diretora. Em 1940, foi criada uma residência para os sacerdotes basilianos e, em 1948, um seminário e noviciado.²¹¹

Sobre as escolas Veronika (1936, primeira geração, Ivaí) contou que em sua casa só se falava ucraniano e que mal sabiam falar português. Ela completou: “Desde pequenos, nós falávamos em ucraino, e depois quando nós íamos na escola, não sabíamos falar brasileiro. Mas nós sofremos, sabe? O pai internou nós na escola do São Roque [zona rural de Ivaí], es-

²¹¹ MANFRON, Angela Maria. **A formação da cidade de Ivaí até a sua emancipação política no ano de 1961.** (Trabalho de Conclusão de Curso da graduação de História). Unicentro, Irati, 2001. p. 16.

cola ucráína, e lá também era mais ucráíno, eles me mandaram muito pequena lá, eu chorava muito.”²¹²

Olga (1946, da primeira geração, Ivaí), compartilhou suas lembranças de quando estudou na "Escola das Irmãs". Quando perguntei o nome da escola, ela me disse que se chamava "Escola Sagrado Coração de Jesus", nome que também identificava a paróquia local. Ela recorda que a escola era muito grande, mas talvez fosse uma percepção de criança. A escola ficava ao lado da Igreja Ucrâniana, no centro do Núcleo. Olga frequentou a escola por volta de 1953, onde estudou do 1º ao 3º ano.²¹³

Olga precisou interromper os estudos porque seu pai não atribuía grande importância à continuidade de sua educação. Como filha mais velha, foi incumbida de ajudar nos afazeres domésticos e de cuidar dos irmãos mais novos, enquanto os pais trabalhavam na roça. A decisão paterna pode ser compreendida como reflexo da mentalidade predominante entre muitos imigrantes e seus descendentes, que viam o futuro da família estreitamente vinculado ao trabalho na terra, à subsistência e ao progresso da propriedade rural. Nesse contexto, a educação formal, sobretudo a feminina, era frequentemente considerada secundária, ou até mesmo desnecessária, frente às exigências práticas da vida no campo. Em suas memórias, ela relembra as brincadeiras de infância, as aulas e até os castigos. Ela disse, sorrindo: "Tinha de tudo na escola: caderno, livro, quadro, carteira e até vara de marmelo!"²¹⁴ Olga também contou sobre os castigos que recebia da professora "Dona Rosa", a única professora "leiga" da escola. Se cometesse “algum erro”, a punição poderia ser ajoelhar-se no milho ou levar uma surra nas costas.

Olga recorda que a escola era gratuita e que, embora o material escolar fosse simples, ela o levava de maneira bem improvisada no início, em uma "sacolinha de açúcar". Com o tempo, sua mãe fez uma bolsa de tecido, e depois ela ganhou uma maleta de madeira. Nas aulas, havia matérias como português, matemática e ucraniano. Ela lembra que, todos os dias, antes de entrar para as salas de aula, os alunos faziam uma formação, cantavam o hino nacional em português e, em seguida, rezavam em ucraniano. As turmas eram mistas, compostas por “ucranianos, brasileiros e poloneses”. Olga também revelou que sua mãe havia estudado na mesma escola, enquanto seu pai frequentou uma escola na região de Saltinho, zona rural de Ivaí. A entrevistada também relatou que na catequese tudo era ensinado em ucraniano, sem o

²¹² Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

²¹³ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

²¹⁴ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

uso do português. Hoje em dia, as crianças aprendem apenas algumas orações e cantos em ucraniano.

Os entrevistados da quarta geração, Daniel (2000) e Igor (2005), estudaram em escolas estaduais, e residem em Saltinho e São Roque, respectivamente. Ambos comentaram:

Daniel: Ah, Ivaí também é um polo de bastante gente ucraniana e, desde pequeno, a gente ia na escola e na catequese também os amigos. Lá é interior e tem poucos vizinhos, mas os vizinhos que eu tinha eram tudo ucraniano. A gente brincava, ah eu tentava falar alguma outra coisa assim. Os pais deles também eram ucranianos, daí a gente ficava envolvido. Na escola, também, a maioria das crianças eram ucranianas, os professores também. Alguns [professores] que não era [ucraniano] às vezes até perguntava algumas palavras pra gente.²¹⁵

Cibeli: E na escola vocês falavam ucraniano?

Igor: Entre as crianças, não muito, eram mais entre os professores.²¹⁶

A experiência educacional de Daniel e Igor é bem diferente da de Veronika e Olga. Eles não estudaram em escolas religiosas e/ou étnicas. No entanto, ainda mantiveram contato com a língua ucraniana, como se observa nas falas de Daniel, que menciona que seus vizinhos e amigos eram "ucranianos" e que ele tentava conversar em ucraniano com eles. A resposta de Igor reforça a ideia de que, na escola, o uso do ucraniano não era comum entre as crianças, mas talvez fosse mais presente entre os professores. Isso reflete um processo de transição, no qual a língua ucraniana se mantém em algumas esferas sociais, mas já não é dominante em ambientes como a escola. As escolas religiosas estão presentes apenas nas memórias dos mais velhos, atualmente nas escolas rurais, como é o caso dos dois entrevistados, o idioma ucraniano é usado em conversas informais, entretanto pelos mais velhos. Os entrevistados mais jovens mostraram interesse em aprender a língua, mas em Ivaí não é ofertado nenhum curso, alguns cogitaram em se inscrever no curso de ucraniano ofertado pela Unicentro, em Irati.

No Núcleo Iraty, diversas escolas foram construídas, incluindo uma escola ucraniana. Mas com a chamada campanha de nacionalização as instituições de ensino das etnias alemã, polonesa e ucraniana foram unificadas, formando o "Grupo Escolar de Gonçalves Júnior".²¹⁷ Quanto às Igrejas, Irati abriga tanto a Igreja Católica Ucraniana quanto a Igreja Ortodoxa Ucraniana. A Igreja Imaculado Coração de Maria, pertencente à Igreja Católica Ucraniana, foi construída em 1978 e está localizada no centro da cidade. Antes da construção da Matriz,

²¹⁵ Daniel. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.

²¹⁶ Igor. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

²¹⁷ ORREDA, José Maria. Irati: Distritos Judiciários, síntese histórica. *O Debate*, 2009, p. 58.

existia uma pequena Capela Católica Ucraniana de madeira, que fazia parte da Paróquia São Josafat, de Prudentópolis.²¹⁸ Em 1913, foi construída a Igreja Ucrâno-Católica São Pedro e São Paulo, e em 1931, foi fundada a Paróquia Ortodoxa Ucraniana Santos e Apóstolos Pedro e Paulo,²¹⁹ ambas situadas na atual Colônia Gonçalves Júnior, a 15 quilômetros do centro da cidade. Além dessas, há outras igrejas católicas ucranianas espalhadas pelas zonas rurais do município.

Os imigrantes da primeira onda fundaram em Ivaí e Irati igrejas e capelas ligadas a Igreja Católica Ucraniana, sendo que a construção da Paróquia Ortodoxa Ucraniana só ocorreu após a chegada de novos imigrantes entre 1929 a 1932. O grupo de ucranianos ortodoxos se estabeleceu na Colônia Iraty, mas acabou entrando em conflito com os ucranianos católicos por conta da religião.

As 170 famílias de ortodoxos da Colônia Iraty também desejavam construir a igreja deles e, por este motivo os novos imigrantes solicitaram a vinda de missionários ortodoxos da América do Norte. Em 1930 chegou o primeiro sacerdote, Padre Dziombra, depois o padre Dmetro Sidleski, esse tendo liderado a construção da igreja Ortodoxa. Além da igreja, este padre organizou bibliotecas, escola, grupo teatral, um grupo de *cossacos*²²⁰ e coral.²²¹

Em 1931, o Pe. Sidleski fundou uma associação que congregava a juventude ortodoxa chamada *Molode Kozatzvo*, até 1935, já possuía 17 grupos totalizando 345 sócios. Entretanto, por causa da política de nacionalização, o desenvolvimento das Associações foi paralisado por um período. Após a Segunda Guerra Mundial, as atividades educativas e culturais foram retomadas pelos ucranianos e seus descendentes.²²²

Os padres da Ordem de São Basílio Magno desempenharam um papel de liderança na Colônia de Ivay, sendo responsáveis por atender os colonos da região. Da mesma forma, a

²¹⁸ LUCAVEI, Lucélia; SCHORNER, Ancelmo. Os rituais de casamento ucraniano: entre permanências e transformações – Irati/PR (1978-2008). **Revista TEL**, v. 04, n. 01, jan./abr., 2013. p. 49.

²¹⁹ A Paróquia Ucraniana Ortodoxa “está subordinada a autoridade eclesiástica de Dom. Jeremias Férens, Arcebispo da Igreja Ortodoxa Ucraniana da América do Sul – Patriarcado Ecumênico de Constantinopla com sede em Curitiba”. (MATTOS, 2013).

²²⁰ Os *cossacos* eram um grupo de homens que habitavam áreas da Ucrânia e da Rússia durante o século XIII. Reconhecidos como guerreiros, os cossacos atuavam como defensores de seus territórios, ideais e famílias, organizando-se de forma similar a uma democracia militar para implementar suas ações. Além disso, esses indivíduos viam a si mesmos como símbolos de masculinidade e especialistas em cavalaria, lutando contra a servidão imposta aos camponeses e se opondo a pesados tributos governamentais e à obrigatoriedade do serviço militar. Atualmente, não há um grupo de cossacos em Irati, mas em Prudentópolis, por exemplo, existe um grupo de homens que resgata e recria os costumes dos antigos cossacos ucranianos. Eles fazem apresentações em festividades e datas comemorativas, como a Páscoa (CORRENT, 2019, p. 13; 19-20).

²²¹ ORREDA, José Maria. Revista do Centenário, n.º 5: Irati, Teu nome é arte. Irati: **O Debate**, 2007. p. 52.

²²² BORUSZENKO, Oksana. A imigração ucraniana no Paraná. **Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História** – ANPUH, Porto Alegre, setembro 1969. p. 433-434.

Igreja Católica Ucraniana em Irati também criou vínculos com os sacerdotes basilianos, lembrando que Prudentópolis é município vizinho de Ivaí e Irati.

Além dos trabalhos religiosos e educacionais o clero criou uma imprensa ucraino-brasileira, que veiculava notícias, informações ligadas aos aspectos religiosos e culturais, e principalmente contribui para a manutenção da língua, já que a maioria dos impressos era escrito em ucraniano. Em 1907 foi criado o primeiro jornal chamado *Zoriá*, mas, por conta de dificuldades, em menos de três anos teve sua publicação suspensa. Entretanto, em 1910, foi criado outro jornal, o *Prapor*, alguns meses depois teve sua redação transferida de Curitiba para Prudentópolis, circulando por mais um tempo. Os padres basilianos deram início na publicação de outros periódicos como o *Micionar* (caráter religioso) e o *Prácia* (caráter político-social).²²³

O Jornal *Prácia*, cuja tradução é “O Trabalho”, tornou-se o principal veículo de imprensa imigrante ucraniana em Prudentópolis e região. Ele começou a ser publicado em 1912, sendo que era redigido exclusivamente em idioma ucraniano até 1993, depois, além da língua ucraniana, passou a ser publicado em língua portuguesa. Além de assuntos religiosos, o jornal divulgava notícias sobre a Ucrânia. Com o passar dos anos “o jornal adquiriu *status* de símbolo da permanência da cultura ucraniana fora de seu país de origem”.²²⁴

O clero e outras organizações culturais e políticas ucranianas²²⁵ criaram vários periódicos para atender a comunidade ucraniana. Estes jornais circulavam pelas colônias e cidades habitados por imigrantes levando informações locais e também sobre a Ucrânia, com a finalidade de promover uma coesão e interação entre os grupos, paróquias e outras instituições. Assim, temas como a Igreja, Educação, Imprensa, entre outros, abordavam questões que diziam respeito à comunidade como um todo. Embora a maioria dos periódicos fosse editada em Prudentópolis ou Curitiba, eles circulavam por diversas comunidades ucranianas.

Em 1921, na cidade de Irati, foi fundado o Clube Taras Schevtchenko, que ao longo dos anos passou por diversas mudanças de nome e hoje é conhecido como “Clube 7”.²²⁶ Inicialmente, era frequentado exclusivamente por ucranianos, mas, com o tempo, pessoas de outras origens em Irati também passaram a participar das atividades promovidas pelo clube. O

²²³ BORUSZENKO, Oksana. Op. cit., p. 435.

²²⁴ PRADO, Anderson. **O Jornal ucraniano-brasileiro *Prácia***: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933). Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017. p. 71.

²²⁵ Além do clero, também havia atuação laica na imprensa ucraniana-brasileira como a entidade cultural-educativa *Prosvita* (Iluminação). Ver mais em: BORUSZENKO, Oksana. Op. cit., p. 433- 436.

²²⁶ O nome do Clube foi alterado diversas vezes ao longo dos anos: Sociedade Club dos Operários Ukraínos” (1923); “União Ukraína Prosswita” (1933), “Sociedade Agrícola Instrutiva de Irati” (1938), “Sociedade Recreativa Beneficente 7 de setembro” (1947) e “União Agrícola Instrutiva – Filial de Irati” (1956).

espaço oferece comidas típicas e organiza campeonatos de bocha, canastra, truco, tênis de mesa e bingos.

O avô de uma das entrevistadas foi um dos fundadores e o primeiro presidente do Clube. Haia (1963, segunda geração, Irati) lembra que sua infância foi marcada pelos momentos de convivência no Clube 7, um lugar que acolhia descendentes de ucranianos de todas as idades. Lá, crianças e jovens apresentavam peças de teatro, danças e outras atividades culturais. Ela conta que esses momentos a ajudaram a desenvolver o idioma ucraniano e a aprender a escrever nessa língua.²²⁷

Oksana (1954, primeira geração, Irati), por sua vez, recorda que, nas primeiras décadas do Clube, o espaço era restrito a ucranianos. Seu tio foi presidente e tinha preferência por membros da Igreja Católica Ucraniana. Alguns poloneses que tentavam participar eram desencorajados. Oksana lembra que seu tio chegou a considerar colocar uma placa indicando que apenas ucranianos eram bem-vindos e preferia manter a exclusividade também nos bailes promovidos pelo clube.²²⁸

Ainda sobre os poloneses Oksana disse que seu tio e outros membros do Clube tinham horror a interação com esse grupo:

Oksana: Até um dia, quando eu estava na escola, ele [tio] falou assim: “Ó, você é loirinha, então, se um dia na escola te chamarem de polaca, você não aceite!”. Daí um dia, no Grupo ali [na escola] a gente estava brincando assim de pega-pega, ali no Duque de Caxias [escola], e uma daquela negras, que fazia aquele arco aqui, sabe [apontou para o cabelo]? Nunca esqueço, ela é bem negra. Daí, naquele dia, a gente brincando de pega-pega ela disse: “Polaca!” [gritando]. Menina, me veio aquilo que meu tio falou, que não era para deixar, e eu peguei e agarrei naqueles cabelos dela... Pense.

Cibeli: Você entendeu como se fosse uma ofensa?

Oksana: Aham, meu tio me criou desse jeito, não era para chamar. E ele contava histórias que nós tínhamos sido escravos da Polônia, então ele dizia: “Não admita que ninguém te rebaixe”. E ela, por ser negra, ainda me chamou de polaca. Ah, daí eu fui [brigar]. Me puseram, eu e ela, em cima do milho, acredita? De castigo em cima do milho por uma hora. Eu vim para casa e contei, meu tio me aplaudiu [som de aplausos]. Em vez de me xingar que eu fiz isso, ele disse: “Eu falei para você, não era para deixar ninguém te pisotear”. Ele me incentivou, daí ele foi na escola falar [com a direção], mas ele ficava me dando sinal de que eu fiz certo porque ele me disse... Então não me tirou a razão, porque, do outro lado humano, eu não sou desse jeito, mas eu fui induzida. Então essa perseguição ele tinha, sabe?²²⁹

²²⁷ Haia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 04 de outubro de 2022.

²²⁸ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

²²⁹ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

A fala da entrevistada fornece nuances complexas das dinâmicas étnico-raciais e religiosas entre os imigrantes ucranianos e poloneses em Irati, demonstrando que o preconceito ultrapassava os limites do Clube e permeava outros espaços de convivência, como a escola. A rivalidade entre os ucranianos e poloneses parece ter sido "importada" com a imigração: mesmo em terras brasileiras, como Irati, onde ambos os grupos compartilhavam o espaço, alguns membros da comunidade ucraniana se esforçavam para evitar a miscigenação ou a aproximação. Esse passado de tensões étnico-racial e religiosas na Europa Oriental se manifestava na interação local, pois os descendentes herdaram não apenas uma identidade cultural, mas também a carga histórica de antagonismos e desconfianças.

Assim, o relato de Oksana sugere que o passado conflituoso entre ucranianos e poloneses influenciou profundamente as relações estabelecidas em Irati, e que, tanto no passado quanto no presente, existia (e ainda existe) uma hierarquia que desvalorizava ainda mais os negros. A manutenção dessas distinções era reforçada no ambiente familiar, criando barreiras, refletindo uma continuidade de rivalidades europeias no novo cenário e contribuindo para moldar o imaginário coletivo e as divisões culturais e religiosas entre esses grupos.

A reação de Oksana à provocação da colega negra, ao destacar características como "negra, bem negra, aqueles cabelos...", revela um processo de diferenciação étnico-racial, não apenas entre os imigrantes europeus, mas também entre eles e outros grupos raciais no Brasil, expondo o racismo presente tanto no passado quanto no presente. Ao descrever a colega, Oksana recorre a uma representação racializada, impregnada de estereótipos, que reduz a identidade da outra menina a características físicas simplificadas. Segundo Stuart Hall, os negros foram historicamente reduzidos a certos traços corporais, como lábios grossos, cabelo crespo e narizes largos, o que reforça uma visão simplificada e essencialista da "diferença" étnico-racial.²³⁰ Por fim, o tio de Oksana, ao defender a identidade ucraniana, também manifesta essa lógica de exclusão, rejeitando ativamente símbolos e expressões associadas a outros grupos, incluindo a identidade polonesa, que era vista como desonrosa, e também os negros.

Hoje, o Clube 7 é aberto a todos que desejam frequentá-lo. Oksana comentou que seu tio provavelmente não aprovaria essa "miscigenação". "Ele sempre dizia que o nome deveria ser 'Clube Ucraniano', para que soubessem que era nosso", contou.²³¹ Mas o tipo de "ucrani-

²³⁰ HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016. p. 173-174; 191.

²³¹ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

ano” que ele idealizava era o católico. Por exemplo, o pai de Alina, que imigrou para Irati no final da década de 1940, não foi aceito como sócio:

Cibeli: Vocês frequentavam o Clube 7?

Alina: Sim, quando eu era menina. Mas quando meu pai quis ser sócio, não o aceitaram. Esse avô da Haia era quem mandava lá. Meu pai ficou ó [bravo], ainda mais porque eles pediam ajuda financeira para manter a Igreja e o Clube. Depois tentaram convencê-lo, mas ele já tinha decidido não entrar.

Cibeli: Que estranho... Eles queriam incluir só ucranianos, não é?

Alina: Sim, ucranianos, mas daquele grupo, sabe?

Cibeli: Então havia divisões entre os ucranianos?

Alina: Isso, havia sim.

Cibeli: Será que foi porque vocês eram ortodoxos ou novos imigrantes? Alina: Pode ser... Talvez também porque meu pai bebia, sabe? Nunca -soube bem, mas foi o que aconteceu [...].²³²

A família de Alina viveu períodos difíceis, enfrentando os horrores das guerras e das políticas soviéticas, experiências que os imigrantes da primeira leva, como o presidente do Clube, não conheceram. Quando perguntei sobre religião e religiosidade, Alina refletiu por alguns instantes antes de responder: “Ah, depois da guerra, todas as Igrejas foram destruídas e proibidas... meu pai cresceu assim, sem religião. Já minha mãe era diferente, rezava em ucraniano antes de dormir e frequentava a Igreja aqui em Irati.”²³³ Atualmente, Alina frequenta a Igreja Católica Ucraniana por ser mais próxima de sua casa, mas afirma que, se a Igreja Ortodoxa estivesse mais perto, essa seria sua preferência. Diferente de outros entrevistados, no entanto, ela não cresceu nesse ambiente.

Os sentimentos de desconfiança, ressentimento e dúvida, que se manifestavam não apenas em relação aos poloneses, mas também entre os ucranianos ortodoxos e católicos, refletem uma divisão que dificultou a formação de um sentimento de pertencimento coletivo. Mesmo compartilhando a mesma origem étnica e a fé cristã, as distinções eclesiais criaram barreiras que reforçavam a ideia de “nós” e “eles”. Essa rivalidade se traduzia nas memórias de gerações passadas, onde o preconceito moldava as interações entre os grupos.²³⁴

No entanto, em Irati, onde hoje coexistem as duas igrejas, a situação parece estar mudando. Os relatos de celebrações conjuntas e da amizade entre os padres indicam um esforço

²³² Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

²³³ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

²³⁴ TAMANINI, Paulo Augusto. Os ucranianos ortodoxos e católicos em Curitiba-PR: da memória aos estranhamentos (1970-2000). *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 6, n° 2, 2015, p. 212-232.

para superar essas rivalidades e construir novas formas de sociabilidade.²³⁵ Nesse contexto, a sociabilidade praticada por esses grupos se torna um aspecto essencial na reconfiguração da *ucraneidade*. A busca por afinidades e a interação lúdica entre os membros das comunidades podem atuar como um processo de “atamento”, permitindo que antigas rivalidades sejam suavizadas e um novo senso de pertencimento emerge.²³⁶

Os imigrantes ucranianos e seus descendentes estabeleceram nas colônias uma forte estrutura comunitária que valorizava a preservação da língua materna e dos costumes. A Igreja e as instituições educacionais desempenharam papéis fundamentais ao estreitar os laços entre os membros da diáspora e reforçar seu pertencimento étnico. A escola, além de cumprir sua função pedagógica, tornou-se espaço de socialização, transmitindo o idioma, a religiosidade, a culinária e outros aspectos culturais, iniciando esse processo no ambiente doméstico e sendo reforçado pela colaboração entre família, escola e Igreja. Essa articulação revelou-se essencial para a manutenção dos traços culturais na diáspora.

Além disso, as discussões realizadas até agora permitem identificar diferenças no perfil dos imigrantes ucranianos em Ivaí e Irati. Em Ivaí, a maioria dos imigrantes seguia o catolicismo de rito grego; embora haja registros de presença ortodoxa, não se formou uma comunidade com igreja própria. Já em Irati, ainda que em menor número, houve imigração ortodoxa, especialmente na colônia de Gonçalves Júnior. Em ambos os municípios, a atuação dos basilianos foi intensa, contribuindo para a consolidação dessas comunidades religiosas.

1.5 “SINAIS” DA *UCRANEIDADE* NA DIÁSPORA: IMPORTÂNCIA DA LÍNGUA, DA CULINÁRIA, DA AÇÃO DAS IGREJAS E OUTRAS PRÁTICAS CULTURAIS

Sofia (1972, segunda geração, Irati) contou que, quando criança, estudou em uma escola em Itapará. Hoje, ela é professora da rede estadual de ensino, e a entrevista ocorreu na escola onde trabalha. O local pode ter despertado algumas memórias, pois ela se lembrou com bastante detalhes de sua época como aluna:

Sofia: Na escola eu também sofri muito bullying [...]. Mas antigamente tinha, sabe... *“Tse ne nashi ne dobre”* (esse não é nosso, não é bom), era um dito que se escutava muito: *“vin ne z nashykh lyudey”* (ele não é da nossa gente). [...]

²³⁵ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

²³⁶ SIMMEL, George. **Questões fundamentais da Sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 59.

Eu aprendi ucraniano depois que eu escutei uma criança, meu colega, dizendo que não queria brincar comigo porque eu não fazia parte da Igreja ucraniana. Mas eu ia! Tanto que eu estava em um colégio interno, eu era interna, mas ele tinha essa discriminação comigo. Eu estudava com as Irmãs, então elas já me ensinavam [o ucraniano], eu escutava [ia aprendendo] ... Um dia, uma menina me disse uma coisa, e eu fui repetindo a frase até chegar na casa da minha vó para não esquecer: “*ne budemo z neyu hraty bo vona ne nash narod*”, que significa “nós não vamos brincar com ela porque **ela não é nossa gente**”. Daí, o que aconteceu? Eu fui primeiro e perguntei para o meu pai o que significava isso, e ele disse: “Ah não ligue, porque não é nada. Eles são burros, mas você não é”. Eu estava na segunda série, e eu ficava indignada porque eu ficava sozinha [na escola, não tinha amigos].

Cibeli: A escola era ucraniana?

Sofia: Era ucraniana, mas tinha uma miscigenação de raças, e isso não acontecia só comigo, com outras [crianças] também. Por exemplo, elas deixavam de lado algumas crianças, tinham algumas famílias tradicionalistas, e alguns filhos dessas famílias falavam: “**Eu não vou brincar com você porque você não é da nossa gente**”. Então, era bem... Eles se achavam superiores, entendeu? Aí, eu cheguei e falei pra minha vó, e a minha vó traduziu. Ela ainda falou: “**Mas você é ucraniana! Porque eu sou ucraniana! Teu vô é ucraniano!**” Aí, o que aconteceu? Eu fiquei indignada, pensei “ah, é beleza”. Aí, depois eu comecei a perguntar para a minha vó e ela me ensinava [o ucraniano]. Aí, eu comecei a estudar e tirar notas [boas]. Daí, elas vinham assim e falavam “ah, vamos brincar?” Falavam em português. Daí, eu olhei um dia e disse assim: “*YA ne budu z vamy hraty, bo vy ne mly narod*”, ou seja, “**Eu não vou brincar com você porque você não é da minha gente**”. Falei isso também.²³⁷ [grifo meu].

Como observou Paulo Tamanini, a *ucraneidade* é forjada de diversas formas. Na história contada por Sofia (1972, segunda geração, Irati), embora ela tenha ascendência ucraniana, não era incluída aos/na “*nashi lhudé*”. A questão então surge: ter ascendência ucraniana é suficiente para fazer parte desse “grupo”? Quais outros elementos eram considerados para ser reconhecido como pertencente ao “grupo”? Seriam a língua (o ucraniano), a fé, os costumes? Este estudo foca em duas cidades, mas será que existe uma única *ucraneidade*? Quais elementos formam essa identidade construída pelos descendentes e quais *signos* identificam essa pertença?

Como afirma Jeffrey Lesser: “muitos brasileiros entendem o termo ‘imigrante’ como uma condição ancestral ou herdada, que permanece mesmo entre os nascidos no país após várias gerações”,²³⁸ e os descendentes raramente ou quase nunca utilizam termos hifenizados, como no caso de “ucraniano-brasileiros”. Uma das perguntas do roteiro de entrevistas foi: “a que etnia pertence? Qual a sua naturalidade? (Você se considera ucraniano (a), brasileiro (a))...

²³⁷ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

²³⁸ LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade**: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. São Paulo: Ed. da UNESP, 2015. p. 29.

Justifique)” A maioria dos entrevistados respondeu ser “ucraniano”, e as justificativas apresentadas são as seguintes:

Stefania (1935, primeira geração, Irati): Eu me considero ucraniana ainda, não brasileira. [...] Porque eu **me criei naquilo** lá, toda família minha.²³⁹ [grifo meu].

Odessa (1948, primeira geração, Irati): Eu me considero ucraniana! Mais do que brasileira, puxo mais para os ucraniano (risos).

Cibeli: E por quê?

Odessa: Sei lá, eu acho que **o sangue puxa**.²⁴⁰ [grifo meu].

Olena (1956, primeira geração, Irati): Eu me considero... sou mais ucraniana do que brasileira, eu me considero! É o que eu **herdei dos meus pais**, então tenho que levar pra frente.²⁴¹ [grifo meu].

Haia (1963, segunda geração, Irati): **Com certeza sou ucraniana!** Parece que **tá no sangue**, aí me emociona, assim fico... A única coisa triste mesmo é essa parte da guerra. Se não fosse isso, estou muito feliz de ter voltado e novamente estar participando. Eu penso que o *dido*, a *babá*, o pai e a mãe devem estar super felizes que eu estou assim, ativamente, ali na Igreja.²⁴² [grifo meu].

Constantino (1964, segunda geração, Irati): **Puro ucraniano!** Eu gosto dessa tradição! até as missas, se não forem em ucraniano, parece que não está bom [...]. Até hoje eu me confesso em ucraniano... Rezar também, só rezo em ucraniano [...].²⁴³ [grifo meu].

Valdomiro (1969, segunda geração, Irati): Sim, ucraniano. Porque essa cultura ficou dentro de mim. **Sou ucraniano de sangue e alma**. Mas sou brasileiro também, nasci aqui, e não existe país mais acolhedor que o Brasil. Porque eu vi na Alemanha, os alemães são frios, fechados [...].²⁴⁴ [grifo meu].

Anastasia (1990, terceira geração, Irati): Sim, me considero. Muitos dizem a minha vó era ucraniana eu não digo isso, **eu sou ucraniana** porque eu **vivencio tudo isso**.²⁴⁵ [grifo meu].

Laura (2001, quarta geração, Irati): Ucraniana, a gente se identifica porque, onde a gente vai, a gente fala que é da cultura ucraniana, então **a gente já tem essa identidade dentro da gente**. Por mais que a gente não mantenha toda a cultura e tradição, a gente se apegue a isso, **parece que já está no sangue**.²⁴⁶ [grifo meu].

²³⁹ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

²⁴⁰ Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

²⁴¹ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

²⁴² Haia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 04 de outubro de 2022.

²⁴³ Constantino. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.

²⁴⁴ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

²⁴⁵ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

²⁴⁶ Laura. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.

Fabiane (2003, quarta geração, Ivaí): Me considero ucraniana. Porque essa é **minha origem**, a gente foi criado assim e a gente tenta buscar, trazer isso mais pro cotidiano, mas é daquele jeito... Tem horas que a gente acaba perdendo o costume, mas **sempre estando ativando** no nosso convívio.²⁴⁷ [grifo meu].

Algumas respostas se justificam pela ideia de que a identidade etnocultural estaria no “sangue” ou, ainda, em uma “herança genética”. Tamanini afirma que a *ucraneidade* “se serve do passado para melhor ser notabilizada no presente”.²⁴⁸ A identidade dos entrevistados é, então, justificada por representações ligadas à família, à Igreja, à língua e aos costumes, formando uma *identidade cultural*.

Segundo Stuart Hall, a identidade cultural não está apenas no passado, mas também no futuro. Ela não é algo fixo, mas sim um posicionamento que transcende tempo, lugar, cultura e história. As identidades culturais provêm de algum lugar e têm uma história, mas como tudo o que é histórico, estão em constante transformação. Elas estão sujeitas ao “jogo” contínuo da “história, da cultura e do poder”. Hall argumenta que “as identidades culturais são os pontos de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história, não uma essência, mas um posicionamento”.²⁴⁹

Ser *nashi lhudê* implica uma (re)invenção da “cultura ucraniana”. Retornando à narrativa de Sofia, em um contexto de fim da década de 1970 e início de 1980, ser “ucraniana” em Itapará implicava frequentar a Igreja católica ucraniana, falar a língua ucraniana e, possivelmente, manter uma “linhagem pura” (item que não se aplica a Sofia, já que uma de suas avós era polonesa). Quando a *ucraneidade* é assimilada, um segundo estágio se instala: o de ‘construir um saber, um sentir e um agir como descendente de uma etnia misturada a tantas outras, o que funda uma nova visão de mundo, de experiência e de relações’.²⁵⁰ As “*ucraneidades* são invenções e artifícios identificatórios de natureza subjetiva”.²⁵¹ Como abordado no item anterior, a Igreja desempenhou papel fundamental para manter a coesão entre os imigrantes e seus descendentes e, com isso, a *ucraneidade* em Itapará parece ter sido associada à fé.

²⁴⁷ Fabiane. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 25 de março de 2023.

²⁴⁸ 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. Tese (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2013. p. 169.

²⁴⁹ HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n° 24, 1996. p. 70.

²⁵⁰ 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. Tese (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2013. p. 265.

²⁵¹ 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. Tese (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2013. p. 39.

A emigração, sob uma perspectiva demográfica e cultural, em geral envolve o rompimento de laços físicos com a sociedade de origem e a criação de novos vínculos nas comunidades anfitriãs. Enquanto a sociedade na Ucrânia continuou seu curso histórico, os emigrantes fundaram novas histórias e tradições na diáspora. Assim, a diáspora ucraniana não é apenas uma dispersão geográfica; é um processo de preservação e transformação cultural que conecta as origens ucranianas ao novo contexto. Essa "cultura na diáspora" reflete uma identidade em constante reconstrução e reinvenção, adaptada e fortalecida ao longo das gerações.

Essa preservação cultural, contudo, não é homogênea, pois os próprios imigrantes ucranianos traziam consigo identidades regionais diversas. A maioria dos primeiros imigrantes era oriunda da Galícia, e por isso muitos aspectos culturais ucranianos preservados no Brasil são distintos dos praticados por ucranianos de outras partes do mundo. Essa diversidade se explica pelo fato de que os elementos culturais trazidos por esses grupos refletem suas origens regionais (Galícia) mais do que uma identidade nacional unificada.

Assim houve a (re)construção da identidade desse grupo no qual se começa a pensar em uma cultura ucraniana, essa pautada em elementos como a língua, o alfabeto, a comida e o rito religioso. Com efeito, a cultura é dinâmica, resultado das relações humanas e de processos históricos e a originalidade ucraniana sofreu alterações em decorrência das interações com outros grupos e também em função dos contatos intergeracionais, pois as gerações mudam.

Mas, é preciso ponderar que na Galícia os ucranianos mantinham contato com poloneses, russos e austríacos, ou seja, já possuíam contatos interétnicos antes de emigrarem. Experiência étnica que permaneceu no Brasil, porém em outras circunstâncias, ao conviverem com outros grupos constituídos de brasileiros, alemães, italianos, holandeses entre outros. Nas colônias o contato com os vizinhos do Leste Europeu continuou, mas de maneira diferente, já que na sociedade emissora eles eram dominados por estes grupos e no Brasil compartilhavam a situação comum de colonizadores.

Enfim, nas colônias paranaenses os ucranianos conheceram outros grupos, de diferentes idiomas/dialetos, religiões e outras formas de representações culturais, em outros termos, de paisagens distintas. Os imigrantes carregaram com eles influências culturais "coloridas pelos espaços físicos e espirituais que mantinham e reconstruíam com a(s)

sociedade(s) emissora(s)”.²⁵² A alteridade sustentou a formação de um grupo que compartilhava traços de uma mesma cultura, costumes e tradições.

Alguns imigrantes tinham o desejo de reconstruírem, ou melhor reinventarem, na região em que foram instalados, um lugar semelhante às regiões as quais habitavam na Ucrânia. A partir de habitações temporárias,²⁵³ suas residências passaram a seguir de mais perto a “arquitetura tradicional”, mas em função de nova situação propiciada pela sociedade receptora: eram feitas de madeira e enfeitadas com lambrequins. A escolha do lugar para construí-las também era importante, seguindo alguns princípios relacionados ao Cosmos. O Leste era compreendido como privilegiado, pois é desta direção que nasce o Sol. Portanto, na parte Leste da casa ficava o cômodo principal, espaço onde eram expostos os ícones e no qual eram recebidas visitas e selados os acordos matrimoniais.²⁵⁴ Entretanto, com o passar do tempo, os descendentes de ucranianos adotaram novas técnicas em suas construções e muitas vezes as moradias não eram mais vistas como marcador étnico. Desta forma, os estrangeiros e descendentes aderiram as novidades porque melhores para o novo ambiente.²⁵⁵

A madeira foi fundamental para a construção das casas dos pioneiros, mas recentemente foi substituída por tijolos, casas de alvenaria tornaram-se uma tendência, tendo em vista os preços e a oferta da madeira. Foram criadas restrições severas ao corte de árvores, fato que contribui para esta mudança, e quase as únicas habitações de madeira a serem construídas são aquelas que envolvem a reutilização de tábuas de uma casa anterior. Nas cidades, assim como no campo, a forma e o tamanho das habitações contemporâneas são quase inteiramente diferentes das casas tradicionais ucranianas. Contudo, os indivíduos com ascendência ucraniana utilizam no interior de suas casas itens decorativos que evocam a sua cultura original como, por exemplo, as *pêssankas*, cerâmicas de decalque, fotografias, pinturas, bordados, ícones entre outros objetos e imagens que além de decorar podem ser compreendidos como marcadores da herança cultural.²⁵⁶

Sobre a fase inicial do estabelecimento no Brasil, há muitos relatos entre os descendentes de ucranianos que falam sobre as condições extremamente difíceis dos pioneiros, entre

²⁵² NADALIN, Sergio Odilon. Imigração, fronteiras étnicas e sociabilidades: questões teóricas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 37, 1-26, 2020. p. 03.

²⁵³ Durante a instalação nas colônias os imigrantes construíram casas simples para habitarem temporariamente. Geralmente essas primeiras moradas eram feitas de pau-a-pique com estrutura de tronco de madeira, chão de barro batido e cobertas com palha de centeio, madeiras ou folhas de palmeiras. (ANDREAZZA, 1996; RAMOS, 2006).

²⁵⁴ ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias: estudo de um grupo imigrante ucraniano 1895-1995**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

²⁵⁵ NAHACHEWSKY, Andriy. Op. cit., p. 96.

²⁵⁶ Ibidem, p. 97.

eles a fome e, de acordo com eles, o pinhão contribui muito para a dieta deles,²⁵⁷ assim como, aparentemente, de outros imigrantes. Alguns imigrantes empenharam-se em manter a cultura e o modo de viver de origem, entretanto a convivência com a população local fez com que incorporassem práticas novas, tais como agrícolas,²⁵⁸ costumes e hábitos alimentares,²⁵⁹ adaptações na arquitetura etc. Sobre a cultura alimentar dos ucranianos, muitas práticas e receitas foram preservadas, mas também outros alimentos foram incluídos na dieta dos imigrantes e descendentes. Os usos das comidas foram ajustados conforme a inserção do imigrante no novo *habitat* e na sociedade brasileira.²⁶⁰ Entretanto, os pratos tidos como tradicionais continuam sendo preservados, embora, em algumas situações, sua funcionalidade mude. Em vez de cotidiano e rotineiro, tornam-se seletivos e até exclusivos como parte de memórias afetiva, da identidade etnocultural ou ambientes festivos. No Paraná, a culinária tradicional ucraniana está muito bem preservada, mas com algumas incorporações, logo a cultura alimentar do imigrante transformou-se, os colonos produziram uma nova cultura, ou uma “cultura alimentar ucraino-brasileira”.²⁶¹

Muitos alimentos produzidos e consumidos no Brasil passaram a fazer parte do cotidiano alimentar dos imigrantes e seus descendentes como o feijão, o chimarrão e o churrasco. Esses alimentos também foram adicionados em receitas ucranianas; o feijão, por exemplo, passou a ser uma alternativa de recheio para o *varéneke*,²⁶² tradicionalmente recheado com batata e requeijão ou repolho. E, também, para rechear o *holupti*: neste caso, o feijão misturado com quirera de milho.²⁶³ Em consequência, muitos outros ingredientes regionais foram incorporados pelos imigrantes, da mesma forma que os ucranianos apresentaram novos ingredientes e pratos aos brasileiros – portanto, em tal contexto as trocas alimentares são inevitá-

²⁵⁷ O pinhão é a semente da Araucária, árvore típica da região Sul do Brasil, ele é extraído sazonalmente (período de março/agosto).

²⁵⁸ Na prática agrícola os imigrantes aprenderam técnicas dos caboclos como o sistema de coivara e pousio, conheceram instrumentos novos como a foice. E também “adotaram técnicas de plantio indígenas (roça consorciada, itinerante ou pousio, com base na queimada) e de artefatos como as peneiras, os pilões e outros implementos que fazem parte da cultura rústica brasileira” (HAURESKO, 2011).

²⁵⁹ Diante da natureza desconhecida, os ucranianos incorporaram a base alimentar dos caboclos e indígenas, constituída pelo plantio de milho, mandioca, abóbora, feijão, batata-doce etc. Passaram a consumir produtos de coleta, tais como o pinhão, pitanga, banana e guabiroba (HAURESKO, 2011, p. 123).

²⁶⁰ SEYFERTH, Giralda. A colonização alemã em Santa Catarina: hábitos alimentares e etnicidade. In: MENASCHE, Renata (Org.). **Saberes e Sabores da Colônia**: alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015. p. 133-160. p.135.

²⁶¹ HRYMYCH, Marina. Cultura alimentar e folclore culinário dos ucranianos no Brasil. In: NAHACHEWSKY, Andriy (Org.). **Os Ucranianos do Brasil**: Estudo históricoetnológico. Editora Avaigh, Kyiv/Dulíbi, 2011. p. 228-253. p. 234.

²⁶² O *varéneke* ou *perohe* é uma massa cozida, com variados recheios.

²⁶³ COSTENARO, Eliane Crestiane Lupepsa. **Para a dona de casa**: comida e identidade entre descendentes de ucranianos em Prudentópolis/PR, 1963-1976. Dissertação (Mestrado em História). Unicentro, Irati, 2013.p. 80.

veis. Ou seja, “os eslavos contribuíram para a difusão e o aumento da produção de trigo e centeio no Paraná”.²⁶⁴

O chimarrão foi incorporado aos hábitos alimentares dos pioneiros e de seus filhos. A extração de erva-mate era, e ainda é, uma atividade significativa no Sul do Paraná, e uma das principais fontes de renda de Ivaí. A erva-mate era muito utilizada pelos caboclos e, com o tempo, os imigrantes passaram a consumi-la por meio do chá e do chimarrão que, para eles, foi uma novidade. Os descendentes de ucranianos consomem diariamente o chimarrão, antes das principais refeições do dia. O uso da bebida passou a ser um costume social, é oferecida e compartilhada entre a família e com visitas, muitas vezes com os vizinhos.²⁶⁵

A Ucrânia é notável pela sua produção e consumo de trigo. Inseridos no Brasil, os colonos ucranianos passaram a cultivar o cereal, contribuindo para o abastecimento das necessidades locais. O trigo continua sendo dominante na cultura alimentar dos indivíduos com ascendência ucraniana no Paraná e, com ele é possível fazer vários alimentos como o *varéneke*, mingau, *kútia*,²⁶⁶ pão, bolos, broas, tortas, bolachas, *kolach*,²⁶⁷ *paska*²⁶⁸ e *korovai*.²⁶⁹ No Brasil, assim como na Ucrânia, o pão não é apenas um alimento indispensável no cotidiano, o seu valor vai além da mesa, ele é, também, um importante prato ritual e possui valor simbólico ligado à religião.²⁷⁰

Antes da chegada do Cristianismo, em 988, o povo ucraniano acreditava em diversos deuses e seguiam um calendário ligado aos ciclos da natureza e da vida, os rituais e festejos se dividiam entre: as do ciclo da vida (nascimento, casamento etc.) e as sazonais (estações do ano). No verão, era realizada a celebração do solstício de verão, destinado ao deus *Kupalo*; a primavera à deusa *Lada*, época em que eram cantadas e dançadas as *hailkas*, os casamentos ocorriam no outono, depois da colheita. Mas, a partir da influência da Igreja Católica (romana e ortodoxa), essas tradições foram reinventadas e ganharam significados cristãos.²⁷¹ Esses rituais continuam sendo realizados pelos descendentes de ucranianos no Paraná, todavia, todos foram relacionados a simbolismos religiosos. O deus *Kupalo* foi associado a São João

²⁶⁴ TELEGINSKI, Neli Maria. **Sensibilidade na cozinha**: a transmissão das tradições alimentares entre descendentes de imigrantes poloneses no Centro-Sul do Paraná, século XX. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2016. p. 112.

²⁶⁵ HRYMYCH, Marina. Cultura alimentar e folclore culinário dos ucranianos no Brasil. In: NAHACHEWSKY, Andriy (Org.). **Os Ucranianos do Brasil**: Estudo históricoetnológico. Editora Avaigh, Kyiv/Dulíbi, 2011. p. 228-253. p. 234

²⁶⁶ Sobremesa feita a base de trigo e mel, prato indispensável na Santa Ceia de Natal.

²⁶⁷ Pão natalino.

²⁶⁸ Pão consumido na Páscoa.

²⁶⁹ Pão preparado para casamentos.

²⁷⁰ HRYMYCH, Marina. Op. cit., p. 235.

²⁷¹ Ver em: NAHACHEWSKY, Andriy. **Ukrainian dance**: a cross-cultural approach. Edmonton: McF, 2012.

Batista e as *hailkas*, que eram cantadas e dançadas para despertar a deusa *Lada*, passaram a ser realizadas ao redor da Igreja, na Páscoa, para celebrar a Ressureição de Jesus Cristo.

Giralda Seyferth (1999; 2004), ao tratar dos elementos diferenciadores da comunidade germânica em Blumenau, Santa Catarina, traz reflexões pertinentes para pensarmos a respeito da cultura e identidade ucraniana. Segundo a autora, após a proibição do uso de idiomas estrangeiros no Brasil durante o Estado Novo, os imigrantes e descendentes buscaram outros elementos para afirmação étnica. Um desses elementos é a ideia da origem, remetendo a um passado comum ligado ao processo da imigração. Também são utilizadas as representações sobre o pioneirismo dos imigrantes europeus e “a superioridade de trabalho imaginada como qualidade de raça”.²⁷²

O poema de abertura desse capítulo associa o imigrante ucraniano e seus descendentes ao trabalho, do qual o progresso da cidade de Ivaí seria fruto. Existem outras formas de visibilidade do grupo em questão, em Ivaí e Irati. Ocupam espaços de poder na região, fato mais perceptível em Ivaí onde existe o predomínio político de descendentes de ucranianos. A memória pública dessas cidades concede um espaço importante ao grupo, como por exemplo, em Irati. Na cidade existe a “Casa da Cultura” e na fachada lateral foram colocados grandes pôsteres apresentando à população os “fundadores da cidade”, que seriam imigrantes europeus; desta forma, ignorando os outros grupos e atribuindo prestígio social aos mencionados. As revistas comemorativas ao centenário de Irati também são prova disso. Nelas, o discurso ufanista do pioneirismo, do trabalho e da fé são reafirmados.

Reforçando o que foi discutido anteriormente, a cultura é um elemento essencial na constituição da identidade, sendo continuamente construída e reconstruída por meio de vínculos e oposições (Barth; Cuche). A memória também desempenha papel crucial para os grupos sociais, pois está profundamente conectada ao processo de formação das identidades. Ao refletirmos sobre as comunidades de Ivaí e Irati, surgem questões fundamentais: quem são os imigrantes e descendentes dessas localidades que, hipoteticamente, reivindicam ascendência ucraniana? Essas e outras perguntas constituem a problemática central desta pesquisa, que busca compreender como essas identidades são formadas, mantidas e transformadas ao longo do tempo.

O próximo capítulo, portanto, dedicar-se-á a aprofundar a análise das interconexões entre cultura, identidade e memória, abordando a metodologia da história oral como uma fer-

²⁷² SEYFERTH, Giralda. As identidades dos imigrantes e o *melting pot* nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 143-176, nov. 2000. p. 160.

ramenta essencial. As entrevistas, nesse contexto, permitiram reconstruir memórias, possibilitando as reflexões sobre como os registros do passado contribuem para a reconfiguração de uma *ucraneidade*, mesmo frente aos novos códigos culturais presentes nos contextos contemporâneos. Essas questões teóricas e metodológicas constituem a base para a compreensão da dinâmica dos grupos ucraniano-brasileiros em Ivaí e Irati.

II - CAPÍTULO

A História Oral e a produção das fontes

No capítulo anterior, eu me referi a vários aspectos de uma “cultura ucraniana” na diáspora, como a língua, a religião, a culinária etc. e, entre eles, diversos hábitos e costumes que podem ser recuperados na história dos diversos núcleos da colonização ucraniana no Brasil.

Com a finalidade de cumprir os objetivos estabelecidos, propus a estudar as práticas da *kolomeika* e do *korovai*, no período de 1935 a 2023, nos municípios de Ivaí e Irati, nos quais residem muitos descendentes de grupos considerados “eslavos”, com destaque aos ucranianos. A pesquisa buscou compreender os motivos pelos quais descendentes de ucranianos mantêm essas tradições, quais as modificações e as permanências, quais significados são atribuídos a tais tradições e se (e como) esses significados comportam representações que fundamentam a afirmação de identidades entre seus praticantes.

Para atingir seus objetivos, e considerando que os sujeitos da investigação vivem a contemporaneidade, decidi produzir as fontes da pesquisa selecionando indivíduos de Ivaí e Irati. Estes seriam entrevistados considerando a metodologia da História Oral. As entrevistas são importantes para a pesquisa, pois permitem compreender as práticas culturais dos descendentes de ucranianos nas duas cidades mencionadas a partir de suas próprias percepções.

Portanto, objetivo deste capítulo é abordar a História Oral, destacando a especificidade das fontes orais e a sua produção para a pesquisa. Foram utilizadas na tese entrevistas, mas também fotografias, fontes impressas e relatórios oficiais. Todavia, os resultados das entrevistas tomaram lugar de fonte principal, pois a documentação assim produzida foi imprescindível para desenvolver a problemática e os objetivos da pesquisa.

Assim, este capítulo está dividido em duas partes: primeiramente, apresento a definição do grupo de entrevistados, da construção do roteiro e como foi o desenrolar das entrevistas; em seguida, abordo a metodologia da História Oral e conceitos-chave como memória, identidade e geração.

2.1 – A PRODUÇÃO DAS FONTES ORAIS

Um dos primeiros passos da pesquisa foi definir os critérios para a escolha das entrevistadas e dos entrevistados, considerando o número de pessoas e o perfil delas. Foram realizadas trinta e seis entrevistas com moradores de Ivaí e Irati que praticam as tradições da

kolomeika e do *korovai*. Sendo a maioria descendentes de ucranianos ou casados com descendentes.

A especificidade da fonte oral está no fato de o historiador ser também responsável pela sua produção, um trabalho que passa por diversas etapas. No projeto de pesquisa é necessário discutir e tentar definir o perfil dos entrevistados, a quantidade e o tipo de entrevista a ser realizada, ou seja, “história de vida” ou “entrevista temática”.²⁷³ O tipo de entrevista realizada neste trabalho é a temática, já que o objetivo é focar na participação dos entrevistados no tema escolhido. Verena Alberti define a entrevista temática como aquela em que “o tema pode ser, de alguma forma, ‘extraído’ da trajetória de vida mais ampla e tornar-se centro e objeto das entrevistas”.²⁷⁴ Por isso, é imprescindível selecionar pessoas que tenham participado do acontecimento pesquisado ou que dele tenham conhecimento e entrevistá-las a respeito.

As entrevistas, realizadas com pessoas de ambos os sexos nascidas a partir de 1935 e com idades entre 14 e 88 anos, buscaram um equilíbrio no número de entrevistadas e entrevistados em cada município, abrangendo diferentes gerações.²⁷⁵ A periodização do trabalho define-se pela vivência no tempo destas gerações, levando em consideração o ano de nascimento da entrevistada mais velha (1935) e a data da última entrevista (2023).

A maioria das entrevistas foi realizada com mulheres descendentes de imigrantes, que tiveram a experiência do casamento, mas algumas são solteiras. Das 36, 29 foram realizadas com mulheres e 7 com homens. As mulheres desempenham um papel central nas “tradições” estudadas, sendo tradicionalmente recomendada a preparação do *korovai* por elas.

Como as *kolomeikas* e o *korovai* são realizados geralmente em festas de casamentos, esse tema apareceu frequentemente nas entrevistas, oferecendo perspectivas sobre os papéis de gênero e as modificações ao longo das gerações. O gênero é um produto cultural que influencia a percepção e a vivência no mundo de forma diferente para homens e mulheres.²⁷⁶

O *korovai* é preparado pelas mulheres, o que direcionou a escolha das entrevistadas. São elas que cozinham no cotidiano, nos casamentos e nas festas locais, sendo detentoras do conhecimento culinário e transmissoras das receitas entre gerações. A divisão de tarefas domésticas ainda está fortemente associada às relações de gênero. A ideia de que cozinhar é uma

²⁷³ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 172.

²⁷⁴ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 175.

²⁷⁵ Conforme quadro IV.

²⁷⁶ LOURO, Guacira Lopes. Gênero, história e educação: construção e desconstrução. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n.º. 2, p. 101-132, 1995. p. 123.

obrigação exclusivamente feminina está enraizada em normas sociais e culturais que perpetuam as desigualdades. Isso reforça a percepção de que certas tarefas são “naturais” para um gênero específico, consolidando estereótipos. Assim, o tipo de contato com o *korovai* e com a *kolomeika* difere para homens e mulheres.

O planejamento inicial previa a realização de vinte entrevistas, sendo dez em cada cidade. No entanto, diante da possibilidade de ampliar as oportunidades de escuta, especialmente de pessoas mais velhas, e assim, captar mais narrativas orais, o número de entrevistas ultrapassou essa meta. Logo, haviam mais pessoas dispostas a ceder entrevistas, principalmente da primeira geração (nascidos entre 1935-1956), e eu optei por não recusar nenhum entrevistado, conversando com todos que se mostraram dispostos. Mas, isso resultou em uma desproporção, pois os mais jovens demonstraram menos disposição do que os mais velhos para participar das entrevistas.

Antes de iniciar a produção das entrevistas, foi indispensável submeter o projeto ao Comitê de Ética de Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Paraná (CEP/ CHS/UFPR) o que foi realizado no primeiro semestre de 2022. Para conduzir as entrevistas foi utilizado um roteiro, semiestruturado, com a intenção de compreender aspectos da infância, juventude, vida familiar, casamento, religiosidade, prática da *kolomeika* e do *korovai* etc., de forma a atender os problemas e os objetivos da pesquisa. O roteiro inicia com perguntas introdutórias e segue com perguntas específicas, ele foi organizado em eixos temáticos que são: informações do entrevistado, (e)imigração, participação na Igreja Católica ucraniana e rituais – casamento, *kolomeika* e *korovai*. Ao longo das entrevistas, foram formuladas outras questões, dependendo do desenrolar da conversa e da pessoa entrevistada (Anexo 2). Dessa forma, fica claro que “o roteiro não é um questionário e sim uma orientação aberta e flexível”.²⁷⁷ O roteiro orienta a entrevista, e nem todas as perguntas são obrigatoriamente enunciadas, bem como a entrevista pode eventualmente entrar em temas não previstos pelos roteiros. Ele também foi adaptado a cada caso específico, como, por exemplo, para pessoas que não possuem ascendência ucraniana ou para padres e freiras.

Em Irati, os contatos com as entrevistadas e os entrevistados foram feitos com o auxílio de pessoas conhecidas, o que gerou uma rede de informantes. Em Ivaí, eu já conhecia a maioria dos entrevistados antes de dar início a pesquisa, mas com outros entrevistados tive acesso por intermédio de conhecidos. Ivaí é um município bem pequeno e meus familiares

²⁷⁷ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 177.

estão estabelecidos na região desde o período da colonização, por isso conheço muitas pessoas. No entanto, era comum que as pessoas, principalmente os mais velhos, após eu me apresentar de maneira acadêmica, explicando que se tratava de uma pesquisa de doutorado, por exemplo, me perguntassem quem eu era, querendo saber "de que família da cidade" eu vinha. Para responder a isso, eu dizia quem eram meus pais e avós. Nos primeiros contatos com os entrevistados, costumavam me perguntar de onde eu era, onde morava, de quem eu era filha, entre outras coisas. Meu sobrenome é polonês (Grochoski), mas o da minha avó paterna é ucraniano, Taras, sobrenome bastante conhecido por muitas das entrevistadas e entrevistados – de fato, muitos iratienses me diziam conhecer pessoas com esse sobrenome. Outro fator que facilitou o contato com as pessoas foi o fato de eu já ter realizado pesquisa anterior na cidade, abordando o mesmo tema e também baseada em fontes orais, que foi meu trabalho de conclusão de curso.

O fato de ter ascendência ucraniana por parte de avó paterna também contribuiu para o contato, especialmente em Irati, onde a questão sobre minha identidade sempre surgia antes da entrevista, numa cidade na qual não tenho parentes, ou seja, sem referências familiares. No entanto, ao mencionar o sobrenome dos meus bisavós, as pessoas se sentiam mais à vontade, pois isso funcionava como um sinal de identificação.

Além disso, em duas entrevistas com pessoas que eu não conhecia previamente, descobri, no meio da conversa, que tínhamos os mesmos antepassados. Ao souberem dos antepassados em comum, a relação deixou de ser meramente a de entrevistadora/entrevistada(o), diante do vínculo de parentesco. Nestes dois casos, antes delas ou deles falarem de suas trajetórias, quem fez isso fui eu, por ter sido inquirida por eles.²⁷⁸

Todavia é normal os sujeitos fazerem perguntas ao entrevistador, ainda mais quando se é estranho, por isso, antes da entrevista sempre havia uma conversa por telefone, mensagens ou pessoalmente. A entrevista “é, antes de mais nada, uma relação entre pessoas diferentes, com experiências diferentes e muitas vezes de gerações diferentes”.²⁷⁹ O entrevistado é

²⁷⁸ Após me apresentar e descobrir que algum parente meu era conhecido pelos entrevistados, eles se mostraram mais receptivos em me receber em suas casas, o que, de fato, é algo esperado, pois é difícil permitir a entrada de alguém que nunca se viu antes. Além disso, uma das entrevistadas demonstrou receio em me receber devido a uma situação recente, em que um homem se apresentou como vendedor de colchões e a enganou. Durante a entrevista com essa senhora, já bastante idosa, ela me mostrou seus documentos pessoais quando perguntei sobre sua idade. Mais tarde, descobrimos que os avós do marido dela eram meus tataravós. Ao final da entrevista, ela brincou, dizendo que eu deveria mandar minha "babá" (minha avó) ir tomar chimarrão com ela. A confiança também se refletiu na disposição dos entrevistados em responder às perguntas, muitas das quais eram bastante pessoais.

²⁷⁹ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 178.

inserido “diante de uma situação *sui generis*, na qual é solicitado a falar sobre sua vida a uma pessoa quase estranha e ainda por cima diante de um gravador ou câmera”.²⁸⁰ A percepção que o entrevistado tem do entrevistador é muito importante para o diálogo, a entrevista é uma relação de confiança, “*o que se diz depende sempre de a quem se diz*”.²⁸¹ Portanto, é compreensível os entrevistados desejarem saber quem é o entrevistador e quais são seus objetivos com a entrevista.

A relação entre entrevistador e entrevistado é relevante, pois molda a forma como a narrativa é contada. Um indivíduo pode relatar a mesma história de maneiras diferentes, dependendo de quem é o ouvinte. Os pesquisadores da História Oral “têm considerado cada vez mais como seu status social, gênero, raça, etnia, idade, sexualidade, convicção política, religião etc. moldam sua relação com o entrevistado”.²⁸² Compartilhar algumas dessas dimensões pode gerar excesso de empatia e identificação,²⁸³ uma vez que podemos nos reconhecer nas histórias relatadas:

Na tentativa de combater a ideia de um cientista desinteressado e neutro, dando lugar a um ser humano que tem vida e que respira, alguns historiadores sugeriram que o entrevistador-historiador deveria ser regularmente empático com o entrevistado, ressaltando o que eles têm em comum, para estabelecer uma aliança sólida no decorrer da entrevista.²⁸⁴

Da mesma forma, também para Regina Weber (2006) é comum que os historiadores que trabalham com a metodologia da História Oral estabeleçam empatia com os seus entrevistados. Ela pode surgir no momento em que o sujeito aceita ceder a entrevista ou ainda se entrevistado-entrevistador compartilham outros vínculos.²⁸⁵ Contudo, Liblik (2021) adverte que a empatia pode interferir na análise das fontes, limitando as interpretações. Por isso, é recomendável que o historiador, ao realizar a análise das fontes, se distancie momentaneamente dessas identificações para analisar as narrativas dentro de sua historicidade.

²⁸⁰ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 178.

²⁸¹ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 178.

²⁸² FREUND, Alexander. Entrevistas de história oral como dados gerados em processo. **Tempos históricos**. v. 17, 2º Semestre de 2013.p. 40-41.

²⁸³ LIBLIK, Carmen Silva da Fonseca Kummer. A entrevista na História Oral: notas sobre intersubjetividade e relação historiador-depoente. **História Oral**, v. 24, n. 2, p. 273-291, jul./dez. 2021. p. 281.

²⁸⁴ LIBLIK, Carmen Silva da Fonseca Kummer. A entrevista na História Oral: notas sobre intersubjetividade e relação historiador-depoente. **História Oral**, v. 24, n. 2, p. 273-291, jul./dez. 2021. p. 281.

²⁸⁵ WEBER, Regina. Entre o “primordial” e o “construído”: as identidades sob análise. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 189-197, junho 2006. p. 190-191.

Portanto, a entrevista é o encontro entre o entrevistado e o pesquisador, duas pessoas com interesses e expectativas diferentes, “em que existe o rigor metodológico e ético implicados no processo desse trabalho, mas que também envolve subjetividades intercambiáveis e próprias de uma escuta efetiva”.²⁸⁶ Essa é uma das especificidades de fontes produzidas por meio da História Oral: são fontes cocriadas pelo próprio historiador.²⁸⁷

Os indivíduos que aceitaram conceder entrevistas possuem idade entre 14 e 88 anos, e foram distinguidos por gerações e por município, como foi mencionado. O recorte geracional leva em conta o ano ou década de nascimento das entrevistadas ou dos entrevistados. Assim, o quadro I distingue: 1ª geração (nascidos entre 1935 e 1956), 2ª geração (nascidos em 1963 e 1978), 3ª geração (nascidos em 1980 e 1999), 4ª geração (nascidos a partir da década de 2000), conforme mostra o quadro a seguir:

QUADRO IV: RECORTE GERACIONAL DOS ENTREVISTADOS

Primeira Geração (nascidos entre 1935 a 1956)	Segunda Geração (nascidos entre 1963-1978)	Terceira Geração (nascidos entre 1980-1999)	Quarta Geração (nascidos a partir da década de 2000)
Stefania (1935/Irati)	Haia (1963/Irati)	Julia (1985/Irati)	Laura (2001/Irati)
Alina (1939/Irati)	Constantino (1964/ Irati)	Cláudia (1980/Irati)	Ivan (2003/Irati)
Anna (1944/Irati)	Valdomiro (1969/Irati)	Anastasia (1990/Irati)	Giseli (2003/Irati)
Odessa (1948/Irati)	Tereza (1970/ Irati)	Helena (1997/Irati)	Matheus (2000/Irati)
Oksana (1954/Irati)	Kateryna (1978/Irati)	Mariana (1981/Ivaí)	Barbara (2000/Ivaí)
Olena (1956/Irati)	Lídia (1967/Ivaí)	André (1995/ Ivaí)	Fabiane (2003/Ivaí)
Veronika (1936/ Ivaí)	Lila (1968/Ivaí)	Elza (1996/Ivaí)	Igor (2005/Ivaí)
Olga (1946/Ivaí)	Iuri (1970/ Ivaí)	Estefanina (1996/Ivaí)	Daniel (2000/Ivaí)
Iryna (1954/ Ivaí)	Sofia (1972/ Irati)	Sonia (1999/Ivaí)	Natali (2009/Ivaí)

Fonte: elaborada pela autora

O recorte geracional foi pensado a partir das reflexões de Karl Mannheim (1993), que argumenta que uma geração não é apenas simples reunião de indivíduos da mesma faixa etária. Embora seja importante que tenham nascido no mesmo período, é igualmente crucial que

²⁸⁶ LIBLIK, Carmen Silva da Fonseca Kummer. A entrevista na História Oral: notas sobre intersubjetividade e relação historiador-depoente. *História Oral*, v. 24, n. 2, p. 273-291, jul./dez. 2021. p. 285.

²⁸⁷ PORTELLI, Alessandro. História Oral: uma relação dialógica. In: PORTELLI, A. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 10.

essas pessoas compartilhem o mesmo contexto histórico-social ou pertençam à mesma comunidade.²⁸⁸ Assim, a geração é entendida como “um coletivo de indivíduos que vivem em determinada época ou tempo social, tem aproximadamente a mesma idade e compartilham alguma forma de experiência ou vivência”.²⁸⁹

A utilização de critérios objetivos para demarcar gerações é um tema controverso, pois é desafiador estabelecer limites precisos e concretos na definição de uma geração. Neste estudo, as gerações não foram pré-estabelecidas. Durante a pesquisa, foram adotadas algumas categorias iniciais para ajudar na seleção dos entrevistados, mas a compreensão e definição das gerações, suas diferenças e especificidades, emergiram a partir das experiências de casamento e das relações diferenciadas com as práticas culturais trazidas pelos imigrantes. Embora essas divisões possam parecer, às vezes, arbitrárias ou imprecisas, elas são importantes para a análise e o desenvolvimento metodológico.

Podemos compreender a geração como um padrão que possibilita dividir o tempo ou, ainda, percebê-la tal qual uma “história em sanfona”, ou seja, uma história ritmada pelas gerações.²⁹⁰ A geração é um fator tanto natural quanto cultural; assim, pertencer a um recorte geracional vai além de estar inserido em uma determinada faixa etária, é relacionada ao sentimento de pertencer, ou ter pertencido, a um grupo cultural ou identitário.²⁹¹

Karl Mannheim parte desta perspectiva. Segundo o autor, a idade é importante para o pertencimento geracional; no entanto é preciso compartilhar o mesmo ambiente sócio-histórico e cultural. Em outras palavras é preciso existir um vínculo real entre os indivíduos que estão na mesma posição geracional.²⁹² O convívio entre diferentes gerações também é relevante, pois, apesar de serem contemporâneas não possuem necessariamente a mesma visão de mundo, ou seja, embora os indivíduos convivam com pessoas da mesma idade ou de diferentes idades e compartilhem o mesmo espaço e tempo, para cada geração o mesmo tempo é um tempo diferente.

Nessa pesquisa, houve a preocupação de se entrevistar pessoas nascidas em diferentes décadas para, com base nas entrevistas, se agregar à análise a questão geracional, já que é nas

²⁸⁸ MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera], *REIS - Revista Espanola de Investigaciones Sociológicas*, n.º. 62, abr./jun. 1993, pp. 193-242. p. 221.

²⁸⁹ BRITTO DA MOTTA, A. Gênero, idades e gerações (Introdução). In: *Cadernos CRH*, Salvador, v.7, n.42, p.349-355, set./dez. 2004. p. 350.

²⁹⁰ SIRINELLI, Jean-François “A geração”. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta. (Org.) *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 134.

²⁹¹ SIRINELLI, Jean-François “A geração”. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta. (Org.) *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 133.

²⁹² MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera], *REIS - Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º. 62, abr./jun. 1993, pp. 193-242. p. 221-222.

entrevistas que a marcação geracional ocorre ou poderá ocorrer. O roteiro instigou os entrevistados para isto. O procedimento teve o intuito de compreender como diferentes gerações vivem e narram suas experiências distintas sobre o casamento, religiosidade, práticas culturais como a *kolomeika* e o *korovai*, etc. Na complexidade das temporalidades sociais, a coexistência das gerações é inevitável. Para analisá-las, apoiamo-nos nas reflexões realizadas por Nadalin que, a partir de uma releitura da tridimensionalidade temporal de Fernand Braudel, propõe uma quarta dimensão temporal, relativa às gerações.²⁹³ Ou seja, num mesmo contexto convivem sujeitos com memórias distintas e visões de mundo diferentes. No mesmo período, é preciso considerar que convivem memórias de quatro gerações, cada uma com sua própria perspectiva.

O uso do conceito de geração de forma metodológica contribuirá para entender as mudanças ao longo do tempo. Uma análise comparativa, que explore as diferenças e semelhanças nas práticas entre as duas cidades e ao longo das gerações será feita ao longo da tese.

Embora a pesquisa defina como ponto de partida o ano de 1935, a História Oral permite expandir ainda mais a linha do tempo para o passado, uma vez que as pessoas não compartilham apenas suas próprias memórias, mas frequentemente, de maneira consciente ou inconsciente, incorporam em suas narrativas as lembranças de seus pais e avós, ampliando, assim, a possibilidade de o historiador retroceder no tempo.²⁹⁴

A maioria das entrevistas desta pesquisa foram realizadas nas residências ou nos locais de trabalho dos entrevistados, ambientes onde se sentiram mais confortáveis, durando entre uma e três horas de gravação. Observou-se que os entrevistados mais velhos, bem como aqueles pertencentes a alguma instituição ou grupo – como o grupo folclórico ou o próprio pároco – falaram por mais tempo e demonstraram mais desenvoltura no diálogo. Já outros, que muitas vezes cederam entrevista pela primeira vez, eram mais tímidos, mas acabaram se desinibindo ao longo da conversa. As entrevistadas da primeira geração tenderam a desenvolver respostas mais elaboradas e a trazer novas questões para o diálogo, o que pode ser atribuído à sua maior experiência de vida e ao número de histórias que possuem. No entanto, não se pode fazer uma generalização, pois essa tendência varia de pessoa para pessoa, embora tenha sido observada em nosso caso.

²⁹³ NADALIN, Sergio Odilon. A respeito de uma demografia histórica de contatos culturais. In: **Cadernos de História**, Belo Horizonte, V. 9, nº 11, p. 11-31, 2007. p. 12.

²⁹⁴ COSTA, Lourenço Resende. **A prática da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná**: Preservação da Identidade e das fronteiras étnicas (1940-2018). (Tese de Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019. p. 29.

Ecléa Bosi, em seu estudo sobre as “memórias dos velhos”, observa que o homem ativo, independentemente da idade, tende a se preocupar menos com o passado e a ativar a memória com menor frequência. Já o idoso, afastado das atividades cotidianas mais exigentes, dedica-se mais à reflexão sobre o passado. Para o adulto ativo, a memória serve como uma pausa, um lazer ou uma contemplação, enquanto para o idoso, recordar o passado é um processo mais consciente e atento. Quando o homem maduro deixa de ser ativo na sociedade, a memória se torna uma função própria da velhice sendo ele, muitas vezes, a memória de sua família, comunidade ou sociedade.²⁹⁵

O diálogo com os idosos é frequentemente imerso em nostalgia, com muitos compartilhando memórias de seus antepassados, incluindo relatos sobre a (e)imigração, além de momentos marcantes da infância, adolescência, namoro, casamento, trabalho, filhos, netos, doenças, e a perda de amigos e familiares. Para esses entrevistados, a memória está mais voltada ao longo prazo, com uma ênfase nas experiências vividas ao longo das décadas. Em contraste, como era esperado, os mais jovens tendem a se referir a um passado mais recente, focando em aspectos de suas próprias vivências.

Muitos dos entrevistados mais jovens demonstraram certa inquietação, o que se refletiu em respostas curtas, desenvolvendo menos as suas narrativas. No entanto, houveram exceções notáveis, como o caso de Sonia (1999, terceira geração, Ivaí). Antes da entrevista, ela se preparou de maneira cuidadosa, recorrendo às lembranças de seu avô e trazendo consigo um caderninho com anotações. Ela explicou:

Eu sempre fiz pesquisas com os meus avós, sempre que surgia uma oportunidade de estudar sobre cultura e imigração ucraniana. Quando tinha esses temas [na escola], preparava pesquisas para a sala de aula e até explicava para os colegas. Os próprios professores ficavam curiosos, então acabávamos trocando muitas informações e experiências." [...] "Sei tantas histórias, poderia ficar o dia todo aqui falando [risos]. Eu sempre escuto, eu sempre tive interesse em escutar."²⁹⁶

As memórias que Sonia compartilhou são ricas em histórias de seus avós e gerações anteriores, e durante toda a entrevista, ela demonstrou entusiasmo e prazer em compartilhar o que sabia. Já a entrevista com Natali (2009, quarta geração, Ivaí), a mais jovem entre os entrevistados, foi bem mais curta e sem a mesma empolgação. Quando perguntei: "E os teus pais e/ou teus avós contam sobre os teus antepassados, como foi o processo de imigração

²⁹⁵ BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: Lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

²⁹⁶ Sonia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.

etc.?", ela respondeu de forma breve: "Contam um pouco, não lembro agora, mas eles falam."²⁹⁷ O interesse em ouvir e em preservar essas histórias, que era evidente em Sonia, parecia ausente em Isa.

Outra diferença foi que alguns entrevistados mais jovens demonstraram certo estranhamento ao serem convidados a participar da pesquisa. Isso acabou dificultando o processo de agendamento das entrevistas com esse grupo. Por outro lado, as pessoas mais velhas reagiram de maneira completamente diferente, mostrando entusiasmo e gratidão por serem convidados a compartilhar suas histórias. No entanto, também apresentaram certo estranhamento ao saberem sobre o tema da pesquisa. Quando mencionava que o estudo abordava e/imigração e cultura, alguns sugeriam que eu procurasse o padre ou outras pessoas que consideravam mais apropriadas para falar sobre o assunto. Algo similar aconteceu quando eu falava sobre o *koro-vai*: eles me encaminhavam para as mulheres que tradicionalmente o preparavam, como se fossem as únicas qualificadas para falar sobre o tema.

As entrevistas com integrantes da primeira geração foram longas e envolventes, como, por exemplo, a entrevista com Stefania (1935, primeira geração, Irati). Passei a tarde inteira em sua casa: ela me mostrou a residência, o quintal, as flores e me ofereceu cerveja caseira com cuca e preparou *kútia*.²⁹⁸

Outra distinção é a maneira como cada grupo lida com o passado. Os mais velhos, que viveram muitas das experiências que agora compartilham, evocam suas memórias com uma sensação de saudade, lembrando dos "bons tempos" que não voltarão mais. Por outro lado, os mais jovens se referiam a um passado que não viveram diretamente, ou melhor, que vivenciaram "por tabela". Os jovens faziam mais projeções para o futuro, enquanto os mais velhos falavam mais sobre o passado, já que um grupo tem mais passado do que o outro. Esse contraste foi interessante de observar nas entrevistas. Durante os procedimentos, é comum haver recuos e avanços no tempo, "pois os temas são abordados conforme vão sendo suscitados pela conversa e não necessariamente em ordem cronológica",²⁹⁹ um fenômeno mais perceptível nas gerações mais velhas.

²⁹⁷ Natali. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

²⁹⁸ *Kútia* é uma espécie de mingau doce feito com grãos de trigo cozidos, mel, nozes, sementes de papoula e frutas secas, como passas. A receita pode variar um pouco de acordo com a região ou a família, mas o prato é geralmente preparado como parte da refeição festiva, sendo frequentemente consumida durante a véspera de Natal, como parte da "santa ceia".

²⁹⁹ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 179.

Sabemos que, com o passar do tempo, a forma de compreender o passado se modifica, e essas mudanças se refletem nas questões geracionais, pois a percepção sobre o passado é continuamente atualizada, sofrendo interferências do presente. Além disso, certos acontecimentos estão cristalizados na memória e, por isso, são narrados sempre da mesma forma.³⁰⁰ Essas mudanças na memória devem sempre "ser consideradas no contexto do ciclo de vida do entrevistado",³⁰¹ entretanto, o contexto de uma geração pode ser compartilhado com outras. O passado interfere no presente, e o contrário também ocorre: essa retroatividade integra a criação do discurso, pois, ao narrarem suas histórias, os indivíduos relembram e ressignificam suas lembranças. O fato continua sendo o mesmo, mas os sentidos que as pessoas de diferentes gerações atribuem a ele podem sofrer alterações.³⁰²

Essas questões são percebidas durante a análise das entrevistas. Após a gravação, é necessário realizar a transcrição, uma tarefa metódica que requer tempo, dedicação, paciência e sensibilidade, mas que é fundamental para o trabalho com História Oral, já que é a partir dela que as análises e interpretações são feitas.

A fonte oral é um produto construído e organizado tanto pelo narrador quanto pelo pesquisador, envolvendo ainda, as memórias compartilhadas pelo grupo. Ou pelos grupos dos quais o narrador faz parte.³⁰³ Nas análises busquei compreender a construção da narrativa entre as gerações. As memórias dos entrevistados são articuladas aos seus grupos de referência, seja a família, Igreja etc. Essa dinâmica possibilita entender, historicamente, como as diferentes gerações – definidas a partir do compartilhamento em comum de experiências – viveram os acontecimentos do passado e quais significados atribuem para determinados fatos e tradições do presente, como a *kolomeika* e o *korovai* – objetos desse estudo.

É preciso considerar que duas gerações distintas podem coexistir em um mesmo tempo histórico. Por exemplo, esta pesquisa reúne sujeitos de quatro gerações, mas que acabam vivendo o “mesmo tempo”, ainda que de maneiras diferentes. Ou seja, “tratam-se de temporali-

³⁰⁰ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 179.

³⁰¹ FREUND, Alexander. Entrevistas de história oral como dados gerados em processo. **Tempos históricos**. v. 17, 2º Semestre de 2013. p. 51.

³⁰² LIBERMANN, Zelig. Tempo, memória e ressignificação. **Revista Brasileira de Psicoterapia**, v. 15, n.3, p. 83-90, 2014. p. 83.

³⁰³ PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

dades distintas, ligadas contraditoriamente por *um mesmo contexto*, o que provoca reações diferentes nas diversas gerações que experienciaram os mesmos acontecimentos”.³⁰⁴

Conforme já mencionado, a memória é um elemento constitutivo do sentimento de identidade, seja individual ou coletiva, que passa por construções, negociações e recriações. Nesse sentido, noções desenvolvidas por Maurice Halbwachs (quadros sociais de memória), Jöel Candau (memória geracional) e Jan Assmann (memória comunicativa e memória cultural) dão suporte para a análise das entrevistas.

Foram entrevistadas trinta e seis pessoas, e assim obtive trinta e seis narrativas, trajetórias e subjetividades distintas. Em todas as conversas, foi possível notar o papel que a família e da Igreja desempenham para perpetuar o que consideram traços da “cultura ucraniana” e que a religiosidade católica ucraniana continua sendo transmitida nas gerações.

As entrevistadas e entrevistados contaram que participam ordinariamente das missas e integram outras funções na paróquia como ministros (as) da eucaristia, integrantes do Apostolado da Oração, participantes do grupo folclórico iratiense *Ivan Kupalo* (dançarinos, coreógrafos, organizadores etc.), além de outros cargos ao redor da paróquia. Nas narrativas, a figura do padre é sempre lembrada, principalmente entre os mais velhos, pois, para estes, o sacerdote é visto como um importante conselheiro. Os indivíduos da primeira geração se reconhecem “ucranianos” e assim são reconhecidos pelos outros. Em várias casas onde estive, deparei-me com a arquitetura tida como “eslava” e com objetos de decoração, bordados, quadros (ícones), fotografias e outros elementos que remetem ao país emissor.

Essas práticas, objetos e representações culturais, assim como as memórias compartilhadas pelos entrevistados, são fundamentais para entender a dinâmica de construção de identidade dos indivíduos. A História Oral é um recurso metodológico fundamental, pois permite não só abordar questões do passado, mas também analisar a história no presente do grupo estudado. Embora a distinção entre passado e presente seja, em última instância, retórica, ela não é uma separação absoluta, mas uma abstração. O passado se estende até o presente, e cada período carrega consigo um reflexo do outro. Dessa forma, não é possível estudar o presente sem considerar o passado, nem compreender o passado sem entender suas repercussões no presente. Assim, a História Oral não só oferece subsídios para entender o “passado” do grupo, mas também fornece as bases para atingir os objetivos da pesquisa, reconhecendo a interdependência dialética entre esses dois tempos.

³⁰⁴ NADALIN, Sergio Odilon. Reconstituição de famílias e estudos por geração: linhagens fundadas por imigrantes alemães em Curitiba, séculos XIX e XX. **Resgate** – Rev. Interdiscip. Cult., Campinas, v. 25, n. 2, jul./dez. 2017. p. 198.

2.2 – HISTÓRIA ORAL, MEMÓRIA, IDENTIDADE E GERAÇÃO

A produção da fonte oral é marcada pela subjetividade do pesquisador e do entrevistado, aspecto que já foi alvo de crítica, mas já superada. Sabemos que as questões relacionadas a essas influências também estão presentes em outras fontes, como nos documentos escritos. As entrevistas são construídas por meio do encontro do pesquisador e do entrevistado, mediante diálogos nos quais os indivíduos narram suas experiências, ao responderem as questões feitas pelo entrevistador. Por isso a entrevista é o produto de ambos, narrador e pesquisador, na qual o historiador atua como “organizador” do testemunho.³⁰⁵ A subjetividade está presente no ato de criar a narrativa e, também, no relembrar, já que a memória, o que contar e o que não dizer passam pela subjetividade, tornando cada entrevista experiência única. Segundo Portelli, a subjetividade é a maior contribuição cognitiva presente nas fontes orais e nas memórias.³⁰⁶

As subjetividades abrem um vasto campo de reflexão para a historiografia. Antes as entrevistas que abordavam temas sensíveis, frequentemente associadas a emoções e consideradas voláteis, eram vistas como limitadas, que precisavam ser validadas por meio do confronto com outras fontes. No entanto, a partir da década de 1980, a subjetividade passou a ser reconhecida como um indicativo de transformação na consciência histórica, emergindo por exemplo como tema central nas pesquisas sobre a história das mulheres e, também, dentro da História Oral.³⁰⁷

Ademais, a memória passou a ser vista, cada vez mais, como uma parte da maneira de pensar, uma forma de mentalidade, o que levou a um deslocamento no foco das pesquisas, que antes se centravam nas memórias individuais, para as memórias coletivas e a interação entre elas. Isso significa que a ênfase passou a ser dada menos ao que é dito e mais à forma como as histórias são contadas. A questão que se coloca é: "Como as histórias são lembradas ou esquecidas?"³⁰⁸ O esquecimento e o silenciamento estão presentes nas entrevistas de História Oral. Pollak afirma que as dificuldades e bloqueios que surgem durante uma entrevista

³⁰⁵ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Proj. História**, São Paulo, (14), fev. 1997. p. 37.

³⁰⁶ PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 1, n°. 2, 1996. p. 04.

³⁰⁷ SALVATICI, Sílvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. **História Oral**, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan.- jun. 2005. p. 33.

³⁰⁸ SALVATICI, Sílvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. **História Oral**, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan.- jun. 2005. p. 33.

raramente são causados por lapsos de memória, mas sim por uma reflexão sobre a própria utilidade de compartilhar e transmitir o próprio passado.³⁰⁹

A História Oral é indispensável para o desenvolvimento da temática e problemática, pois o interesse é focar a pesquisa nos próprios sujeitos, abordando suas experiências, subjetividades, memórias e narrativas. A utilização das fontes orais tem se mostrado muito vantajosa nos estudos sobre migrações, identidades e representações. Diversas pesquisas têm se beneficiado dessa metodologia, como, por exemplo, aquelas que tratam da “relação das gerações nascidas na nova terra com a identidade de ‘imigrante’ e a revitalização de identidades em gerações posteriores”.³¹⁰ Assim, essa metodologia tem sido amplamente utilizada em estudos que buscam investigar imigrantes e seus descendentes.

Nesse contexto, a metodologia da História Oral também contribui para direcionar os estudos sobre a imigração principalmente para a história cultural, pois propicia estudos, por exemplo, sobre práticas alimentares de grupos imigrantes constituindo interpretações da cultura, o que está alinhado com os objetivos desta tese.³¹¹ Entrevistar diferentes gerações de descendentes permite a análise dos sinais simbólicos e rituais e como cada geração as pratica e quais significados atribuem a eles.

A produção de fontes orais também é relevante para a investigação dos sentidos atribuídos pelos entrevistados a práticas culturais, tais como aquelas a serem investigadas para essa tese. O roteiro utilizado nas entrevistas possibilita o contato com os vestígios do passado das famílias dos entrevistados, sobretudo os legados culturais, as tradições e suas reinvenções. A metodologia empregada na proposta, que considera as experiências e memórias de quatro gerações distintas, permite observar as modificações e permanências nas festividades e rituais, especialmente no casamento. As pessoas entrevistadas possuem determinada visão do que consideram um casamento “tradicional ucraniano”, entretanto, os elementos dessa tradição se modificam e, ainda assim, continuam sendo considerados tradicionais. Compreendemos que a cultura é algo constantemente fabricado pelos sujeitos, é

Como um conjunto de significados partilhados. Logo, a cultura é vista como uma produção social e histórica a se expressar, através do tempo, em valores, modos de ser, objetos, práticas. A cultura é ainda uma forma de leitura e tra-

³⁰⁹ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio, **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15. p. 13.

³¹⁰ WEBER, Regina. Estudos sobre imigrantes e fontes orais: identidade e diversidade. **História Oral**, v. 16, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2013. p. 10-11.

³¹¹ WEBER, Regina. Estudos sobre imigrantes e fontes orais: identidade e diversidade. **História Oral**, v. 16, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2013. p. 06-07; p. 14.

dução da realidade que se mostra de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais apresentam-se de forma cifrada, portando já um significado e uma apreciação valorativa. A cultura é uma tradução do mundo em significados, não é o reflexo dessa realidade.³¹²

Por meio das narrativas dos entrevistados, é possível investigar associações entre tais práticas e as identificações culturais ou mesmo étnicas, tema presente nesta pesquisa. Para prosseguirmos, é necessário definirmos esses conceitos. As noções de cultura e identidade cultural, apesar de terem uma estreita relação, não são sinônimos. Ao contrário da cultura – que pode existir sem a consciência de identidade –, a identidade cultural “remeteria necessariamente ao grupo original do indivíduo”.³¹³ Hall argumenta que “as identidades culturais são os pontos de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história, não uma essência, mas um posicionamento”.³¹⁴

A concepção de identidade que membros de uma comunidade étnica têm é diferente da utilizada por pesquisadores das Ciências Humanas, que entendem a identidade étnica não enquanto algo “primordial”:

As comunidades étnicas “sentem” que pertencem a um coletivo, pertencimento que é garantido pela “essência” do seu ser, que é confirmada pela memória do passado comum do grupo e, em alguns casos, pelas diferenças fenotípicas de seus membros com relação aos membros de outros grupos. As festividades de cunho étnico aparecem para os indivíduos como a confirmação de algo que já era sabido. Olhando de fora e à distância, os pesquisadores elaboram teorizações que sempre demonstram o quanto essa identidade é construída, atribuída, cambiante, variando conforme o contexto espacial e histórico, sendo, portanto, circunstancial.³¹⁵

Ou seja, a identidade étnica é uma construção ou, ainda, uma invenção.³¹⁶ Ela é forjada e está sujeita a reelaborações históricas. A identidade étnica também é conectada à cultura, sobretudo nos sentimentos coletivos relacionados à ideia de uma mesma *origem* (seja real ou fictícia); no entanto, os aspectos culturais não a definem, mas oferecem suporte. Ela não é

³¹² PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cultura e representação, uma trajetória. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p. 45-58, jan./dez. 2006. p. 46.

³¹³ CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999. p. 178.

³¹⁴ HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n° 24, 1996. p. 70.

³¹⁵ WEBER, Regina. Entre o “primordial” e o “construído”: as identidades sob análise. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 189-197, junho 2006. p. 190.

³¹⁶ HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

algo dado, mas se constrói em contextos específicos, na dinâmica das relações interétnicas. Ou seja, é no contato com o “outro” que a etnicidade é edificada.

Logo, a etnicidade não é formada por um conjunto de signos; ela é edificada em resposta a uma situação. Por exemplo, os imigrantes expressavam identificações a partir da história cultural anterior na Europa Oriental e dos contatos que tiveram com outros grupos (austriacos, poloneses, russos etc.). A partir do estabelecimento no Brasil, novos contatos se efetuarão, o que levou à reconstrução identitária. A identidade étnica pode se manifestar/reconstruir posteriormente, não com os considerados “pioneiros”, mas com as gerações seguintes, como resultado de processos de significação e diferenciação. A identidade é sentida subjetivamente, a partir de experiências individuais, embasada em um sentimento de coletividade. Dessa forma, são os próprios *descendentes* – que, ao se identificarem a si próprios dessa maneira, estabelecem laços de continuidade com gerações anteriores e um lugar *de origem* –, que determinam quais signos culturais os definem e os fazem ser identificados pelos outros.³¹⁷ Além disso, cada indivíduo do grupo manifesta sua identidade de forma distinta. Compreender isso ajuda a entender que cada entrevistado é único. Ele não responde apenas por si só, pois faz parte de diversos grupos sociais. Com base nas entrevistas de História Oral, podemos analisar como os entrevistados se posicionam e se identificam, como eles representam a si mesmos e aos outros, e quais critérios utilizam para, eventualmente, se identificarem ou se diferenciarem.

Essa questão foi observada em diversas narrativas, como, por exemplo, na entrevista com Kateryna (1978, segunda geração, Irati).³¹⁸ Quando foi perguntada se ela se considerava membro de algum grupo étnico,³¹⁹ ela respondeu da seguinte forma:

A pergunta que dói! Eu falo que eu sou brasileira, mas o meu coração é da Ucrânia! Sempre falo isso, [mas] eu não posso falar isso no meio de pessoas que não vão entender, porque teve gente que já me criticou. Mas eu posto [público nas redes sociais] muita coisa da Ucrânia e teve muita gente que já me criticou, até aqui na universidade mesmo... Teve gente que falou: “viu, Kateryna, volte pra lá [Ucrânia]! Você nunca falou assim do Brasil!”. Mas a minha pátria mãe é o Brasil, mas o meu coração e a minha raiz está lá na Ucrânia. Falei, as minhas folhas, meus galhos são aqui, mas minha raiz é lá, isso não vai mudar, então, tem esse conflito. Mas eu nunca deixei de gostar

³¹⁷ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2a ed. São Paulo: Ed. Unesp, 1998. p. 190.

³¹⁸ Kateryna nasceu em 1978, na área rural da cidade de Prudentópolis/PR, na “Linha Rio Preto”, mas reside em Irati há vinte anos. Todos seus avós são de “origem ucraniana”.

³¹⁹ A pergunta foi a 28ª do roteiro, que é: “Você se considera membro de algum grupo “étnico”? Por favor, justifique... (que elementos te fazem te identificar assim?)”.

menos do Brasil porque sou descendente, na verdade, eu vejo o lado que acolheu a gente! Eu falo, em questão dos imigrantes, foi um país que deu uma abertura bem na época que os avós precisavam fugir de lá [...] é aquela mistura, metade coração verde e amarelo, metade azul e amarelo.³²⁰

Kateryna é neta de imigrantes ucranianos e, em sua narrativa, é possível perceber como a memória sobre seus antepassados é reconstruída e mobilizada na afirmação de uma identidade ucraniana-brasileira. Quando a entrevistada fala “eu vejo o lado que acolheu a gente” ela está se inserindo no contexto de imigração, apagando as diferenças entre as gerações. Ao mesmo tempo, ela expressa uma identidade híbrida, marcada por um coração dividido entre duas pátrias – o Brasil, sua pátria mãe, e a Ucrânia, “sua origem”.

Sua ligação com a Ucrânia é sentimental. A terra ucraniana representa as “raízes” de seus ancestrais e, por isso, ela guarda uma relação afetiva com ambas as terras. A metáfora das “raízes” na Ucrânia e dos “galhos” e “folhas” no Brasil é uma maneira de expressar seu duplo pertencimento. Kateryna associa sua história, cultura e memória a um passado compartilhado, algo que confere a ela um profundo sentimento de pertencimento.³²¹

A identidade híbrida pode acontecer em contextos de imigração, na qual a etnicidade é expressa, coexistindo com a integração desses descendentes à cultura brasileira. Nesse processo, ocorre uma fusão de traços culturais ucranianos e brasileiros. Como consequência, há uma resignificação da identidade, que não se encaixa completamente nem na cultura ucraniana original, nem na cultura brasileira, criando uma posição intermediária.³²² A entrevista também lança luz sobre questões relacionadas à memória, pois ela desempenha um papel essencial na formação da consciência da identidade individual e coletiva.³²³

Aos entrevistados foi dado espaço para falarem sobre se (e que) memórias foram compartilhadas ou não na família, ao longo das gerações. A partir das respostas é possível identificar memórias constituídas com base na transmissão oral, seja na forma de memória comunicativa, seja na forma da memória cultural, ou seja, memórias fixadas por meio da imprensa, de livros, de eventos, de instituições de memória etc.

Jan Assmann desenvolveu as noções de “memória comunicativa” e “memória cultural”, duas formas de “memória coletiva”, desdobrando essa última noção desenvolvida por

³²⁰ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

³²¹ SEYFERTH, Giralda. A dimensão cultural da imigração. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – vol. 26, nº 77, outubro, 2011. p. 55.

³²² Giralda Seyferth aborda essa questão entre os descendentes de imigrantes alemães em Blumenau no artigo SEYFERTH, Giralda. A ideia de cultura teuto-brasileira: literatura, identidade e os significados da etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 147-197, jul./dez. 2004.

³²³ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, v. 19, n. 1, 2016. p. 116.

Maurice Halbwachs, com o intuito de contemplar a dimensão cultural nos estudos sobre memória. Trata-se de dois distintos modos de lembrar, mas que perpassam pelas conexões “entre tempo, identidade e memória, em suas três dimensões, a pessoal, a social e a cultural”.³²⁴ Ele define a memória cultural como “uma forma da memória coletiva, no sentido de que é compartilhada por um conjunto de pessoas, e de que transmite a essas pessoas uma identidade coletiva, isto é cultural.”³²⁵ Ela é transmitida de uma geração a outra por meio de formas simbólicas, ou seja, festas, louças, ritos, imagens, histórias etc. que podem desencadear memórias, entretanto ela necessita de instituições de preservação e recorporificação, logo, de institucionalização.

Já a memória comunicativa “não é mantida por nenhuma instituição que vise ensinar, transmitir ou interpretar; não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais”, mas ela existe na “interação e na comunicação cotidiana”. Desta forma, possui um tempo limitado, alcançando entre 80 a 100 anos, ou três gerações, que interagem.³²⁶ Alguns membros do grupo sabem mais que outros, sendo que a memória dos mais velhos alcança um passado mais distante do que a dos mais novos. A memória comunicativa cai no esquecimento quando se acabam os laços afetivos que ligam famílias, grupos e gerações, logo, ela depende da durabilidade dos vínculos e das estruturas sociais, sendo uma memória de um passado recente compartilhado por contemporâneos. Por outro lado, a memória cultural diz respeito a um passado remoto, existindo na forma de narrativas, canções, rituais, símbolos, entre outros; ela é baseada em pontos fixos do passado, não distinguindo mitos da realidade.³²⁷

Todos os indivíduos possuem essas duas formas de memória, pois possuem várias identidades, já que pertencem a diversos grupos como comunidades, religiosos, políticos, assim por diante. A memória está sempre relacionada a estruturas como “horizontes específicos de tempo e identidade nos níveis individual, geracional, político e cultural. Onde essa relação é ausente não estamos lidando com memória, mas com conhecimento”.³²⁸ A memória necessita de um índice de identidade, ou seja, “é a identidade diacrônica própria de alguém, seja como indivíduos ou como membro de uma família, uma geração, uma comunidade, uma nação ou

³²⁴ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 118.

³²⁵ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 118.

³²⁶ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 119.

³²⁷ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 121.

³²⁸ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 122.

uma tradição cultural e religiosa”.³²⁹ É pela memória que formamos uma consciência de identidade, tanto no nível pessoal como no coletivo.³³⁰

Os grupos são formados e reunidos através da afeição, em vários graus, o que Halbwachs denominou de “comunidades afetivas”, cujos laços são intensificados pela memória. Lembrar é uma realização de pertencimento, o indivíduo precisa lembrar para pertencer, pois a memória é conectada à identidade.

A memória é um componente essencial do sentimento de identidade e desempenha um papel crucial na reconstrução e na sensação de continuidade de um grupo. As fontes orais baseiam-se nas memórias e nas subjetividades dos entrevistados, todavia, como apontou Maurice Halbwachs, não existem lembranças meramente individuais, muito embora é a partir do indivíduo que se rememora. Claro que cada indivíduo possui a própria oralidade e subjetividade, mas somos seres sociais e utilizamos, para a rememoração, quadros sociais da memória. Halbwachs ressalta que as lembranças individuais são indissociáveis do âmbito social, dado que todos pertencem a grupos sociais, como a família, a geração, a religião, a nação, entre outros que formam uma comunidade de convívio. Para realizar o ato da rememoração, os indivíduos recebem influências dos grupos aos quais pertencem. Dessa forma, as nossas lembranças mais pessoais resultam da fusão de vários elementos diversos e separados.³³¹ A princípio, o ato de rememorar pode parecer ser um fenômeno individual, íntimo e independente de influências externas. No entanto, o autor enfatiza que a memória deve ser compreendida como um conjunto de várias séries de pensamentos coletivos e de estruturas sociais que nos antecedem. As lembranças são construídas a partir das referências dos grupos sociais aos quais o indivíduo está inserido. A discussão proposta pelo autor em referência inaugurou o debate a respeito de que as memórias individuais têm como referência os marcos sociais presentes ao seu redor, carregados de representações, necessidades e de valores.

Embora a maioria das entrevistas tenham sido realizadas com pessoas pertencentes a gerações distanciadas dos antepassados imigrantes, as memórias desses indivíduos podem abarcar memórias de seus pais e avós. Assim, suas lembranças estão ancoradas em um espaço-tempo não vivido por eles, mas por seus antepassados, com base em memórias que ouviram de seus ascendentes e com as quais se identificam. Esse elo com o não vivido, mas lembrado, a chamada “memória herdada”, noção formulada por Michel Pollak, pode ser entendi-

³²⁹ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 122.

³³⁰ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 116.

³³¹ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. p. 51.

do como um fenômeno coletivo e social.³³² Sobre essa questão, Pollak elenca dois elementos constitutivos da memória individual e coletiva: os acontecimentos vividos pessoalmente e os eventos “vividos por tabela”. Ou seja, situações vivenciadas pelo grupo ao qual o indivíduo se sente pertencente. Em outras palavras, “acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não”.³³³ O autor se refere a esse fenômeno como “memórias herdadas”, que são transmitidas ao longo das gerações com altíssimo nível de identificação.

A memória intergeracional é transmitida na família e por meio desse processo “os descendentes de imigrantes, com seus depoimentos, podem alongar no tempo o alcance dos estudos sobre identidade social”.³³⁴ Além da memória, Regina Weber aponta uma segunda razão para o enquadramento de descendentes como se fossem “imigrantes”: quando eles “naturalizam” a condição original do indivíduo e dos grupos, “como se houvessem características ‘primordiais’ que se mantivessem ao longo do tempo e em diferentes contextos”.³³⁵

O sentimento de pertencimento identitário coletivo apoia-se nas memórias do grupo, que remetem ao passado comum “e, em alguns casos, pelas diferenças fenotípicas de seus membros com relação aos membros de outros grupos”.³³⁶ A partir da análise das narrativas dos entrevistados é possível desconstruir ou desmistificar esses discursos enraizados entre os integrantes dos grupos, ou seja, compreender que certas narrativas presentes nas entrevistas são resultados de construções sociais e, perceber como esses discursos foram se estabelecendo historicamente e identificar suas bases de afirmação e, desta forma, contestar “mitos históricos que privilegiam certas pessoas em detrimento de outras.”³³⁷ Essas questões podem ser identificadas nas narrativas dos sujeitos.

A memória age sobre o passado tanto por meio da rememoração quanto do esquecimento, sendo sempre seletiva. Ela molda o passado para forjar o presente e construir o futuro. Da mesma forma que no discurso o que não é dito pode ser tão ou mais significativo do que o

³³² POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, 1992. pp. 200-212. p. 201.

³³³ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, 1992. pp. 200-212. p. 201.

³³⁴ WEBER, Regina. Estudos sobre imigrantes e fontes orais: identidade e diversidade. **História Oral**, v. 16, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2013. p. 08.

³³⁵ WEBER, Regina. Estudos sobre imigrantes e fontes orais: identidade e diversidade. **História Oral**, v. 16, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2013. p. 08-09.

³³⁶ WEBER, Regina. Entre o “primordial” e o “construído”: as identidades sob análise. **Estudos libero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 189-197, jun. 2006. p. 190.

³³⁷ WEBER, Regina. Entre o “primordial” e o “construído”: as identidades sob análise. **Estudos libero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 189-197, jun. 2006. p. 195.

que é dito, o que se escolhe lembrar e o que se decide esquecer pode ser essencial na construção do presente.

A memória está ancorada em eventos específicos, e muitas das lembranças compartilhadas pelos entrevistados assumem um caráter genealógico. Os mais velhos demonstravam maior conhecimento sobre a geração dos imigrantes, relembando alguns episódios e situações, embora de forma limitada. Relatos sobre as viagens de navio, como os corpos lançados ao mar durante a travessia, eram repetidos por alguns. No entanto, o conhecimento sobre as gerações anteriores à dos imigrantes era escasso. Algumas histórias transmitidas por antepassados foram mencionadas, mas de forma vaga, sem referências temporais claras e com poucas informações concretas.

Esse padrão evidencia o fenômeno da memória genealógica, marcada não apenas pelas lembranças, mas também por esquecimentos e apagamentos. Isso se relaciona com a curta duração da chamada memória comunicativa, que tende a se enfraquecer com o passar das gerações. Considerando que já se passaram cerca de 130 anos desde a chegada da primeira leva de imigrantes, é natural que as memórias dessa geração tenham começado a se dissipar, geralmente por volta dos 80 anos após os acontecimentos.

Alina (1939, primeira geração, Irati), imigrante do período pós-Segunda Guerra Mundial, foi a única entrevistada que pôde rememorar a imigração com base em sua própria experiência. No entanto, suas lembranças são limitadas, pois ainda era criança na época. Ela recorreu a alguns momentos da partida de sua família da Ucrânia, mas trata-se de memórias infantis, fragmentadas e imprecisas:

Quando nós estávamos fugindo, nós parávamos em algumas casas, ou as pessoas nos ajudavam, hospedavam, assim, ajudavam uns aos outros, porque todo mundo estava naquela situação. Na verdade, eu não tenho muita lembrança... lembro um pouco, assim, que a minha vó, a mãe do meu pai, vinha junto. Então, eu lembro de nós dentro [da carroça], eu, a minha irmã e a minha vó. Meu pai e a minha mãe na frente... Então... eu tenho aquela lembrança daquela senhora, assim, sabe? Mas muito vaga. Depois, quando nós íamos atravessar o rio... Ah, nós tínhamos um cachorro que estava vindo junto com a gente, mas, daí, antes de a gente atravessar esse rio, o nome do rio é Dni-pro, então, era um rio muito largo, sabe? E, para atravessar, tinha uns guardas, e eles não deixaram a gente trazer o cachorro. Quando o pai soltou o cachorro e ele saiu correndo, a gente escutou um tiro... sabe? Mataram o cachorro. Era um cachorro, assim, grande, sabe? [...] Antes da gente atravessar o rio, ela [avó] disse assim: “Ai, eu não vou com o Ivan porque ele é muito violento.” Ele [pai] era mesmo, sabe. [...] Então, minha vó desistiu de vir com a gente e voltou com eles [a outra nora e os netos]. No fim, soubemos que a mulher do meu tio e os filhos estavam na Ucrânia, e ele [meu tio] se perdeu. Ele foi parar na Alemanha, por isso não sabia que os filhos dele ainda estavam vivos. Minha vó morreu aos 82 anos, e a gente soube disso de-

pois, sabe? A tia também faleceu de câncer. Quem contou isso foi meu primo, que escreveu para a gente.³³⁸

Aos 83 anos, a entrevistada recorda a fuga de sua família da atual Ucrânia após a Segunda Guerra Mundial. Como ela mesma diz, não possui muitas lembranças, pois era muito pequena na época, mas algumas coisas marcaram sua memória, como sua avó, que ela lembra vagamente, e o cachorro que acabou sendo morto. Após atravessarem o rio, a família nunca mais teve contato com a avó, nem mesmo por cartas. Foi somente muitas décadas depois que retomaram o contato com os familiares que haviam ficado na Europa. Os pais de Alina pouco falavam sobre o processo migratório e/ou suas vidas na Ucrânia. Havia muitos "não ditos" e silenciamentos nas memórias familiares.

Sabe, quando a gente não convive com a família, a gente não tem aquela de perguntar. Agora, eu penso, “Meu Deus, como que nunca perguntei para a mãe quantas irmãs ela tinha, irmãos...” sabe? O pai também, como que era... Então, o que eu sei é o que eles contavam quando se juntavam com os patrícios e comentavam tudo. [...] Depois que nós estávamos estabilizados aqui [Irati], a gente não ligava em perguntar para os pais sobre o passado. Eles falavam mais quando se encontravam com os patrícios... Meu Deus do céu, o que eles contavam que passaram durante a guerra.³³⁹

Os pais de Alina não compartilhavam com ela nem com sua irmã memórias da guerra ou da decisão de deixar a Ucrânia. Segundo relatou, as poucas histórias que conhece foram ouvidas indiretamente, em conversas entre seus pais e outros patrícios, mas não foram diretamente contadas a ela. Por isso, Alina não tem conhecimento sobre a trajetória de seus avós e outros ancestrais.

Esse fenômeno pode ser compreendido a partir das reflexões de Maurice Halbwachs, afirma que algumas memórias se mantêm vivas enquanto o grupo social que a sustenta existir.³⁴⁰ No caso da família de Alina, as memórias da Segunda Guerra Mundial foram preservadas principalmente no círculo dos adultos conterrâneos, mas não foram transmitidas à geração seguinte, a dos filhos. Assim, como aponta Halbwachs, a duração desse tipo de memória está condicionada à continuidade do grupo que a compartilha – neste caso, os adultos daquela geração.

³³⁸ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

³³⁹ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

³⁴⁰ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. p. 35.

Alina contou que quando chegaram no Brasil, passaram um tempo no Rio de Janeiro e, em seguida, vieram para o Paraná, começando por Ponta Grossa e, por fim, Irati. Relatou que escolheram Irati porque ouviram dizer que lá havia muitos “patrícios”. Na nova cidade, eles estabeleceram laços de sociabilidade com imigrantes ucranianos e/ou descendentes. Alina conta que era comum as reuniões entre as famílias e, nesses momentos, de acordo com ela, os pais relatavam os horrores da guerra, faziam isso em ucraniano, mas as crianças acabavam compreendendo.

A questão do idioma ucraniano também foi citada: de acordo com Alina sua mãe nunca conseguiu se acostumar com o português. O pai, ao contrário, possuía maior facilidade. A entrevistada disse que aprendeu português no Brasil, e que foi perdendo o hábito de usar a língua materna, principalmente, após a morte de seus pais. Ela ainda relata quanto ao idioma:

Eu tenho uma amiga, Bernadete, ela é de Prudentópolis. Precisa ver, ela fala só ucráino comigo, e ela é nascida aqui [no Brasil]; a mãe já nasceu aqui, mas os avós não [...]. Ela disse que era tudo em ucráino [em sua casa] e ela prefere falar em ucráino do que em português. Às vezes, ela falava [em ucraniano] e eu respondia em português... Ai, que vergonha! Antes, quando meus pais eram vivos, era diferente, mas agora... Até esses dias, eu queria falar não sei o que para o meu marido, a minha filha estava junto. Eu não queria que ela entendesse, daí sabe fiquei... [gaguejando]. Ela disse: “Mãe, fale em português!” [risos].³⁴¹

A entrevistada compartilhou episódios em que comparou sua experiência como ucraniana com a de sua amiga, descendente de ucranianos, que preserva a língua ucraniana de maneira mais intensa do que ela. No entanto, o ambiente de inserção social de ambas é distinto. Enquanto sua amiga vive em Prudentópolis, onde houve uma grande concentração de imigrantes ucranianos e a igreja desempenha um papel central, influenciando diretamente a educação e as sociabilidades, a realidade de Irati é diferente. Em Irati, a concentração de ucranianos está mais presente em áreas como Itapará e outras localidades rurais. Isso sugere que a cultura ucraniana em Irati pode ter tido um impacto menor ou se organizado de forma distinta, com uma influência religiosa e social diferente da observada em Prudentópolis, afetando também o uso da língua ucraniana.

Na própria geração de Alina (que, embora tenha chegado ao Brasil ainda criança, era imigrante) já se percebe o início do desuso do idioma. A pressão do meio era tão significativa que, mesmo sendo casada com outro imigrante, Alina relatou que, com o tempo, passou a ter dificuldade em utilizar sua língua materna, especialmente após a morte dos pais.

³⁴¹ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

As entrevistas ocorreram durante a guerra na Ucrânia, o que levou alguns entrevistados a estabelecerem paralelos entre o conflito atual e o passado de suas famílias e da coletividade. Um exemplo disso é a comparação feita por Kateryna (1978, segunda geração, Irati):

(...) Homens entre 18 e 60 anos foram proibidos de sair da Ucrânia, mas diz que não teve procura para sair de lá. A maioria desses homens quis estar lá na frente para enfrentar, lutar e defender a Ucrânia; então, assim, essa raça do povo ucraniano, acho que eu, a gente, conseguiu trazer muito para cá com os imigrantes... É um povo teimoso, briguento, mas muito trabalhador é um povo correto, a gente trouxe no sangue a questão da honestidade, do respeito com o próximo. Acho que, por tudo que o nosso povo já passou e sofreu lá, sabe? Então, eu sou defensora total da nossa cultura. Acho que a gente tem muito disso no sangue, sabe...³⁴²

Os adjetivos como “trabalhador”, “guerreiro” e “honesto” foram utilizados várias vezes na entrevista para descrever os imigrantes ucranianos, descendentes e os atuais habitantes da Ucrânia. A entrevistada afirma que os homens foram impedidos de sair do país e que muitos deles queriam lutar, o que reflete uma visão generalizada e romantizada da situação. Essa ideia ignora o fato de que muitos dos homens ucranianos entre os refugiados da guerra não escolheram lutar, mas sim buscaram segurança fora da Ucrânia. Além disso, ela realiza uma associação entre raça/etnia e sangue, ou seja, uma concepção racializada de identidade fundamentada no que pressupõe serem elementos biológicos. E por conta dessa concepção, supostas características inatas seriam transmitidas entre as gerações e explicariam não somente o passado da imigração como o que ocorre hoje na Ucrânia. Tanto os homens lá hoje como os imigrantes seriam dotados da capacidade de “enfrentar e lutar”. Ao ser questionada sobre como seus antepassados relatavam a relação com os brasileiros quando se estabeleceram aqui, ela responde:

(...) Quando chegaram sentiram um choque que não era [realidade distinta da qual imaginavam] ... e teve muitos ucranianos que sofreram com a **malandragem do brasileiro** então, assim, acabou se tornando um povo mais fechado, mais desconfiado, muito que **a gente carrega** ainda hoje acho que vem daquela época de imigração, porque..., **mas como teve outros imigrantes, pessoas que ajudaram, acolheram** se deram muito bem, sabe? Então tem os dois lados eu acho que foi um choque no início, mas logo eles conseguiram se adaptar bem (...).³⁴³ [grifo meu].

Neste trecho da entrevista, a entrevistada dá continuidade à construção de uma identidade ucraniana essencializada, marcada por características apresentadas como inatas ou her-

³⁴² Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

³⁴³ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

dadas, o que reforça a concepção racializada e biologizante que atravessa seu discurso. Tal como em outros momentos da entrevista, essa identidade é construída por contraste com a figura do brasileiro, descrito aqui de forma pejorativa através do termo “malandragem”. Assim, estabelece-se uma oposição simbólica entre o “ucraniano trabalhador e desconfiado” e o “brasileiro malandro”, que remete a estereótipos historicamente racializados. Essa oposição recorre a uma lógica de diferenciação moral e comportamental que tem origem em discursos racistas.

É importante notar como essa representação dos ucranianos (ontem e hoje) é fruto de uma memória filtrada pela imaginação coletiva e familiar, que tende a preservar e reforçar imagens idealizadas do grupo de pertencimento. A memória da imigração, nesse caso, não é apenas lembrança individual, mas uma narrativa construída e transmitida ao longo das gerações, que busca legitimar e naturalizar certas formas de ser (como a desconfiança ou o “fechamento”) atribuindo-as a experiências fundadoras, como o “choque” cultural ou o contato com um “outro” hostil (o brasileiro malandro).

A “memória é a faculdade que nos capacita a formar uma consciência de identidade”,³⁴⁴ e é justamente isso que a entrevistada realiza em seu relato. A memória não é apenas um armazenamento de eventos passados, está constantemente sendo reconfigurada e reinterpretada ao longo do tempo, dependendo do contexto.

Kateryna reconstrói o passado por meio da memória e da imaginação, rememorando acontecimentos “vividos por tabela”, como se tivesse participado dos eventos passados, sem separar o individual do coletivo. A memória familiar serve como um princípio organizador das identidades, pois “solidariedades invisíveis e imaginação vinculam sempre um indivíduo a seus ascendentes: a memória familiar é nossa ‘terra’.” Ela “é uma herança da qual não podemos nos desfazer e que faz com que, como diz Rimbaud, percorramos lugares desconhecidos sobre os traços de nossos pais”.³⁴⁵ Usamos a imaginação para projetar nossas “origens” e relações familiares. Mesmo sem vivenciar diretamente todas as experiências dos nossos ascendentes, imaginamos suas histórias, suas lutas, e suas vitórias, o que nos conecta a eles de uma forma simbólica e emocional.

Um exemplo disso é quando a entrevistada diz “nós trouxemos”, ao se referir aos imigrantes. Ao afirmar “a gente carrega”, ela transmite a ideia de uma “bagagem” cultural que, no caso dela, é entendida como algo biologicamente constituído (carregada no sangue).

³⁴⁴ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016. p. 116.

³⁴⁵ CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012. p. 141.

É evidente, em sua fala a presença de discursos produzidos pelas elites políticas brasileiras, utilizado no passado para justificar a vinda de europeus ao Brasil, com a alegação de que eram, supostamente, morigerados e laboriosos, e que foi apropriado pela narradora. De acordo com a entrevistada, os ucranianos (tanto no passado quanto no presente) seriam pessoas que perpetuam bons costumes, honestos e trabalhadores. Em contrapartida, ao se referir aos brasileiros do passado, ela os descreve como malandros e afirma que os imigrantes ucranianos receberam ajuda de outros imigrantes, aparentemente laboriosos e morigerados tal como eles.

O relato oral permite compreender a interação entre as dimensões individual e social, ajudando a perceber de que maneira os mitos e temas compartilhados pela coletividade adquirem significado para os migrantes e seus descendentes. Assim, os eventos, vividos de forma direta ou indireta, podem funcionar como estruturadores da memória, que é seletiva e resulta de um processo de construção tanto individual quanto social.³⁴⁶

Na mesma direção Pollak afirma que a memória é um processo que se constrói tanto socialmente quanto individualmente. Quando se refere à memória herdada, o autor observa uma relação estreita entre a memória e a formação do sentimento de identidade, que diz respeito à construção da imagem que uma pessoa tem de si mesma, tanto para si quanto para os outros. Essa imagem é moldada ao longo da vida e serve para que a pessoa acredite em sua própria representação e seja percebida de acordo com a forma como deseja ser vista pelos outros.³⁴⁷ O “outro” é muito importante na construção da identidade, afinal, ela é um fenômeno que se produz em referência ao diferente, passando pelos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, fruto de negociação direta com os demais grupos sociais. A memória tem como referência diversos indicadores, é estruturada em hierarquias e classificações pode, ainda, indicar o que a aproxima e o que a distância de outros grupos. Ela reforça o sentimento de pertencimento e as fronteiras socioculturais.³⁴⁸

Nesta pesquisa, considera-se a abordagem de Joël Candau, que afirma que a memória coletiva existe apenas no plano discursivo, e não no concreto. Para ele, memória está sempre relacionada ao tempo e ao espaço, os quais variam entre e dentro das sociedades. Cada indivíduo organiza suas lembranças conforme os múltiplos tempos sociais que vivencia.³⁴⁹ Por isso,

³⁴⁶ THOMSON, Alistair. Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de migração. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº 44, pp. 341-364, 2002. p. 356.

³⁴⁷ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. p. 205

³⁴⁸ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 03.

³⁴⁹ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 63.

Candau sugere termos como “memória pública”, “comunidade de pensamento” ou “protomemória” como mais adequados. A vida cotidiana é o primeiro cenário da memória social, marcada por ritmos pessoais e domésticos.³⁵⁰ Dialogando com Paul Ricoeur, o autor discute o “tempo imemorial”: lembranças herdadas de gerações passadas que se situam entre o tempo privado e o tempo público.³⁵¹ Exemplo disso são memórias familiares transmitidas entre gerações, estruturadas por marcos afetivos como nascimentos, mortes ou conquistas materiais. Nesse sentido, as memórias individuais são sempre compartilhadas socialmente, o que dá origem a diferentes formas de memória: coletiva, nacional, familiar, profissional, etno-cultural entre outras. Acontecimentos como casamento e vida familiar transcendem o sujeito individual e remetem a um passado comum do grupo, envolvendo dimensões do sujeito social.

Embora critique o conceito de memória coletiva, Joël Candau reconhece sua utilidade prática, mas aponta que é vago, ambíguo e sujeito a três armadilhas. A primeira é confundir recordações manifestadas com recordações memorizadas,³⁵² ignorando que o que é dito não representa toda a memória, o silêncio e o esquecimento também são significativos. A segunda é assumir que atos memoriais coletivos (como comemorações ou visitas a túmulos) indicam uma memória verdadeiramente compartilhada, quando, na realidade, o consenso entre os membros do grupo é frágil ou inexistente.³⁵³ A terceira armadilha é tomar a ideia de memória coletiva como uma realidade objetiva, o que banaliza o conceito. Essa confusão exerce uma função metamemorial, “ela reforça a crença de cada indivíduo na existência de uma memória coletiva”.³⁵⁴

Candau não rejeita o conceito de “quadros sociais da memória”, mas prefere o termo “sociotransmissores”, pois estes permitem compreender como as memórias individuais são influenciadas por referências coletivas, gerando representações compartilhadas do passado. Desse ponto de vista, ele argumenta que o conceito de memória compartilhada é mais operativo do que o de memória coletiva “no sentido que ela sugere a existência de processos concretos de convergência, de encontro e de agregação de recordações, tornadas possíveis pela presença dos sociotransmissores”.³⁵⁵

O autor divide a memória em três níveis: a protomemória, que reúne memórias sociais incorporadas e compartilhadas pelo grupo; a memória de evocação, relacionada à recordação

³⁵⁰ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 59.

³⁵¹ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 63.

³⁵² CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 86.

³⁵³ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 86.

³⁵⁴ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 88.

³⁵⁵ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 97.

consciente; e a metamemória, na qual o indivíduo constrói representações do passado e sua identidade. Ao contrário da memória coletiva, a metamemória não é totalizante. Concordando com Halbwachs, Candau destaca que os grupos sociais influenciam memórias e identidades, e que as recordações são sempre interpretadas a partir do presente, numa relação dialética entre passado e presente.³⁵⁶ Portanto, as nossas memórias são narrativas, construídas a partir do presente; nós olhamos e relatamos o passado de uma forma retrospectiva. De fato, “o informador que quisesse reviver fielmente um acontecimento pertencente à sua vida passada deveria ser capaz de esquecer todas as suas experiências posteriores, incluindo aquela que estiver a viver durante a narração, o que é claramente impossível”.³⁵⁷

Logo, na rememoração, ocorre um movimento dialético entre o passado e o presente. Por exemplo, memória serve de subsídio para a construção ou afirmação identitária, e esta, por sua vez, serve de referência para a produção da memória. Da mesma forma, é enfatizado que não existe uma busca identitária sem memória e uma busca memorial é, sem exceção, acompanhada de um sentimento de identidade.³⁵⁸

Compreender a formação e as estruturas da memória e identidade, na visão de diferentes autores, é muito importante para trabalhar com a metodologia da História Oral e verificar de quais formas o conceito de memória pode ser utilizado no trabalho historiográfico. Todos os autores citados são importantes para a pesquisa e análise das fontes. Halbwachs é o precursor nos estudos sobre “memória coletiva” e serviu de apoio para outros autores, como Pollak, Assmann e Candau. Estes complexificaram ou problematizaram a noção de “memória coletiva”, Pollak ressaltando também as disputas de memórias, enquanto Portelli desenvolve os conceitos de memórias compartilhadas, divididas e em disputa.

A memória está relacionada à identidade (cultural/étnica) e também à cultura. Pollak considera que “a memória é, em parte herdada”³⁵⁹ extrapolando a vida física do indivíduo. Candau concorda com essa concepção e afirma que “o que passou não está definitivamente inacessível, pois é passível fazê-lo reviver graças à lembrança”.³⁶⁰ Candau ainda concebe que a memória é a força da identidade e que o passado é atualizado continuamente, por meio das gerações sucessivas; sem memória a identidade não existe, além de que ela é utilizada para

³⁵⁶ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 165.

³⁵⁷ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005. p. 165-166.

³⁵⁸ CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005.

³⁵⁹ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**. Vol. 5 nº 10. Rio de Janeiro: 1992. p. 4.

³⁶⁰ CANDAU, J. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Leticia Ferreira. 1ª ed. 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019. p 15

criar e reforçar representações identitárias. Nessa pesquisa, essa questão se apresenta de forma clara, pois aqueles que se identificam como descendentes de ucranianos buscam dar continuidade a memórias familiares fundamentadas na história da imigração.

Afirma-se que a cultura é o núcleo da identidade social humana e que a família é fundamental para a transmissão cultural intergeracional. Além da memória familiar são transmitidas as visões de mundo, os modos de comportamento, modelos de parentesco e casamento, as tradições; em suma, características dos grupos de pertencimento, uma transmissão em sentido amplo. Paul Thompson ressalta que os sujeitos escolhem quais aspectos culturais querem transmitir a seus descendentes e cita exemplos de imigrantes, os quais em suas memórias familiares é comum existir muitos silenciamentos e uma forte tendência a mitologização, sobretudo a associação entre a geração de imigrantes e o trabalho árduo.³⁶¹

As entrevistas realizadas são evidências a partir das quais podemos discutir as “subjetividades, memória, retrospectividade, narratividade e exploração dos significados”.³⁶² Em relação a retrospectividade, Freund lembra que histórias orais são sobre o tempo sobre o qual os entrevistados rememoram e sobre o tempo no eles rememoram. O tempo presente e o passado recente incidem diretamente nas narrativas produzidas, como no caso das entrevistas que realizei em que o tema “Guerra da Ucrânia” foi recorrente. A relação entre tempo presente e passado por meio do tema guerra ficou mais evidente no encontro com Alina, nascida em 1939, cuja infância foi marcada pela Segunda Guerra Mundial, conflito que desencadeou a emigração de sua família da Ucrânia para Irati, em 1947. A entrevista ocorreu na casa da imigrante, a qual estava me aguardando assistindo ao noticiário que transmitia notícias sobre o conflito entre a Ucrânia e a Rússia e as imagens retratadas, na televisão, engatilharam lembranças à entrevistada. Ao iniciarmos a conversa, ela começou a relatar os horrores da guerra que vivenciou e o que ocorria na guerra em 2022. Antes de eu ligar o gravador, ela expôs as dificuldades encontradas durante a fuga da família da Ucrânia e também demonstrou preocupação com parentes que residem no país que está sendo atacado.

Outros entrevistados, como Oksana (1954, primeira geração, Irati), Sofia (1935, primeira geração, Irati), Odessa (1948, primeira geração, Irati), Veronika (1936, primeira geração, Ivaí), Olga (1946, primeira geração, Ivaí), Haia (1963, segunda geração, Irati), Iuri (1970, segunda geração, Ivaí), Pe. Valdomiro (1969, segunda geração, Irati), Kateryna (1978,

³⁶¹ THOMPSON, Paul. A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida. *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, 1993. p. 9-18.

³⁶² FREUND, Alexander. Entrevistas de história oral como dados gerados em processo. *Tempos históricos*. v. 17, 2º Semestre de 2013. p. 28.

segunda geração, Irati), Anastasia (1990, terceira geração, Irati) e Sonia (1999, terceira geração, Ivaí) também tiveram suas lembranças (vivas e herdadas) estimuladas pelo conflito atual.

Oksana (1954, primeira geração, Irati),³⁶³ ao falar da sogra, que era imigrante ucraniana do período entre guerras, conta que ela não falava sobre os horrores que viveu na Europa. Quando era questionada a respeito de suas vivências da juventude, ela apenas chorava, mas não verbalizava suas experiências. O silêncio, nesse caso, não indicava esquecimento, mas sim a presença intensa de uma memória dolorosa que não encontrava palavras para se expressar. Diante do atual conflito na Ucrânia, Oksana passou a refletir, talvez pela primeira vez, sobre o que a sogra poderia ter enfrentado em seu país natal.

À luz da teoria de Michael Pollak sobre o silêncio, é possível interpretar o silêncio da sogra de Iracema como uma forma de evitar lembranças ruins, e não como ausência de memória. Pollak identifica três principais razões para o silenciamento: como forma de resistência, como expressão de culpa ou pela ausência de escuta por parte do outro. No caso da sogra de Oksana, o silêncio pode ainda ter sido uma tentativa de poupar os filhos de uma dor que ela mesma nunca superou.³⁶⁴ O choro, portanto, denuncia que a memória estava viva, mas seu peso era grande demais para ser compartilhado em palavras.

Já Kateryna (1978, segunda geração, Irati)³⁶⁵ contou que com o conflito muitos descendentes começaram a realçar seu vínculo com a Ucrânia e a manifestarem orgulho de “serem ucranianos”. Ela exemplificou com o próprio filho que, em um trabalho escolar sobre culturas, estava ansioso em “mostrar” para seus colegas a sua “identidade ucraina”; ele utilizou trajes da apresentação folclórica e levou alimentos tidos como ucranianos para apresentar à turma escolar. E, também, seus filhos estão fazendo mais perguntas acerca do passado imigrante da família, o que fez com que ela também interrogasse mais a sua mãe quanto às suas memórias, pois sabe que um dia os seus filhos irão perguntar para ela própria.

Stefania (1935, primeira geração, Irati)³⁶⁶ relatou, ainda, que o conflito gerou interesse entre seus descendentes em relação ao passado da família, como, por exemplo, o entusiasmo de seu filho em perguntar à mãe sobre as lembranças e o conhecimento que ela possui sobre o passado de seus pais imigrantes. A entrevistada tem mais de oitenta anos e diz ser a primeira vez que os filhos sentem tanto interesse em conhecer esses fatos.

³⁶³ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

³⁶⁴ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, CPDOC-FVG, v. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15. p. 8.

³⁶⁵ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

³⁶⁶ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

Assim, a guerra atual desencadeou uma série de sentimentos entre imigrantes e descendentes de ucranianos em Ivaí e Irati. Fez ressurgir lembranças, muitas vezes dolorosas, mas também despertou o sentimento de pertencimento e identificação. Podemos perceber esse efeito da guerra para além das entrevistas. Nas ruas de Irati e Ivaí notamos veículos com adesivos remetendo à Ucrânia, assim como residências, clubes e Igrejas com a bandeira da Ucrânia, entre outras demonstrações de solidariedade e afirmação de identidade.

Logo, compreendemos que a memória é um fenômeno construído social e individualmente, existindo uma intensa conexão com o sentimento de identidade. Por isso, quando os entrevistados narram o passado é comum a utilização das mesmas referências, já que a memória é “um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”.³⁶⁷ Foi perceptível que os entrevistados oscilavam as suas lembranças alternando entre o passado e o presente e suas conexões, articulando múltiplas temporalidades, extrapolando o tempo vivido.

³⁶⁷ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 1992. p. 201.

III - CAPÍTULO

O casamento entre descendentes de ucranianos – religiosidade e sociabilidades

As *kolomeikas* e o *korovai* são práticas culturais presentes nas festas de casamento entre descendentes de ucranianos vinculados à Igreja Católica de rito grego. Este capítulo propõe-se a compreender as especificidades dessas celebrações, com foco nas regiões de Ivaí e Irati, no Paraná. A escolha do casamento como eixo de análise justifica-se pelo papel central que ele ocupa nesta tese, uma vez que é nesse contexto que a *kolomeika* e o *korovai* são praticados. Além das festas de casamento, serão exploradas as etapas que antecedem o matrimônio, como o namoro e o noivado, bem como as mudanças nos costumes ao longo das gerações. Assim, ao direcionar o olhar para o casamento torna-se possível observar como essas tradições se integram ao cerimonial, servindo como ponto de partida para reflexões que serão aprofundadas nos capítulos seguintes.

Outro aspecto importante é analisar o casamento como meio de reprodução cultural, contribuindo para a continuidade da identidade religiosa, étnica e/ou cultural. Assim, o casamento não apenas reflete o comportamento social, mas também revela o imaginário coletivo, a mentalidade religiosa, os costumes e suas transformações ao longo do tempo.³⁶⁸

Podemos compreender o casamento como um ritual de passagem transmitido de geração em geração, carregado de significados compartilhados.³⁶⁹ Sua natureza flexível permite adaptações aos novos contextos sociais, exemplificando as mudanças geracionais, com a criação de novos formatos e sequências rituais. Embora pareçam repetitivos e imutáveis, esses rituais estão em constante transformação.

Este capítulo está organizado em duas partes. A primeira analisa as práticas de namoro e noivado entre os descendentes de ucranianos, a partir dos relatos coletados nas entrevistas realizadas durante a pesquisa. A segunda parte aborda as tradições dos casamentos católicos ucranianos, contemplando tanto os aspectos da cerimônia religiosa quanto os elementos festivos que a acompanham.

³⁶⁸ CARDOSO, Antonio Jayme; NADALIN, Sergio Odilon. Os meses e os dias de casamento no Paraná – séculos XVIII, XIX, XX. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 3, n. 5, 105-129, 1982. p. 105.

³⁶⁹ SEGALIN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 119.

3.1 “O HOMEM SACUDIU O PALETÓ E TÁ LIMPO, A MULHER NÃO”:³⁷⁰ MEMÓRIAS DE ENTREVISTADAS/OS SOBRE O NAMORO E O NOIVADO

Na elaboração do roteiro das entrevistas, não houve uma preocupação específica em incluir perguntas sobre o namoro e o noivado. Contudo, esses temas surgiram de forma espontânea ao longo das conversas. Enquanto alguns entrevistados se aprofundaram mais nesses assuntos, outros apenas os mencionaram brevemente. Questões relacionadas à sexualidade também emergiram, embora, em muitos casos, envoltas por silêncios – algo já esperado, considerando que esse ainda é um tema considerado tabu para muitas pessoas.

Este item tem como objetivo analisar as memórias compartilhadas pelas entrevistadas e entrevistados sobre o período do namoro e do noivado. Neste trabalho, essas etapas são compreendidas como partes integrantes do ritual matrimonial, representando fases que antecedem o casamento e que, ao longo das gerações, têm sido constantemente ressignificadas. Os relatos trazem informações sobre como e onde conheceram seus cônjuges:

Alina (1939, primeira geração, Irati): A família dele também era de imigrantes, mas os pais dele se estabeleceram em Mallet. Meu sogro era filho único, e tinha a Alice do cartório – ela também morava em Mallet. Eu era muito amiga dela, e meu pai batizou a irmã dela. Ela vinha nas férias aqui em casa, e eu também ia para Mallet. Às vezes, ficava uma semana lá com eles. Uma vez, fui com a Alice na casa dele [marido], e lanchamos lá. Depois, a família dele se mudou para Irati e começaram a frequentar a nossa casa. Nos domingos, sabe, a gente se reunia assim... eram muito amigos, sabe? Depois, ele foi para Curitiba sozinho, fazer o Científico. Ele queria passar em Medicina, sabe? Mas ele sempre vinha para Irati nos finais de semana, e ia muito lá em casa. A gente era muito amigo, ele era muito querido, não é tanto agora [risos]. Daí, um dia, já passando um tempo... ele já estava no terceiro ano do Científico. Um dia, no cinema à noite, na segunda sessão, ele me pediu para guardar lugar para ele. Eu tinha aquela dúvida, sabe? Mas ele era um amigo muito querido. Aí ele veio, e depois me pediu em namoro. Fiquei cinco anos namorando com ele.³⁷¹

Olga (1946, primeira geração, Ivaí): Conheci meu marido em um casamento. Eu era “sobrenoiva”³⁷² de uma prima minha, e, no baile, a cada passo ele vi-

³⁷⁰ A entrevistada Olga (1946, primeira geração, Ivaí) utilizou essa frase para descrever as práticas de namoro em sua juventude. A expressão reflete a rigidez moral imposta às mulheres, em contraste com a maior liberdade atribuída aos homens. A metáfora sugere que, enquanto os homens podiam se afastar de um relacionamento sem comprometer sua reputação (“sacudir o paletó e estar limpo”), as mulheres eram socialmente estigmatizadas por suas experiências afetivas, sendo mais severamente julgadas.

³⁷¹ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

³⁷² As “sobrenoivas” e os “sobrenoivos” eram amigos próximos do casal, escolhidos com a função de auxiliar na organização do casamento. Apesar de cumprirem papéis importantes no rito matrimonial, não devem ser confundidos com madrinhas e padrinhos. As amigas da noiva eram chamadas de *drijka*, e os amigos do noivo, de *driú-*

nha me convidar para dançar. No outro dia, tinha festa, e ele perguntou se eu ia na festa. Eu respondi que sim. Daí, no outro dia, nos encontramos na festa. Então, nos conhecemos em um casamento.³⁷³

Sofia (1972, segunda geração, Irati): Eu conheci o meu marido... Eu fui levar uma amiga minha em um clube aqui em Irati – eu era o cupido! Eu tinha um namorado, ele era gerente da Caixa Econômica. Ele era evangélico, lia a Bíblia pra mim [risos]. Mas ele tinha um jeito, e eu tinha outro. Eu jamais ia deixar o meu jeito de rezar, jamais. Os nossos costumes e tradições eram totalmente diferentes. Eu terminei com ele, e ele não aceitava. Eu gostava muito de dançar, e ele não dançava. Pra mim, era maravilhoso dançar. Eu tinha alguns amigos, e a gente sempre combinava de dançar nos saraus e nos bailes. [...] E quando eu conheci meu marido, eu tinha ido a um baile. Eu já estava indo embora, e, quando estava saindo, ele disse: "Eu quero dançar com você." – eu voltei... e acabei dançando! Aí nós começamos a conversar. Eu dei o meu número de telefone, e ele começou a me ligar. [...] E ele mentiu a idade dele! Eu tinha 28 anos... e ele tinha feito 19!³⁷⁴

Alina (1939, primeira geração, Irati) casou-se com outro imigrante ucraniano. Como ela mesma relatou, as famílias tornaram-se amigas, e foi a partir desses encontros entre amigos que surgiu o namoro, que posteriormente evoluiu para o casamento. Olga (1946, primeira geração, Ivaí), por sua vez, conheceu o marido em uma festa de casamento. Depois disso, reencontraram-se em outras festas e na igreja.

Ambas as entrevistadas eram bastante jovens quando iniciaram o relacionamento: Olga tinha 14 anos e Alina, entre 15 e 16 anos. Os namoros foram relativamente longos – seis e cinco anos, respectivamente. É possível que essa duração tenha sido influenciada por fatores externos, como a ida do namorado de Alina para Curitiba, onde cursou o Científico³⁷⁵ e depois Odontologia, e o serviço militar obrigatório, no caso do namorado de Olga.³⁷⁶

Apesar das semelhanças, o recorte geográfico evidencia algumas diferenças entre as experiências das duas. Alina menciona o cinema – o Cine Theatro Central de Irati – como um espaço de sociabilidade importante e apresentando perfil mais urbano.³⁷⁷ Já Ivaí, cidade de Olga, era muito menor e, nos anos 1960 (início do namoro dela), ainda mantinha característi-

jba, indicando uma divisão de tarefas conforme o gênero e a proximidade com os noivos. O papel desses amigos será mais aprofundado no terceiro capítulo.

³⁷³ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

³⁷⁴ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

³⁷⁵ Juntamente com o curso “clássico”, o curso “científico” correspondia ao atual Ensino Médio.

³⁷⁶ Olga relatou que seu marido serviu no Exército por um ano no Rio de Janeiro. Durante a entrevista, ela chegou a mostrar uma fotografia dele fardado.

³⁷⁷ O Cine Theatro Central de Irati foi fundado pelo imigrante polonês João Wasilewski, que chegou ao Brasil em 1911. Em 1920, ele instalou o cinema em Irati, tornando-se um dos mais antigos exibidores de filmes do Paraná. Ver mais em: ALMEIDA, Pedro Henrique Wasilewski. **Sociabilidades em cena: Histórias do Cine Theatro Central de Irati – 1920-1982**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual do Centro-Oeste, Irati, 2018.

cas fortemente rurais: ruas sem calçamento, poucas lojas comerciais e ausência de equipamentos culturais como o cinema. Irati, por outro lado, já apresentava um perfil mais urbano.

O relato de Sofia, pertencente à segunda geração, revela transformações significativas na vivência dos relacionamentos. Seu namoro apresenta traços muito mais contemporâneos, ocorrendo nos anos 2000. Ao contrário de Olga e Alina, que tiveram apenas um “namoro firme”, Sofia já havia tido outras experiências afetivas. Além disso, ela era mais velha – 28 anos – quando conheceu o marido, e já havia estudado Artes Visuais em São Paulo.

Também é possível perceber mudanças significativas no percurso educacional das mulheres entre as gerações. Enquanto Alina não teve a oportunidade de cursar o ensino superior – ao contrário de seu marido – observa-se um avanço considerável na geração seguinte: quatro das seis entrevistadas da segunda geração ingressaram no ensino superior, sendo três de Irati e uma de Ivaí. As exceções foram Lídia (de Ivaí) e Tereza (de Irati), que não conseguiram prosseguir nos estudos.

Um dado relevante é que todas as mulheres que cursaram a universidade optaram por licenciaturas. Esse dado pode indicar, por um lado, a ampliação do acesso feminino à educação formal; por outro, sugere a permanência das mulheres em áreas tradicionalmente consideradas femininas no mercado de trabalho.

Segundo Carla Pinsky, em suas pesquisas sobre os chamados Anos Dourados (1945–1964) – período que abrange a primeira e parte da segunda geração de entrevistadas/os –, havia forte preconceito em relação ao trabalho feminino. O trabalho da mulher era frequentemente visto como secundário em relação às funções de mãe e dona de casa, sendo considerado um complemento ao trabalho do homem, este sim tido como o verdadeiro provedor do lar.³⁷⁸

Entre 1950 e 1960, cresce a demanda por “trabalhos femininos”, sustentada por uma mentalidade preconceituosa que determinava certos campos profissionais como exclusivos para mulheres ou para homens.³⁷⁹ O magistério, por exemplo, era o curso mais procurado pelas mulheres, pois permitia que elas se tornassem “cultas” sem que isso implicasse o afasta-

³⁷⁸ PINSKY, Carla Bassanezi. **Mulheres nos Anos Dourados**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 176.

³⁷⁹ PINSKY, Carla Bassanezi. **Mulheres nos Anos Dourados**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 177.

mento dos "deveres específicos de seu sexo".³⁸⁰ Era raro o estímulo para que mulheres seguissem carreiras em áreas como Direito, Engenharia, Medicina ou Ciências Exatas.³⁸¹

Ana Paula Vosne Martins, ao estudar um grupo de universitárias em Curitiba nas décadas de 1950 e 1960, já havia observado que o afastamento das mulheres da esfera doméstica – seja para ingressar no mercado de trabalho, seja para dar continuidade à sua formação intelectual – envolve uma grande diversidade de experiências, influenciadas por fatores como classe social, visão de mundo, origem (urbana ou rural), grau de escolaridade, etnia, religião, entre outros.³⁸²

Entre as entrevistadas da segunda geração, como já mencionado, Sofia foi estudar em São Paulo, enquanto Haia (1963, segunda geração, Irati) cursou Ciências em Curitiba. Haia relatou que, ao se mudar para estudar fora, seu pai comentou em tom descontraído: “Agora ela vai chegar em Curitiba, vai participar lá [da igreja ucraniana] e já acha um ucraino pra ela” [risos]. No entanto, ela se casou com um descendente de italianos. Refletindo sobre isso, Haia comentou: “Mas se fosse hoje, sinceramente, eu gostaria de ter casado com um ucraniano. Gostaria mesmo, pra conservar a tradição. Ter filhos e continuar a etnia..., mas tudo bem.”³⁸³

O arrependimento demonstrado por Haia, ao refletir sobre seu casamento com alguém de origem étnica diferente da sua, se assemelha ao relato anterior de Sofia. Esta relembra um antigo relacionamento com um rapaz evangélico, dizendo: “Eu tinha um namorado [...]. Ele era evangélico, lia a Bíblia pra mim [risos]. Mas ele tinha um jeito, e eu tinha outro. Eu jamais ia deixar o meu jeito de rezar, jamais. Os nossos costumes e tradições eram totalmente diferentes.”³⁸⁴ Seu depoimento evidencia como as divergências não se restringiam a religiosidade, mas atravessavam outras práticas cotidianas. A dança, nesse contexto, não era apenas uma atividade recreativa, mas carregava um valor simbólico e social importante para o grupo a que ela pertencia, funcionando como uma prática de integração.³⁸⁵

Ambos depoimentos indicam que, naquela época, casar-se com alguém de fora do “grupo” – entendido aqui como o conjunto de pessoas que compartilham cultura, religião,

³⁸⁰ MARTINS, Ana Paula Vosne. “**Um lar em terra estranha**”: a aventura da individualização feminina. A casa da estudante universitária de Curitiba nas décadas de 50 e 60. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba. p. 28.

³⁸¹ LIBLIK, Carmem Silva da Fonseca Kummer. **Uma história toda sua**: trajetórias de historiadoras brasileiras (1934-1990). 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba. p. 306.

³⁸² MARTINS, Ana Paula Vosne. “**Um lar em terra estranha**”: a aventura da individualização feminina. A casa da estudante universitária de Curitiba nas décadas de 50 e 60. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba. p. XI.

³⁸³ Haia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 04 de outubro de 2022.

³⁸⁴ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

³⁸⁵ A entrevistada fazia parte do grupo folclórico ucraniano e era responsável por organizar encontros de jovens, que sempre incluíam música e dança.

visão de mundo e etnia – era frequentemente desencorajado ou considerado não ideal. Como respondeu Stefania (1935, Irati, primeira geração), ao ser questionada sobre se seus pais tinham preconceito contra os filhos casarem com brasileiros: “Os pais não gostavam muito... Eu mesma não gostava.”³⁸⁶ A fala demonstra como essas ideias eram, muitas vezes, internalizadas e reproduzidas pelas próprias gerações mais jovens. Nesse contexto, era comum que moças e rapazes se sentissem mais atraídos, ou desenvolvessem maior empatia, por pessoas da mesma origem étnica ou que compartilhassem valores e costumes semelhantes. Assim, a escolha de parceiros dentro do próprio grupo não apenas era socialmente incentivada, mas também refletia uma inclinação moldada, consciente ou inconscientemente, por afinidades culturais e identitárias.

Os espaços de sociabilidade tinham um papel importante na construção das relações entre os jovens: a igreja, as festas comunitárias, o cinema e os bailes não eram apenas locais de lazer, mas também pontos de encontro, reconhecimento e pertencimento. Nessas ocasiões, os jovens circulavam entre seus pares, estreitavam vínculos e, frequentemente, encontravam seus futuros parceiros.

Como destaca Sergio Nadalin, as sociabilidades são “movidas não só por uma corrente social, mas igualmente por uma herança cultural”.³⁸⁷ Ou seja, os modos de se relacionar, de estar com o outro, estão profundamente enraizados em práticas culturais compartilhadas, que dão sentido ao cotidiano e às formas de convívio.

Michel Maffesoli, por sua vez, contribui para essa reflexão ao definir a sociabilidade como “uma expressão cotidiana e tangível da solidariedade de base, vale dizer do societal em ato”.³⁸⁸ Para o autor, o mais importante não é apenas o conteúdo das interações, mas sua qualidade afetiva – o “*estar-com*”, que cria laços, gera afinidades e oferece uma forma de segurança simbólica no mundo.

Nesse sentido, a sociabilidade envolve um universo simbólico no qual os indivíduos se reconhecem e se conectam. Como afirma Rousiley Maia, “é esse universo simbólico que se apresenta como o cimento mais profundo, que permite a fusão de subjetividades: o ‘*estar-com*’, o ‘*ser-com*’”.³⁸⁹

³⁸⁶ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

³⁸⁷ NADALIN, Sergio Odilon. Sociabilidades e sexualidade; o enclave imigrante germânico em Curitiba: 1866-1894. In: DORÉ, Andréa e RIBEIRO, Luiz Carlos. **O que é sociabilidade?** São Paulo: Intermeios, 2019. Pp.163-182.

³⁸⁸ MAFFESOLI, 1985, p.17, apud MAIA, 2002, p. 10.

³⁸⁹ MAIA, Rousiley C. M. Sociabilidade: apenas um conceito? **GERAES** – Estudo de comunicação e sociabilidade, nº 53, 2002. p. 11.

Sofia (1972, segunda geração, Irati) conta que em Itapará, ela e outros adolescentes organizavam encontros de jovens da igreja ucraniana para festividades, torneios, retiros e, também, para conhecer novas possibilidades de namorados ou namoradas. A mãe de Sofia já havia arranjado um pretendente para a filha: “a minha mãe tinha a ideia de eu casar com o vizinho. Ela falava ‘ah, você namore com o vizinho, case com vizinho porque eu conheço ele’”.³⁹⁰ No entanto, Sofia nunca concordou com essa escolha. Os encontros de jovens eram incentivados justamente para que moças e rapazes tivessem oportunidades de se conhecer, como relata a entrevistada:

Sofia: Nós fazíamos esses encontros de jovens para ter esse conhecimento, para conhecer pessoas... Para que as meninas conhecessem os meninos, os meninos conhecessem as meninas, nós fazíamos questão de arranjar namorados e namoradas. Olha, era uma coisa extraordinária, porque pense: “Ah, eu acho que vocês dariam certo!”

Cibeli: E dava?

Sofia: Dava! Saiu muito casamento do grupo, eu fui até sobrinha! De alguns até madrinha. [...] Mas assim casamento arranjado mesmo era uma geração antes da minha que tinha esse costume. Tinha uma mulher lá [em Itapará] que sempre falou que ela casou obrigada e que ela nunca gostou do marido. Teve filhos e tudo, mas ela sofreu muito, porque ela nunca gostou dele, ela casou por ser arranjado.³⁹¹

Os jovens criavam e recriavam espaços de sociabilidade para se encontrar, conhecer e também para namorar e casar – afinal, na mentalidade da segunda geração, o casamento ainda era o destino ideal. No entanto, é importante observar que esses ambientes de sociabilidade variam de uma geração para outra.

A sociabilidade pode ser compreendida como o conjunto de interações entre indivíduos motivadas por determinados impulsos. Ou seja, ela ocorre entre pessoas que compartilham interesses comuns. Trata-se de interações entre sujeitos associados por “impulsos, interesses, propósitos, inclinações ou estados psíquicos”.³⁹² Assim, os jovens criavam esses espaços para construir ou fortalecer “laços”, reafirmar sua identidade cultural e satisfazer necessidades sociais e afetivas, como o namoro e o casamento.

A partir das entrevistas realizadas é possível observar que os espaços de sociabilidade desempenharam um papel central para que os jovens pudessem se conhecer. Esses locais se

³⁹⁰ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

³⁹¹ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

³⁹² SIMMEL, George. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). **Georg Simmel**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983, p. 165-181. p. 166.

mostraram fundamentais nesse processo, funcionando como cenários privilegiados para os primeiros encontros, flertes e aproximações que marcavam o início das relações amorosas.

As paqueras evoluíam para namoros estáveis, que, por sua vez, culminavam no noivado e, finalmente, no casamento, etapas que podem ser considerados ritos de passagem nas histórias de vidas dos indivíduos. Conforme a classificação realizada pelo antropólogo Arnold Van Gennep os ritos de passagem podem ser compreendidos em três etapas: ritos de separação,³⁹³ ritos de margem³⁹⁴ e ritos de agregação.³⁹⁵ Eles refletem a trajetória de transformação de um indivíduo numa sociedade. Inicialmente, nos “ritos de separação”, a pessoa é desvinculada de seu papel anterior, deixando para trás suas funções e identidade sociais. Este período de transição representa uma “ruptura” com o passado, preparando-o para a próxima fase. Em seguida, nos “ritos de margem”, ele se encontra em um “estado de liminaridade”, no qual está entre dois estados ou posições sociais. Nesse momento de incerteza, ele experimenta desconexão de seu papel social habitual, enquanto ainda não está completamente integrado à nova identidade ou status. É um período de introspecção e transformação, no qual o indivíduo pode explorar diferentes aspectos de si mesmo. Por último, nos “ritos de agregação”, ele é reintegrado com novo status reconhecido, assumindo um papel social diferente.

Se considerarmos namoro-noivado-casamento como ritos de passagem, com base na visão do autor poderíamos entender o namoro como um rito de separação, uma das fases que conduzem ao casamento. O namoro que vai além de um simples flerte, ao evoluir para o “namoro firme”, pode avançar para o casamento. Quando se considera o noivado dentro desse contexto de ritos de passagem, entendemos que ele representa um processo igualmente significativo, marcando o início de jornada que abrange várias fases de desenvolvimento emocional e social. Durante o noivado, o casal prepara-se para deixar o status de solteiro, selando um compromisso mútuo que os direciona para o casamento. Essa fase é caracterizada pelos ritos de margem, nos quais os noivos começam a se preparar para assumir novos papéis. Trata-se assim de períodos de transição entre o estado de solteiro e o de casado. Nesse tempo de liminaridade, o casal ajusta-se ao compromisso e se prepara, tanto social quanto legalmente, para a união matrimonial. Por fim, com a celebração do casamento, ocorre a fase dos ritos de agregação, que não apenas encerra o noivado, mas também inaugura a nova fase como casal, ofi-

³⁹³ “Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais” (GENNEP, 2012, p. 28).

³⁹⁴ Os ritos de margem estão presentes, por exemplo, na gravidez, no parto, no noivado, na iniciação etc. (GENNEP, 2012, p. 28-29).

³⁹⁵ Os ritos de agregação são desenvolvidos nos ritos de casamento (GENNEP, 2012, p. 28).

cialmente agregados à comunidade como cônjuges, assumindo novas responsabilidades e um status socialmente reconhecido.

Assim, ao analisarmos o namoro e o noivado entre imigrantes e descendentes, em diferentes momentos históricos, podemos perceber não apenas mudanças nas práticas e expectativas sociais, mas também nas percepções e experiências individuais dos casais ao longo do tempo. Os namoros da primeira geração entrevistada (1935-1956) eram muito regrados e vigiados, diferentes dos namoros da quarta geração (2000).

Entre as mulheres entrevistadas da primeira geração ocorreram tanto relatos de “casamentos arranjados”, como também de casamentos resultantes de escolhas “livres”, desde que aprovados pelos pais. Das nove mulheres entrevistadas uma é freira, as outras são casadas, cinco delas com descendentes de ucranianos e três com descendentes de poloneses.

Oksana (1954, primeira geração, Irati), teve seu casamento “arranjado” pelo seu tio e padrinho. Ao ser perguntada sobre como ela conheceu o marido e como se deu a fase do namoro, ela respondeu:

Na verdade, sabe aqueles casamentos arranjados? O meu foi assim [...] um dia, eu fui em um casamento e meu [futuro] marido estava lá. A gente dançou, e o João já me deu uma cantada. Mas assim, ele era bem diferente, ele era quinze anos mais velho que eu. Meu tio me falou que eu ia casar com o João, [...], mas o João não queria casar, ele queria ficar solteiro para o resto da vida. Um dia, eu viajei, fui para Dorizon e conheci um outro, um alemão. Eu contei para meus tios que tinha conhecido ele lá, mas era um namoro diferente, não era como hoje. [...]. Um dia de surpresa, ele vem para cá [Irati]. E ele veio com a aliança para a gente noivar, surpresa para mim. Eu falei para o tio, meu tio achou muita cara de pau, porque ele tinha que ter conversado com meu tio antes e tal. Meu tio conversou com ele lá na sala, mas meu tio não queria. Ele falava: “Alemão, ainda!”. Ele falou para meu tio que queria casar comigo, estava estudando e queria seguir carreira militar, mas meu tio não levou nada disso em consideração. Perguntou para ele a idade que ele tinha, mas, veja, ele era mais novo que eu. O outro era 15 anos mais velho. Daí o tio falou: “Ah não! O homem tem que ser mais velho que a mulher, mais novo não pode!”. Pense, menina, como eu fiquei chateada, meu tio disse não para ele assim. Daí eu era mandada, aquelas que obedecia, mas eu fiquei chateada, sabe? [...] Depois de um tempo, eu fui morar em Curitiba, e ele me achou lá, não sei como. Ele deixou um buquê de rosas para mim lá e me deixou um endereço para me encontrar com ele, mas eu não fui porque eu já estava prometida para o João. Menina, eu esperei oito anos para casar, oito anos!³⁹⁶

O tio de Oksana, filho de imigrantes ucranianos, era figura proeminente na comunidade ucraina católica de Irati. Em diversas ocasiões, a entrevistada relata que ele manifestava

³⁹⁶ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

sua desaprovação em relação à ideia de “misturas com outras ‘raças’”, tanto no âmbito social quanto no familiar. Oksana provinha de família com prole numerosa, seus pais encontraram dificuldades em sustentar todos os filhos, por isso mandaram os filhos mais velhos morar com seus respectivos padrinhos. Ela foi morar ainda na infância com seu tio paterno, que também era seu padrinho. Por esse motivo, ele assumiu as responsabilidades socialmente aceitas de pai. Como tinha boas condições financeiras, pôde oferecer a ela uma vida estável. Como podemos perceber no trecho anterior, Oksana foi “prometida” a João, filho de imigrantes ucranianos – o tio não aceitava que ela se casasse com um rapaz descendente de outra etnia ou religião. João era galanteador e não desejava se casar; entretanto, acabou casando com 38 anos em 1977, quando a noiva tinha 23.

O tio insistiu no casamento com João por este pertencer a uma família ucraniana, católica e tradicional da cidade. Em contrapartida, o relacionamento com o outro rapaz não teve continuidade, uma vez que foi expressamente desaprovado pelo tio. A primeira objeção foi de ordem ritualística: segundo ele, o rapaz desrespeitou uma norma tradicional, ao dirigir-se diretamente à moça, em vez de procurar inicialmente o pai ou o responsável. Além disso, o jovem era mais novo que ela – fator considerado inadequado naquele contexto. Por fim, o elemento decisivo para a recusa parece ter sido a origem familiar do pretendente: “alemão, ainda”, nas palavras do tio, o que sugere um preconceito étnico-cultural latente.

Talvez a questão da etnia não tenha sido, por si só, a principal razão para a desaprovação do tio, como mostrado anteriormente. Contudo, durante o período em que a entrevistada esteve em Curitiba, ela conheceu outro pretendente:

Lá em Curitiba, eu conheci outro rapaz – um engenheiro. Ele ganhava muito bem e era filho único. O pai dele havia falecido na Itália, durante a Segunda Guerra Mundial, e a mãe recebia uma pensão muito boa por causa disso. Mas meu tio não queria nem saber. Ele dizia assim: “Italiano? Não, não... Albuquerque Bassane [sobrenome do rapaz] de jeito nenhum!” Meu tio também não permitiu. Disse que eu ia me casar com o João. E casei, menina.³⁹⁷

Ao conhecer o rapaz, a entrevistada comunicou previamente ao tio, mencionando que se tratava de um engenheiro, bem-sucedido financeiramente. Ainda assim, antes mesmo de ser apresentado, o rapaz foi rejeitado pelo tio, que voltou a enfatizar a origem étnica: não poderia ser “alemão” nem “italiano”; para ele, o pretendente ideal teria que ser “ucraniano”. Ao longo

³⁹⁷ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

da entrevista, questioneei o motivo da demora de João em formalizar o casamento e indaguei se teria havido algum tipo de acordo prévio entre ele e o tio. A entrevistada respondeu:

Foi ele...Assim, um dia nós estávamos na área, eu e o João, daí meu tio falou assim: “Entre aqui João”. Disse isso em ucraniano, porque o João falava em ucraniano. Daí ele falou assim para ele: “Vocês já estão bastante tempo namorando. Você não pensa em casar? Você já tá ficando velho, João, tem que casar”. O João gostava muito do meu tio. Eu falei pro João que eu não estava pressionando ele, mas que ou a gente casava, ou terminava. Daí foi, foi... e ele disse: “Então tá bom. Mas, se for para a gente casar, vai ser assim: vamos casar já!”. Daí eu disse: “Mas não é assim, casar já!”. Estávamos em outubro. Então, no dia 19 de novembro, nós noivemos, foi o tio que escolheu a data. A gente noivou, e a sogra disse: “Olha, veja lá se você quer casar, porque ele é muito temperamental. Você pode se arrepender de ter casado com ele.” Eu fiquei assim... preocupada, sabe? Ela dizia que o João puxou o pai. Meu sogro era muito ruim, sabe? Eu casei com medo, sabe? No dia do noivado, meu tio já queria escolher a data do casamento. Ele disse que tinha que ser já em janeiro. Daí meu tio escolheu dia 29 de janeiro, que era a data de aniversário do João. Daí foi tudo bem... Eu queria engravidar logo, por causa da idade dele. Mas, nos primeiros meses, eu evitei, para não falarem que eu casei grávida ou alguma coisa assim.³⁹⁸

Mesmo após quase cinquenta anos do ocorrido, a entrevistada – atualmente viúva – expressa indignação pela impossibilidade de ter se casado com quem realmente desejava, bem como pela demora do noivo em formalizar o casamento. Ela não soube explicar claramente os motivos dessa demora, limitando-se a relatar que ele “queria ficar solteiro para o resto da vida”. É possível supor que, além de exercer autoridade sobre a sobrinha, o tio também tenha influenciado diretamente o noivo, de modo a forçá-lo a assumir o compromisso matrimonial.

Um aspecto que chama atenção nesse contexto é o fato de o tio ter chamado João para uma conversa decisiva utilizando o idioma ucraniano. O uso da língua, nesse momento específico, reforça a ideia de que João era o escolhido justamente por compartilhar o mesmo universo cultural e linguístico. Esse gesto intensifica a rejeição ao “outro” – representado pelos rapazes de origem italiana e alemã – e que o casamento desejado pelo tio não era apenas uma união afetiva, mas também um instrumento de preservação da cultura e da identidade étnica do grupo. A escolha do idioma confere ainda à cena um caráter quase ritualístico, como se a decisão estivesse sendo firmada dentro de um código simbólico tradicional, reafirmando os papéis sociais atribuídos a cada um dos envolvidos.

O casamento era considerado algo natural e inevitável, mas não foi João quem pediu a mão de Oksana – foi o tio quem intimou o rapaz. Oksana afirma que o noivo tinha muita es-

³⁹⁸ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

tima pelo seu tio, a quem respeitava profundamente. Para as entrevistadas da geração de Oksana, o casamento era praticamente obrigatório: mais cedo ou mais tarde, todas acabavam se casando.

As discrepâncias nas idades dos noivos deviam ser evitadas, mas, como Oksana pontuou várias vezes, seu noivo era 15 anos mais velho que ela. A diferença de idade maior entre as entrevistadas e os entrevistados foi a deles. Era costume e socialmente aceitável que a diferença de idade entre os que se casavam não fosse muito grande e que, de preferência, o homem fosse o mais velho. As entrevistadas reforçaram essa ideia, e os dados retirados das entrevistas confirmaram essa expectativa. Uma exceção a essa regra foi Sofia (1972, segunda geração, Irati), que é mais velha que o marido.

Sofia: [...] E ele mentiu a idade dele. Eu tinha 28 anos e ele tinha feito 19!

Cibeli: Ele mentiu que era mais velho?

Sofia: Aham. Ele mentiu que tinha 26 anos. Mas ele tinha cara de 26, entende? Daí a gente começou a namorar, e ele me pediu em noivado...

Cibeli: E quando você descobriu que ele era mais novo?

Sofia: Quando eu fui casar!

Cibeli: Quando você foi casar?

Sofia: Sim! Antes, eu nunca tinha pedido pra ver os documentos dele...

Cibeli: Mas vocês namoraram bastante tempo?

Sofia: Sim, nós namoramos tempo. Quando nós casamos, ele ia fazer 20!

Cibeli: Nossa! Mas não teve problema ele ter mentido a idade?

Sofia: Na hora em que eu fui levar os documentos pra gente casar no civil, eu não quis casar. Ele pediu, por favor, pra eu casar com ele. A mãe dele já tinha marcado o casamento... Entende?³⁹⁹

Era algo naturalizado que a mulher fosse mais nova; o contrário causava espanto. Essa expectativa sobre a diferença de idade entre os cônjuges reflete normas sociais, que idealizam a mulher mais jovem e o homem mais velho no casamento, associados a um papel tradicionalmente reprodutivo e familiar. O casamento era considerado um “contrato social” em que a mulher tinha seu papel marcado, muitas vezes pela sua juventude e fertilidade. Nesse cenário, a diferença de idade mais significativa, com a mulher mais velha, é vista como quebra dessa normatividade, algo que “desafia” a ordem social e desperta desconfiança.

Retornando à entrevista com Oksana, ela revela um comportamento interessante em relação ao início de seu casamento. Talvez por ter sido um noivado “relâmpago”, a entrevistada evitou engravidar nos primeiros meses após o casamento para não levantar suspeitas e ser alvo de especulações maldosas. Essa ideia indica que Oksana estava consciente de como o

³⁹⁹ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

olhar social poderia incidir sobre ela e como sua imagem poderia ser prejudicada, ela deveria “manter as aparências”.

Histórias como a de Oksana, em que o pai ou responsável escolhia o pretendente, apareceram de forma recorrente em outras entrevistas. Julia (1985, terceira geração, Irati)⁴⁰⁰ contou que sua mãe, pertencente à primeira geração, quando solteira, estava interessada em um rapaz que não era “ucraniano” e, além disso, tinha a “pele escura”. O pai dela (seu avô) não aceitou a ideia de sua filha iniciar um namoro sério com o rapaz. De acordo com Julia, o casamento de seus pais foi arranjado de forma a desconsiderar sentimentos de amor. A decisão teve um caráter pragmático e familiar. Embora ela não saiba explicar em detalhes, relata que sua mãe e um de seus tios se casaram com dois irmãos da mesma família, possivelmente com o objetivo de manter a propriedade, já que todos viviam na mesma região. O casamento ocorreu em 1968, em Itapará, Irati. Ela mencionou também que seu pai antes de casar teve um relacionamento com moça “cabocla”, o que resultou em gravidez que ele não assumiu. Essa situação trouxe à tona outra questão importante: o segredo em torno dos relacionamentos sexuais, especialmente no caso de homens. Entre eles estes relacionamentos eram muitas vezes mais tolerados, enquanto as mulheres eram vigiadas e subjugadas a um padrão de comportamento muito mais rígido.

Julia e seus irmãos só descobriram a existência de um irmão fora do casamento após a morte dos pais,⁴⁰¹ pois essa história era mantida em segredo. Embora os filhos nunca tenham tido certeza de que os pais e avós soubessem da existência dessa criança, acreditam que, na realidade, todos estavam cientes, mas mantiveram o silêncio por convenção social. Mas, será que a família da noiva saberia da existência dessa criança fora do casamento? Para a escolha do noivo, tal fato poderia ter exercido influência, mas tratava-se de casamento arranjado, e outros fatores também poderiam estar em causa. De qualquer forma, Julia não conhece as respostas para essas questões, já que quando o irmão apareceu, seus pais e todos os avós já eram falecidos. Ela acredita que os vizinhos mais velhos sabiam dessa situação e relatou que, logo após o funeral de sua mãe, começaram os rumores sobre o assunto. Uma de suas irmãs, interessada em saber mais, foi atrás de informações e acabou entrando em contato com o rapaz, que se parecia muito com o pai e morava em região próxima a Curitiba.

Uma criança nascida fora do casamento ou de relação considerada clandestina gerava grande desconforto. Também entre os imigrantes ucranianos e descendentes, a honra era con-

⁴⁰⁰ Julia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023.

⁴⁰¹ O pai da entrevistada faleceu em 1988, enquanto a mãe faleceu em 2010.

siderada um tipo de capital simbólico que deveria ser preservado tanto pelas famílias de elite quanto pelas mais pobres.⁴⁰² Olga (1946, primeira geração, Ivaí) afirmou que os namoros eram rigorosamente vigiados e as moças eram muito mais cuidadas pelos pais do que os homens, pois, como ela disse: “o homem sacudi o paletó e tá limpo, a mulher não”.⁴⁰³

Na sua época, as mulheres que apresentavam “comportamento desviante” eram estigmatizadas pela sociedade, o que não ocorria, ou pelo menos não com a mesma frequência e da mesma forma, com os homens. Sobre a fase do namoro, Oksana (1954, primeira geração, Irati) acrescentou:

Se meu tio nos pegasse se beijando ele falava que [o beijo] era para se despedir, hora que estava indo embora, “se amassando aqui na área não!” Menina você acredita que ele me sondava [durante o namoro] pela fechadura da porta, a gente tinha que namorar com as luzes acesas na sala. A gente casou sem nunca falar em sexo! Ele [tio] escutava a nossa conversa sabe? Eu falava para o João se você já fez isso [relações sexuais] com as outras eu vou casar como a Igreja pede! E de fato foi assim perdi a minha virgindade só depois do casamento. Eu casei virgem com 23 anos! Com meus outros namorados eu nunca tive nenhuma intimidade sabe? Quando eu namorava com o João a gente saía para os saraus e matinês [...], mas sempre ia alguém junto, como a minha irmã mais nova. Só depois do noivado que nós pudemos sair sozinhos para distribuir os convites do casamento.⁴⁰⁴

No caso de Oksana, a vigilância era ainda mais intensa, uma vez que o pretendente inicialmente demonstrava resistência à ideia do casamento. Embora pudesse ser interpretado como um “aproveitador”, o tio da moça, ao contrário, insistia no relacionamento. A insistência do tio era decisiva, pois, segundo a própria entrevistada, se dependesse apenas dela, ela teria continuado o namoro com outro rapaz. A religião surge de forma marcante nas memórias de Oksana e atua como elemento estruturante de sua subjetividade. Sua postura é guiada por valores religiosos internalizados, como se evidencia em sua fala: “eu vou casar como a Igreja pede!”. Nesse contexto, portar-se “catolicamente” implica seguir um conjunto de normas morais, entre elas a condenação do sexo pré-marital, entendido como pecado.⁴⁰⁵

Até meados do século XX o namoro era cercado por regras e costumes rígidos, que foram se modificando nas gerações seguintes;⁴⁰⁶ era observado pelos pais, parentes e por tercei-

⁴⁰² SARTI, Cyntia. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. 2 Ed. São Paulo: Cortez, 2003.

⁴⁰³ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁴⁰⁴ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

⁴⁰⁵ COUTINHO, Raquel Zanatta; MIRANDA-RIBEIRO, Paula. Religião, religiosidade e iniciação sexual na adolescência e juventude: lições de uma revisão bibliográfica sistemática de mais de meio século de pesquisas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v. 31, n.2, p. 333-365, jul./dez. 2014.

⁴⁰⁶ PINSKY, Carla Bassanezi. **Mulheres dos Anos Dourados**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 67.

ros, como vizinhos e outras pessoas. Conforme os relatos das entrevistadas, nessa fase a mulher devia demonstrar que era “boa moça” (“pura”, recatada, prendada etc.). O homem, por sua vez, precisava provar que era trabalhador, honesto, “respeitador” e, para o grupo entrevistado, também era importante ser religioso e descendente de ucraniano. Categorias que foram utilizadas por Oksana para descrever o marido: “Ele sempre estava na Igreja, era trabalhador, meu tio dizia: ‘ó, é ucraniano, é trabalhador e não é pinguço, tá loco de bão’”.⁴⁰⁷ O namoro era regulado e vigiado, eles só podiam ficar a sós na sala ou na varanda da casa tio e havia dias certos para as visitas, não era permitido saírem sozinhos, mas apenas na companhia de outras pessoas, os “seguradores de vela” – amigas, irmãos ou parentes confiáveis.

A mulher era aconselhada a conservar a virgindade até o casamento, a pureza era valorizada pela família, pela igreja e pela comunidade, até mesmo a legislação regularizava a formação da família e estabelecia o “induzimento a erro essencial”,⁴⁰⁸ ou seja, caso o marido suspeitasse que a noiva não fosse virgem o casamento poderia ser desfeito. As jovens que perdiam a virgindade guardavam segredo e procuravam se casar o quanto antes, como Oksana relata:

Oksana: Nossa, pense na encrenca que a minha irmã arrumou... Ela engravidou na primeira vez [primeira relação sexual], nossa, meu pai faltou expulsar ela de casa, eu falava para o pai: “Ó, pai ninguém vai saber que ela casou grávida”. Era ainda o primeiro mês [de gestação]. Quando ela me contou que se entregou para ele, o namorado, eu disse: “Você é doida, menina do céu!”. Eu fiquei em um estado de nervo, sabe? E ela engravidou, pense o desespero, eu disse pro pai que ela ia casar, e ela casou...

Cibeli: E ele era ucraniano?

Oksana: Não, i-ta-li-a-no! Sorte que o pai gostava dele, quem era racista era meu tio, meu pai não era assim. Ele falava que ela ia casar com italiano e o problema era dela, pois ela já estava grávida, então não tinha como falar que não.

Cibeli: E quando a criança nasceu vocês falaram que era prematura?

Oksana: Sim, da comunidade [Gonçalves Júnior] ninguém ficou sabendo que ela casou grávida, daí quando nasceu pensamos, ninguém vai fazer as contas, e se perguntarem, falemos que nasceu um mês antes. A minha mãe estava desesperada, ela era calma, mas só colocava a mão na cabeça. Ela falava que eu casei tão direitinho e a minha irmã assim, que era pecado. Mas eu disse que a minha irmã ia se confessar com o padre.⁴⁰⁹

O receio diante da possível reação da comunidade à gravidez anterior ao casamento é claramente observável na estratégia de ocultação do acontecimento, a qual emergiu a partir

⁴⁰⁷ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

⁴⁰⁸ PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos Anos Dourados. In: DEL PRIORE, M.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011. p. 628.

⁴⁰⁹ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

das provocações feitas no momento da entrevista. A preocupação em evitar avaliações negativas e preconceitos sociais ressalta a influência marcante das normas e valores da comunidade na vida das pessoas. Assim, a família parece ter adotado medidas estratégicas para lidar com a situação, incluindo a decisão de realizar um casamento rápido e a elaboração de narrativa que sugere a prematuridade do bebê, buscando evitar especulações e julgamentos por parte da comunidade.

A alusão à irmã confessando-se ao padre destaca o papel da religião na rotina diária da família e a discussão sobre o pecado relacionado à gravidez antes do casamento evidencia como as crenças religiosas podem influenciar as escolhas e atitudes das pessoas. A comparação entre o matrimônio considerado "correto" da entrevistada e a situação "pecaminosa" da irmã destaca as expectativas em torno do comportamento feminino na sociedade da época (primeira geração).

Oksana destaca em sua fala que a irmã engravidou de um "i-ta-li-a-no" – enfatizando cada sílaba de forma carregada – e, logo em seguida, associa o ocorrido a "problema". Ao fazer isso, a entrevistada reproduz uma visão negativa atribuída a outros grupos étnicos, percepção que reflete os preconceitos previamente expressos por seu tio.

As mulheres que perdiam a virgindade e os casos de gravidez pré-nupcial eram escondidas pela família. Histórias como a da irmã de Oksana se repetiram entre as entrevistas realizadas e algumas histórias vieram à tona após o gravador ser desligado. A gravidez antes do casamento era extremamente indesejável e mal vista, sendo o sexo pré-nupcial considerado pecado, como notamos na fala da entrevistada.

A gravidez fora do casamento era percebida como um "perigo" não apenas sob a ótica da religiosidade, mas também por suas implicações econômicas. Engravidar sem um vínculo conjugal poderia significar que a família da jovem teria de arcar com seu sustento. Em muitos casos, o pai da criança não reconhecia a paternidade, e a condição de "mãe solteira" era socialmente estigmatizada, representando não só uma vergonha para a mulher, mas uma "mancha" sobre a reputação de toda a família.

É nesse contexto que se insere o relato da entrevistada quando ela falou: "eu disse para o pai que ela ia casar, e ela casou...", Oksana foi uma mediadora entre o pai e a irmã. Nesse sentido, ela desempenhou um papel de negociação e articulação, apresentando a decisão de sua irmã ao pai e possivelmente suavizando sua reação. O trecho da entrevista revela as dinâmicas interativas estabelecidas dentro da família e as influências das expectativas sociais, tornando evidente que, na época, o pai detinha a autoridade final, refletindo a hierarquia de gênero predominante. É crucial considerar que o contexto histórico em que o evento narrado ocor-

reu difere significativamente do presente, quando os papéis de gênero eram mais rigidamente definidos.⁴¹⁰

Entre o tempo vivido e o tempo narrado pela entrevistada, passaram-se muitas décadas – décadas que trouxeram mudanças profundas, inclusive no campo da sexualidade. Ao longo da conversa, notou-se uma abertura surpreendente para tratar desses temas. Foi talvez a entrevistada que mais se expressou com liberdade ao abordar questões delicadas. Em determinado momento, comentou: “Menina, você acredita que ele me sondava [durante o namoro] pela fechadura da porta? A gente tinha que namorar com as luzes acesas na sala. A gente casou sem nunca falar em sexo!”

Quando me chamava de “menina”, ficava evidente a distância geracional entre nós – 42 anos nos separavam. Ainda assim, mesmo sem qualquer vínculo anterior, com um gravador ligado e diante de alguém muito mais jovem, ela se dispôs a tocar em assuntos que, na época em que ocorreram, foram silenciados, como o episódio envolvendo sua irmã. É significativo que, enquanto nunca conversou sobre sexualidade com o próprio marido antes do casamento, tenha conseguido compartilhar essas memórias ali, naquele momento.

Com o passar do tempo, Oksana (1954, primeira geração de Irati) passou por um processo de mudança de consciência. Suas reflexões atuais revelam valores mais alinhados com transformações sociais recentes, especialmente no que diz respeito ao papel das mulheres. Ao narrar sua história, percebe-se uma releitura do passado à luz de novas perspectivas.

Esse tipo de reconstrução é próprio da História Oral: o passado é recuperado a partir do presente, sendo interpretado conforme os referenciais disponíveis hoje. Assim, as memórias emergem de forma filtrada, reconfiguradas pelas experiências e compreensões acumuladas ao longo da vida.⁴¹¹

Na primeira geração, a relevância ou não da ascendência étnica dos cônjuges dependia muito de cada família, da mesma forma a interferência dos pais na escolha do pretendente. O “casamento arranjado” seria uma prática evidenciada pelas jovens da primeira geração – nas seguintes, a escolha parece ter sido dos jovens, mas na medida do possível obedecendo a alguns conselhos. A esse respeito, Veronika (1936, primeira geração, Ivaí), disse que teve a

⁴¹⁰ O termo “gênero” torna-se uma forma de indicar “construções culturais” - a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais de identidades subjetivas de homens e de mulheres (SCOTT, 1996, p. 75).

⁴¹¹ Ver em: LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado [tradução HADDAD, L., Malluf, M.]. In: **Proj. História São Paulo**, 17, nov. 1998. p. 101; e CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Paris: A Triunfadora, 2005.

permissão de seus pais para escolher um namorado, mas este deveria ser descendente de ucranianos e o namoro com “caboclos”⁴¹² era proibido, segundo a entrevistada:

Veronika: Naquela época chamavam de caboclo, o pai tinha bastante agregado, pois ele fazia roça, nós vivíamos com eles...

Cibeli: Mas namorar com eles [caboclos] não podia?

Veronika: Não, nunca namoramos com nenhum deles. Todos meus irmãos casaram com ucranianos, só uma irmã minha casou com Malinowski, polonês. [...] O pai dizia que casar com caboclo era casar para sofrer, porque os caboclos eram de outra gente. Veja aqui nessas favelas [apontou na direção delas], você já foi ali ver? Minha Nossa Senhora do Céu quanto caboclo que tem! Uma criançada que Meu Deus do Céu... em uma casinha três famílias morando assim... Sabe? O governo que está sustentando eles... Você sabe que o governo dá né?

Cibeli: E os ucranianos, teus pais achavam que eles eram mais trabalhadores?

Veronika: Isso! E pode ver que os ucranianos não passam tanta necessidade, são trabalhador. [...]

Cibeli: E a religião era importante na escolha do marido ou da esposa?

Veronika: Era... Até podia ser outra religião, mas caboclo não, porque eles são muito vagabundos, as mulheres que casam com eles podem sofrer bastante.⁴¹³

As entrevistas analisadas revelam que o casamento idealizado era predominantemente endogâmico, tanto do ponto de vista étnico quanto social. Casar com “caboclos” estava completamente fora de cogitação para a família da entrevistada. Apesar de reconhecer que viviam próximos a eles – chamados de “agregados”⁴¹⁴ –, havia uma barreira simbólica marcante: os caboclos eram vistos como social e culturalmente inferiores, “de outra gente”, com religião, valores e modos de vida distintos.

Entre os descendentes de imigrantes alemães, o “caboclo” era visto como o “homem que não trabalha, que é analfabeto e cachaceiro, sifilítico e opilado, que não educa seus filhos e não pensa no dia de amanhã”.⁴¹⁵ Essa visão estigmatizante aparece internalizada na fala de

⁴¹²O termo “caboclo” pode funcionar como uma categoria classificatória com conotação pejorativa, frequentemente utilizada pelo senso comum para designar pessoas do meio rural, geralmente oriundas da miscigenação entre indígenas e negros ou entre indígenas e brancos (RADIN; CORAZZA, 2018, p. 27). Márcio Antônio Both da Silva também discute os diferentes significados atribuídos ao uso do termo. Segundo o autor, no período colonial, a palavra era usada para nomear as populações indígenas brasileiras. Posteriormente, passou a ser empregada com base em critérios raciais, referindo-se à descendência entre indígenas e brancos. No entanto, nos estados da região Sul do Brasil – Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul – o termo tem sido historicamente associado a camponeses pobres, que apresentam características sociais e culturais específicas (SILVA, 2014, p. 338).

⁴¹³ Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

⁴¹⁴ Os “agregados” ou “camaradas” eram homens e mulheres brasileiros que trabalhavam nas propriedades rurais dos imigrantes e não possuíam suas próprias terras. Eles desempenhavam diversas funções, entre elas o trabalho na lavoura.

⁴¹⁵ WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1980. p. 134-135.

Veronika: “as mulheres que casam com eles podem sofrer bastante”. Além disso, ela menciona que atualmente são sustentados pelo Estado, ao contrário dos “ucranianos”, considerados “trabalhadores”.

A oposição entre “trabalhadores” e “vagabundos” permeia não apenas a fala da entrevistada, mas também de outros, como o padre Valdomiro (1969, segunda geração, Irati), que afirmou: “Os primeiros padres foram verdadeiros heróis, porque eles enfrentaram essa mata fechada, índios, animais, bugres, caboclos... e graças aos ucranianos e outras etnias o Brasil se desenvolveu.”⁴¹⁶ Ao incluir “caboclos” e indígenas ao lado de animais e obstáculos naturais, ele reforça uma lógica colonial de desumanização, tratando esses grupos como entraves ao progresso. Ao mesmo tempo, idealiza os imigrantes europeus como protagonistas do desenvolvimento nacional, apagando a contribuição dos outros povos.

Esse processo de diferenciação étnica se manifesta fortemente no campo do mercado matrimonial.⁴¹⁷ A endogamia funcionava como um mecanismo de preservação cultural, frequentemente justificado por fatores como língua e religião. No caso dos pais de Veronika, imigrantes que pouco dominavam o português, a barreira linguística pode ter reforçado a preferência por casamentos dentro do próprio grupo étnico. Além disso, valores tradicionais e religiosos atuavam como critérios determinantes nas escolhas conjugais. Casamentos interétnicos parecem ter sido tolerados em algumas situações, mas raramente com brasileiros.

Os colonizadores e, posteriormente, seus descendentes manifestavam preconceito em relação aos “caboclos”, considerando-os inferiores devido à percepção de que não compartilhavam do mesmo padrão de trabalho e, muitas vezes, eram associados à pobreza. Esses sujeitos foram estigmatizados, e sua cultura foi considerada inferior em comparação com a dos imigrantes.⁴¹⁸

A fala de Veronika, na qual expressa a visão de seu pai de que os “‘caboclos’ são muito vagabundos” e que quem “casa com ele pode sofrer” oferece um exemplo de como as percepções e as hierarquias são transmitidas e internalizadas dentro de um grupo étnico. Seguin-

⁴¹⁶ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁴¹⁷ Em sua pesquisa sobre os alemães e seus descendentes no sul do Brasil, Emílio Willems afirma que, nesse contexto, as famílias abastadas compartilhavam o desejo de que a esposa de seus filhos pertencesse igualmente a uma família de status elevado. Por outro lado, os menos favorecidos tendiam a se relacionar com indivíduos de condição social semelhante à deles (WILLEMS, 1980, p. 311).

⁴¹⁸ RADIN, José Carlos. CORAZZA, Gentil. **Dicionário Histórico-Social do Oeste Catarinense**. Chapecó: Ed. Universidade Federal da Fronteira Sul, 2018. p. 28.

do os pressupostos barthianos,⁴¹⁹ nota-se que esse trecho reflete a limitação e a diferenciação, dois dos mecanismos de auto-definição. O pai da entrevistada estava estabelecendo fronteira étnica entre os "caboclos" e o grupo ao qual pertence, destacando diferenças percebidas em termos de comportamento e modo de vida. Essa diferenciação serve para ela se afirmar enquanto integrante de um grupo étnico ("os ucranianos") em contraposição aos "caboclos".

Embora estivessem fisicamente próximos, os "caboclos" eram rejeitados pela família da entrevistada. A própria designação como "agregados" evidencia sua posição subalterna nas relações sociais locais. O trecho da entrevista ilustra como as percepções utilizadas na atribuição categorial e estereótipos podem ser transmitidos entre as gerações dentro de um grupo étnico. A entrevistada internalizou as visões de seu pai sobre os "caboclos" e reproduz essas percepções durante a entrevista. Isso destaca como as identidades étnicas podem ser construídas e mantidas por meio da transmissão de narrativas, valores e atitudes dentro de um grupo. Na narrativa de Veronika, além da questão étnica, emerge também a dimensão de classe social, especialmente quando ela menciona que os "caboclos" vivem na "favela" e são "sustentados pelo governo".

A reprodução de estereótipos por Veronika ilustra como a memória coletiva atua na preservação de hierarquias étnicas e sociais, moldando comportamentos e percepções que se estendem até o presente. O preconceito persiste, e a distinção entre "caboclos" e "ucranianos", bem como os valores atribuídos a cada grupo, continua sendo transmitida geracionalmente. Embora alguns valores possam se transformar ao longo da trajetória de vida – como observado no caso de Oksana, que revisou suas visões sobre sexualidade –, em outros casos, como o de Veronika, essas concepções parecem se manter e se perpetuar.

No entanto, essa narrativa racista entra em contradição direta com a própria trajetória conjugal de Veronika, que se casou aos 18 anos com um homem de 22, filho de imigrantes "ucranianos"; juntos, tiveram sete filhos. Ao se referir ao marido ucraniano, pertencente à "mesma gente", Veronika revela que a promessa de estabilidade, trabalho e felicidade não se concretizou: "Faz tempo que ele morreu, de tanto beber [...]. Na verdade, antes dele morrer, eu larguei dele, pois ele me judiava. Vivia nos paió, nós não tínhamos o que comer. Ele só bebia, não trabalhava. Eu ia sozinha fazer a roça, eu criei todos os meus filhos sozinha."⁴²⁰

⁴¹⁹ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2a ed. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

⁴²⁰ Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

O marido não apenas falhou em cumprir o ideal do “trabalhador” – ele se tornou um agressor, alcoólatra e ausente. Foi Veronika, sozinha, quem sustentou a família – realidade que desmonta o mito da superioridade com base no comportamento e nos valores morais. Mesmo tendo vivido na pele as consequências negativas de um casamento “dentro do grupo”, Veronika continua a reproduzir os estereótipos contra os “caboclos”.

Ainda sobre a fase do namoro temos a narrativa de três pessoas, iratienses: Olena (1956) pertencente à primeira geração; além de Tereza (1970) e Constantino (1964), da segunda geração:

Olena: Nós, eu e o esposo, se conhecia deste crianças, estudamos juntos e daí depois num baile se achamos e lá ficamos. Mas tinha respeito, mais respeito que hoje. Os pais tinham mais cuidado com a gente, e o namoro era mais por casa, na época Deus me livre a menina ir na casa do noivo, do namorado, era só permitido na casa da namorada. O noivado era igual hoje, mais pro lado de agora.⁴²¹

Tereza: O namoro, sempre tinha que ser em casa não podia ser assim isolado, de tipo nenhum, nada. Era sempre na vista, sempre na casa, na sala de preferência, com todo respeito. Um respeito assim que nossa. E o povo se respeitava, era diferente, pelo menos no meu ponto de vista eu acho que sim. E assim o pessoal não era muito namorado e o que namorava era sempre com respeito não era igual esse negócio que hoje tem. Hoje em dia fica, não fica, daí quando vê já tá nascendo filho... naquele tempo não!

Cibeli: E não podia engravidar antes do casamento?

Tereza: Não podia! A moça não podia ter esse negócio de abraço, de beijo isso não podia existir tinha que ser meio longe um do outro.

Cibeli: Então você quase não beijava?

Tereza: Quase não, era bem raro. Quando beijava era bem escondidinho e muito rápido [risos]. Primeiro você conhecia bem a pessoa na verdade, porque assim nas conversas no próprio conversar com a pessoa já era um conhecimento [...]. Porque beijar, minha querida, era só quando você tinha certeza mesmo que iam se... que parecia que ia ser bom pra você. Mas não era assim rápido e em qualquer um, não, isso não.⁴²²

Cibeli: Mas era namoro diferente de hoje?

Constantino: Nossa vida, bem diferente não da nem para comparar com os de hoje, hoje é tudo liberal...

Cibeli: A tua primeira namorada foi a tua esposa?

Constantino: Não, como dizem namorada sério foi ela só mesmo...

Cibeli: Ah sim, as outras eram só paquera...

Constantino: É, que nem diz só podia pegar na mão, porque diziam que tudo era pecado [risos], então hoje o povo está tudo no inferno se é pecado [risos].⁴²³

⁴²¹ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

⁴²² Tereza. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

⁴²³ Constantino. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.

Os padrões de namoro entre a primeira geração (1935-1956) e a segunda geração (1963-1978) não foram idênticos; houve mudanças nos costumes e nas normas, embora a moral sexual rígida tenha persistido. Flertes, paqueras e namoricos – como piscadelas, galanteios e gestos sedutores – estavam presentes, mas sempre com limites. De acordo com as entrevistadas, a iniciativa para o namoro partia dos homens, embora as mulheres não fossem completamente passivas. Elas podiam tentar atrair um pretendente, mas com artifícios discretos.

A moça, portanto, precisava zelar ainda mais pela sua honra do que os rapazes da mesma classe social e etnia. Enquanto os homens desfrutavam de mais liberdades sexuais, podendo se envolver em relações casuais e clandestinas, as mulheres eram mais restritas, com regras que as impediam de comportamentos mais livres. Isso é evidente, por exemplo, no relato de Constantino, que afirmou ter tido uma única "namorada séria", hoje sua esposa – um reflexo claro da diferença de gênero nas experiências amorosas.

Por outro lado, a perspectiva feminina, representada pela esposa de Constantino, Tereza, também entrevistada, aponta para realidade diferente. Ela diz não ter tido outros namoricos e observa: "A moça não podia ter esse negócio de abraço, de beijo, isso não podia existir, tinha que ser meio longe um do outro". Ou seja, enquanto os homens eram mais livres, as mulheres precisavam manter postura mais recatada. Nas entrevistas com os homens, nenhum menciona detalhes sobre namoros anteriores ao casamento, e poucos falam sobre a fase de namoro com a esposa. Quando o fazem, os relatos são vagos e desprovidos de detalhes explícitos, algo que não se aplica às mulheres, que discutiram esses temas com mais abertura, embora algumas com vergonha ou apenas após o gravador ser desligado.

Essa diferença nas abordagens pode ser explicada, em parte, pelo contexto geracional e pelo fato de que a entrevistadora era vista de maneiras distintas pelos entrevistados – como uma jovem por alguns, como uma colega de idade por outros, o que gerou constrangimento ao abordar temas mais íntimos. O mesmo pode ter ocorrido com algumas entrevistadas, que nem sempre estavam sozinhas em casa; em algumas situações, a presença de familiares próximos pode ter inibido as respostas.

Além do recorte geracional, outro fator importante é o contexto urbano ou rural em que essas famílias estavam inseridas, pois existem diferenças estruturais significativas entre elas.⁴²⁴ Em áreas rurais, a família frequentemente se configurava como unidade de trabalho e produção, com laços familiares estreitamente ligados às atividades agrícolas e à necessidade

⁴²⁴ Em sua pesquisa, Emílio Willems desenvolve uma análise comparativa entre as dinâmicas familiares na área rural e na área urbana, com foco em um grupo específico de imigrantes alemães. Ver em: WILLEMS, E. **Assimilação e populações marginais no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

de sustento. Nesse ambiente, os traços patriarcais eram mais evidentes, e o chefe de família detinha posição central e hierarquizada. Já nas famílias urbanas, as dinâmicas sociais e econômicas das cidades tornavam as relações familiares mais volúveis, com maior diversidade de arranjos e maior equidade de gênero e autonomia individual.

O casamento “arranjado”, prática comum entre os indivíduos da primeira geração, tanto nas áreas rurais quanto nas urbanas, envolvia a escolha do cônjuge pelos pais, levando em consideração fatores como origem étnica, religião e condições financeiras. Embora essa prática tenha sido gradualmente substituída pela escolha matrimonial dos próprios enamorados, a influência familiar sobre o casamento continuou forte em muitas famílias, sendo ainda presente em algumas. No Brasil, em meados do século XX, “a aprovação dos pais também era considerada importante para a felicidade conjugal”,⁴²⁵ refletindo a crença de que, sem o consentimento familiar, o casamento estaria fadado ao fracasso.

As entrevistadas também fazem comparações entre os padrões de namoro do passado e do presente, observando percepção de maior liberdade nos relacionamentos atuais. Na entrevista com Tereza, há um claro senso de nostalgia em relação aos valores e práticas do passado, com a sugestão de que os relacionamentos eram mais respeitosos e menos propensos a comportamentos sexuais irresponsáveis. Quando Tereza diz que uma mulher não deve beijar “qualquer um” ou “ficar” sem um compromisso sério, ela reflete sobre normas sociais e expectativas de gênero que impunham a responsabilidade da mulher em manter sua virtude e pureza sexual. Ela demonstra desgosto pelo comportamento atual das jovens, que, para ela, perderam o respeito e a seriedade dos antigos padrões.

Essa nostalgia em relação aos antigos padrões de namoro e à percepção de maior respeito nos relacionamentos também está ligada a normas e controles sociais mais amplos, como os impostos pela Igreja Católica. A intervenção da Igreja na esfera da sexualidade, especialmente por meio da prática da confissão, reforçava essas normas, que eram profundamente enraizadas na moralidade sexual da época.⁴²⁶ Neste contexto, os fiéis eram obrigados a revelar todos os seus prazeres, pensamentos e atitudes, implicando que questões sexuais deveriam ser confessadas. A prática confessional representava uma forma de controle e vigilância sobre a conduta sexual dos fiéis, impondo normas e regulamentos estritos que governavam a moralidade sexual. A confissão não apenas estabelecia um mecanismo de disciplina individual, mas

⁴²⁵ PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos Anos Dourados. In: DEL PRIORE, M.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011. p. 616.

⁴²⁶ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 21-24.

também consolidava o poder da instituição religiosa sobre a esfera privada e íntima da vida das pessoas. Ao tornar o sexo um assunto de confissão, a Igreja exercia um controle profundo sobre a consciência e a conduta moral de seus seguidores, moldando suas percepções e práticas em relação à sexualidade.

Atualmente, a extensão do controle exercido pela Igreja sobre a sexualidade pode divergir conforme os contextos e regiões. Os entrevistados das duas primeiras gerações⁴²⁷ foram recorrentes referências a normas mais rígidas, na qual a moralidade sexual era enfatizada. Por outro lado, entre os entrevistados das duas últimas gerações⁴²⁸ observou-se mudanças em relação à sexualidade, com menos ênfase na confissão e maior valorização do discernimento individual e da consciência moral.

Para os entrevistados nascidos entre 1980 e 1999 (terceira geração), o namoro já passava por transformações, os jovens possuíam mais liberdade e começavam a adentrar outros grupos, estudar na zona urbana ou ainda estudar em universidades em cidades próximas e maiores. Esse movimento para além de seus locais de origem permitiu que os indivíduos entrassem em contato com novos grupos sociais e ampliassem seu círculo social. Consequentemente, foram expostos a uma diversidade de pessoas e culturas, o que aumentou suas possibilidades de encontrar parceiros românticos fora do grupo original. Essa maior mobilidade não apenas expandiu as opções de encontros e relacionamentos, mas também desempenhou papel significativo na transformação das normas e valores associados ao namoro e ao casamento, tornando-a fator importante de mudança na dinâmica dos relacionamentos na terceira geração. Esse novo cenário proporcionou espaço para questionamentos e contestações em relação aos papéis tradicionais.

Nesse contexto Julia (1985, terceira geração, Irati), que vivia em Itapará,⁴²⁹ uma área rural, passou a frequentar diariamente um curso técnico na zona urbana após concluir o ensino médio, deslocando-se de ônibus todos os dias. Sua visão de mundo era marcada por valores mais "tradicionais", mas já começava a ser influenciada pelas transformações de uma juventude mais "liberal", com a qual passou a conviver. Durante a entrevista, Julia destacou mudanças significativas na forma de escolher um parceiro e no próprio processo de namoro, especialmente ao comparar sua vivência com a de sua mãe, nascida na década de 1940 e que

⁴²⁷ A primeira geração abrange os nascidos entre 1935 e 1956, enquanto a segunda geração refere-se aos nascidos entre 1963 e 1978 (ver capítulo II).

⁴²⁸ A terceira geração refere-se aos nascidos entre as décadas de 1980 e 1990, enquanto a quarta geração engloba aqueles nascidos após os anos 2000.

⁴²⁹ Itapará é um distrito rural do município de Irati, situado a cerca de 50 quilômetros da área urbana.

pertenceria à primeira geração. A diferença de idade entre mãe e filha também se revela como elemento importante para as divergências de pensamento entre ambas.

Julia: A minha mãe teve casamento arranjado [...] antes os casamentos eram arranjados, então assim, casava-se com os pretendentes que os pais escolhiam para a mulher. [...] Tinha muito a questão da amizade, então eles priorizavam isso, casar as filhas com famílias conhecidas, amigos, então priorizavam essa questão. [...] E eles não questionavam, na verdade não tinha o que questionar, o meu vô, pai da minha mãe era muito rígido, então o que ele falava era lei.

Cibeli: E você teve a liberdade para escolher o teu marido?

Julia: Sim, a minha mãe não quis continuar essa tradição com os filhos. Só que ainda é... Lógico que eles ainda sempre optavam por pessoas da comunidade, tem muito essa questão do sobrenome, mas a minha mãe não foi contra o meu namoro. [...] Na época da minha mãe o namoro era diferente, ela teve outros paqueras antes do meu pai, mas o namoro era diferente, não era um namoro muito próximo, era mais gostar, mas assim mais distante um do outro. Se gostava, mas não podia tocar ou beijar essas coisas...

Cibeli: E como foi a tua fase de namoro?

Julia: Ah com certeza vigiada (risos). O meu marido era da cidade então ele ia todo final de semana para o interior e por causa da distância ele dormia lá, mas cada qual no seu quarto, ela [mãe] não permitia que a gente tivesse nenhum tipo de contato mais íntimo, e era vigiado sim, só que ela não era tão rígida a ponto de não me deixar sair com ele, passear essas coisas sabe? Mas ela sabia que não poderia segurar 100%, era outra geração! Então ela tinha... Ela tentava mostrar o que era o correto, o que ela passou, mas ela sabia que não poderia ser tão rígida, em todos os sentidos.⁴³⁰

A memória de Julia não se restringe ao tempo vivido por ela, sua narrativa vai além, ela conta com as memórias relatadas pela mãe sobre a fase do namoro, traçando comparativos entre o namoro de seus pais e o dela com o marido.⁴³¹ Vimos que o casamento da mãe de Julia foi arranjado enquanto a filha teve a liberdade de escolher seu marido que, notavelmente, não pertencia ao círculo social habitual da comunidade na qual a entrevistada vivia, Itapará. O namoro, apesar de ser nos anos 2000, foi muito vigiado e regrado pela família. A própria entrevistada destaca que essa vigilância era exercida principalmente por sua mãe, uma vez que seu pai faleceu em 1988. Apesar do fim da prática dos casamentos “arranjados”, persistia o controle sobre a virgindade da filha, evidenciando a permanência de normas tradicionais em meio a mudanças geracionais.

A expressão “casamentos arranjados” foi utilizada por algumas pessoas entrevistadas para se referir a práticas em que a escolha dos parceiros(as) era influenciada por dinâmicas familiares e sociais. Ela se refere ao “arranjo” que se faz quase sempre num mercado matri-

⁴³⁰ Julia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023.

⁴³¹ Sobre memórias herdadas ou transmitidas ver em: POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5. n. 10, 1992. pp. 200-212.

monial relativamente restrito. Mesmo quando havia “liberdade” na escolha afetiva, ela operava dentro de um mercado matrimonial limitado por critérios como classe social, religião, ocupação e redes de sociabilidade. Assim, apesar da aparente autonomia dos jovens, as decisões sobre com quem se casar ainda eram moldadas por expectativas familiares e por fronteiras simbólicas – como se observa, por exemplo, na resistência ao casamento entre descendentes de imigrantes e pessoas identificadas como “caboclos”.

A menção da entrevistada sobre a priorização do casamento entre famílias conhecidas e amigos sugere que, especialmente para os imigrantes e seus descendentes, a rede de apoio e segurança oferecida pela comunidade desempenhava um papel crucial. Ao casar uma filha com alguém de família conhecida ou com quem tivessem relações de amizade, eles buscavam garantir uma sensação de segurança e confiança. Isso ocorria porque ao manterem laços com pessoas conhecidas e estabelecidas na comunidade, podiam contar com o apoio e suporte emocional, financeiro e prático em momentos de necessidade. Além disso, ao escolherem cônjuges de famílias conhecidas, havia maior familiaridade com os valores e costumes o que contribuía para transição mais suave para a vida matrimonial. Essa prática também ajudava a fortalecer os laços sociais e culturais dentro da comunidade imigrante, proporcionando um senso de pertencimento e continuidade cultural para as gerações futuras. Em um contexto de adaptação a um novo país e cultura, o casamento entre famílias conhecidas servia como uma âncora de estabilidade e coesão social, contribuindo para o bem-estar e integração dos imigrantes e seus descendentes.

Julia cita que na escolha de um pretendente o sobrenome era importante, pois indicava a procedência da família a qual o indivíduo pertencia. Sobre isso, Mariana (1981, terceira geração, Ivaí), disse que sua família não interferia na escolha de namorados; todavia o seu pai aconselhava:

Cibeli: Existia pressão para casar com ucraniano?

Mariana: Não, meu pai falava assim brincando “que [o marido] tem que ter “ki” na ponta [do sobrenome]” [risos].

Cibeli: Tem que ter “ki” no final do sobrenome?

Mariana: Aham [risos], porque você pode ver geralmente os polaco e ucraniano é com “ki” na ponta, pode ver: Karabinoski, Dombroski... O pai falava que tinha que ter “ki” na ponta.

Cibeli: E se não tivesse?

Mariana: Ele louqueava, então tinha essa escolha assim. Dai a Débora [irmã] casou com Dalzoto e a Melissa [irmã] casou com Bueno, olha, não é [ucraniano], então o pai chateava. Eu achei [marido] Grochos-ki entendeu?⁴³²

⁴³² Mariana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

É atribuído ao sobrenome um capital simbólico, é um signo de distinção, um indício de pertencimento e a expressão de identidade, já que a partir dele é possível saber de qual grupo o sujeito descende.⁴³³ De acordo com Tamanini o sobrenome é um dos aspectos que resiste permanecer na memória dos imigrantes, e podemos dizer na dos descendentes, como lugar gerador de identidade, tornando-se “elemento fundamental para o processo de socialização étnica”⁴³⁴ já que “acreditavam pertencer a uma mesma comunidade de origem”.⁴³⁵ Se socializar e, mais ainda, criar laços familiares deveria ser feito com indivíduos do mesmo grupo étnico-cultural.

A vigilância em torno da escolha do namorado foi sofrendo mudanças ao longo das gerações, evidenciando um relaxamento gradual das regras de uma geração para outra. Naturalmente, diversas formas de namoro coexistiam, e as normas variavam de acordo com fatores como família, comunidade, ambiente urbano e rural, classe social, religiosidade, entre outros. No entanto, certos aspectos “tradicionais” persistiram por um longo período, como podemos observar no relato de Anastasia (1990, terceira geração, Irati) sobre o namoro:

Não sei se foi tão tradicional, a gente noivou, mas foi só nós dois não fizemos festa, ficamos por um ano e pouco noivos assim, mas claro era tradicional a questão do namoro, a família mais rígida, mais conservadora tanto a minha quanto a dele. A gente namorava em casa, claro a gente se conheceu em uma festa, mas namorava em casa, ele ia sábado a noite namorar na minha casa, domingo eu ia na casa da mãe dele. Então tinha essa questão respeitosa e conservadora, mas acho que isso não é só de ucraniano acho que as duas famílias eram bem conservadoras.⁴³⁶

Anastasia é neta de imigrante ucraniana e criada em família que seguia os moldes rígidos de conduta. A entrevistada faz uma observação interessante ao mencionar que não considera essa abordagem conservadora exclusiva da cultura ucraniana, mas sim uma característica compartilhada pelas duas famílias.

A partir das entrevistas realizadas é possível afirmar que o namoro se tornou mais “liberal” na última geração de entrevistados, a dos jovens nascidos nesse século. Como no caso de Giseli (2003, quarta geração, Irati) que compara a geração dos pais com a dela:

⁴³³ TAMANINI, Paulo Augusto. Espaços específicos para os de identidade específica: imigrantes ucranianos em Papanduva. **Revista Espacialidades**. v. 2, n.º 1, 2009, p. 18.

⁴³⁴ TAMANINI, Paulo Augusto. Espaços específicos para os de identidade específica: imigrantes ucranianos em Papanduva. **Revista Espacialidades**. 2009, v. 2, n.º 1, 2009, p. 18.

⁴³⁵ TAMANINI, Paulo Augusto. Espaços específicos para os de identidade específica: imigrantes ucranianos em Papanduva. **Revista Espacialidades**. v. 2, n.º 1, 2009, p. 18.

⁴³⁶ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

Giseli: Meu pai, minha mãe e meus tios sempre contam que na época deles era assim, é, não sei se era [casamento] arranjado, mas era aquele namoro mais rígido assim... Não é igual agora tudo diferente, mas sempre foi muito rígido, de nem poder se ver, ter que casar logo, casar cedo, essas coisas.

Cibeli: e com vocês já não é assim, vocês não têm essa pressão [para o casamento]?

Giseli: Não... A minha mãe já prioriza o estudo primeiro.⁴³⁷

Os valores de conduta respeitosa e a importância da família ainda são fundamentais para as pessoas do grupo estudado, porém agora coexistem com maior abertura e outras preocupações, como os estudos e a carreira profissional. A entrevistada menciona que, anteriormente, na época de seus pais, havia pressão para casar cedo, especialmente nas áreas rurais, onde o tamanho da família era crucial para a sobrevivência, já que os filhos eram considerados recursos valiosos para o trabalho. No entanto, famílias muito numerosas também representavam desafios, pois significavam mais bocas para alimentar. Portanto, era importante que os filhos se casassem ou buscassem trabalho em outros lugares para ajudar a aliviar a carga financeira dos pais.⁴³⁸

Por outro lado, existem jovens que querem seguir as tradições à risca, como o caso de Sonia (1999, terceira geração, Ivaí), quando se refere à manutenção da virgindade antes do casamento:

O meu namorado ele não é da cultura ucraniana, é agora que ele tá conhecendo mais a nossa cultura, mas eu sinto assim que ele tem bastante interesse nisso, então a gente tá procurando assim fortalecer esse meu lado da cultura ucraniana para ele também e assim, claro, hoje em dia não é que nem antigamente, segundo o que eu soube [...] Agora a gente tem a liberdade de conhecer e ter a possibilidade de escolher [cônjuge].[...] Mas nós temos um propósito assim diferente sabe? Meio que a gente se encontrou para o matrimônio [...]. Porque eu sinto que estou preparada e ele também, nossa, ele sente que está preparado. Então a gente tomou algumas decisões meio que drásticas para conseguir seguir nesse processo.⁴³⁹

A entrevistada narra que vive um namoro considerado “tradicional” por opção, ainda afirma que desde o início a finalidade já era o casamento. Sonia é estudante de graduação, entretanto após o casamento ela não pretende seguir profissão, mas sim se dedicar integral-

⁴³⁷ Giseli. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 10 de março de 2023.

⁴³⁸ BOSCHILIA, Roseli. Família camponesa, trabalho e relações de gênero (Curitiba 1940-1960). **Nuevo Mundo-Mundos Nuevos**, v. 8, p. 8, 2008.

⁴³⁹ Sonia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.

mente ao lar e aos futuros filhos. A esse respeito ainda ela afirma que não é a favor de nenhum método contraceptivo; por isso, irá aceitar “quantos filhos Deus mandar”.⁴⁴⁰

Entre alguns jovens da terceira e quarta geração, observa-se um movimento de retomada do catolicismo conservador – um fenômeno que já vem sendo identificado por algumas pesquisas.⁴⁴¹ As mídias digitais têm desempenhado um papel central na disseminação dessas ideias, abordando temas como direitos humanos, família, castidade e sexualidade.⁴⁴² No entanto, mais do que uma simples repetição de modelos do passado, o conservadorismo atual está profundamente influenciado pelo contexto social, político e religioso contemporâneo. Essa nova configuração inclui diversas articulações, como a aliança entre atores neoliberais e setores da direita religiosa, ambos fortemente engajados em pautas morais, especialmente relacionadas à sexualidade, aos direitos reprodutivos e à defesa de um modelo tradicional de família.⁴⁴³

Dentro desse novo panorama, a transição do namoro para o noivado também adquire novos contornos. O noivado é um rito pré-nupcial, que formaliza o compromisso entre os indivíduos e as famílias, sendo uma fase considerada importante para os entrevistados para a realização do casamento. O ritual do noivado, momento do pedido de casamento, caracteriza-

⁴⁴⁰ Sonia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.

⁴⁴¹ Ver em: QUEIROZ, João Vitor Pereira de. **Os bastiões da verdade**: um estudo de caso sobre o discurso conservador católico na internet. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2021; LERNER, Celina. **A Mentalidade Conservadora no Brasil**: uma análise da interação política em redes sociais digitais (2012-2018). Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Sociais). Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2019; QUADROS, Marcos. Neoconservadorismo e direita religiosa nos Estados Unidos: Formação ideológica, “guerra cultural” e política externa. **Espaço Plural**, v. 15, n. 31, p. 43-61, jul./dec. 2014; LACERDA, Marina Basso. **Neoconservadorismo de periferia**: articulação familista, punitivista e neoliberal na Câmara dos Deputados. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018; ROSA, Pablo (Org.). **Fascismo Tropical**: uma cibercartografia das novíssimas direitas brasileiras. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

⁴⁴² O site “O Catequista” é um exemplo de veículo voltado à divulgação de valores católicos conservadores. Em uma publicação de maio de 2021, intitulada “*Anticoncepção: a perversão da sexualidade, dom de Deus*”, os autores expressam uma visão fortemente conservadora, condenando o uso de qualquer método anticoncepcional. Para justificar essa posição, o texto utiliza uma analogia com o ato de comer chocolate: assim como separar o prazer de comer do seu fim natural – a nutrição – seria considerado uma desordem moral, separar o prazer sexual de seu fim natural – a procriação – por meio da anticoncepção, seria igualmente perverso, comparável ao ato de forçar o vômito após comer. Segundo essa lógica, o prazer deve servir a um propósito maior, conforme a ordem estabelecida por Deus. Essa perspectiva, no entanto, contrasta com declarações mais recentes do Papa Francisco, que em 2015 afirmou que os católicos não precisam se reproduzir “como coelhos”, mas devem agir com responsabilidade e consciência ao formar uma família. (Ver em: <https://www.ocatequista.com.br/catequese-sono/catequese/item/18368-anticoncepcao-a-perversao-da-sexualidade-dom-dedeus?highlight=WyJzZXhviI0=> acesso em: 23/04/2025).

⁴⁴³ QUEIROZ, João Vitor Pereira de. **Os bastiões da verdade**: um estudo de caso sobre o discurso conservador católico na internet. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2021. p. 104.

do pelos elementos da promessa e do consentimento, é marcado pela troca de alianças, a bênção dos pais e banquetes familiares.⁴⁴⁴

Nas primeiras gerações entrevistadas o noivado era sempre realizado na presença dos pais e familiares e seria desaprovado realizá-lo de outra forma. Era festejado e possuía ampla exposição social, por isso, podemos pensar o noivado como uma “união socializada”.⁴⁴⁵ Sobre o ritual de noivado Olga (1946, primeira geração, Ivaí) e Oksana (1954, primeira geração, Irati) falaram o seguinte:

Olga: Seis anos nós namoremos. Eu conheci ele com 14 anos, noivemos um ano antes de casar. Para o noivado os pais dele foram à casa dos meus pais, era uma tarde, daí a minha mãe fez uma janta, daí na hora da janta o Mariano pediu para o meu pai eu em casamento. Ele já estava com as alianças, daí colocou a aliança no meu dedo [risos].⁴⁴⁶

Oksana:[...] No dia 19 de novembro nós noivemos, foi o meu tio que escolheu a data. [...] No dia do noivado meu tio já queria escolher a data do casamento, ele disse que tinha que ser já em janeiro. Daí meu tio escolheu dia 29 de janeiro, que era a data de aniversário do João [noivo].⁴⁴⁷

Olga, ao contrário de Oksana, teve liberdade para escolher o namorado, casou com um descendente de polônês. Apesar das diferenças nas escolhas matrimoniais, o noivado das duas foi semelhante, ocorrendo o encontro das duas famílias na casa da noiva, e no mesmo dia alguns acordos foram realizados, como a escolha da data do casamento.

Os noivados da segunda geração continuaram nos mesmos moldes, como podemos notar nas narrativas de Lídia (1967, segunda geração, Ivaí) e Constantino (1964, segunda geração, Irati):

Lídia: Antes nós noivemos. Para o noivado o meu namorado e os pais dele foram jantar na casa dos meus pais, depois o pedido foi feito. No dia do noivado já foi escolhida a data do casamento.⁴⁴⁸

Constantino: Nós namoremos cinco anos, fui pedir a mão dela pra mãe dela, só que foi difícil para nós ficar juntos, mas não se arrependemos, hoje ia lutar de volta.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ ALENCAR, Breno Rodrigo de Oliveira. **Noivado e ritos pré-nupciais**: um estudo sobre significados, experiências e codificações de uma unidade cultural. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2019. p. 55.

⁴⁴⁵ GENNEP, Arnold Van. **Os rituais de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; Tradução de Mariano Ferreira. Apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 2012.

⁴⁴⁶ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁴⁴⁷ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

⁴⁴⁸ Lídia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 14 de dezembro de 2022

Lídia estava grávida na data do noivado, entretanto a gestação permaneceu em segredo até o casamento, por isso o período entre noivado e casamento foi curto. Já Constantino e sua namorada ambos naturais de Itapará, interior de Irati, tiveram um namoro e noivado longo. Alguns membros da comunidade se opuseram ao relacionamento, argumentando que o casal tinha parentesco, sendo primos distantes.⁴⁵⁰ Essas objeções levaram à denúncia ao padre, que inicialmente recusou-se a realizar a união. Somente após a permissão concedida pelo bispo, o casal conseguiu obter o sacramento do casamento na igreja.

Na terceira geração de entrevistados o modelo de noivado começa a sofrer algumas modificações em algumas famílias, como percebemos na narrativa de Julia (1985, terceira geração, Irati):

Quando eu noivei o meu namorado, na época, e a família dele foram na casa da minha mãe para um almoço, lá ele pediu a minha mão em casamento para ela. Ficamos noivos por um ano e meio. Nesse tempo a minha família organizou a festa de casamento e o noivo ficou responsável pela questão da moradia, da construção da casa.⁴⁵¹

Julia promoveu o tradicional encontro entre as famílias, quando o pedido de noivado foi feito com a bênção dos pais. Após o noivado a noiva começou os preparativos para o casamento e, de acordo com a entrevistada, a festa era responsabilidade da família da noiva, enquanto a família do noivo ficava encarregada da construção da casa.

Nos namoros até a década de 1980, mesmo após o noivado a vigilância continuava, a virgindade da noiva precisava ser preservada até as núpcias, já os noivos contemporâneos acabam adquirindo mais liberdade. Durante o noivado é importante planejar a cerimônia do casamento, providenciar habitação e o enxoval, principalmente entre as entrevistadas das primeiras gerações.

Entre os nascidos nos anos 2000, quarta geração, o noivado ainda acontece, mas muitos optam pela forma como Anastasia relatou anteriormente, ou seja, o noivado celebrado enquanto um momento íntimo. Alguns jovens acham os antigos rituais antiquados, entretanto, algumas práticas permanecem, como a troca de alianças e a exposição social – atualmente, muitas vezes, realizada nas redes sociais. O padrão de namoro e noivado têm, inevitavelmente, se modificado devido à modernização dos costumes, das novas formas de convívio entre os

⁴⁴⁹ Constantino. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.

⁴⁵⁰ Nenhum dos dois entrevistados soube explicar exatamente qual era o grau de parentesco entre eles, mas os mais velhos da comunidade afirmavam que eram “primos distantes”.

⁴⁵¹ Julia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023.

jovens – destacando a internet com as redes sociais, da educação, da ampliação dos direitos femininos, “pelo maior individualismo e pela debilitação dos valores familistas e religiosos restritivos”.⁴⁵²

Como mencionado no capítulo anterior, o critério para definir uma geração não se limita à faixa etária, mas sim ao compartilhamento de experiências e memórias comuns, que contribuem para formar uma unidade geracional. Essa coesão é fundamentada na adesão a certos hábitos e valores específicos.⁴⁵³ Cada geração analisada revelou tendências comportamentais distintas. Na primeira geração, os relacionamentos eram mais rígidos; os cônjuges, geralmente, eram originários da mesma localidade, o que tornava as uniões endogâmicas mais frequentes. Na segunda geração, observou-se a ampliação do mercado matrimonial, com casamentos entre pessoas de diferentes localidades. Por exemplo, Haia e Kateryna casaram-se com homens de outras cidades, pois, ao estudar fora, acabaram conhecendo pessoas de fora do “grupo”. Na terceira geração, o raio geográfico de busca por cônjuges aumentou consideravelmente, e os casamentos exogâmicos se tornaram ainda mais comuns, além de haver maior liberdade nos relacionamentos amorosos, com os pais dessa geração já não interferindo na escolha dos pretendentes. Entre os entrevistados da quarta geração, a maioria (ainda) não se casou; alguns estão em “relacionamento sério”, enquanto outros estão noivos. Por isso, (ainda) não vivenciaram as diversas etapas dos rituais de passagem experimentadas pelos entrevistados das gerações anteriores.

Essas mudanças nos padrões de relacionamento não se limitam apenas à ampliação geográfica do mercado matrimonial, mas também refletem transformações culturais mais amplas que moldaram as expectativas sociais e os comportamentos ao longo do tempo. À medida que as gerações sucessivas se distanciaram dos padrões tradicionais, os rituais de namoro e noivado começaram a sofrer adaptações que refletem um processo mais abrangente de modernização e emancipação das mulheres.

A transformação dos rituais de passagem, especialmente no que diz respeito ao noivado, entre quatro gerações de descendentes de imigrantes ucranianos, revela mudanças significativas nas normas culturais e nas expectativas sociais. Inicialmente, os namoros eram marcados por vigilância rígida e pela ênfase na preservação da virgindade feminina até o casamento. Contudo, experiências sexuais ocorreram de diferentes formas ao longo do tempo. As esco-

⁴⁵² AZEVEDO, Thales de. Fazer a corte, no Brasil: o namoro e a paquera. In: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n. 30, pp. 117-126, 1978. p. 124.

⁴⁵³ MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera], REIS - *Revista Espanola de Investigaciones Sociológicas*, n.º. 62, abr./jun. 1993, p. 223.

lhas matrimoniais eram realizadas, principalmente, entre membros da própria comunidade ou dentro da família, refletindo valores tradicionais e conservadores.⁴⁵⁴ No entanto, ao longo das gerações, observa-se transição gradual para uma abordagem mais liberal e individualista, na qual a autonomia e a equidade de gênero passaram a ser mais valorizadas. Essa mudança reflete não apenas transformações nas estruturas familiares e nos papéis de gênero, mas também a influência de tendências sociais mais amplas. Assim, o namoro e o noivado entre essas quatro gerações não apenas mostram a adaptação à cultura dominante, mas também a criação de novas formas de identidade e expressão cultural.

3.2 TRANSFORMAÇÕES NOS RITOS MATRIMONIAIS

O casamento, como a terceira etapa dos rituais de passagem, é um processo de “agregação” (de acordo com o modelo já comentado). Não se trata de um evento individual, mas de fenômeno coletivo que envolve forças sociais, tanto diretas quanto indiretas, com o objetivo de formar nova unidade.⁴⁵⁵ Esse rito simboliza a transição dos jovens solteiros para o estado de casados, trazendo consigo responsabilidades como a saída da casa dos pais e a construção de um novo lar e família.

Esse ritual é, ao mesmo tempo, simbólico, social e material. Para os recém-casados, marca a entrada na vida adulta, conferindo-lhes direitos à sexualidade, à procriação e à consti-

⁴⁵⁴ Diversas pesquisas têm sido realizadas sobre a história das mulheres e os estudos de gênero, abordando ampla gama de temas, como a presença feminina no espaço público, o trabalho das mulheres, a maternidade, a sexualidade e as representações de gênero. Muitos estudos focam na condição das mulheres no século XX e nos discursos disciplinadores sobre a sexualidade feminina, sendo os trabalhos que utilizam processos-crime como fonte especialmente ricos nesse contexto. Alguns exemplos dessas pesquisas são: ESTEVES, Marta de Abreu. **Meninas Perdidas**: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989; BESSA, Karla Adriana Martins. **O Crime de Sedução e as Relações de Gênero**. São Paulo: Cadernos Pagu, nº 2, 1994. P. 175-196; TRINDADE, Etelvina Maria de C. **Clotildes ou Marias**: mulheres de Curitiba na Primeira República. Curitiba: Fundação Cultural, 1996; ANDREAZZA, Maria Luiza. Controle e Obediência: vida de moças imigrantes. In: TRINDADE, Etelvina; MARTINS, Ana Paula. **Mulheres na História: Paraná – séculos 19 e 20**. Curitiba: UFPR, 1997; CAULFIELD, Sueann. **Em Defesa da Honra**: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000; PEDRO, Joana Maria (org.). **Práticas Proibidas**: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX. Florianópolis: Cidade Futura, 2003; MARCH, Kety Carla de. **Entre promessas e reparações**: processo-crime de defloração em Guarapuava (1932-1941). Dissertação (mestrado em História). Curitiba: UFPR, 2010; VÁZQUEZ, Georgiane Garabely Heil. **Mais cruéis do que as próprias feras**: aborto e infanticídio nos Campos Gerais entre os séculos XIX e século XX. Dissertação (Mestrado em História). Curitiba: UFPR, 2005; entre outros.

⁴⁵⁵ GENNEP, Arnold Van. **Os rituais de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; Tradução de Mariano Ferreira. Apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 2012.

tuição de um lar.⁴⁵⁶ No entanto, para as gerações mais jovens, muitos casamentos já não celebram mais essas passagens, mas ainda assim são considerados ritos. Isso ocorre porque continuam oferecendo um espaço para simbolização, pois se inserem na dinâmica da sociedade espetáculo, ou ainda porque mantêm o caráter de um ato tradicional.⁴⁵⁷

A celebração religiosa e a festa fazem parte de um conjunto ritualístico complexo, e é esse conjunto que busquei explorar ao analisar as particularidades do casamento católico ucraniano. A cerimônia de casamento tradicional da Igreja ucraniana, embora católica como a da Igreja latina, apresenta ritos e celebrações distintas, muitos dos quais remontam a rituais pré-cristãos dos camponeses eslavos, impregnados de símbolos pagãos. Com a cristianização da Ucrânia em 988, essas tradições foram gradativamente incorporadas aos símbolos cristãos, resultando na cristianização progressiva da memória social eslava, antes de caráter popular e folclórico. Embora os ucranianos originalmente fossem politeístas, relacionando sua religiosidade aos fenômenos naturais e aos ciclos da vida, as Igrejas católicas e ortodoxas tentaram banir os costumes considerados pagãos. Sem sucesso, essas tradições foram integradas às festividades da Igreja, de modo que muitos elementos pagãos ainda fazem parte dos atuais rituais de casamento ucraniano.

Uma das antigas deusas dos eslavos era Ivana Kupala, a deusa do amor e da colheita, cuja celebração era realizada no solstício de verão – nos dias 23 e 24 de junho no calendário juliano e nos dias 6 e 7 de julho no calendário gregoriano. Nestas datas acreditava-se que o deus do sol *Khors* se banhava nas águas dos rios; por isso, todos os que se banhassem nesse dia absorveriam forças especiais. Durante o mês de junho a comunidade se reunia para um banquete, os jovens se reuniam próximos a riachos onde acendiam fogueira e cantavam canções cujo tema era o amor e o matrimônio.⁴⁵⁸ As moças usavam *vinotchoky* (guirlandas de flores) em suas cabeças, as quais elas atiravam no fogo pedindo para encontrar um parceiro; acreditava-se que o casal que saltasse a fogueira junto de mãos dadas teria um casamento

⁴⁵⁶ SEGALIN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Tradução Maria de Lurdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 55-56.

⁴⁵⁷ SEGALIN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Tradução Maria de Lurdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 121.

⁴⁵⁸ “No Hemisfério Norte, durante o fim do mês de junho, acontece o período com as noites mais curtas do ano. As pessoas acreditavam que em tais noites seria o momento propício para realizar feitiços e simpatias, mas também propício para o aparecimento de criaturas mágicas. Na noite de Kupalo havia, outrossim, o florescer das samambaias, motivo pelo qual muitos jovens adentravam nas densas matas em busca da flor mágica, que traria para as mulheres que a encontrassem a beleza eterna, e, para os homens, a riqueza eterna.” (STELMATCHUK, 2023, p. 25).

próspero. O fogo e a água são elementos fundamentais do ritual, pois simbolizam o masculino e o feminino respectivamente.⁴⁵⁹

Os elementos religiosos eslavos foram ressignificados segundo o cristianismo. Por exemplo, a Igreja associou *Ivana Kupala* a festa de São João Batista. Em consequência, atualmente no Brasil essa comemoração acontece na mesma época das festividades juninas. Na Ucrânia, durante a noite de *Ivana Kupala* ocorriam arranjos matrimoniais, já que a data é marcada pelos pedidos de boa colheita e fertilidade e as uniões eram realizadas em outubro, época da colheita. No Brasil ocorreram mudanças no casamento, os imigrantes e descendentes se adaptaram ao novo país, mas ainda mantiveram o calendário agrícola religioso.

A partir da tradição católica existem períodos do ano em que as festas de casamento são evitadas. Refiro-me à Quaresma (março e parte de abril) e o Advento (dezembro).⁴⁶⁰ Padre Valdomiro, da Igreja ucraniana de Irati, confirma:

Geralmente, as pessoas evitam casar na Quaresma, mas tem gente que vem pedir casamento então a gente faz a celebração e, [depois], eles vão para casa, porque na Quaresma não pode ter festa. Existem os casamentos de reparação, que são de pessoas que já vivem juntos, mas querem legalizar a união esses geralmente não têm festa. Mês de agosto é outro mês que é difícil de ter casamento, só por causa de superstição. O pessoal tem aquele medo, de casar dia 13 também, porque é número do azar. Os meses que mais tem casamento é maio, setembro e outubro.⁴⁶¹

Por meio das demais entrevistas, constatei que a Quaresma é, de fato, o período mais evitado, enquanto o Advento não é tão respeitado como antes. De qualquer forma, apesar da celebração de casamento ser permitida na Quaresma, os noivos optam por evitá-la, já que nesse período as danças e consumo de bebidas alcoólicas são proibidos, o que acaba complicando a realização da festa de casamento devido ao jejum e às restrições alimentares. Parece que a recusa em se casar antes da Páscoa é maior do que no Advento, e a guarda seria mais rigorosa na perspectiva das mentalidades.⁴⁶² Durante esses períodos, muitas pessoas praticam abstinência de certos alimentos ou prazeres como forma de penitência. Outro ponto levantado pelos autores é que a Quaresma antecede um evento “triste”, a Paixão de Cristo, já o Advento

⁴⁵⁹ Para saber mais sobre as festas de *Ivana Kupala*, ver em: STELMATCHUK, Tércio Leandro. **Teatralidade (s) de mama Solotka, a cartomante da festa-ritual de Ivana Kupala**. Dissertação (Mestrado em Letras). Unicentro, Guarapuava, 2023.

⁴⁶⁰ CARDOSO, Antonio Jayme; NADALIN, Sergio Odilon. Os meses e os dias de casamento no Paraná – séculos XVIII, XIX, XX. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 3, n. 5, 105-129, 1982. p. 110.

⁴⁶¹ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁴⁶² CARDOSO, Antonio Jayme; NADALIN, Sergio Odilon. Os meses e os dias de casamento no Paraná – séculos XVIII, XIX, XX. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 3, n. 5, 105-129, 1982. p. 110.

antecede um acontecimento alegre, o nascimento de Jesus. Além das diferenças nos eventos que cada período antecede, é importante ressaltar o significado espiritual desses momentos. Enquanto a Quaresma é vista como um tempo de reflexão, arrependimento e renovação espiritual, o Advento é um período de expectativa, esperança e preparação para a vinda do Salvador. É relevante considerar também as variações regionais e culturais nas práticas e percepções em relação a esses períodos, que podem influenciar a maneira como são observados em diferentes comunidades.

Ainda sobre a escolha do mês para o casamento, Mariana (1981, terceira geração, Ivaí) relatou: “eu casei em abril, mas não sei por quê. Diziam que maio era o melhor mês para casar, falavam que maio era o mês da noiva, sempre maio era um monte de casamento. E na Quaresma era proibido também, ninguém casava na Quaresma e nem em agosto.”⁴⁶³ Celebrar o casamento no mês de maio é tendência moderna; além disso, para os cristãos é o mês de Maria, exemplo de mãe e mulher e neste mês também é comemorado o Dia das Mães. Enfim, por ter se tornado o período mais escolhido para a realização do matrimônio, é chamado de “mês das noivas”.

Muitas vezes, a data do casamento já era escolhida no dia do noivado, e a maioria dos entrevistados teve noivados relativamente curtos. Esse período representava compromisso sério com o casamento, cabendo às famílias dos noivos a organização da festa. Para auxiliar nos preparativos, as noivas e os noivos escolhiam amigos solteiros como acompanhantes e organizadores, sendo as amigas da noiva chamadas de *drijka* e os amigos do noivo de *drijba*, conhecidos também como sobrenoivos em Irati e Ivaí. Nos casamentos das primeiras gerações entrevistadas, a ajuda dos *drujby* era indispensável, pois tudo era feito em casa pelas famílias, desde a decoração até a preparação dos bolos, *korovais* e o jantar. Antigamente, as celebrações podiam durar de três a quinze dias, sendo mais comum um período de sete dias de preparativos e festividades. Amigos, familiares, vizinhos e *drujby* reuniam-se na casa onde aconteceria a festa, geralmente na propriedade dos pais do noivo ou da noiva. Durante o dia, ocupavam-se com os preparativos, e à noite festejavam com banquetes, músicas típicas e cantorias, como recorda Stefania (1935, primeira geração, Irati).

Na segunda-feira já se juntaram os homens e os *drijba* para arrumar lenha (...). Então na segunda e na terça eles arrumavam lenha, e da terça para a quarta já começavam a fazer a cerveja. Na quarta-feira já matavam boi, de tarde, para esfriar para o outro dia trabalhar. Daí na quinta-feira era aquela

⁴⁶³ Mariana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

festa, aquela gentarada e tinha também o *Korovai* que estavam fazendo, com a carne do boi faziam linguiça, chouriço, essas coisas. Na sexta-feira já estavam aprontando tudo. Sábado era o dia inteiro casamento até de madrugada, do outro dia, o povo ficava e daí no domingo limpavam tudo, as *drújka* depois do meio dia limpavam, lavaram e recolheram tudo que tinha. Daí café-zão de novo, linguiça e chouriço e geleia de porco. Daí o pai começou a tocar e foram tudo dançar de novo e já sujaram tudo de novo. Era a semana inteira de festa. No domingo era cerveja era vinho. O pai tocava violino meu irmão bumbo, daí a moçarada dançava e se divertia... Era divertido que só vendo.⁴⁶⁴

Stefania que é pertencente à primeira geração de entrevistados ainda utiliza os termos *drújka* e *drújba*, enquanto a maioria dos entrevistados a partir da segunda geração usam a palavra sobrenoivos. Como podemos notar a entrevistada relatou que seu casamento foi preparado e festejado por sete dias e é possível observar que havia funções femininas e masculinas na organização da festa. Os homens ficavam responsáveis pelo corte da lenha, fabricação de espetos de madeira, pelo abate dos animais e preparação da carne; enquanto as mulheres eram encarregadas da preparação dos alimentos como pão, bolo, geleias, *varéneke*, cerveja, entre outros, e também pela decoração e limpeza da propriedade.

Olga (1946, primeira geração, Ivaí) conta como os sobrenoivos ajudaram no casamento dela:

Eles ficavam uns par de dia na casa dos pais da noiva preparando as coisas, faziam os bolos, porque antes tempo era feito bastante bolo, mas todos pequenos, então as prateleiras das dispensas ficavam cheias de bolo. Faziam também bolacha caseira, faziam limpeza nos terreiros e por tudo. Os sobrenoivos ficavam encarregados de toda a preparação e acompanhavam os noivos na Igreja também. O que mandava eles fazer eles faziam, às vezes até vendiam algumas coisas para arrecadar dinheiro, eles também faziam a *daróvanha* que era quando a noiva sentava no meio da sala [ou do salão de festa] daí as sobrenoivas dançavam com os homens ao redor da noiva com a bandeja. A preparação do meu casamento começou na quinta-feira, foi o dia em que mataram o boi e começaram a preparar as coisas, as mulheres começaram a fazer os bolos, as cervejas caseiras... Durou quinta, sexta, no sábado foi o casamento e no domingo tinha o tiguera. No tiguera⁴⁶⁵ iam os parentes, os sobrenoivos e os padrinhos, era servido o almoço com os restos das comidas que sobraram do casamento depois se reuniam para limpar o pátio, as louças...⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

⁴⁶⁵ “Tiguera” é uma palavra de origem Tupi, é a junção de dois termos: “abati” mais “guera”. Que significa “colheita de milho” ou ainda “restolho”. Os entrevistados utilizam o termo “tiguera” para se referir ao dia posterior do casamento, o domingo. Dia em que os sobre noivos, padrinhos e familiares retornam para o local da festa para comer os alimentos que sobraram e fazer a limpeza.

⁴⁶⁶ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

Ser convidada/o para exercer a função de sobrenoiva/o era considerado uma honra, mas também implicava em diversas responsabilidades. Essas pessoas atuavam como auxiliares diretos dos noivos, colaborando na organização da festa, no acompanhamento da cerimônia religiosa e no apoio durante a celebração. É importante não confundir as/os sobrenoivas/os com as madrinhas e padrinhos, que, em sua maioria casais já casados, tinham a função de testemunhas formais do casamento. Já os sobrenoivos desempenhavam tarefas mais práticas, assumindo o papel de colaboradores ativos em todo o evento.⁴⁶⁷

O uso do termo “tiguera” pela entrevistada também se destaca, pois foi empregado por Olga para se referir ao dia seguinte ao casamento – geralmente o domingo – quando os sobrenoivos e familiares retornam ao local da festa para organizar, limpar e, conseqüentemente, almoçar com as sobras do evento. Em Irati, alguns entrevistados chamaram esse momento de “repique”. O uso de “tiguera”, no entanto, chama atenção por ser uma palavra de origem indígena. Sua apropriação por imigrantes e seus descendentes evidencia um processo de aculturação e trocas culturais entre diferentes grupos sociais.

Além das funções já mencionadas, os sobrenoivos também acompanhavam a noiva e o noivo para realizar o convite de casamentos, como Olena (1956, primeira geração, Irati) e Valdomiro (1969, segunda geração, Irati) lembram:

Olena: Pra começar eles [sobrenoivos] ajudavam até a convidar as pessoas, os sobrenoivos iam junto com o casal, acompanhavam daí chegava a noiva na casa do convidado tinha que se inclinar três vezes, se ajoelhava e dizia “*YA proshu vashoho blahoslovennya*” [*Я прошу вашего благословения*] que significa “Peço sua benção”, daí era assim para convidar, não era convite que nem agora.⁴⁶⁸

Pe. Valdomiro: Antigamente o convite não era como hoje, hoje se fazem os convites na gráfica, tudo escrito e o noivo leva. Antigamente o noivo, acompanhado do sobrenoivo, ele ia casa por casa entregar o convite. O noivo fazia os convidados dele e a noiva os dela, ela ia com a sobrenoiva. Hoje já morreu tudo isso.⁴⁶⁹

Os casamentos no grupo pesquisado, até a década de 1980, apresentavam muitas características de evento camponês, e as transformações demoraram a penetrar nesse evento

⁴⁶⁷ As sobrenoivas podem ser comparadas às damas de honra adultas, também conhecidas como *demoiselles*, comuns em casamentos norte-americanos e europeus. Essas mulheres, geralmente amigas próximas ou parentes da noiva, têm como função principal acompanhá-la ao longo dos preparativos e durante a cerimônia. Diferentemente das daminhas (crianças com função decorativa ou simbólica), as *demoiselles* exercem um papel mais ativo e responsável. Em muitos casos, atuam também como organizadoras de eventos pré-nupciais, como despedidas de solteira ou chás de panela.

⁴⁶⁸ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

⁴⁶⁹ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

religioso. Até mesmo os entrevistados relembram com saudosismo como eram preparados e realizados os rituais matrimoniais no passado. Os sobrenoivos foram sendo substituídos por empresas contratadas responsáveis pela organização/ornamentação, por cerimonialistas, entre outros profissionais. Porém, algumas famílias e comunidades mantêm o costume dos sobrenoivos. Mariana (1981, terceira geração, Ivaí), Sonia (1999, terceira geração, Ivaí) e Daniel (2000, quarta geração, Ivaí) falaram sobre as suas experiências nesta função:

Mariana: Sim, eu já fui sobrenoiva em casamento [...]. Na quinta-feira nós fazíamos de tudo, porque as vezes o casamento era na casa sabe? Então tinha que fazer tudo desde os preparativos até terminar o casamento... Bem interessante isso. Hoje já é bem diferente [os noivos] contratam cerimonialista e tudo... Antes era tudo os sobrenoivos que faziam essas coisas, bem interessante.⁴⁷⁰

Sonia: As sobrenoivas acabam ajudando na preparação do casamento, a estourar os foguetes, a puxar pra festa, tem uma dança específica, que esqueci o nome, mas você dança puladinho sabe? Não lembro bem exato o nome da música. Então a gente puxa o povo para dançar como se fossemos os animadores da festa [risos].⁴⁷¹

Daniel: Já fui sobrenoivo. Até agora um amigo meu casou e acho que foi o casamento que nós mais aproveitamos. Quando um amigo casa nós fazemos festa quase uma semana praticamente. Você vai todo dia na casa da pessoa, fazer festa. Esse meu amigo eu conheço desde pequeno, fomos criados quase que junto, daí foi uma semana de festa. Nós começamos na segunda-feira, já indo incomodar ele, principalmente os sobrenoivos [que vão], eu vejo que hoje em dia não tem quase sobre noivo nos casamentos mais.⁴⁷²

Os casamentos que preservaram os sobrenoivos continuam atribuindo a eles as funções tradicionais dos *drújbe* – isso ainda acontece, principalmente nos casamentos da zona rural. Geralmente esses casais fazem a festa no pavilhão da Igreja, deixando os sobrenoivos, os familiares e os vizinhos responsáveis pela organização e recepção dos convidados.

Os entrevistados relembram que os preparativos para os casamentos envolviam não apenas as famílias dos noivos, mas toda a comunidade. A festa era um evento de grande importância, fortalecendo laços sociais e eventualmente étnicos. A colaboração coletiva aliviava o fardo das famílias e reforçava a coesão local. Mais do que a união de dois indivíduos, o casamento simbolizava a integração comunitária, refletindo a relevância das relações interpessoais na preservação das tradições.

⁴⁷⁰ Mariana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

⁴⁷¹ Sonia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.

⁴⁷² Daniel. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.

Daniel (2000, quarta geração, Ivaí) falou sobre um casamento que ocorreu em 2023 no qual ele foi sobrenoivo:

Daniel: Eu era sobrenoivo. Tem a sobrenoiva que ajudam na preparação. Daí era uma punhada de piazada que estava reunida lá, ajudava em tudo. Nós ia tomar vinho, comia alguma coisa, e ia embora. No outro dia tinha a preparação, tinha que cortar a lenha, tinha que ajeitar, lavar, buscar o *Korovai*, alguém busca a noiva, matar os animais, pro casamento dele foi matado um boi. Os sobrenoivos matam, levam e trazem picado [a carne], tempera também (...). [As sobrenoivas fazem] os enfeites, a organização do pavilhão, a disposição das mesas, a janta. Na Igreja elas são responsáveis pelos noivinhos, a ordem de entrada de cada um. É um punhado de coisa. A minha irmã também era sobrenoiva.

Cibeli: E em Saltinho [zona rural de Ivaí] é normal ter sobrenoivos nos casamentos?

Daniel: Normalmente é, nas das vezes que eu fui de sobrenoivo, nós estávamos quase todo dia na casa do noivo. Quem mais gostava dessas tradições eram meus pais e meus avós, eles iam para as danças (...). Gostavam de chamar o Samuka, que canta bastante em ucraniano, que tem umas músicas, daí eles se acabavam de dançar nos casamentos, eu acho que isso era o que eles mais gostavam nos casamentos.⁴⁷³

A narração da experiência de Daniel (2000, quarta geração, Ivaí) é muito semelhante à de Stefania (1935, primeira geração, Irati), apesar de eles pertencerem a gerações distantes, demonstrando que algumas tradições continuam preservadas. As fotografias a seguir evidenciam o trabalho realizado pelos sobrenoivos e demonstram a preocupação do autor da foto em documentar também esse momento dos preparativos. Ou seja, mais uma evidência de que o casamento é um evento social que mobiliza (mobilizava) aqueles que convivem com os noivos. Dessa forma, os participantes dos casamentos – como sobrenoivos e as sobrenoivas, padrinhos, madrinhas, amigos/as e familiares – registram não apenas o ritual do casamento em si, mas também os preparativos que o antecedem. Isso pode ser observado nas duas imagens a seguir, feitas por Osvaldo Jr., nas quais ele documentou, respectivamente, a limpeza do salão de festas da igreja ucraniana de Saltinho⁴⁷⁴ e a busca do *korovai*.

⁴⁷³ Daniel. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.

⁴⁷⁴ Saltinho é uma área rural pertencente ao município de Ivaí, localizada a aproximadamente 8 quilômetros da zona urbana da cidade.



IMAGEM 02: Limpeza do pavilhão paroquial para um casamento (2023).
Fonte: acervo particular de Osvaldo Pitlovanciv Júnior cedido à autora.



IMAGEM 03: Os sobrenovos (*drijby*) buscando os *korovais*.
Fonte: acervo particular de Osvaldo Pitlovanski Júnior cedido à autora.

Estas fotografias registram momentos de um mesmo casamento realizado em ambiente rural e podem ser vistas como imagens/documentos, uma vez que representam marca da materialidade do passado. Elas capturam e preservam aspectos do passado, incluindo objetos, pessoas, lugares, ou seja, a contextualidade de determinada época.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ MAUAD, Ana Maria. **Poses e flagrantes:** ensaios sobre história e fotografia. Niterói: Editora da UFF, 2008. p. 37.

Na primeira imagem, observamos os sobrenoivos, junto a familiares e vizinhos, limpando o pavilhão da igreja onde seria realizada a festa de casamento. Já a segunda fotografia registra a busca dos *korovais*. É comum que os sobrenoivos e os convidados mais próximos se reúnam para buscar o *korovai* na casa da madrinha de batismo da noiva e do noivo – que, tradicionalmente, são os responsáveis por sua confecção – ou, nos casos em que ele é encomendado, na casa das mulheres que o prepararam. Normalmente, o transporte é feito em uma caminhonete ou caminhão, com o *korovai* colocado na parte de cima, acompanhado de outras pessoas que participam da celebração durante o trajeto, com música, gritos festivos, “foguetes” e muita animação. Sobre momentos como esse Daniel (2000, quarta geração, Ivaí) relembra:

Cibeli: E você já foi buscar o *korovai* então? Como é esse momento?

Daniel: Aham, nossa! O dia que a gente foi buscar, nós estávamos lá na casa do piá [noivo]. Foi feito uma janta, como de costume. Sempre tem que ter. Tem que ter música, tem que tomar uns goles e tal, carne... Foi ficado até umas duas horas da madrugada. Daí, no outro dia, acordemos seis horas da manhã pra buscar o *korovai*. Daí, foi combinado, sempre vai de trator ou de caminhonete o que estiver mais fácil. Daí, umas seis e pouco a gente acordou. Nós tínhamos combinado de se encontrar no pavilhão. Nós fomos de carreta. Nossa, foi toda a turma! Nós jogamos colchão, sofá, caixa de foguete... Tem que ter uma montureira também. Daí pega cerveja, alguma coisa assim, pra ir tomando, não deixar a goela seca. E estoura foguete em cima da casa dos outros, e vai estourando foguete da casa do noivo até onde a gente vai buscar o *korovai*. Normalmente é dois ou três *korovai*, daí a gente vai buscar. Dessa vez, os dois *korovais* foram encomendados no mesmo lugar. Às vezes é 5 km de distância um do outro, às vezes no meio da cidade. [...] Normalmente, os padrinhos do batismo dos noivos que dão. Eles falam assim: “Ó, pro teu casamento eu dou o *korovai* ou faço o bolo”, algo assim. Daí tem umas duas ou três [mulheres] em Ivaí que sabem fazer o *Korovai*.

Cibeli: E no Saltinho tem mulheres que fazem o *korovai*?

Daniel: Tem, atualmente fazem ainda, mas não sei se elas deixaram de fazer..., mas elas não querem mais fazer. Dessa vez [casamento], a festa em si foi na frente da minha casa, mas pra buscar [o *korovai*] foi lá no Ivaí. Outra turma foi buscar outro [*korovai*] ali na Água Parada.⁴⁷⁶

Outros entrevistados também lembraram o momento da busca do *korovai*, destacando, de forma unânime, a animação e a alegria que marcam essa ocasião. A semana de preparação é chamada de pré-casamento, representando a fase preparatória da celebração. A presença dos *drújbe* é essencial para manter a tradição do casamento ucraniano, além de gerar economia para os noivos, uma vez que a organização do evento fica por conta deles. Isso permite evitar gastos com buffet, garçons, locação de espaços e outros serviços.

⁴⁷⁶ Daniel. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.

Entretanto, os costumes também se modificaram e, atualmente, muitos casais optam pelas mudanças vindas com a urbanização e pelas facilidades que o mercado das festas de casamentos oferece. Muitos noivos da terceira geração optaram pela terceirização dos serviços por pensarem que era injusto atribuir esses serviços aos amigos e familiares, falando, inclusive, que esses não iriam aproveitar a festa, já que todo o serviço recaía sobre eles, desde a organização pré-casamento até lavar as louças do jantar.

Além dos sobrenovos, os “casamentos ucranianos” possuem padrinhos, geralmente formados por pessoas casadas e mais velhas. O número de casais de padrinhos varia entre as gerações. Sonia (1999, terceira geração, Ivaí) conta que ouviu de seu avô que, antes, “os padrinhos eram só dois ou um casal de cada lado e só poderiam ser pessoas casadas; não podia ser solteira.”⁴⁷⁷ Sobre isso, Olena (1956, primeira geração, Irati) disse que:

Antes os casamentos eram diferentes, já pra começar os padrinhos era só um casal. E tinha os sobrenovos, eles que entravam com a noiva e com o noivo. Eles eram solteiros, e tinha um padrinho para cada um, quando eu casei eu tinha um padrinho e meu marido tinha outro padrinho. Dai até o tio Salvador era do meu marido e o Julinho era o meu [...]. Não igual agora que fazem tipo um desfile de padrinhos. Antigamente era só um... E esses padrinhos de casamento ficavam a missa inteira com a vela acesa e lá na frente do altar.⁴⁷⁸

A entrevistada compara os casamentos “de antigamente” com os atuais, notando mudança significativa na quantidade de padrinhos. Atualmente, alguns casamentos contam com até doze casais de padrinhos, uma prática que surpreende os entrevistados da primeira geração. Durante a cerimônia, os padrinhos desfrutam de uma entrada especial e, frequentemente, ocupam lugares reservados ao lado dos noivos na festa. Além disso, eles assumem o importante papel de testemunhas do casamento. Nos casamentos tradicionais, como o de Olena, os padrinhos eram geralmente pessoas mais velhas ou até mesmo os padrinhos de batismo, considerados como segundos pais.

Nos casamentos da primeira geração, era costume realizar o *proshchania* antes da celebração na igreja, que consistia na bênção de despedida dos pais aos noivos. Geralmente, essa bênção ocorria na casa dos pais da noiva e contava com a presença dos noivos, pais, avós, padrinhos e convidados mais próximos. Os pais aguardavam os filhos com sal, pão e vinho, e quando o casal se aproximava, a mãe da noiva jogava trigo sobre eles, desejando feli-

⁴⁷⁷ Sonia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.

⁴⁷⁸ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

cidade. Em seguida, serviam-lhes um pedaço de pão e uma taça de vinho, concluindo o ritual com o casal se curvando diante dos pais, pedindo perdão por seus pecados e a bênção para o casamento. Stefania (1935, primeira geração, Irati) conta como foi a bênção dos pais em seu casamento:

Primeiro quando é para casar, não sei se ainda fazem, mas faziam. Estendiam um lençol branco em cima de palha no chão e ficava a mãe de um lado e o pai de outro, se não tem pai vivo vem o padrinho se não tem mãe pega a madrinha ou tia alguma coisa. Daí um segurava o crucifixo e o outro o pão e a água benta, não me lembro se tinha mais alguma coisa. E daí se ajoelha, beija as mãos dos pais e dos sogros e o noivo faz a mesma coisa, pedem bênção. Daí quando tá saindo a mãe da noiva benze de novo os noivos com água benta e benze também as carroças, tudo era benzido.⁴⁷⁹

Ocorreram muitas modificações na bênção dos pais, sendo que nos casamentos da terceira e quarta geração ela não está mais presente, os mais jovens a conhecem por meio de histórias contadas pelos mais velhos da família, como no caso de Sonia (1999, terceira geração, Ivaí):

Eu sempre escuto, eu sempre tive interesse em escutar. Tem uma que tradição que agora não fazem mais, mas ela é assim: o noivo vem buscar a noiva na casa, ele chega troca pães com os pais da noiva, ele dá um pão e os pais da noiva dão outro pão, ele pega a noiva e antes de sair de casa eles se ajoelham três vezes, eu não sei falar em português qual é o significado, mas eles falam, um nome específico. [...] Eles se ajoelham e batem a cabeça no chão três vezes sabe? Daí eles fazem isso três vezes e saem da casa, daí eles faziam meio que uma carreata até a Igreja, os noivos iam nas primeiras carrocinhas e os outros convidados iam atrás, assim esse é um dos costumes principais da tradição, os meus avós tiveram isso, os meus tios nem todos.⁴⁸⁰

A tradição da *proshchania* é descrita de diferentes formas, mas com o mesmo significado, que é desejar felicidade, prosperidade e fertilidade aos cônjuges. O cortejo até a igreja, acompanhado da bênção de despedida, desapareceu com as gerações de casamentos dos anos 1980 e 1990, que já não mantinham esses rituais. O abandono dos cortejos a pé e de carroça pode ser atribuído às transformações da modernidade, uma vez que as pessoas passaram a ter condições financeiras para adquirir veículos individuais.

Outro elemento simbólico do casamento é o vestuário. É costume a noiva usar um vestido branco, acompanhado de véu, grinalda e buquê, associando o branco à pureza e virginda-

⁴⁷⁹ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

⁴⁸⁰ Sonia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.

de feminina. Por isso, caso a noiva não fosse mais virgem, era proibida de usar o véu e a grinalda; entretanto muitas moças não virgens, e às vezes até grávidas, usavam esses acessórios para encobrir seus atos, como narra Oksana (1954, primeira geração):

Oksana:[...] na comunidade ninguém ficou sabendo que ela [irmã] casou grávida. [...]

Cibeli: E ela casou com véu e grinalda?

Oksana: Casou! Minha mãe estava inconformada falava que era pecado! O casamento foi bem pequeno na casa dos meus pais, o meu foi maior no Clube Olímpico. Meu pai me disse que ela não merecia festa, eu disse que merecia sim.⁴⁸¹

Nas colônias alemãs de Santa Catarina, a grinalda também simbolizava a virgindade da noiva, e seu uso era rigorosamente controlado. Caso a noiva não tivesse direito a usá-la, o vigário era informado e proibia seu uso na cerimônia.⁴⁸² Entre os católicos entrevistados, observei prática semelhante: utilizar véu e grinalda sem ser virgem era visto como um pecado, conforme revelado nas entrevistas. Outro ponto relevante diz respeito à celebração do casamento – enquanto a irmã mais velha teve direito a uma festa, a mais nova, por estar grávida antes do matrimônio, foi privada dessa comemoração, pois não era considerada merecedora.

A desigualdade nas festas de casamento gerava comentários. Olga (1946, primeira geração, Ivaí) organizou casamentos para seus quatro filhos, cada um marcado por circunstâncias distintas. O mais velho teve uma grande festa em 1989, mas o nascimento do filho poucos meses depois gerou fofocas. O segundo filho, "roubado pela namorada", teve apenas bênção na igreja no dia do batizado da filha. O terceiro teve um casamento tradicional com festa, enquanto o quarto casou-se às pressas após a noiva sofrer um aborto: a celebração foi simples, sem danças, e a noiva usou um vestido creme, sem véu ou grinalda.⁴⁸³

Portanto, entre os ucranianos e seus descendentes, relações sexuais antes do casamento eram condenadas, e a gravidez fora do casamento era motivo de vergonha. Jovens grávidas eram pressionadas a casar rapidamente e proibidas de usar véu e grinalda. Constantino (1964, segunda geração) relatou que, “antigamente”, pais poderiam até expulsar filhas grávidas de casa.⁴⁸⁴ É possível que essa situação fosse percebida de forma distinta pelas famílias do noivo

⁴⁸¹ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

⁴⁸² WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; INL: 1980.

⁴⁸³ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁴⁸⁴ Constantino. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.

e da noiva. Lídia (1967, segunda geração, Ivaí) vivenciou esse contexto ao casar grávida, mantendo a gestação em segredo. Apenas o padre, o noivo e ela sabiam da situação. Durante a confissão antes da cerimônia, Lídia revelou sua condição ao sacerdote que, compreendendo as possíveis consequências sociais, permitiu que ela usasse véu e grinalda – talvez para evitar desconfianças entre os convidados. A noiva também temia a reação de seu pai, que poderia agir com violência caso descobrisse a gravidez. Quatro meses após o casamento, nasceu a criança. Ao perceber que o tempo de gestação não correspondia aos nove meses, o pai de Lídia ficou furioso e a confrontou, mas foi contido pelo sogro, que tomou sua defesa.⁴⁸⁵

Dessa forma, muitas jovens desejavam e mantinham um “namoro digno”, evitando qualquer experiência pré-conjugal, com o receio de serem abandonadas pelos namorados. Em tais situações, muitas eram expulsas de casa, como comentou Constantino, e Tereza (1970, segunda geração, Irati) relata:

Eu falei bem assim pro meu namorado, noivo, que a gente quis tudo certinho e eu inclusive quis casar de noiva, de véu e grinalda com tudo que eu tinha direito. Tanto que a gente foi com ele até o final sabe [virgem] porque a gente queria isso e estava lutando pra isso [...]. Mas graças a Deus casamos nas tradições, como diz você, com véu... Véu porque eu era pura! Vestido branco que significa pureza!⁴⁸⁶

O uso do véu e da grinalda era muito respeitado pelas noivas e familiares, mas a percepção sobre o seu uso foi sofrendo modificações ao longo das décadas e hoje, apesar dos pais alertarem sobre seus significados, muitas jovens noivas os veem somente como acessórios complementares ao vestido da noiva. Os trajés dos noivos pouco mudaram, continuam sendo o terno, o fraque ou o *smoking*. Como exemplo, segue fotografia de um casamento ocorrido em 1932:

⁴⁸⁵ Lídia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁴⁸⁶ Tereza. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.



IMAGEM 04: Casamento de descendentes de imigrantes em Irati, 1932.
Fonte: acervo particular de uma das entrevistadas cedido à autora

Essa fotografia foi disponibilizada por uma entrevistada da segunda geração, que retrata o casamento de seus avós. Nela, é possível observar os trajes dos noivos, destacando-se o véu, a grinalda e o uso da cor branca pela noiva. O vestido e o terno utilizados são roupas que poderiam ser facilmente usadas por noivos de outras etnias. Os vestidos das noivas da primeira e segunda geração eram brancos e rendados, enquanto é possível verificar em alguns casamentos da quarta geração, atualmente, a inserção de bordados ucranianos nos trajes tradicionais. Os bordados podem ser considerados símbolos de associação ao grupo, reforçando a identidade cultural dos noivos.⁴⁸⁷

Assim, atualmente há uma releitura dos trajes de noivos, com muitas noivas optando por um vestido de noiva comum e adicionando elementos associados à cultura ucraniana no Paraná, como um cinto com bordado ucraniano. O noivo, também, usa terno acrescentado de uma camisa bordada e/ou cinto bordado, os bordados seguindo as cores padrão: preto, vermelho e branco, como podemos ver na fotografia a seguir:

⁴⁸⁷ Durante a entrevista, a entrevistada me mostrou o álbum da família. As fotografias evocaram lembranças, o que corrobora a ideia de Mauad de que a fonte oral e a visual se complementam na construção de uma narrativa sobre o passado, destacando a capacidade da intertextualidade no processo de construção do conhecimento histórico. (MAUAD, 2012, p. 167).



IMAGEM 05: Casamento de descendentes de imigrantes, da terceira geração, em Irati (2020).
Fonte: acervo particular de Marilei Roik cedido à autora

O bordado é um dos principais elementos da cultura ucraniana,⁴⁸⁸ carregando significados místicos relacionados à natureza. O vermelho, por exemplo, simboliza a vida, o sangue e o vínculo entre as gerações.⁴⁸⁹ O casamento na fotografia ocorreu em 2020, mas a bandeira da Ucrânia foi adicionada à imagem após a invasão russa no território ucraniano no início de 2022. Com o desenrolar desta guerra, houve um aumento significativo no uso das redes sociais como plataforma para expressar apoio e solidariedade ao povo ucraniano. Muitas pessoas ao redor do mundo trocaram suas fotos de perfil por imagens da bandeira da Ucrânia ou adicionaram filtros com as cores da bandeira em suas fotos de perfil nas redes sociais, como *Facebook*, *Instagram* e *Twitter*. Este é um novo contexto que interfere na renovação identitária ucraniana.

Em síntese, essa demonstração de apoio por meio das redes sociais foi motivada por vários fatores, incluindo o desejo de expressar solidariedade com os ucranianos, condenar a violência e a agressão militar, e mostrar apoio às aspirações democráticas e à soberania da Ucrânia. Além disso, as redes sociais oferecem uma plataforma acessível e amplamente utilizada para disseminar informações sobre eventos atuais, levantar conscientização sobre ques-

⁴⁸⁸ Os bordados são elementos culturais que carregam significados simbólicos e representam uma forma de expressão da identidade étnica. Tipicamente confeccionados em trajes tradicionais, como vestidos, saias, camisas ou acessórios, esses bordados podem variar em estilo, padrão e cores. Para além de sua beleza estética, os bordados ucranianos são valorizados como símbolos de identidade nacional e cultural, contribuindo para a preservação e transmissão das tradições e valores do povo ucraniano ao longo das gerações. Eles constituem uma manifestação tangível da rica herança cultural e do orgulho étnico ucraniano, desempenhando um papel crucial na promoção da diversidade cultural e na preservação da identidade nacional.

⁴⁸⁹ MACHULA, Daline; VOLSKI, Verônica. Dança, tradição e cultura: resgate histórico de um grupo de dança folclórica ucraniana. *Repertório*, Salvador, n.º 25, p. 203-216, 2015.

tões humanitárias e mobilizar apoio para causas específicas. Também é possível que os descendentes de imigrantes ucranianos expressaram apoio à Ucrânia não apenas como uma manifestação de solidariedade em relação à situação de conflito, mas também como uma expressão de identificação étnica e cultural.

A prática de incorporar tais bordados nos trajes matrimoniais teve início entre os noivos da terceira geração, mas está sendo difundida e popularizada pelos jovens da quarta geração. A inclusão de bordados foi sutil, ela aparecia em toalhas bordadas, na decoração etc. Entretanto, passou a ser utilizada nas vestimentas; muitos desses noivos eram acostumados a utilizar os bordados por fazerem parte dos grupos folclóricos ucranianos. Em alguns casos, o traje bordado é utilizado em momentos simbólicos, como ensaios fotográficos (*pré Wedding*), enquanto o casamento é celebrado com vestimentas convencionais.



IMAGEM 06: Casamento de Andrea e Fabio, em Irati, 2017.
Fonte: acervo particular de Andrea Bulka Sahaiko cedido à autora

Os trajes de casamento bordados eram comuns na Ucrânia em tempos anteriores, cada região possuía trajes específicos. Os bordados faziam parte essencial da vestimenta tradicional, tanto para homens quanto para mulheres, e desempenhavam um papel importante na expressão da identidade étnica e cultural do povo. Conforme ilustrado na imagem subsequente, extraída de uma revista sobre casamentos ucranianos:



IMAGEM 07: Vestimentas de casamento tradicionais em diferentes regiões da Ucrânia.⁴⁹⁰

Os trajes tradicionais ucranianos, ricos em bordados simbólicos feitos à mão, sempre expressaram aspectos culturais, regionais e sociais. Com o tempo, essa prática foi sendo substituída por estilos ocidentais mais modernos, especialmente nos casamentos. No entanto, nas últimas décadas, observa-se um movimento de revalorização dessas tradições, sobretudo entre os mais jovens. Esse “resgate” se manifesta não apenas nas vestimentas dos noivos, mas também em outros participantes do ritual, como daminhas e pajens, que passaram a usar trajes típicos bordados.

⁴⁹⁰ VER EM: REVISTA ACUA VITAE SPRING 2020, VOL. 26, 1. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://ACUARTS.CA/WORDPRESS/WP-CONTENT/UPLOADS/2022/05/2.-SPRING-2020-VOL26-ISSUE1.PDF](https://acuarts.ca/wordpress/wp-content/uploads/2022/05/2.-SPRING-2020-VOL26-ISSUE1.PDF) ACESSO EM: 10/02/2024.



IMAGEM 08: Daminha do casamento de Andrea e Fabio usando trajes típicos ucranianos (2017).
Fonte: acervo particular de Andrea Bulka Sahaiko cedido à autora

As cores dos bordados em trajes infantis podem variar. A bordadeira ivaiense Iryna explica que, para os trajes sociais, as cores predominantes são o vermelho e o preto, enquanto para as crianças, o azul é recomendado por ser a cor do manto de Nossa Senhora. Iryna conta que para o casamento de sua enteada ela pretendia adicionar no vestido da noiva bordados ucranianos, mas a noiva não aceitou. Então ela bordou os trajes das daminhas e pajens e de acordo com ela, os bordados foram um sucesso e logo vários noivos passaram a copiar e encomendar bordados para seus casamentos, inclusive pessoas de outras cidades.⁴⁹¹

Outro ritual da celebração religiosa do casamento ucraniano é a coroação dos nubentes ou cerimônia de coroação, conforme mostrado nas fotos a seguir:

⁴⁹¹ Iryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.



IMAGEM 09: Coroas de alecrim utilizados na bênção aos nubentes. (2017)
Fonte: acervo particular de Andrea Bulka Sahaiko cedido à autora



IMAGEM 10: Bênção dos nubentes (1993).
Fonte: acervo particular de Paula Marlene Gurnaski H. cedido à autora.

Essa tradição é um resquício dos casamentos camponeses e das festas de *Ivana Kupala* que ocorriam no pré-cristianismo. As coroas são feitas com ramos de cedrinho, alecrim ou outro ramo verde e é responsabilidade da família dos noivos as providências a respeito. Dependendo da igreja, algumas coroas são grandes e douradas, feitas de metal. O padre da Igreja Católica Ucraniana de Irati informou que na Igreja Ortodoxa da cidade, são utilizadas coroas trazidas da Ucrânia, porém são muito pesadas. No entanto, todos os entrevistados casados que consultei usaram a coroa de alecrim ou outro tipo de ramo, na Ucrânia a coroa natural era

feita de pervinca. Durante o casamento, uma daminha e um pajem as levam até o altar e as entregam ao padre que as abençoa com água benta. Em seguida, as coroas são colocadas sobre as cabeças dos noivos, que as mantêm até a comunhão.⁴⁹²

Segundo a Igreja, as coroas “simbolizam a glória e a honra com as quais o casal é coroado por Deus durante a celebração. Os noivos são coroados como rei e rainha do próprio reino: a casa que vão gerir”.⁴⁹³ A coroação dos nubentes foi um elemento presente em todos os casamentos dos entrevistados, bem como nos casamentos de seus familiares, uma vez que é parte integrante da cerimônia de casamento no rito bizantino.

Outra particularidade do casamento ucraniano é a bênção especial à noiva,⁴⁹⁴ celebração que ocorre no final do casamento. A noiva é conduzida ao lado direito da Igreja, diante do ícone de Nossa Senhora, onde se ajoelha. Sob sua cabeça, é colocado um véu, geralmente com a presença da mãe ou a madrinha de batismo, que acompanham esse momento ao lado da noiva. Durante essa bênção, o padre invoca para que a noiva siga o exemplo de Maria, como esposa e mãe.⁴⁹⁵ As fotografias a seguir registram esse momento:

⁴⁹² LUCAVEI, Lucélia; SCHORNER, Ancelmo. Os rituais de casamento ucraniano: entre permanências e transformações – Irati/PR (1978-2008). *Revista TEL*, v. 4 – n. 1 – Jan. Abr. 2013. p. 57.

⁴⁹³ EUCOLÓGICO – **liturgia dos sacramentos, bênçãos e orações**. Eparquia ucraniana de São João Batista. Assinada pelo bispo Dom Meron Mazur. Curitiba, 2019, protocolo n.º 30/2019. p. 57.

⁴⁹⁴ Imagens em anexo (III e IV).

⁴⁹⁵ EUCOLÓGICO – **liturgia dos sacramentos, bênçãos e orações**. Eparquia ucraniana de São João Batista. Assinada pelo bispo Dom Meron Mazur. Curitiba, 2019, protocolo n.º 30/2019. p. 67-68.



IMAGEM 11: Bênção especial da noiva (2009)
Fonte: acervo particular de Bernadete Gurnaski cedido à autora



IMAGEM 12: Bênção especial da noiva (2017)
Fonte: acervo particular de Andrea Bulka Sahaiko cedido à autora.

Nos casamentos dos ucranianos e descendentes do final do século XIX e início do XX, era comum que, durante a bênção da noiva, ela recebesse um véu, simbolizando sua transição para a condição de mulher casada. A partir desse momento, deveria cobrir a cabeça com uma *h'utzka* (lenço) sempre que estivesse em público. Além disso, era tradicional que a noiva levasse alguns metros de tecido para ser abençoado pelo padre, e, com esse pano, confeccionava-se a *h'utzka* que seria usada por toda a vida. Embora nenhuma das entrevistadas tenha vivenciado esse rito, sabe-se que as avós das mulheres da primeira geração usavam o *h'utzka*, o que sugere que essa prática caiu em desuso entre os descendentes de ucranianos em Ivaí e Irati.

Assim, os rituais que compõem o casamento religioso passaram por transformações ao longo do tempo. A maioria das práticas apresentadas neste capítulo são bastante presentes nas cerimônias, sendo vivenciadas por todas entrevistadas e entrevistados, e essa celebração é percebida como ritual simbólico de transição. Conforme indicado por Geertz, os ritos de passagem, como o casamento, desempenham papel fundamental na formação da consciência espiritual de uma comunidade. Nesse contexto, o casamento não apenas representa a união de duas pessoas, mas também reflete valores culturais e crenças religiosas profundamente enraizadas na sociedade. Assim, a cerimônia é entendida não apenas como ritual religioso, mas também como expressão significativa da cultura, influenciando e sendo influenciada pelas crenças, valores e práticas espirituais.⁴⁹⁶

Neste item, foram analisadas as vivências de quatro gerações em relação ao namoro, noivado e casamento. No entanto, durante as entrevistas, era comum que as memórias ultrapassassem as próprias experiências dos sujeitos, frequentemente mencionando práticas e histórias de gerações anteriores, como as dos pais, avós e, em alguns casos, ainda mais distantes.

A primeira geração (1935-1956) foi marcada por namoros estritamente vigiados e com normas bem definidas. O casamento arranjado ainda era uma realidade em algumas famílias, enquanto em outras as entrevistadas e entrevistados já podiam escolher com quem casar, embora frequentemente tivessem que seguir certas recomendações familiares. Apesar das regras rígidas que envolviam os relacionamentos, foram relatadas situações de transgressão, como relações sexuais e gravidez antes do casamento.

Na segunda geração (1963-1978), observa-se um avanço no acesso das mulheres à educação e maior autonomia na escolha de seus parceiros. Ainda assim, especialmente em

⁴⁹⁶ GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

áreas rurais, o namoro seguia sob supervisão familiar, e os conselhos sobre escolhas matrimoniais continuavam presentes. Entretanto, mudanças significativas já começavam a se consolidar.

A terceira geração (1980-1999) teve muito mais liberdade em comparação com as anteriores. A castidade ainda era valorizada, sobretudo em contextos rurais, talvez até mais do que nos centros urbanos. Os jovens dessa geração foram os que mais se casaram com pessoas de fora do grupo étnico e de outras localidades. Os casamentos passaram a refletir as transformações da modernidade, tornando-se verdadeiros espetáculos, embora se observasse um esforço em manter elementos tradicionais, como músicas e pratos considerados típicos. Um aspecto que chamou atenção foi o ressurgimento de um conservadorismo católico, como ficou evidente na entrevista com Sonia (1999, terceira geração, Ivaí).

A quarta geração (2000) é composta majoritariamente por jovens solteiros. Pouco se falou sobre os relacionamentos atuais, e isso pode estar relacionado ao fato de que quase todas as entrevistas com esse grupo foram realizadas em suas casas, com a presença de pais e/ou irmãos em cômodos próximos, possivelmente ouvindo a conversa – o que pode ter inibido o diálogo. Além disso, por estarem vivendo esse momento no presente, os jovens ainda não desenvolveram um repertório comparativo como o das gerações anteriores, o que dificulta a formulação de narrativas. Todos os integrantes dessa geração estão estudando; uma das entrevistadas está casada, alguns noivos, outros estão namorando.

As celebrações de casamento também passaram por transformações ao longo das quatro gerações. Alguns rituais foram abandonados, outros retomados em momentos posteriores. Certos elementos das cerimônias religiosas, como a presença da coroação dos nubentes e a bênção especial da noiva, permaneceram constantes. A *kolomeika* e o *korovai* sempre estiveram presentes nos casamentos em Ivaí. Em Irati, no entanto, houve um período – especialmente entre os casamentos da segunda geração – em que esses elementos foram deixados de lado. Nos casamentos mais recentes da quarta geração, esses rituais retornaram, agora com uma nova roupagem e acompanhados por apresentações de grupos folclóricos, transformando-se em verdadeiros espetáculos para os convidados. Em Ivaí, não é comum a presença desses grupos nas festas, já que o grupo folclórico ucraniano local está desativado. Existem ainda diferenças significativas entre as *kolomeikas* e os *korovais* em Ivaí e Irati, que serão abordadas com mais profundidade nos próximos capítulos.

IV - CAPÍTULO

Kolomeikas - música, dança e identidade

Conforme afirma Paulo Horbatiuk “os rituais fundamentais do casamento ucranianos são as coroinhas (*vinotche*),⁴⁹⁷ a benção dos pais aos noivos (*blahoslovenstvo*), o pão especial do casamento (*korovai*), a Consagração à Maria e a benção especial da noiva e as canções populares próprias para as festas de casamento (*kolomeikas*)”.⁴⁹⁸ No item anterior, abordei as “coroinhas” (*vinotche*) e as bênçãos. Agora, foco nas *kolomeikas* e, no próximo capítulo, tratarei do *korovai*, que, como destaca o autor, são elementos fundamentais nas celebrações de “casamentos ucranianos”.

Este capítulo tem como objetivos discutir as *kolomeikas*, explorando sua história, reinvenção, adaptação para festas de casamento e seus papéis em grupos folclóricos locais, como *Ivan Kupalo*, em Irati, e o extinto grupo *Svitánok* (Amanhecer), em Ivaí. A intenção é abordar várias questões, incluindo os significados dados pelos entrevistados a *kolomeika*, e como esses elementos podem estar relacionados à *ucraneidade*.

No entanto, é imperativo que abordemos questões mais profundas: *Quais os elementos elencados pelos entrevistados ao falar sobre uma cultura ucraniana? Quais foram às transformações que essa prática sofreu ao longo do tempo?* A História Oral emerge como ferramenta indispensável para ponderarmos essas questões, permitindo o exame da interconexão entre as memórias individuais e a construção das identidades coletivas.⁴⁹⁹ A metodologia também possibilita explorar a relevância dessa prática cultural para os entrevistados. De que forma e desde quando ela passou a ser percebida como um símbolo cultural distintivo ou étnico significativo? E de que forma os entrevistados a associam ao casamento? Esta indagação remete às reflexões de Poutignat e Streiff-Fenart sobre a dinâmica da diferenciação cultural e étnica.⁵⁰⁰

Entretanto, é importante considerar que as *kolomeikas* já estavam associadas aos rituais matrimoniais antes de se tornar espetáculo nos grupos folclóricos. De fato, é ao som delas

⁴⁹⁷ Os *vinotche* são coroas confeccionadas com flores e/ou ramos, tradicionalmente utilizadas durante a celebração do matrimônio na Igreja.

⁴⁹⁸ HORBATIUK, Paulo. **A colônia ucraniana em Mallet**: núcleo de preservação e irradiação de padrões da cultura ucraniana - estudo de caso. Curitiba, 1983. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica. p. 204.

⁴⁹⁹ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

⁵⁰⁰ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

que ocorre a “Dança do *Korovai*”, como discutirei no próximo capítulo. Será investigada essa correlação por meio de entrevistas com indivíduos que incorporaram a *kolomeika* em seus casamentos, assim como com músicos que a executam nessas ocasiões. Serão exploradas questões relacionadas às letras, danças e participação dos músicos para fornecer uma compreensão mais profunda sobre o tema nas tradições ucranianas locais.

4.1 INVENÇÃO E REINVENÇÃO DA *KOLOMEIKA*

Diversos estudiosos dedicaram-se à pesquisa sobre a vida nas comunidades ucranianas e seus descendentes no Brasil; no entanto, há uma escassez de estudos específicos sobre a cultura musical desses indivíduos. Como vimos o casamento destaca-se como um dos eventos sociais mais comemorados pelos descendentes de ucranianos, no qual a música e a dança desempenham papéis centrais. No contexto do novo ambiente, após a imigração e o estabelecimento, as práticas culturais foram adaptadas, resultando na formação de novos costumes, releitura de antigos e a modificação de velhos rituais, assim como aconteceu com as *kolomeikas*. Este é um dos objetivos: compreender quais foram essas mudanças e a relação com a construção da *ucraneidade*.

A *kolomeika* é um ritmo musical presente no Oeste da Ucrânia⁵⁰¹ e, embora não seja possível determinar com precisão, existem algumas hipóteses sobre sua origem. Uma delas sugere que se desenvolveu na cidade de *Kolomyia*,⁵⁰² o que explicaria sua nomenclatura. Outras suposições indicam que o nome pode derivar da palavra “*kolo*”, que significa “roda”, em referência ao movimento circular das pessoas durante a dança. A *kolomeika*, assim, pode ser vista como uma prática musical e lúdica que se formou ao longo do tempo, por meio das sociabilidades das comunidades, até chegar à sua configuração atual.

Acredita-se que a disseminação das *kolomeikas* para outras regiões da Ucrânia, incluindo o Leste da Galícia,⁵⁰³ local de origem da maioria dos “imigrantes ucranianos”, teve início por volta da metade do século XIX. Sua melodia é alegre e executada por instrumentos como o violino, *buben*⁵⁰⁴ e acordeão. Tais músicas abrangem diversos temas, algumas expressando alegria com piadas e ironia, enquanto outras exploram uma nostalgia relacionada ao passado do povo, abordando temas como trabalho árduo, servidão, fome e tristeza pela falta de entes

⁵⁰¹ Ver em: <https://translations.com.ua/kolomyika.html>. Acesso em : 03/11/2023.

⁵⁰² Ver em: <https://www.ukrlib.com.ua/dic/show.php?w=21>. Acesso em: 03/11/2023

⁵⁰³ OSTASHEWSKI, Marcia. **Performing heritage**: Ukrainian festival, dance and music in vegreville, Alberta. Doutorado em Filosofia. York University, Toronto, Ontario. 2009. p. 162.

⁵⁰⁴ Espécie de pandeiro.

queridos. No entanto, a maioria das composições diz respeito à vida cotidiana, sobre o contexto familiar e social, além de muitas serem improvisadas.

Muitas letras de *kolomeikas* foram trazidas da Ucrânia, mas, no Brasil, novas canções foram criadas para retratar as experiências dos imigrantes, incluindo o isolamento e a vivência no campo. No entanto, segundo as pessoas entrevistadas era muito comum que as letras fossem inventadas e improvisadas, com tom humorístico. Eram cantadas em ucraniano e, por isso, só faziam sentido – ou tinham graça – para quem compreendia o idioma. Por essa razão, muitos depoentes, ao serem questionados sobre letras de *kolomeikas*, não souberam reproduzi-las, já que, em sua maioria, eram criadas no momento e provavelmente engraçadas apenas naquele contexto específico. Ainda assim, alguns apontaram a canção “Olhos Negros”, que apresento a seguir:

Olhos negros como amoras
Quando é que nos juntamos?
Nos juntamos no domingo,
Tenho esperança em Deus.

Onde você vai me levar
Se nem casa você tem?
Levo para casa de alguém
Enquanto construo a minha.

Construa a sua de sapé
Mas para casa de estranho não me leve,
Porque a casa do estranho não é sua,
E eu não sou sua menina.

[Com que você vai me cobrir
Se não tem nem cobertor?
Te cubro com um pano
Porque vai dormir com esse cossaco.

O que você vai me dar de comer
Se não tem nem pão?
Cozinho abóbora,
Vai comer como uma cabrita].⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ Versão original: “Чорні очка” (Olhos negros). Letra original: Чорні очка Чорні очка як терен Коли ж ми ся побере́м Побере́мся в неділю Маю в Бога надію се Де ж ти мене поведеш Коли хати не маєш Поведу́тя в чужу́ю Поки свою́ збуду́ю о́узе, о́урс. Збуду́й свою́ з лободи До чужо́ї не ве́ди Чужа хата не своя́ Я дівчина, не твоя́ е ? [Чим ти мене, накри́єш Як перини не маєш Накри́ю тя, полотном Будеш спати з козаком this Щось ти мені́, їсти да́сь? Як ти хлі́ба не маєш Навару́ тя гарбу́за Вудеш їсти́ як ко́за.]. Ver em: Sonoridades do Paraná - Temas ucranianos [CD]. Manaus: NovoDisc Mídia Digital da Amazônia Ltda., 2014. Fabricado no Pólo Industrial de Manaus. Sob encomenda de Paulo Renato Guérios.

De acordo com as entrevistadas e entrevistados, essa é uma das *kolomeikas* mais solicitadas em festas de casamentos e bailes.⁵⁰⁶ Ela aborda temas de religiosidade, amor, esperança, casamento e os papéis de gênero. A referência à “casa dos outros” e à construção de uma “própria” adverte o noivo para a importância da construção da casa própria, quando se casa. Além disso, esta música sobreviveu, na prática da *kolomeika* entre os descendentes no Brasil, pois continuava fazendo sentido. Isso é evidenciado em entrevistas como a de Lúcia (1967, segunda geração, Ivaí) e Julia (1985, terceira geração, Irati), nas quais ficou claro que a responsabilidade pela construção da casa era atribuída ao noivo ou à sua família. Já à família da noiva cabia o custeio da festa de casamento.

É possível interpretar nos versos um diálogo entre dois personagens, o noivo e a noiva, onde um canta e outro responde. Além disso, questões relacionadas às relações de gênero são evidentes na letra. Por exemplo, nas linhas “onde você vai **me levar**” não apenas a ideia de posse sobre a casa é abordada, mas também a posse sobre a mulher é sugerida, ampliando a reflexão sobre dinâmicas de poder dentro do relacionamento.

Porém, de acordo com Anastasia (1990, terceira geração, Irati), que é coreógrafa e dançarina do grupo folclórico ucraniano *Ivan Kupalo*, essa canção não é uma *kolomeika*, mas sim uma *polka*⁵⁰⁷ sendo a mais cantada nos casamentos locais. Ela afirmou que “quando os imigrantes chegaram chamaram todas as danças de pares (*polkas*) de *kolomeikas*. Mas, no senso comum, *kolomeika* é qualquer canção e dança folclórica que possa ser dançada em eventos e em pares.”⁵⁰⁸

A fala da entrevistada indica que houve um alargamento ou ressignificação do termo *kolomeika* entre os descendentes de imigrantes ucranianos no Brasil. Diferentemente de outros entrevistados, Anastasia é coreógrafa, o que lhe confere um conhecimento técnico mais preciso sobre os estilos de dança. Ainda assim, mesmo nesse cenário de generalização, algumas *kolomeikas* preservaram elementos temáticos específicos, como questões relacionadas à sexualidade, à pobreza e às dificuldades socioeconômicas, como se observa no exemplo a seguir:

Fornicava ontem e fornicava hoje e fiz quatro filhos.

⁵⁰⁶ Julia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023.

⁵⁰⁷ A *polka* foi introduzida na atual Ucrânia no século XIX, proveniente da Europa Central – especialmente da Boêmia, Áustria e Hungria –, e se popularizou principalmente nas regiões ocidentais, como a Galícia, então sob domínio do Império Austro-Húngaro. Tanto a *kolomeika* quanto a *polka* são danças rápidas e realizadas em pares, o que explica por que, fora da Ucrânia (como no Brasil), os termos muitas vezes são confundidos ou utilizados de forma intercambiável.

⁵⁰⁸ Comunicação via *WhatsApp* com a entrevistada, em: 05/06/2025.

E como estas crianças não tinham o que comer
Que levem à breca e vivam como puderem.⁵⁰⁹

A ênfase na quantidade de filhos e a preocupação com a subsistência dessas crianças evidenciam desafios relacionados à sobrevivência e à responsabilidade parental em ambientes adversos. Essa narrativa pode ser interpretada como uma crítica ou reflexão sobre as condições precárias enfrentadas por muitas famílias, possivelmente vinculadas a períodos históricos específicos ou a desafios persistentes enfrentados por certos grupos na Ucrânia, ou mesmo durante o estabelecimento nas Colônias, e ainda “cantadas” em função das tradições e, eventualmente, suas releituras.

A canção oferece uma perspectiva direta e crua sobre as realidades da vida, sem adornos ou idealizações. Isso pode ser interpretado como tentativa de capturar a autenticidade das experiências vividas por muitas pessoas, refletindo forma de expressão artística que busca representar as lutas, alegrias e desafios da vida cotidiana. Dessa maneira, as *kolomeikas* abordam temas variados, que vão do humor às dificuldades; além disso, existem aquelas criadas de improviso, como já foi mencionado.⁵¹⁰

A seguir outro exemplo de *kolomeika*:

Ontem foi sábado, e hoje domingo,
Ontem as meninas faziam coroas, e hoje é o casamento.
E vocês, jovenzinhos, onde a música toca,
Lá as meninas como andorinhas cantam.

Oh, rapazes jovens, distraiam as meninas,
E eu vou à dispensa,
Oh, fui à dispensa, como ladrão à casa,
Lá senti o cheiro do toucinho e de saborosos salames.

E eu, como rapaz honrado, não toco no toucinho,
Sou muito voraz por salames, olho de lado.
Oh, comecei a encher os bolsos desses salames,
Comecei a quebrar a cabeça, como vou fugir?

Eu já tinha enchido os bolsos de salames,
De repente a porta se abriu, e entrou a dona da casa,
O que você está fazendo, seu safado,
Onde estão meus salames?
E eu rapidamente dei no pé,
E perdi os saltos dos sapatos.

⁵⁰⁹ Esse exemplo de *kolomeika* era cantado em Antônio Olyntho, PR, conforme pode ser visto em: ANDREAZZA, Maria Luiza. **Paraíso das Delícias**: estudo de um grupo imigrante ucraniano (1895-1995). Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 1996. p. 276.

⁵¹⁰ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

Oh, fugia ladeira abaixo, e pela lama,
O salame engatou em uma cerca.
E fugia eu morro acima, e pelos quintais,
Engatei-me no pé de abóbora, e causei estrago.

E quando as velhas começaram a
Correr com as enxadas,
Eu tive que rasgar as calças e remendar as abóboras.
E eu, uma remendo, outra costuro,
A terceira abóbora pego nas mãos,
E atiro no pescoço das velhas.⁵¹¹

Essa *kolomeika* faz referência direta ao casamento, situando-se temporalmente em um final de semana – sábado e domingo –, período tradicionalmente associado às celebrações matrimoniais. O verso “ontem as meninas faziam as coroas” remete à preparação das *vino-tche*, as coroas de flores usadas pelos noivos nas cerimônias ucranianas, conforme discutido no capítulo anterior. Essa imagem reforça os ritos femininos que antecedem o casamento, marcando o envolvimento simbólico e prático das mulheres na preparação do evento.

A canção evoca ainda o clima de entusiasmo e festividade típico dessas ocasiões. A metáfora “as meninas como andorinhas cantam” sugere vivacidade, liberdade e alegria. A ambientação da canção – que menciona despensa, salames, lama, abóboras, enxadas e quintais – conecta o texto ao universo rural característico das colônias habitadas por imigrantes ucranianos e descendentes no interior do Paraná.

A cozinha e, especialmente, a despensa, são representadas como espaços femininos e de fartura, preparados para o casamento. A abundância de alimentos típicos – como o toucinho e os salames – remete aos valores de hospitalidade e prosperidade que cercam a ocasião. No entanto, ao inserir um personagem masculino que entra escondido para “roubar” salames, a canção introduz uma camada de humor e ambiguidade moral, abrindo espaço para interpretações.

A letra apresenta, assim, um duplo sentido, característicos. O uso do duplo sentido envoltivo em humor e ironia é um traço marcante das *kolomeikas* enquanto forma de expressão popular. Ele permite abordar temas delicados, como sexualidade e autoridade, de forma lúdica, ao mesmo tempo em que reforça valores coletivos e tradições culturais.

As *kolomeikas* são danças com o mesmo nome.⁵¹² Sendo uma das primeiras apresentadas durante a festa de casamento, frequentemente envolve todos os convidados. Durante

⁵¹¹ Ver em: Sonoridades do Paraná - Temas ucranianos [CD]. Manaus: NovoDisc Mídia Digital da Amazônia Ltda., 2014. Fabricado no Pólo Industrial de Manaus. Sob encomenda de Paulo Renato Guérios.

essa atividade, os indivíduos se reúnem, formando um amplo círculo, com algumas pessoas posicionadas no centro, como os noivos, os pais, os padrinhos e outros membros importantes da celebração. Estes participantes centrais dançam individualmente, realizando saltos e giros no compasso da música, enquanto outros executam movimentos mais simples, carregando o *korovai* sobre a cabeça ou ombros.

Assim em sua forma tradicional, a *kolomeika* é dançada de forma circular, quando os participantes formam um grande círculo de mãos dadas, enquanto solistas se destacam no centro, exibindo seus passos. Em contextos matrimoniais, a *kolomeika* ganha um significado especial ao ser combinada com o *korovai*. Durante essa performance, o *korovai* é posicionado no centro do círculo e é segurado por diferentes pessoas que se revezam com ele. É uma dança considerada longa, podendo durar até 15 minutos, e terminam quando a banda percebe que o entusiasmo dos participantes começa a diminuir.

Mas, entre os descendentes, a *kolomeika* é também cantada em outras ocasiões. A este respeito Kateryna (1978, segunda geração, Irati) relata que:

Na nossa época a gente não tinha luz então era costume a gente sentar envolta do fogão no inverno assar pinhão, e, olhe o interessante, porque o pinhão é daqui, brasileiro, e ela [mãe] ensinava a gente cantar as canções *kolomeikas* [...]. Nossa, tantas canções assim de... Aquelas que lembravam dos Cossacos da Ucrânia. Assim a gente cresceu ouvindo e aprendendo essas canções de roda em ucraniano sabe então a gente tem muito essa relação de gostar de dançar e cantar uma *kolomeika*...⁵¹³

Kateryna narra que em situações cotidianas sua mãe a ensinava músicas em ucraniano como a *kolomeika*. Assim, músicas tradicionalmente associadas ao casamento eram transmitidas no dia-a-dia para os mais jovens. Destacando a importância, neste caso, da mãe no ensino das canções ressaltando o papel central da família na transmissão intergeracional de tradições culturais.

Ela caracteriza a *kolomeika* como uma canção de roda, entoada em momentos de convívio familiar, enquanto saboreavam pinhão, sua família cantava essas músicas, preservando vivências afetivas e tradições herdadas. A entrevistada destaca, assim, a continuidade de práticas culturais e memórias ligadas a um passado distante na Europa, mas que também remetem à sua infância no Brasil. A narrativa de Ana, ao descrever o canto da *kolomeika* em

⁵¹² Na internet, há diversos vídeos de *kolomeikas*. Como exemplo, destaco dois: o primeiro é uma apresentação do grupo folclórico ucraniano *Kalena*, e o segundo é de um casamento em Reserva, PR, que é muito semelhante à forma como é realizado em Ivaí e Irati. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j43onFAHO4> acesso em: 12/03/2025; Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kIpfpO7PmMQ> acesso em: 12/03/2025.

⁵¹³ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

torno do fogão, reforça a ideia de circularidade – elemento simbólico e estrutural da prática histórica da *kolomeika*, tradicionalmente cantada e dançada em roda.

A menção de que o pinhão é brasileiro destaca uma conexão entre a prática dos imigrantes e a realidade local brasileira. Essa fusão de elementos culturais ressalta uma identidade híbrida que integra tradições trazidas do território de proveniência na Europa, com o contexto nacional. A cultura ucraniana era ensinada as crianças de forma lúdica, através do ensino oral contribuindo para a preservação das canções e histórias. O relato de crescer ouvindo e aprendendo canções de roda em ucraniano, especialmente aqueles que relembravam dos Cossacos da Ucrânia, destaca a importância das canções como veículos de memória e identidade cultural.

A conclusão sobre ter forte relação de gostar de dançar e cantar *kolomeikas* destaca o aspecto emocional e afetivo dessa prática cultural. Essas atividades não são apenas tradições, mas fontes de conexão social e étnica. Em resumo, o trecho da entrevista ilustra a maneira como as práticas culturais, mesmo em um contexto brasileiro, são preservadas, adaptadas e apreciadas na família de Ana. Oferece um olhar íntimo sobre a forma como as tradições culturais, mesmo em um contexto de imigração eram preservadas e vivenciadas através da transmissão intergeracional e da integração com a cultura local.

A entrevistada se emocionou ao relembrar as histórias narradas pela mãe, demonstrando profundo afeto por sua família. As memórias das proezas dos personagens das músicas, como os Cossacos, descritos como indivíduos patriotas e destemidos, também surgiram, mas seu vínculo emocional estava claramente ligado às recordações familiares. A memória pode ser influenciada pelas interações sociais e pelas sociabilidades, que incluem não apenas pessoas com quem se teve contato direto, mas também “personagens frequentadas por tabela”. Essas são figuras conhecidas indiretamente, através das histórias e narrativas transmitidas por familiares e outros membros da comunidade, que se tornam parte do repertório de memórias da pessoa, mesmo sem terem pertencido necessariamente ao seu espaço-tempo direto.⁵¹⁴

Personagens, eventos, lugares, as tradições, os costumes, o folclore, a música e a culinária podem se tornar pontos de referência, “indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo”.⁵¹⁵ Servem também para classificar e distinguir “o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento

⁵¹⁴ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 02.

⁵¹⁵ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. p. 03.

e as fronteiras sócio-culturais”.⁵¹⁶ Desta forma, para alguns entrevistados a música, a dança, o canto, nesse caso em especial a *kolomeika*, é um signo de identidade e pertencimento.

Anastasia (1990, terceira geração, Irati), por sua vez, refere-se à *kolomeika* de outra forma:

Na verdade a gente chama errado aqui no Brasil, a *kolomeika* mesmo da Ucrânia é uma música que tem um ritmo específico, instrumentos específicos... O tamborzinho, o violino, outros [instrumentos] então hoje a gente chama de *kolomeika* essa dança de par, de casal de roda, mas não é a *kolomeika* da Ucrânia entende?⁵¹⁷

A entrevistada é neta de uma imigrante ucraniana e diferentemente de Ana, narra sobre essa tradição de outra forma, com a consciência de que a *kolomeika* praticada no Paraná não é a mesma dos ancestrais ucranianos. A declaração de Anastasia destaca uma questão interessante relacionada à adaptação cultural e à mudança de práticas artísticas ao longo do tempo e em diferentes contextos. Essa disparidade sugere uma variação na prática, possivelmente influenciada pela interpretação e da distância geográfica. A adaptação cultural é evidente na descrição de instrumentos específicos como o tamborzinho e o violino sendo associados à dança *kolomeika* no Brasil. Isso sugere uma fusão de elementos culturais ucranianos com influências locais.

A transformação da *kolomeika* para uma versão adaptada no Brasil destaca como as tradições culturais são sensíveis a ajustes maiores ou menores quando transplantadas para novos ambientes, inclusive as próprias tradições culturais na Ucrânia modificaram-se. Essa transformação pode ser influenciada por uma variedade de fatores, incluindo a disponibilidade de instrumentos, influências musicais locais e oportunidades da comunidade. Embora muitas/os entrevistadas/os descrevam a *kolomeika* como uma tradição, existem tanto mudanças quanto permanências entre as gerações:

Oksana (1954, primeira geração, Irati): Mas quando meu marido era vivo, sempre que nós íamos aos bailes, pedíamos para tocar *kolomeika*. A gente falava, “mas vai sair uma *kolomeika* aí?” daí eles falavam no microfone “a pedido do João, vamos tocar *kolomeika*”, daí a gente dançava. Esses dias comentei com um primo meu que agora, de certo, não tem mais *kolomeika* nos bailes. Ele me disse que ainda tem gente que pede. Então, é sinal que não é tão ruim assim. O pessoal está mantendo. Mas quando nós íamos, sempre pedíamos *kolomeika*. Pense que gostoso! Uma vez estávamos lá em

⁵¹⁶ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. p. 03.

⁵¹⁷ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

Foz do Iguaçu, em um casamento, e o gaiteiro era ucraniano. Daí perguntamos se ele sabia tocar *kolomeika*. Não deu três minutos ele começou a tocar. Todos nós dançamos. Pense, menina, não sobrou um na cadeira, todo mundo foi dançar! Acredita que até o final da noite eles tocaram mais três vezes a *kolomeika* e nós dá-lhe⁵¹⁸ [dançar]. Chegava até a molhar a camisa. E eu como participava do grupo folclórico me exibí bastante [risos]. Já dava uns saltos, largava do meu marido e ia dançar sozinha. Ele nem sabia o que eu tava fazendo, pois ele não participava do grupo [risos]. Pense como eu saltava, me exibia bastante, me destacava, eu amava! Era bem emocionante! [entrevistada começou a chorar].⁵¹⁹

Olga (1946, primeira geração, Ivaí): A *kolomeika* é uma dança, que usamos para danças com o *korovai*, para o casal sempre ter harmonia. [...] [antes] as *kolomeikas* eram mais divertidas porque tinha os músicos ao vivo, não tem quem toque violino hoje aqui, os tocadores já faleceram, então é muito difícil de achar. Mas sempre teve *korovai*, nunca foi deixado de ser feito, o *korovai* continua igual só a música que mudou um pouco hoje.⁵²⁰

Kateryna (1978, segunda geração, Irati): A gente tem muito essa relação de gostar de dançar e cantar uma *kolomeika* [e, também] as *haika*,⁵²¹ são uma tradição muito forte.⁵²²

Giseli (2003, quarta geração, Irati): Eu acho que é pela tradição e por causa de todo o significado, para trazer essa parte cultural também pro hoje, inserir o que já foi passado para os nossos pais e tios, e pra eles na época também era super presente. Então, eu acho importante fazer isso [*korovai* e *kolomeika*] e manter isso.⁵²³

Para a primeira geração, representada por Oksana e Olga, a *kolomeika* foi vivenciada nas práticas cotidianas de lazer, inserida nas celebrações familiares e comunitárias, e mantendo uma conexão com o que entendem ser a identidade cultural ucraniana. Olga comenta que a *kolomeika* exige saberes e habilidades específicos, além de um grau de especialização e o uso de instrumentos. Oksana relembra que, nos bailes que frequentava, costumava pedir aos músicos que tocassem *kolomeika*. Nesses eventos, dançava em dupla com o marido, mas também se soltava e dançava sozinha, já que fazia parte de um grupo folclórico e dominava os passos solo.

Para a segunda geração, demonstrada por Kateryna, as tradições são valorizadas principalmente pela conexão emocional com o tempo pretérito da infância e pela importância cul-

⁵¹⁸ "Dá-lhe" é uma expressão coloquial utilizada em algumas regiões do Brasil, especialmente no sul, que significa "dar-lhe" ou "vamos lá", geralmente usado para incentivar ou encorajar alguém a fazer algo com entusiasmo ou vigor. No contexto da frase, "nós dá-lhe [dançar]", significa "nós vamos lá [dançar]" ou "vamos dançar com entusiasmo".

⁵¹⁹ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

⁵²⁰ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁵²¹ Danças de ciranda ucranianas executadas ao redor da igreja durante a Páscoa.

⁵²² Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁵²³ Giseli. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 10 de março de 2023.

tural que representam. Já a quarta geração, exemplificada por Giseli, faz uma avaliação da prática cultural e reconhece a importância de preservar tais tradições, mas sua experiência é mais distanciada das práticas originais. Isso é evidente quando a entrevistada expressa o que ela “acha” e avalia, em vez de compartilhar memórias diretas da *kolomeika*, como fazem as entrevistadas das gerações anteriores, que apresentam mais detalhes pois cantaram e dançaram *kolomeikas*. Assim, a compreensão de Giseli é, em alguns momentos, baseada em memórias familiares transmitidas ao longo das gerações, embora muitos indivíduos dessa geração pratiquem a *kolomeika*.

Eric Hobsbawm e Terence Ranger⁵²⁴ caracterizam “tradição”, inclusive as inventadas, como invariáveis, já que o passado, seja ele real ou forjado, exerce influência sobre as práticas sociais ao impor padrões fixos, como a repetição. As tradições estão relacionadas aos costumes, mas não é a mesma coisa. A esse respeito os autores dizem:

O "costume" não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais. O direito comum ou consuetudinário ainda exhibe esta combinação de flexibilidade implícita e comprometimento formal com o passado. Nesse aspecto, aliás, a diferença entre "tradição" e "costume" fica bem clara. "Costume" é o que fazem os juizes; "tradição" (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado. A decadência do "costume" inevitavelmente modifica a "tradição" à qual ele geralmente está associado.⁵²⁵

Assim a decadência de um “costume” inevitavelmente afeta a “tradição” com a qual está associado, sugerindo que a mudança nos costumes sociais tem um impacto direto na maneira como a tradição é entendida e praticada. Muitas das tradições que consideramos antigas e inalteradas são, na verdade, construções recentes. Essa perspectiva pode ser aplicada à análise da *kolomeika*. Ao investigar o contexto histórico em que ela foi e é praticada no Paraná podemos perceber como a tradição foi moldada por influências locais, sociais e culturais.

Os mencionados autores apontam que algumas tradições são inventadas ou reinventadas para atender necessidades específicas de um grupo. É possível considerar que os imigrantes e descendentes atribuíram a *kolomeika* elementos de continuidade e ruptura, assim muitos aspectos da tradição foram mantidos ou adaptados em comparação com a *kolomeika* praticada nos lugares de proveniência. Os indivíduos podem (re)criar tradições que oferecem uma sensação de continuidade, mesmo que tenham sido recentemente inventadas ou modificadas.

⁵²⁴HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990.

⁵²⁵HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990. p. 10.

Para outra entrevistada, todavia, a *kolomeika* não só não é associada à *ucraneidade*, como sequer é considerada uma tradição ucraniana. Alina (1939, primeira geração, Irati), imigrante ucraniana do período pós Segunda Guerra Mundial, ao ser perguntada sobre a tradição da *kolomeika*, respondeu:

A *kolomeika*, eu conheci aqui. A nossa gente não tinha essa cultura, não tinha nada disso. Era cada um por si e Deus por todos, porque... Quando a gente chegou aqui [Brasil/Irati], meu Deus, como era difícil. Nos dias de semana, a mãe fazia batata; nos finais de semana, *borsch* e broa,⁵²⁶ porque não podia comer *borsch* com pão branco. A broa era mais barata que o pão. Hoje, quando eu faço *borsch*, eu gosto de comer com pão, porque eu me lembro daquela época da minha mãe. Então, a gente passou uma época muito difícil...⁵²⁷

Alina enfatiza as dificuldades enfrentadas pelos imigrantes ucranianos no período pós-guerra ao chegarem ao Brasil, destacando especialmente a carestia alimentar. Sua narrativa contrasta fortemente com a de Kateryna, revelando duas visões opostas sobre a experiência migratória e a cultura ucraniana. Enquanto Kateryna romantiza o passado, criando um elo nostálgico com uma Ucrânia que nunca conheceu diretamente, e estabelece uma ligação afetiva com as *kolomeikas* que cantava e com as quais se identifica, Alina rejeita qualquer conexão entre os imigrantes de sua geração, marcados pela luta pela sobrevivência, e essas expressões culturais. Para ela, “era cada um por si e Deus por todos”, e não havia espaço para práticas como as *kolomeikas*, tampouco para a cultura ucraniana como hoje é cultivada pelos descendentes no Brasil. Assim, a ideia de que todos os ucranianos praticavam ou mesmo conheciam a *kolomeika* deve ser evitada.

Outro fator a se destacar é que Alina pertence a uma geração de imigrantes ucranianos distinta daquela relacionada à primeira onda migratória (final do século XIX e início do século XX), da qual a maioria dos entrevistados descende. Ela teve seu primeiro contato com a *kolomeika* em Irati, onde esse ritmo musical ganhou destaque como tradição ucraniana. Nas cidades nas quais ocorreu a imigração ucraniana, como Irati e Ivaí, e em outras onde os ucranianos estabeleceram grupos significativos, eles conseguindo manter sociabilidades e traços culturais em comum entre si. Como foi observado na entrevista com Stefania (1935, primeira geração, Irati):

⁵²⁶ A entrevistada menciona a broa de centeio. De acordo com Juliana Reinhardt, o pão branco costumava ser caro, o que levou ao consumo de pães feitos com outras farinhas, como as de milho e centeio. A broa de centeio, especificamente, foi um hábito alimentar trazido ao Brasil por imigrantes europeus. Hoje em dia, os pães integrais são mais caros do que o pão branco (REINHARDT, 2007, p. 35).

⁵²⁷ Alina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.

Cibeli: E também tocavam *kolomeika*?
 Stefania: Tocava! Eles tocaram a *kolomeika* para o *korovai*.
 Cibeli: E como que era a letra da *kolomeika* ela falava sobre o que, a senhora lembra?
 Stefania: Era *kolomeika*! Tanto tocavam, cantavam quanto dançavam.
 Cibeli: Inventavam as letras e/ou rimas ou não?
 Stefania: Acho que não, eram sempre as mesmas.
 Cibeli: E o teu pai aprendeu a tocar com quem?
 Stefania: Eu não sei.
 Cibeli: Teu irmão aprendeu com teu pai?
 Stefania: É, mas meu irmão não sabia violino, só batia bumbo.
 Cibeli: E eles sempre iam nos casamentos tocar as *kolomeikas*?
 Stefania: Sim, quando tinha *korovai* eles iam tocar as *kolomeikas*.⁵²⁸

Stefania pertence à mesma geração que Alina. Seu pai era um imigrante ucraniano que veio ainda criança para o Brasil e costumava animar festas de casamento e bailes locais. Segundo Stefania, ele sempre tocava *kolomeikas* durante as danças com o *korovai*. De acordo com a entrevistada, essas músicas faziam parte da cultura ucraniana que era cultivada pela família.

Para Alina, a preocupação com a sobrevivência física se sobrepunha às práticas culturais. Embora tenha ouvido falar da *kolomeika*, ela nunca a aprendeu ou a vivenciou de fato, ao contrário da alimentação, que fazia parte de sua rotina e de suas necessidades mais imediatas. A mudança de foco em seu relato é perceptível quando passa a falar da comida: o tom se altera, e o discurso ganha mais detalhes. A descrição dos pratos, como a preparação de batata nos dias de semana e sopa de beterraba (*borsch*) com broa nos sábados e domingos, oferece um vislumbre da adaptação dos imigrantes ao novo ambiente. O comentário sobre gostar de comer *borsch* com pão hoje devido às lembranças da época da mãe ressalta a conexão emocional entre comida e memória. Ao mesmo tempo, o simples fato de hoje poder consumir pão com regularidade revela uma mudança significativa em suas condições financeiras, refletindo uma melhoria concreta em relação às privações do passado. Essa associação demonstra como práticas alimentares podem tornar-se veículos de transmissão cultural e preservação de lembranças.

No dia da entrevista Alina havia preparado o *borsch* para o jantar. Acredito que esse alimento se tornou um recurso para ela relembrar o passado, provocando a ressurgência de

⁵²⁸ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

memórias. Pierre Nora,⁵²⁹ ao desenvolver o conceito de “lugares de memória”, oferece uma chave importante para compreender a comida como uma forma de memória cultural. Seus conceitos podem ser aplicados à alimentação enquanto espaço simbólico onde se cristalizam lembranças, identidades e afetos, funcionando como um elo entre passado e presente.

Ou ainda à memória gustativa, pois ela está intrinsecamente ligada ao cotidiano das pessoas, visto que se alimentar “é entendido como uma ação que engloba diversos aspectos sociais, tais como nutrição, economia, tradição, inovação, entre outros”.⁵³⁰ Diferente dos outros entrevistados, na família de Alina a *kolomeika* não era praticada. No entanto, ela recordou a culinária dos pratos típicos, narrando assim o passado da imigração à qual pertencia, com base em outros elementos que ela considera parte da herança ucraniana.

A entrevistada estava familiarizada com os alimentos considerados típicos ucranianos, mas, em relação à música, Alina disse que só teve contato com a *kolomeika* no Brasil. Isso sugere que essa prática cultural específica não fazia parte originalmente da bagagem cultural de sua família, possivelmente devido às diferenças regionais na Ucrânia, que poderiam ter influenciado a transmissão de tradições culturais. Considerando o contexto da imigração e a realidade vivida pela família no momento da emigração, é possível perceber como essa dinâmica de adaptação e aquisição cultural se deu de maneira gradual, no novo ambiente, no qual diferentes aspectos da herança ucraniana foram incorporados ao longo do tempo.

4.2 KOLOMEIKAS NAS ATIVIDADES DOS GRUPOS FOLCLÓRICOS

Assim, como Alina (1939, primeira geração, Irati), é possível que muitos outros imigrantes de diferentes ondas migratórias só tenham conhecido a *kolomeika* muito tempo após seu estabelecimento no Brasil. Nesse contexto, os grupos folclóricos ucranianos assumem um papel fundamental na promoção e “recuperação” de uma memória musical e cultural. Cabe a esses grupos a responsabilidade de representar historicamente uma tradição que, longe de ser estática ou presa a um passado remoto, continua a se transformar no tempo presente. O patrimônio folclórico, portanto, não é algo fixo, mas sim um legado vivo, que acompanha e se reinventa com as novas gerações.⁵³¹

⁵²⁹ NORA, Pierre. Entre Memória e História. A Problemática dos Lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, p.7-28, dez 1993.

⁵³⁰ CORÇÃO, Mariana. **Os tempos da memória gustativa**: Bar Palácio, patrimônio da sociedade curitibana (1930-2006). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007. p. 02.

⁵³¹ GOULARTE, Leticia Grockotzki. **Patrimônio musical do grupo folclórico ucraniano Poltava**: quais histórias e memórias são levadas para os palcos? Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, 2023. p. 21.

Nos dois municípios analisados foram criados grupos folclóricos ucranianos, porém atualmente, apenas o grupo de Irati permanece em atividade. Em Ivaí, desde o final da década de 1940 e início de 1950, existia um grupo de jovens que representava a igreja ucraniana local em eventos religiosos e culturais, embora tenha sido formalmente oficializado apenas em 1989, com o nome de *Svitánok* (Amanhecer). O grupo foi fundado pela freira Maria Michaliszyn Neta e pelo padre Domingos M. Starepravo, com o importante apoio da Igreja Católica Ucraniana. Inicialmente voltado para a juventude, com o tempo o grupo passou a incluir membros adultos. No entanto o grupo passou por diversas crises, ficando muitas vezes sem nenhum integrante.⁵³²

Iuri (1970, segunda geração, Ivaí), que já foi integrante do grupo e presidente da Associação da Juventude Ucrâno Brasileira (AJUB), lembra que o grupo juvenil era muito forte e que já chegou a contar com quarenta integrantes, mas acabou encerrando as atividades na década de 2000. Ele ainda apontou:

Semana passada ocorreu um evento a nível nacional que Ivaí, lá no início do ano 2000, participou em Canoas, no Rio Grande do Sul, do festival nacional de danças ucranianas. Esse festival era promovido pelo folclórico de Canoas, juntamente com as Associações dos Jovens do Brasil. Com o tempo, Ivaí foi desfazendo. Então, eu diria que quase se acabou o folclórico. Já cheguei a conversar com pessoas sobre a possibilidade de formar uma diretoria coesa e forte para que o grupo retorne em várias categorias, principalmente para crianças e juvenis. A ideia é que Ivaí seja representado por uma dança alegre e festiva. Acredito que precisamos dessa representação, pois hoje estamos carentes. E também acho que falta apoio por parte do município. A mudança é realmente necessária; falta mais participação e apoio. Fico triste por não termos mais o nosso grupo folclórico, que foi fundado em 1989.⁵³³

A observação de que em Ivaí o grupo folclórico quase desapareceu ressalta os desafios e transformações enfrentados pelo grupo ao longo do tempo. Esse processo pode refletir mudanças demográficas, sociais e culturais que impactaram a participação e a continuidade das práticas folclóricas.

A expressão de tristeza e lamento pela perda do grupo folclórico destaca a importância emocional, histórica e cultural associada à organização externada pelo entrevistado. Na sua visão, o grupo folclórico constitui parte significativa da identidade comunitária além de buscar reconhecimento e valorização das tradições passadas e presentes. Iuri é liderança nesse âmbito cultural “ucraniano” na cidade, e ele fala enquanto tal; em sua narrativa, ressoa o que

⁵³² Revista *Exclusiva* publicada em comemoração ao centenário da imigração ucraniana em Ivaí (1908-2008). Prudentópolis: PR, Centro Sul do Paraná LTDA, julho de 2009. p. 18.

⁵³³ Iuri. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.

José Reginaldo Santos Gonçalves denomina de "retórica da perda". Trata-se uma forma de representação do "patrimônio cultural"⁵³⁴ inserida em contexto temporal específico, por vezes distante e intangível, mas também vista como processo em curso, constantemente em conflito e em constante reconstrução.⁵³⁵ Essa retórica não apenas alerta para ameaças de destruição aos bens culturais, mas também inspira esforços para sua preservação.⁵³⁶ É o distanciamento temporal e espacial desses bens, através da "retórica da perda", que os transforma em objetos de desejo, objetos autênticos que motivam iniciativas para buscá-los ou recuperá-los.

Considerando essa perspectiva, Michel de Certeau explora a fascinação exercida pela "beleza do morto", sugerindo que a cultura popular é muitas vezes vista como "morta" antes de ser cultuada. O autor destaca a persistência desse elemento mórbido como parte integral do conceito de cultura popular nas abordagens contemporâneas. Esse traço não apenas permeia a cultura popular, mas também influencia a forma como a cultura é entendida e valorizada. Essa dinâmica pode ser vista como expressão da complexa relação entre memória, identidade e representação cultural.⁵³⁷

Em Irati, o grupo folclórico ucraniano foi criado em fevereiro de 1976, inicialmente denominado *Zirka*. Mais tarde, seu nome foi alterado para *Ivan Kupalo*.⁵³⁸ A formação do grupo em Irati também recebeu apoio e incentivo da Igreja. Conforme mencionado pelo padre Valdomiro, a Igreja desempenhou um papel fundamental nessa iniciativa:

[...] Graças à Igreja, a comunidade ainda se mantém unida, sabe? Eu vejo aqui em Irati: eles são tradicionalistas e querem tudo dentro da tradição. Veja o grupo folclórico *Ivan Kupalo*; se não fosse a Igreja, ele já estava morto, a gente está tentando manter ele. Fazendo eventos, almoço, janta. Tudo que nós fazemos, uma porcentagem vai para a manutenção do grupo folclórico. Os pais hoje criam os filhos livres, falam que eles que sabem se querem ou não participar do grupo, e muito optam por não participar porque ficam com preguiça de perder o sábado ou o domingo com ensaios. Então, a influência da Igreja... Ainda exerce influência, sim, não tão forte como antes, mas se não fosse a Igreja, tudo ia morrer.⁵³⁹

⁵³⁴ As músicas e as práticas culturais, segundo Gonçalves, podem ser compreendidas como parte integrante do patrimônio cultural. O que é identificado como patrimônio cultural surge quando é reconhecido por um grupo como algo intrinsecamente seu, ligado à sua história e capaz de definir sua identidade. (GONÇALVES, 2015, p. 213).

⁵³⁵ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015. p. 220.

⁵³⁶ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996. p. 111.

⁵³⁷ CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: CERTEAU, M. (org.) **A Cultura no plural**. Campinas/SP: Papirus, pp. 55-85.

⁵³⁸ Divindade da mitologia eslava associada a fertilidade e ao início da primavera.

⁵³⁹ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

Esta observação sugere que, ao longo do tempo, essa instituição religiosa manteve presença significativa na manutenção do grupo folclórico da cidade, desempenhando papéis variados na coesão social e cultural. O padre exerce posição de liderança na comunidade, promovendo um discurso aglutinador. Regina Weber (2014) explora as ações dos "líderes étnicos": segundo a autora, o papel do clero entre os diversos grupos transcende o aspecto religioso. Em muitos cenários de imigração, eles se destacaram como os primeiros líderes e intelectuais.⁵⁴⁰

À medida que as pessoas passam pela fase de adaptação ao novo país e com as gerações subsequentes – que tendem a ser mais propensas à miscigenação – os líderes religiosos e também os leigos podem desempenhar um papel crucial na preservação das representações, memórias e identidades. Esses agentes sustentam, reforçam e difundem as identidades étnicas que, mesmo que contenham elementos de criação e (re)invenção, não surgem do nada, pois “o passado e a história foram chamados a serem fiadores da memória.”⁵⁴¹

A referência aos jovens demonstra a preocupação com a transmissão da tradição e, principalmente, com a manutenção da comunidade religiosa. Pode-se inferir que essas lideranças buscam manter traços culturais ou reinventar tradições ditas ucranianas utilizando a música/dança para atingir os jovens. De acordo com o padre, a hesitação de muitos jovens em participar do grupo folclórico, devido a compromissos pessoais, ilustra as transformações nas práticas e prioridades comunitárias ao longo do tempo. Essas mudanças refletem as dinâmicas geracionais, influências externas e evoluções socioeconômicas que impactam a participação e engajamento em atividades tradicionais. Quando o padre fala que “os pais hoje criam os filhos livres” traça uma comparação com a geração dele, época em que em algumas famílias os jovens não tinham tanta liberdade.

No entanto, muitos entrevistados da terceira⁵⁴² e da quarta⁵⁴³ geração valorizam profundamente sua conexão com a Igreja e com instituições a ela vinculadas, como o grupo folclórico. Alguns optam por se afastar do grupo não necessariamente por falta de interesse, mas devido a compromissos universitários ou oportunidades de emprego em outras cidades, como é o caso de Giseli (2003, quarta geração, Irati):

⁵⁴⁰ WEBER, Regina. Líderes, intelectuais e agentes étnicos: significados e interpretações. **Diálogos**, Maringá, v. 18, n.2, p.703-733, mai./ago. 2014. p. 718.

⁵⁴¹ WEBER, Regina. Líderes, intelectuais e agentes étnicos: significados e interpretações. **Diálogos**, Maringá, v. 18, n.2, p.703-733, mai./ago. 2014. p. 727.

⁵⁴² Nascidos entre as décadas de 1980 a 1990.

⁵⁴³ Nascidos após a década de 2000.

Giseli: Desde que eu nasci, já fui batizada na Igreja Ucraniana, batizada e crismada. Desde que me entendo por gente, lembro de estar indo à Igreja todo domingo e de ter o contato [com o idioma ucraniano]. Tanto que aprendi um pouco da língua só indo na Igreja, porque, ao ouvir, fui aprendendo. Sempre em datas comemorativas como Páscoa, Natal e aniversário, tinha os cantos. Minha avó falava algumas frases e expressões em ucraniano, e isso foi desde sempre. Entrei no grupo [folclórico] com dois anos e meio e dancei até os vinte anos, ou seja, por dezoito anos da minha vida. Então sempre foi muito contato, muito presente indo à missa todo domingo. Sempre um negócio muito vivo. Preservando as tradições, como a Páscoa, fazendo a cesta para levar no Sábado de Aleluia, fazendo a *Paska*, carne, pão. Sempre estive muito presente em nossa rotina, até mesmo em casa. [...]

Cibeli: Então você não está mais participando do grupo folclórico?

Giseli: não, eu dancei ano passado ainda, mas eu sei porque esse ano vai ser muito corrido pra mim porque eu vou começar a fazer estágio e coisarada exige uma dedicação muito grande então eu decidi abdicar disso.⁵⁴⁴

A entrevista demonstra forte ligação com as tradições ucranianas. A sua narrativa ressalta a importância da Igreja Ucraniana como um pilar central em sua vida, espiritual e cultural. O aprendizado da língua ucraniana por meio da frequência à igreja mostra como as práticas religiosas podem desempenhar um papel vital na transmissão cultural. Giseli confirma e complementa a fala do padre, destacando o papel do grupo folclórico como forma de manter os jovens próximos à igreja, garantindo, assim, o futuro da comunidade religiosa.

A inserção da entrevistada no grupo folclórico ocorreu muito cedo e permaneceu até idade adulta, demonstrando que ela participava ativamente do “folclórico” e de outras atividades religiosas e culturais. Enquanto reconhece a importância das tradições, também mostra como as circunstâncias individuais e contemporâneas, como educação e carreira, podem influenciar a participação e o compromisso com as práticas culturais.

A esse respeito, em Ivaí a situação é considerada por alguns entrevistados como mais grave por não ter mais o grupo e pela juventude ucraniana atual não ser tão atuante como a anterior, como disse Iuri (1970, segunda geração, Ivaí):

Eu fico muito triste porque fraquejou bastante. Eu acho que todos nós somos culpados: o pai e a mãe são culpados, o religioso é culpado, a religiosa é culpada, principalmente o adolescente, o jovem. Então, eu acho que hoje há um desinteresse muito grande. Acho que não está tendo lideranças. A qual, inclusive, eu fui um líder com 16, 17 anos; já liderava. Vejo hoje que estamos em uma escassez de lideranças, falta de apoio, falta de incentivo dos familiares, dos religiosos. Então, acho que todos nós somos culpados em parte, sabe?⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ Giseli. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 10 de março de 2023.

⁵⁴⁵ Iuri. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.

Outra razão identificada pelos entrevistados para o enfraquecimento, principalmente do idioma, foi o casamento “misto”. É de opinião de muitos que quando duas pessoas de “origens” e, sobretudo religião diferente se casam ocorre um atrito identitário, o casal pode se sentir dividido entre duas culturas e pode haver dificuldade em decidir quais tradições ou práticas seguir, especialmente ao criar os filhos.

Muitos dos primeiros imigrantes e seus filhos tentaram recriar no Brasil o mundo cultural e religioso que eles conheceram na “Ucrânia”; as gerações seguintes foram, aos poucos, absorvendo elementos da cultura brasileira. Com o decorrer do tempo o número de descendentes cresceu e muitos não aprenderam a língua ucraniana. Era recomendado aos jovens desposarem pessoas de dentro do próprio grupo, pois os casamentos impõem mudanças e redefinições na família e é por meio dela que os costumes e tradições circulam.⁵⁴⁶ Além disso, em uma comunidade tradicional e conservadora do ponto de vista religioso, casamento “misto” é entendido como possibilidade da perda da religião dos ancestrais.

Nesse contexto, um dos meus entrevistados, Pe. Valdomiro, que nasceu e cresceu em uma colônia⁵⁴⁷ de imigrantes ucranianos na qual o casamento ocorria entre pessoas da mesma origem étnica, disse que seu convívio se limitava a crianças ucranianas. Diante disso, questionei: "Padre, dado que você mencionou que sua comunidade era composta apenas por crianças ucranianas, quando foi o seu primeiro contato com pessoas de fora desse grupo?", a resposta dele foi:

Então, na verdade, quando vinha alguma visita e a gente sabia que não eram ucranianos, a gente tinha até medo porque elas falavam português e nós não entendíamos nada. Nós brincávamos apenas com gestos. Eu lembro, quando na minha comunidade, veio uma família de Medianeira que não sabia nada de ucraniano; daí eles sofreram. Eles frequentavam a igreja, eram uma família muito cristã. Foi lá que eles aprenderam o ucraniano e também nos ajudaram a aprender um pouco de português. Às vezes, vinham nossos parentes de Pitanga, que eram primos da minha mãe, e eles não conseguiam manter o ucraniano. Quando vinham lá em nossa casa, geralmente na Páscoa e no Natal, ficavam três ou quatro dias. As crianças falavam apenas português, mas nós não sabíamos. Minha avó, quando sabia que vinha alguém assim, nem queria ficar em casa porque não sabia como receber. As famílias são fundamentais para preservar a língua; a igreja também é, mas a família tem um papel ainda mais crucial. Hoje, a igreja não consegue exercer essa influência

⁵⁴⁶ HANICZ, Teodoro. Ucranianos greco-católicos no Paraná hibridismo, rito, religiosidade e outras misturas. Anais do IV Encontro Nacional do GT História das religiões e religiosidades – ANPUH – Memória e Narrativas nas religiões e nas religiosidades. **Revista Brasileira da História das Religiões**. Maringá (PR). nº 15, jan./2013. p. 09.

⁵⁴⁷ Comunidade Eduardo Chaves, localizada em Prudentópolis/PR.

como antes. Veja, uma vez eu fui rezar uma missa em Ivaí, no São Roque, em português. No final da missa veio uma senhora e chamou a minha atenção ela disse que não entendeu nada da minha missa e que nem sabia em qual língua eu tava falando porque ela só falava em ucraniano, eles não admitiam. Queriam tudo em ucraniano. E veja, os poloneses perderam seus costumes e língua porque suas missas sempre foram em português; por isso a língua foi morrendo. A nossa língua sobreviveu graças às famílias. Isso [o declínio] aconteceu também por causa das misturas [casamentos mistos]. Na infância é a melhor idade para aprender outra língua; sei disso porque eu sofri na pele quando fui para a Alemanha. Quando eu fui pra Alemanha, fiquei mudo. Eu me senti no lugar da minha vó [risos]. Eu disse: “Dou razão para a minha avó hoje porque eu não entendia nada e não falei nada”, era muito difícil. Aqui em Irati, na nossa paróquia, notamos que a maioria dos jovens não sabe o ucraniano; por isso, no sábado, nossa missa é em português.⁵⁴⁸

Na Colônia na qual ele vivia todos eram descendentes de ucranianos e mantiveram a língua da imigração por pelo menos três gerações; posteriormente os seus sobrinhos acabaram se casando com pessoas de outras origens étnicas e se mudando para outros locais.

O padre lembrou sua passagem por Ivaí, onde atuou por um período. Ele contou que, na comunidade rural de São Roque, foi repreendido por uma senhora por celebrar a missa em português – segundo ela, nem conseguia identificar qual idioma estava sendo usado. Esse episódio revela a interdependência entre a Igreja (representada pelos padres) e a comunidade de fiéis. A preservação e o uso da língua estão profundamente ligados às gerações: os mais velhos tendem a resistir mais à substituição do idioma tradicional.

Lourenço Resende, em sua tese de doutorado, estudou a manutenção do idioma ucraniano em Prudentópolis. Em entrevistas com padres da Ordem de São Basílio Magno (OSBM), um deles observou que a partir da década de 1990 houve mudanças significativas no bilinguismo, com maior uso do português. Segundo o padre, essa mudança tornou o ucraniano mais difícil de preservar, especialmente devido ao desinteresse dos jovens.⁵⁴⁹

Entre todas as entrevistadas e entrevistados dessa pesquisa, de diferentes gerações, a Igreja ainda é vista como o principal espaço de prática do idioma ucraniano. Para os mais velhos, a ideia de os padres deixarem de usar o idioma na liturgia pode ser intolerável, pois a Igreja é considerada um dos últimos bastiões de resistência linguística. Essa percepção fica evidente nos trechos de entrevistas a seguir:

Iryna (1954, primeira geração, Ivaí): [...] para mim, domingo sem ir à missa não é domingo – tem que ir à missa. [...] Até a nossa missa agora está pas-

⁵⁴⁸ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁵⁴⁹ COSTA, Lourenço Resende. **A prática da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná**: Preservação da Identidade e das fronteiras étnicas (1940-2018). (Tese de Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019. p. 219.

sando mais para o português, porque bastante gente não entende. Que nem antes: o padre fazia a leitura em ucraniano. Agora, no domingo, as leituras são todas em português. Antes era tudo em ucraniano. Então, até a missa está passando para o português, porque muita gente não entende o ucraniano – principalmente os jovens. Nós, os mais velhos, não estamos gostando disso, porque estão acabando com o ucraniano. Na catequese, as crianças aprendem o ucraniano, mas também já usam o português. [...] Na parede da sala dos meus pais era cheinha de santos, sabe? Hoje, já os novos acham isso feio.⁵⁵⁰

Constantino (1964, segunda geração, Irati): Até as missas se não forem em ucraniano parece que não está bom [...].⁵⁵¹

Kateryna (1978, segunda geração, Irati): Aqui tem a missa traduzida para o português no sábado, mas a maioria ainda prefere a do domingo, que tem só o sermão em português – o restante da missa é todo em ucraniano. Sabe por quê? Porque parece que a missa em português não foi tão bem aceita pela comunidade. Os mais jovens até preferem, por causa da dificuldade com a leitura e tal, mas os mais velhos, não. No domingo de manhã é sempre o mesmo público; eles não vão no sábado à noite, preferem o domingo de manhã, que é a missa tradicional ucraniana. Então, eu acho que a comunidade ucraniana tem esse vínculo muito forte com a religião...⁵⁵²

Anastasia (1990, terceira geração, Irati): Eu prefiro ir à missa no domingo. É estranho quando vou no sábado, que é em português na nossa própria igreja.⁵⁵³

Fabiane (2003, quarta geração, Ivaí): Ah, é importante. Tentar buscar mais sobre a nossa cultura. Talvez tentar aprender mais a língua na missa. Que talvez, eu acho que hoje em dia o lugar que a gente pode ter mais contato com a língua é na Igreja Ucraniana. Porque aqui em Ivaí não tem ninguém que ensine a gente a falar ucraniano. Inclusive, a mãe, ela sabe algumas coisas em ucraniano, mas ela não tem o costume de falar sempre. Como a gente fala em brasileiro, a gente só fala em brasileiro mesmo. A casa em que a mãe vivia, na casa dos pais dela, ela tinha o costume de falar em ucraniano.⁵⁵⁴

Igor (2005, quarta geração, Ivaí): Não faz diferença a missa em ucraniano, na verdade a maior parte da missa é em ucraniano só umas partes é em brasileiro, então essa questão assim eu acostumei dessa maneira, e por isso é melhor assim em ucraniano [...].⁵⁵⁵

A missa em português é rejeitada pelas pessoas entrevistadas das primeiras gerações, como Iryna, Constantino, Kateryna e Anastasia, que afirmam que “missa em português não parece missa”. A resistência é mais forte entre os mais velhos, enquanto as gerações mais jo-

⁵⁵⁰ Iryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.

⁵⁵¹ Constantino. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.

⁵⁵² Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁵⁵³ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

⁵⁵⁴ Fabiane. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 25 de março de 2023.

⁵⁵⁵ Igor. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

vens mostram-se mais adaptadas às missas bilíngues ou em português, ainda que algumas reconheçam o valor simbólico do ucraniano nas celebrações.

A substituição do idioma nas liturgias reflete mudanças culturais e a interrupção da transmissão linguística nas famílias. Fabiane relata que seus avós falavam apenas ucraniano, mas seus pais utilizam apenas o português, o que dificultou seu aprendizado. Entre os jovens, o uso do ucraniano se limita à Igreja – e nem todos compreendem plenamente o que é dito ali.

Esse contexto levou à introdução de missas em português aos sábados, tanto em Ivaí quanto em Irati. Já a missa dominical em ucraniano ainda é preferida por muitos, evidenciando o conflito entre adaptação e preservação. A Igreja tornou-se o principal (e muitas vezes único) espaço de contato com a língua, já que seu uso doméstico caiu em desuso.

Iryna expressa frustração com os jovens, que, além de não se interessarem pela língua, rejeitam elementos culturais considerados tradicionais, como os ícones religiosos. Apesar disso, jovens como Fabiane ainda demonstram desejo de aprender o idioma, mesmo que hoje ele seja restrito ao âmbito religioso e ameaçado pelo crescente predomínio do português. Não há, atualmente, iniciativas formais de ensino do ucraniano fora da liturgia, o que limita sua continuidade entre as novas gerações.

Mas apesar da dificuldade em preservar a língua em algumas famílias outros aspectos culturais continuam. Embora alguns entrevistados possuam ascendência “mista”, o lado ucraniano se sobressaiu ao fazerem menção a questões identitárias nas entrevistas. A maioria denomina-se “ucranianos”, mesmo tendo nascido no Brasil – muitos são tetranetos de imigrantes. Em alguns depoimentos os entrevistados falam: “me sinto/sou ucraniano”. Ao folhear o *Mê Rostemo*,⁵⁵⁶ boletim informativo impresso da associação da juventude ucraino-brasileira publicado em Curitiba que circulava em Ivaí e Irati, entre outros lugares, eu me deparei com o seguinte recado de um leitor:

Oi pessoal. Recebi [...] o *Mê Rostemo* hoje e percebi que nós (jovens ucranianos) estamos parecendo mais animados para realizarmos festas e outros eventos. [...] O fato é que acho isso importantíssimo para fortalecer a nossa cultura. Baile ucraniano ali, festa ucraniana aqui, apresentação de danças lá, reunião da Ajub, encontro de jovens... Acho que estamos mais entrosados do que nos últimos anos. [...] Fico feliz por isso. Esses dias atrás um colega da Universidade me perguntou por que eu tinha tanto orgulho de ser ucraniano (é que eu realmente não gosto quando dizem que polonês – principalmente -, russo e ucraniano são a mesma coisa), aí respondi que além da incrível História e Cultura ucraniana, o que mais me desperta orgulho é esta espécie de elo que existe entre o “*nache ilhude*”(sic) que pronto, terão assunto para uma

⁵⁵⁶ Significa: “Nós Crescemos”.

longa conversa e acabarão descobrindo que estiveram num mesmo Congresso, encontro, festa... Na verdade, é disso que eu tenho mais orgulho em nosso povo, e realmente esses nossos eventos contribuem para isso (sem falar na religião, né? Que essa é mais do que importante) [...].⁵⁵⁷

O jovem que escreveu essa carta era integrante de um grupo folclórico de Mallet. Podemos notar que o fragmento apresenta uma afirmação identitária ou, ainda, um ressurgimento ou reafirmação da identidade cultural entre os jovens da comunidade ucraniana – o folheto circulava por todas as cidades com descendentes de ucranianos do Paraná. Essa carta foi selecionada com intenções muito claras pela equipe editorial, já que relacionava o seu conteúdo com o perfil do folheto.

O trecho evidencia não apenas a recepção do *Mê Rostemo* como meio de comunicação, mas também sua função como instrumento de reavivamento étnico. A própria publicação do trecho, bem como seu conteúdo, indicam a intencionalidade do jornal em alimentar e sustentar um sentimento de pertencimento à coletividade “ucraniana”.

Além disso, o trecho destaca a importância simbólica e cultural dos grupos folclóricos ucranianos, que são apresentados – e muitas vezes compreendidos pelos próprios membros – como mediadores de uma conexão contínua com a “origem”. A atuação desses grupos, portanto, não se restringe ao entretenimento ou à performance pública, mas cumpre função mais profunda: a de manter viva uma memória coletiva e de sustentar a narrativa de uma identidade de descendência, legitimada por elementos culturais selecionados e performados no presente.

Ao posicionar a cultura como elo com o passado – especialmente por meio da dança, da música, da indumentária e da língua – esses grupos tornam-se espaços privilegiados de reprodução de um imaginário étnico transgeracional, que confere sentido à pertença ucraniana no Brasil. Assim, o jornal não apenas documenta essas práticas, mas participa ativamente da sua circulação, legitimação e ressignificação.

A declaração sobre o orgulho ucraniano destaca a necessidade de reconhecer e celebrar as especificidades culturais de cada grupo, evitando generalizações ou confusões. O uso da expressão “*nashi lhudē*”,⁵⁵⁸ que pode ser traduzido como “nossa gente”, como já foi mencionado, reforça o elo entre os descendentes de ucranianos e a relação com a língua ucraniana. Este termo é frequentemente empregado por aqueles que se identificam com a etnia, atuando como um meio de definir claramente quem faz parte desse grupo e quem não faz.

⁵⁵⁷ *MÊ ROSTEMO. Boletim informativo da associação da juventude ucraino-brasileira. Nº 75 – Agosto/Setembro de 2002. Curitiba – PR. p. 9. Acervo pessoal da autora.*

⁵⁵⁸ Na carta, o autor escreveu a expressão de forma incorreta (“*nache ilhude*”).

Outro demarcador étnico utilizado pelo autor do trecho é a religião, que considera “mais que importante”. Seu papel emerge como elemento central nas entrevistas, com a Igreja desempenhando papel importante na manutenção de traços culturais no grupo. Tal como os poloneses, os ucranianos são marcados por profundo sentimento religioso que desempenhou papel significativo na formação étnica desta região do Estado.⁵⁵⁹ Até os dias atuais, a Igreja continua a tentando preservar a língua e a cultura, organizando variedade de eventos que incluem missas celebradas em ucraniano, rituais natalinos e pascais, cerimônias de casamento, entre outras atividades. Estes eventos não apenas mantêm vivas as tradições religiosas, mas também buscam reforçar a identidade étnica e cultural. A religião é um elemento central na construção da identidade cultural e étnica do grupo, servindo como forma de identificação interna e de diferenciação em relação a outros.

Os descendentes dos imigrantes podem constantemente reivindicar o seu pertencimento ao grupo étnico, buscando a distinção de quem é “*nashi lhudē*” e quem não é, demarcando uma fronteira. De fato, os traços diacríticos⁵⁶⁰ representariam as características que as pessoas buscam ou exibem para expressar suas identidades etno-culturais. A construção desses traços e a noção de pertencimento estão intrinsecamente ligadas à memória que se associa ao grupo, sendo transmitidas e interpretadas de maneira seletiva.

Apesar da existência dessa fronteira sociocultural, o grupo folclórico de Irati é, atualmente, acessível à sociedade em geral, pois aceita membros sem ascendência ucraniana. No entanto, o grupo folclórico *Ivan Kupalo* faz uso contínuo do passado da imigração, sendo este o elo que liga o passado ao presente, o fio condutor de sua história e a razão fundamental de sua existência. Esses elementos são claramente perceptíveis no texto de abertura de uma festividade do grupo ocorrida em Irati, no ano de 2009:

Alma imigrante. Estas são as palavras que nos definem.
Em cada ritmo, em cada passo de dança, há um amor impossível de se mensurar.
Amor descendente.
E é por este amor que hoje partilhamos a chama sagrada que nos faz ardentemente o coração inflamar...
Carregamos uma missão. Somos as vozes ancestrais, que como, nas palavras da poetisa Helena Kolody, arquejam e estuam a nossa volta.
Viemos da Halytchená. Mas são também Cárpatos os nossos desejos.

⁵⁵⁹ WACHOWICZ, Ruy Christovam. **História do Paraná**. 5. ed. Curitiba: Vicentina, 1982.

⁵⁶⁰ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2a ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

Traduzir a saga de um povo através da dança é perpetuar os símbolos de riqueza e alegria de toda nação ucraniana.

Esperamos nesta noite, com as bênçãos de nossos antepassados, trazer a este público a parte mais bela do espírito ucraniano: a coragem e a união.⁵⁶¹

O texto inicia evocando a ideia de “alma imigrante”, estabelecendo imediatamente um vínculo emocional com o legado e a experiência dos imigrantes ucranianos. O “amor descendente” sugere uma conexão profunda com a ancestralidade destacando a importância da herança cultural e da memória coletiva na formação da identidade do grupo.

A identidade cultural não é uma essência fixa, mas sim um processo contínuo de construção simbólica, realizado por meio da memória, da fantasia, da narrativa e do mito.⁵⁶² Esse conceito pode ser claramente observado no texto de abertura da festividade do grupo ucraniano. O discurso mobiliza lembranças coletivas e imagens idealizadas da “terra de origem” – como nos trechos “viemos da Halytchená” e “com as bênçãos de nossos antepassados” – construindo uma narrativa que busca dar coesão à experiência diaspórica. Termos como “chama sagrada”, “missão” e “espírito ucraniano” remetem à mitificação da “origem” e à valorização de uma herança cultural transmitida através da dança. Nesse contexto, a identidade é performada como uma tentativa de “sutura”, no sentido utilizado por Stuart Hall, isto é, uma costura simbólica que procura estabilizar temporariamente o sentimento de pertencimento, mesmo em meio à instabilidade própria das culturas em diáspora. Assim, o texto evidencia como a identidade ucraniana em Irati é continuamente reconstruída dentro dos discursos culturais e históricos que moldam a vivência dos descendentes.

Criado pelos membros do grupo folclórico, o texto é um discurso étnico explícito, como podemos notar nas partes em que menciona o “amor descendente”, “as vozes ancestrais”, “um povo” e “nossos antepassados”, enfatizando a identidade étnica e nacional. A história dos ucranianos e seus descendentes no Brasil teve início com o evento da emigração, e esse momento histórico é transformado em marco por meio da construção de uma memória que se divulga como coletiva. Assim, as histórias de migração, adaptação e preservação da cultura têm sido transmitidas de uma geração a outra.

⁵⁶¹ Texto de abertura de festividades ucranianas em 2009, Irati. PUH, Milan. **Folclore como ação educativa na constituição de políticas linguísticas em e para comunidades rurais de origem ucraniana na Croácia e no Brasil.** Tese (doutorado em Educação). Faculdade de Educação de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-17012018_112031/publico/MILAN_PUH2_rev.pdf p. 352.

⁵⁶² HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** N° 24, 1996. p. 70.

As menções específicas à *Halytchená* (Galícia) e aos Cárpatos, bem como à poetisa Helena Kolody,⁵⁶³ adicionam camadas de significado histórico e cultural ao texto. Essas referências servem para contextualizar a “origem” e as influências do grupo folclórico, ao mesmo tempo em que estabelecem conexões com elementos geográficos e literários significativos da cultura ucraniana.

A dança é apresentada como um meio que permite ao grupo compartilhar e celebrar sua identidade com o público. As manifestações coreográficas exibidas não são originárias apenas da Galícia, mas também de outros locais, como mencionado pela Helena (1997, terceira geração, Irati):

Cibeli: E no grupo folclórico vocês aprendiam a língua ucraniana também ou isso foi mais ensinado em casa?

Helena: No grupo, a gente... Assim, a gente falava pouquíssimas coisas [em ucraniano], e o que a gente falava era mais relacionado às danças, sabe? Termos da dança, nomes, passos, as regiões da Ucrânia. A dança ajudou a gente a conhecer mais sobre as regiões da Ucrânia, porque cada dança é dividida por regiões. Então, por exemplo, aqui no Brasil é comum dançar música gaúcha no sul, e no norte o frevo; então essa divisão também ocorre na Ucrânia. [...] Hoje eu não sei se é assim, mas antes no grupo folclórico as danças tinham como referência as datas da imigração; então, os trajes eram relacionados a essa época. Por exemplo, em uma região da Ucrânia, as pessoas tinham o hábito de tomar bastante *vodka* para se esquentar. Daí nós tínhamos uma dança que um dos passos era mexer a cabeça bem rapidinho para dizer que eles estavam bêbados; os passos nessas danças eram bem rápidos. Então, essas danças elas exploram bastante os aspectos geográficos e culturais ucranianos. E a questão da língua eu aprendi mais por fora, com a minha família. Também cheguei a fazer um curso de ucraniano, só que o curso foi cancelado e eu não consegui terminar, mas eu aprendi o alfabeto, eu consigo ler, mas eu não sei o significado de muitas palavras. Ler eu aprendi na Igreja, porque a gente cantava, então ali eu aprendi um pouco a linguagem.⁵⁶⁴

No grupo folclórico os integrantes aprendem aspectos geográficos e culturais da Ucrânia. Além disso, na referência aos trajes e danças vinculados ao período histórico da primeira onda migratória, final do século XIX e início do XX, o grupo folclórico utilizava a performance como uma forma de evocar e preservar memórias específicas e períodos históricos associados à imigração ucraniana. Também promove um movimento de (re)conexão com a

⁵⁶³ Helena Kolody (1912-2004) foi uma poetisa paranaense filha de imigrantes ucranianos.

⁵⁶⁴ Helena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati– Paraná, 16 de março de 2023.

Ucrânia do passado através do grupo folclórico, que junto com a família e a igreja, são locais de construção de uma *ucraneidade*.

De acordo com o etnólogo Andriy Nahachewsky os ucranianos que migraram para a América no final do século XIX e início do XX trouxeram um repertório de danças e músicas tais como a *kolomeika*, *hutsulka*,⁵⁶⁵ *arkan*,⁵⁶⁶ *chaban*,⁵⁶⁷ *holubka*,⁵⁶⁸ sete passos⁵⁶⁹ e a *polka*,⁵⁷⁰ que são exemplos de práticas culturais camponesas.⁵⁷¹ O autor estudou essas danças e músicas entre os descendentes de ucranianos no Canadá e concluiu que a “dança social” ucraniana⁵⁷² incorpora características que se originaram com os imigrantes ucranianos, mas também inclui danças assimiladas de imigrantes de outras origens no novo país de estabelecimento.⁵⁷³ Com base nesse estudo, podemos inferir que a *kolomeika* praticada no Brasil também passou por transformações, adquirindo características distintas, tanto em relação à versão original da Ucrânia quanto à versão desenvolvida no Canadá. Provavelmente recebeu influências de outros grupos de imigrantes e se adaptou ao ambiente cultural brasileiro, além de possíveis modificações introduzidas pelas ondas migratórias posteriores.

No caso de Ivaí e Irati, a realidade local também reflete essa complexa dinâmica de transformação cultural. A segunda geração de ucranianos, exposta a um novo contexto social e cultural, pode ter reinterpretado as danças e a música, criando novas formas de expressão cultural. Isso levanta uma questão importante: em que medida a segunda geração foi capaz de reviver e transformar a cultura ucraniana? Quais novidades culturais foram introduzidas, seja nas danças, nas músicas ou em outras práticas culturais?

⁵⁶⁵ Originária da região dos Hutsuls, nos Cárpatos, esta dança reflete a cultura dos pastores montanhese da Ucrânia. Os movimentos são frequentemente inspirados nas atividades diárias, como o trabalho com o gado.

⁵⁶⁶ *Arkan* (ucraniano: *Аркан, Аркан*) é uma dança circular tradicional do povo ucraniano Hutsul, originário de Hutsulshchyna, no sudoeste da Ucrânia. A palavra "*arkan*" significa literalmente "laço" e é emprestada do romeno, derivada da palavra turca "*arkan*", que significa "corda" ou "laço". Tradicionalmente, o *Arkan* é realizado por homens em torno de uma fogueira.

⁵⁶⁷ Esta dança é típica das montanhas dos Cárpatos e está associada aos pastores, conhecidos como "chaban". Os movimentos muitas vezes imitam a vida pastoril e os cuidados com os rebanhos.

⁵⁶⁸ É uma dança popular da parte Ocidental da Ucrânia, geralmente dançada em casamentos.

⁵⁶⁹ É uma dança popular entre os ucranianos e poloneses que envolve passos ritmados e movimentos coreografados.

⁵⁷⁰ A *Polka* é uma dança originária da Boêmia, mas também específica das regiões eslavas (atual República Tcheca, Polônia, Eslováquia, Rússia Ocidental, Ucrânia, Bielorrússia, Letônia, Lituânia) e da Europa Central (Suíça, Áustria e Hungria). É uma dança de dois tempos, bastante rápida, com ritmos bem articulados.

⁵⁷¹ NAHACHEWSKY, Andriy. 2003. Avramenko and the paradigm of national culture. *Journal of Ukrainian Studies* 28, no. 2 (Winter): 31-50. p. 32.

⁵⁷² A dança social ucraniana refere-se a uma variedade de danças tradicionais praticadas na Ucrânia e em colônias de imigrantes e descendentes em outros países. Essas danças são realizadas em eventos festivos, celebrações culturais, casamentos etc.

⁵⁷³ NAHACHEWSKY, Andriy. 2002. New ethnicity and Ukrainian Canadian social dances. *Journal of American Folklore* 115, no. 456 (4): 175-190. p. 180-181.

As primeiras e segundas ondas de imigração ucraniana no Brasil ocorreram em contextos distintos, e isso pode ter influenciado tanto a preservação quanto a modificação das tradições culturais. Embora as fontes disponíveis não ofereçam respostas diretas para essas questões, podemos levantar hipóteses sobre como a história das migrações, as gerações sucessivas e as influências externas podem ter moldado e adaptado a cultura ucraniana no Brasil ao longo do tempo.

Quanto às modificações na *kolomeika*, Anastasia (1990, terceira geração, Irati), compartilha o seguinte relato:

[...] No Brasil a gente chama a coreografia também de *kolomeika*. Uma coisa que eu estudei é que assim as danças iguais às do folclórico elas não vieram com a imigração, vieram depois com coreógrafos que vieram ensinar o folclore estético de palco. O meu vô conta que em Mallet eles cantavam *kolomeika*, mas é diferente do nosso do folclórico. [...] Nessa região onde se dança a *kolomeika* é a região de Cárpatos, eles usam chapéu, colete, sapatilha então é bem diferente a forma de se dançar. Mas é em roda igual aqui.⁵⁷⁴

A entrevistada faz uma comparação entre as memórias de seu avô e a chegada de um coreógrafo ucraniano profissional a Irati. Antes dessa chegada, a *kolomeika*, cantada e dançada pelos primeiros imigrantes e seus descendentes, estava mais associada aos camponeses. Com a chegada do coreógrafo, houve uma atualização tanto na música quanto na dança, transformando-as em um verdadeiro espetáculo. Essa transição é relevante para refletirmos sobre a dinâmica cultural e temporal, já que as tradições na Ucrânia mudaram ao longo do tempo. No entanto, com o passar do tempo, o que foi preservado aqui acabou se distanciando das tradições originais do país de origem.

Esse processo de mudança está diretamente relacionado a uma questão de que a imigração não desconecta completamente os migrantes de sua terra natal. Entre os descendentes, a ligação pode permanecer de alguma forma viva, principalmente por meio das memórias, como as publicações importadas, mas também por outras formas, como dos vínculos renovados pela Igreja, com padres que circulam entre os dois países, e as interações ocasionais com figuras como os coreógrafos. Hoje, essa conexão se amplia com a presença dos refugiados e as notícias que chegam da Ucrânia.

Esses elementos fazem parte da reflexão sobre a manutenção da identidade cultural. Embora a emigração tenha, em certa medida, desligado os imigrantes da trajetória histórica

⁵⁷⁴ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

em construção na Ucrânia, duas narrativas passam a coexistir: a primeira, vinculada à história interrompida com a partida; e a segunda, inaugurada no novo contexto de vida no exterior. Ainda assim, apesar da ruptura, persiste – ainda que de forma simbólica – um elo com a Ucrânia, que se reativa a cada contato entre os imigrantes (ou seus descendentes) e a pátria de origem, contato este que se renova continuamente com a sucessão das gerações. O relato sobre as memórias do avô de Anastasia sugere ainda que, dentro do Brasil (ou mesmo da Argentina, Canadá e Estados Unidos), podem existir variações regionais nas formas de vivenciar e adaptar as tradições. Isso demonstra como, mesmo dentro de uma mesma cultura ou etnia, as práticas culturais são moldadas pelas experiências e especificidades locais.

Anastasia (1990, terceira geração, Irati) observa que a *kolomeika*, enquanto prática cultural vivida em sua família, foi esquecida, contrastando com a versão coreografada e estilizada mantidas pelo grupo folclórico que, segundo ela, representa uma reconstrução pública da tradição. Embora diversos elementos culturais tenham deixado de ser praticados no cotidiano familiar – como a própria *kolomeika* –, outros foram reelaborados e incorporados em novas formas de expressão da *ucraneidade*, sobretudo por meio da atuação dos grupos folclóricos, que mediam essa construção identitária no espaço coletivo". Esse processo é comum entre grupos de descendentes de diversas origens. A *bricolage* é “a criação de algo novo a partir de elementos preexistentes, ou seja, um trabalho de enquadramento de elementos novos e velhos para compor um cenário, onde se destacam as tradições”.⁵⁷⁵ São situações novas que, referenciando situações anteriores, reinventam tradições por meio da repetição. Nas apresentações dos grupos folclóricos, o passado é trazido para o presente através de símbolos como indumentárias representadas como típicas, músicas, danças e alimentação.

Anastasia (1990, terceira geração, Irati) destacou que, atualmente, o “folclore estético de palco” reflete uma transformação das tradições folclóricas ao serem apresentadas em publicamente. Essas manifestações são adaptadas para atender às exigências de performance, às expectativas das audiências e cenários teatrais, o que muitas vezes resulta em estilização ou codificação da dança, tornando-a mais atrativa ou compreensível para o público.

A espetacularização do folclore permitiu que a cultura fosse consumida por número maior de pessoas. O *revival* das músicas e danças “ucranianas” não se explica apenas por razões emocionais e/ou individuais, mas também por um movimento mais abrangente de patrimonização e estetização dessas expressões culturais, impulsionado pela demanda por consu-

⁵⁷⁵ WOLFF, C. S.. FLORES, M. B. R.. A oktoberfest de Blumenau: turismo e identidade étnica na invenção de uma tradição. In: Claudia Mauch; Naira Vasconcellos (Org.). **Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história**. 1ed.Canoas: Ed. da ULBRA, 1994, v. , p. 209-220. p. 210.

mo do folclore em formato estético de palco. Esse processo se concretiza tanto em eventos locais, em Irati, promovidos pelas igrejas e pelo próprio grupo folclórico, quanto em encontros regionais que reúnem diversos grupos folclóricos ucranianos, reforçando e difundindo essa dimensão espetacular da cultura. São processos intensos nos quais novas manifestações culturais populares são inventadas e reinventadas para atender às demandas de consumo da sociedade midiática.⁵⁷⁶

Assim, os grupos folclóricos do Brasil sofreram influências de profissionais ucranianos em sua moldagem e a cultura passou a ser recriada como espetáculo. Trajes elaborados, específicos para cada dança, movimentos rápidos, saltos acrobáticos e dançarinos jovens começaram a compor apresentações deslumbrantes. Esse processo não se limitou a um simples movimento de reunião dos integrantes dos grupos, mas resultou de intercâmbios transnacionais e translocais envolvendo Ucrânia, Canadá e Brasil, destacando os grupos folclóricos como participantes ativos em fluxos culturais que transcendem o local.⁵⁷⁷

Uma das transformações observadas na *kolomeika* está relacionada à improvisação. Muitas das pessoas entrevistadas, especialmente das duas primeiras gerações, participaram de casamentos e festas em que havia músicos ao vivo tocando instrumentos como a rabeca e o bumbo. Nessas ocasiões, as *kolomeikas* eram improvisadas e carregavam um tom cômico – seja pelas rimas, seja pelo humor das letras.

Por outro lado, tanto em Irati e como Ivaí, o uso do idioma ucraniano diminuiu entre as gerações mais jovens, o que impactou diretamente a forma como a *kolomeika* é praticada. Como muitos desses jovens não conhecem ou não dominam o ucraniano, as *kolomeikas* “antigas” perderam o sentido para eles. Assim, atualmente é comum que a *kolomeika* seja executada apenas com o ritmo, sem letra, ou com letras fixas que, muitas vezes, não são compreendidas pelos mais novos.

Diante disso, perguntei à Anastasia como ocorrem as interações dentro do grupo folclórico no que se refere ao uso da língua.

Cibeli: E no grupo folclórico, vocês buscam desenvolver a língua?

⁵⁷⁶ TRINGUEIRO, Osvaldo Meira. A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos. In: **XI Congresso Brasileiro de Folclore**, 2004, Goiânia - GO. XI Congresso Brasileiro de Folclore: metodologia da pesquisa em folclore. Preservação dos bens da cultura imaterial. Goiânia - GO: Kepls, 2004. p. 2.

⁵⁷⁷ O mesmo fenômeno ocorreu no Canadá. À medida que o uso regular da língua ucraniana continua a diminuir, muitos descendentes afirmam veementemente a sua identidade étnica, a sua ligação com a cultura ucraniana, através da sua participação na dança. Ver em: OSTASHEWSKI, Marcia. **Performing Heritage: ukrainian festival, dance and music in vegreville, Alberta**. Doutorado em Filosofia. York University, Toronto, Ontario. 2009. p. 317.

Anastasia: A língua não. Na verdade, é bem difícil. Veja, eu estou ensaiando as crianças de quinze em quinze dias, então a gente precisa ensaiar a dança. Muitos dos que vêm é porque o amiguinho convidou na escola e não são ucranianos. Ou muitos dizem: "Ah, a minha avó era ucraniana". Mas não são da Igreja mesmo. No grupo em si, já há anos não são mais aqueles descendentes mais ativos. Acontece o seguinte: Um casa com o outro já não vai na Igreja ucraniana; casa com uma pessoa que não é. Ali, com as crianças, é muito difícil cultivar a língua. Talvez o grupo adulto cultive um pouco mais por causa dos nomes das danças, das peças, dos trajes; fala-se mais sobre as regiões, mas mais nesse sentido e não a língua em si.⁵⁷⁸

A entrevistada fala sobre as motivações variadas para participar do grupo folclórico – seja por convites de amigos na escola ou pela ascendência ucraniana de familiares – destaca a complexidade das identidades culturais e as múltiplas razões pelas quais indivíduos se conectam ou se afastam de suas heranças culturais. A inclusão de crianças sem ascendência ucraniana sugere uma forma de integração ou assimilação cultural do grupo folclórico. Além disso, o grupo folclórico deve ser compreendido como um espaço de sociabilidade, onde as pessoas não apenas se envolvem em atividades culturais, mas também formam laços de amizade, trocam experiências, constroem redes sociais e namoram.

Além das modificações na composição do grupo, Anastasia aponta diferenças geracionais observando contrastes entre os integrantes mirins em relação aos adultos. Ela também menciona que o número de descendentes ucranianos ativos no grupo diminuiu. Isso sugere uma transformação na identidade cultural e na participação comunitária, possivelmente influenciada por mudanças socioculturais e demográficas mais amplas. A entrevistada observa que a dificuldade em cultivar a língua ucraniana entre as crianças pode ocorrer por diversos motivos, entre eles os casamentos fora da comunidade, onde a transmissão da língua não é priorizada e a subsequente diminuição da participação na Igreja Ucraniana. A entrevistada mencionou que o grupo de adultos preserva algumas palavras no idioma ucraniano como os “nomes das danças, das peças, dos trajes”, o que indica a sobrevivência dessas palavras devido a certas especificidades técnicas que, provavelmente, em português, não têm a precisão da palavra original.

A preservação e transmissão do idioma não é o objetivo do grupo folclórico, como esclarece Anastasia:

Cibeli: E a música é mais o som (melodia) ou tem a letra também?

⁵⁷⁸ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

Anastasia: É mais o som porque, para o folclore de palco hoje, é mais estético e fica mais bonito só com o som. Tem algumas músicas assim, cantadas, mas nós não utilizamos muito; não fica esteticamente bonito assim.

Cibeli: E são gravações ou há pessoas que tocam os instrumentos?

Anastasia: São gravações. Achemos na internet ou em CDs. Tivemos coreógrafos que vieram de fora e trouxeram CDs; nós gravamos em pendrive, então nosso grupo não tem. Outros grupos no Brasil têm. Em Curitiba, tem orquestra e tudo; meus primos participam e dançam lá. Com orquestra, mas nós não temos aqui.⁵⁷⁹

Anastasia destaca a transformação estética no folclore contemporâneo, no qual o foco principal é a melodia em detrimento da letra. Esta mudança sugere uma adaptação às preferências estéticas atuais, com ênfase na apresentação visual e auditiva, em vez de narrativas verbais, o que demonstra uma tendência mais ampla na apresentação contemporânea do folclore, na qual a estética e a performance são priorizadas. Tal tendência aponta para uma reconfiguração do folclore enquanto espetáculo, voltado a um público mais amplo e heterogêneo, que transcende os limites do próprio grupo de origem, privilegiando a estética e a comunicabilidade da apresentação.

A entrevistada destacou a falta de orquestra própria, mas ressaltou que a acessibilidade musical é garantida pela tecnologia, por meio de fontes online ou CDs. A facilidade de acessar músicas gravadas oferece maior variedade e flexibilidade na seleção de músicas e melodias, permitindo que se adaptem às necessidades e preferências do grupo. No entanto, isso também representa uma perda, pois há cada vez menos pessoas na comunidade que tocam os instrumentos tradicionais das *kolomeikas*.

O grupo *Ivan Kupalo* foi induzido por coreógrafos ucranianos que forneceram canções gravadas, assim sofreram influência de outros especialistas e profissionais na moldagem e direção das práticas folclóricas. Isso sugere uma colaboração e intercâmbio entre diferentes grupos e regiões, enriquecendo e diversificando as práticas folclóricas. A referência a outros grupos no Brasil, como de Curitiba, que têm orquestra e uma estrutura mais institucionalizada, contrasta com a situação do grupo de Anastasia. Isso ressalta a variação regional e a influência de fatores organizacionais, como financiamento, recursos e apoio, na prática e apresentação do folclore em diferentes contextos.

A entrevista permite levantar questões sobre a preservação versus adaptação das tradições folclóricas. Enquanto algumas práticas e grupos podem optar por abordagens consideradas mais tradicionais e autênticas, outros podem adaptar e transformar suas práticas para

⁵⁷⁹ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

atender às demandas contemporâneas que se preocupam com a estética. Isso destaca a complexidade e a dinâmica das tradições culturais e folclóricas e as diferentes abordagens adotadas para sua preservação e apresentação.

Os grupos folclóricos e os festivais culturais ucranianos têm sido espaços importantes de remodelação da cultura, e espaço nos quais jovens reafirmam a sua *ucraneidade*. Por meio do grupo *Ivan Kupalo* e de lideranças da comunidade são realizados almoços, jantares e bailes visando criar memórias e reavivar a identidade cultural reunindo tradições alimentares e musicais.⁵⁸⁰

Os atuais dançarinos do grupo folclórico são de geração muito distante da dos imigrantes, e alguns nem possuem ascendência ucraniana, mas compartilham conexões com a cultura através das atividades no grupo. Atualmente, a *kolomeika* praticada no espaço público pelo grupo folclórico não é a mesma descrita por entrevistadas da primeira⁵⁸¹ e segunda⁵⁸² geração, aquelas que seriam herdadas dos imigrantes e cantadas em volta do fogão à lenha. Esse contraste destaca a diferença entre os espetáculos dos grupos folclóricos e as manifestações culturais que ocorrem em ambientes familiares, sem a intenção de serem apresentações.

Nos casamentos em Irati, prática que está se tornando comum é convidar os membros do grupo folclórico para se apresentarem dançando a *kolomeika* e outras músicas. Já em Ivaí, é mais frequente que os próprios convidados participem da “*Dança do Korovai*”. Diferentemente de Irati, onde em muitos casamentos esse momento é terceirizado, em Ivaí muitos convidados sabem dançar a *kolomeika*, ainda que de forma mais simples do que os dançarinos de um grupo folclórico – trata-se de uma versão mais acessível, mas ainda assim bastante animada. Enquanto nos palcos folclóricos a *kolomeika* é uma performance coreografada, nos casamentos ela ganha uma função específica: acompanhar a “dança com o *korovai*”. Assim, uma coisa acaba ligada à outra – sempre que há *korovai*, há também *kolomeika*.

4.3 AS KOLOMEIKAS NOS CASAMENTOS: A “DANÇA DO KOROVAI”

As festas de casamento sempre são lembradas pelas e entrevistadas e pelos entrevistados com muito saudosismo e alegria. Cada geração recorda aspectos distintos das festas: os

⁵⁸⁰ Neli Maria Teleginski notou a mesma dinâmica entre o Grupo de poloneses em Irati, no qual as lideranças étnicas e religiosas buscam “positivar a identidade étnica reunindo tradições musicais e alimentares atrelados a uma série de símbolos e cores que constroem e reconstroem narrativas sobre o passado imigratório. As paróquias são espaços de encontros da comunidade de descendentes envolvidos em associações culturais. São festas articuladas às lideranças étnicas e religiosas envolvendo os paroquianos.” (TELEGINSKI, 2016, p. 289).

⁵⁸¹ Nascidos entre 1935 a 1956.

⁵⁸² Nascidos entre 1963-1978.

mais velhos lembram-se dos festejos na temporalidade rural com conjuntos musicais formados por homens e por mulheres da própria comunidade e da longa preparação para a festa. Enquanto os mais jovens recordam as bandas modernas e as danças coreografadas apreendidas nos grupos folclóricos.

Nem todas as gerações preservaram todas as tradições de um casamento considerado tradicional ucraniano, algumas coisas foram deixadas de ser praticadas e depois retomadas na geração seguinte. Os casamentos de Ivaí e de Irati também apresentam distinções ao longo do tempo. No entanto é consenso que as festas de casamento dos descendentes de ucranianos têm muita comida, bebida e dança. Durante a cerimônia religiosa é comum ter um coral religioso; já na recepção estão presentes, geralmente, bandas, mas alguns casais optam por bandas que saibam tocar e cantar canções em ucraniano. As músicas reproduzidas variam entre antigas canções ucranianas e modernas. Os casamentos atuais incorporaram a dança dos noivos, a valsa, como é comum nas festas na atualidade, sendo a primeira dança da noite, que abre a pista de dança.

As entrevistadas da primeira geração⁵⁸³ foram marcadas por lembranças de festas de casamentos rurais que duravam sete dias e que todos participavam da preparação dos alimentos e do paiol para a festa. Em uma dessas entrevistas, Olena (1956, primeira geração, Irati) apresentou a seguinte fotografia:

⁵⁸³ Nascidos entre 1935 a 1956.



IMAGEM 13: Casamento de familiares de Olena (década de 1960)
 Fonte: Acervo particular de uma das entrevistadas cedido à autora.

Enquanto mostrava a fotografia ela relembrava os instrumentos musicais tradicionais utilizados, a rabeca e o bumbo, e das cantoras e cantores que encantavam as festividades:

Olena: [...] A *kolomeika* era tocada na *схрунка/скрыпка*, que é a rabeca, mas na nossa língua é *skrypka*. Tinha um senhor que morava lá pra frente; ele fazia... [cantava] a *kolomeika*, ele tocava e fazia o instrumento, ele fazia e tocava. Mas, no meu casamento já tinha a gaita. Mas antes era só *skrypka*, mais nada.

Cibeli: E quem cantava?

Olena: Tinha várias pessoas. A mãe do Eduardo Romatiuk cantava *kolomeika*. Todo mundo cantava nos casamentos, mas ela que puxava sempre. Era muito animado as *kolomeikas* e nós não fazíamos só em casamentos. Nós se reunia em baixo das arvores e nós mesmo cantávamos no tempo das Irmãs. Nós vivíamos cantando *kolomeika*. Veja como que faz falta; eu tinha disco da *kolomeika* e foi consumido.

Cibeli: E do que falava as letras?

Olena: Ah, eram animadas. Tinha umas românticas, outras engraçadas, inventava rimas, outras de duplo sentido [risos]... Agora não to conseguindo lembrar de uma. Deixa eu pensar... Ah, tinha a *tzozing кукырдыза*, que significa cozinhar o milho.

Cibeli: E hoje os casamentos têm *kolomeika*?

Olena: Alguns tem, ali no casamento da Pamela as mulheres cantaram *kolomeika* só que hoje mais é o som, acabou as tradições.⁵⁸⁴

⁵⁸⁴ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

Na fotografia e no relato da entrevistada, podemos notar a presença e a importância dos músicos e seus instrumentos para a festa, com os músicos em destaque na imagem. A entrevistada ressalta as mudanças ocorridas ao longo do tempo, como o desuso da rabeca (*skrypka*) e o esquecimento da palavra correspondente em ucraniano. A fotografia evidencia essa mudança mostrando os músicos com a “gaita” e o pandeiro. Ela menciona que em Itaparará, localidade onde reside, havia um senhor que produzia e tocava a rabeca, prática artesanal que se perdeu nas gerações posteriores.

Já em seu próprio casamento, havia a presença da “gaita”. Olena indica mudanças ao longo do tempo, como a incorporação de novos elementos musicais nas celebrações. Sua resposta sobre quem cantava as *kolomeikas* revela uma mulher como uma das principais cantoras locais. Além disso, a ênfase na participação de várias pessoas e das reuniões sob as árvores ressalta a importância da comunidade na preservação e prática dessas tradições. Mas, quando a entrevistada diz “hoje mais é o som, acabou as tradições”, sugere preocupação sobre a perda progressiva da língua ucraniana. Durante a entrevista ela menciona o vigor do uso do idioma entre as pessoas de sua geração, pois para ela a língua é uma herança que, todavia, deixou de ser para as gerações seguintes. A rabeca e o bumbo praticamente desapareceram das festividades, e em seu lugar temos a “gaita”, o violino⁵⁸⁵ ou ainda *kolomeikas* gravadas. O avanço da tecnologia e mudanças na dinâmica social parecem ter impactado na forma como as tradições são vivenciadas e transmitidas, especialmente considerando que, atualmente, é difícil encontrar bandas ou músicos que toquem os instrumentos adequados.

O bumbo e a rabeca foram citados também por Olga (1946, primeira geração, Ivaí):

Cibeli: E teve *kolomeika* [no seu casamento]?

Olga: Teve! Nossa, tinha violino, rabeca, bumbo... Coisa mais linda.

Cibeli: E quem tocava os instrumentos?

Olga: O falecido Churka.

Cibeli: E as *kolomeikas* eram tocadas apenas em casamento?

Olga: era mais em casamento, era muito animado, todos dançavam.

Cibeli: E você compreendia as letras?

Olga: Sim, eram todas em ucraniano. E eram letras bem decentes [risos].

Cibeli: Eram letras românticas?

⁵⁸⁵ As entrevistadas frequentemente mencionam a rabeca e o violino, mas não é possível determinar se estão cientes das diferenças entre os dois instrumentos ou se houve uma confusão de nomenclaturas durante as entrevistas. No entanto, é importante destacar que ambos apresentam semelhanças. A rabeca é um instrumento de cordas originado na Idade Média, com raízes árabes, possivelmente derivada do *rabab*. Diferentemente do violino, a rabeca é geralmente menor e possui uma caixa de ressonância em forma de pêra, sem os contornos arredondados do violino. Pode ter entre uma e três cordas, sendo a versão de três cordas a mais comum. Seu som é mais áspero e menos projetado que o do violino, devido ao seu corpo menor e à construção mais simples, embora a técnica de execução seja semelhante à do violino. Com o uso de um arco, a rabeca, por ser um instrumento mais antigo, apresenta variações nas técnicas de execução.

Olga: Eram românticas e bem cativantes... Meu Deus do céu! Tocava o coração da gente. [...]⁵⁸⁶

As entrevistas mostram que os músicos locais eram importantes para a preservação e transmissão da cultura musical. Em Ivaí os músicos e cantores citados são todos homens, mas em Irati muitos entrevistados fizeram menção a mulheres cantoras de *kolomeikas*, como apareceu na entrevista com Pe. Valdomiro (1969, segunda geração, Irati):

As *kolomeikas*, eu conhecia. Tinha uma senhora que hoje já é falecida. Então, ela, lá na minha colônia, tinha três mulheres, e elas sabiam muitas *kolomeikas*. Tinha um cara que tocava sanfona e violino, e eram elas que cantavam. Depois, os outros não se interessaram. Claro que hoje temos jovens que sabem cantar, mas são poucos. Mas elas conheciam lindas *kolomeikas*. [...] Hoje, inclusive, é difícil achar quem saiba tocar as *kolomeikas*. Eu conheci um homem que tocava e aprendi umas *kolomeikas* tradicionais de casamento.⁵⁸⁷

De acordo com o entrevistado eram três mulheres que sempre cantavam as *kolomeikas* nas festas, indicando um papel feminino ativo na preservação e na transmissão dessa prática. O envolvimento delas na execução das canções ressalta a importância das mulheres como guardiãs e transmissoras das tradições musicais.

Ao longo do tempo, o interesse pela prática das *kolomeikas* diminuiu entre os descendentes de ucranianos de Irati, destacando um desafio na continuidade dessas tradições. No entanto, o fato de alguns jovens ainda saberem cantar indica uma possível renovação.

Odessa (1948, primeira geração, Irati) também evocou com nostalgia as lembranças de seu casamento:

Cibeli: E quem tocou a *kolomeika* no teu casamento?

Odessa: Foi um vizinho que tinha lá, e cantavam nossa vida! Na quinta-feira antes do casamento, faziam um bailinho e dançavam e cantavam tudo em ucraniano. Tanto que as cantigas ucranianas eu aprendi cantando nos casamentos. E gosto muito das cantigas ucranianas, nossa...As *kolomeikas* eram cantadas assim: um cantava, o outro respondia como se fosse uma trova. Quem sabia cantar bem as *kolomeikas* era... Na verdade, hoje a gente quase não canta, então vai esquecendo. Mas eu tenho um livrinho com as *kolomeikas*. Ainda quando os meus sobrinhos casaram, nós cantemos bastante nos casamentos, de um, de outro... Nos paiós, as pessoas dançavam músicas gaúchas, mas nas mesas, estávamos todos cantando músicas ucranianas [risos].⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁵⁸⁷ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁵⁸⁸ Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

Odessa falou sobre as redes de sociabilidade e cooperação que existiam entre as pessoas da localidade. Seu casamento seguiu os costumes “antigos”, com vários dias de festa e envolvimento de familiares e vizinhos na organização. O estilo de *kolomeika* praticado por eles se destacava pelas letras improvisadas e rimadas, embora também houvesse canções com letras fixas. Nesse contexto, a música se tornava uma forma de brincadeira, sendo cantada exclusivamente em ucraniano.

O comentário da entrevistada sobre aprender as cantigas ucranianas por meio das festas de casamentos ressalta a natureza social e comunitária do aprendizado cultural. As experiências compartilhadas em eventos sociais, como matrimônios, servem como veículo para transmitir músicas, língua e tradições de maneira envolvente e significativa.

A descrição das pessoas dançando músicas gaúchas, enquanto outras cantavam músicas ucranianas, ilustra um interessante hibridismo cultural. Isso sugere que, mesmo em eventos marcados por influências locais, a conexão com a cultura ucraniana permaneceu forte. Podemos pensar esse momento de interação também como sendo uma fronteira identitária, na qual para estar inserido nela o idioma é um dos elementos de distinção.

Como mencionado anteriormente, a *kolomeika* sofreu modificações em seu uso ao longo das gerações, tanto é que aquelas que foram inventadas não são mais praticadas nos casamentos. Atualmente é reproduzida canção gravada ou os noivos contratam grupos musicais que sabem tocar *kolomeikas*. Como já mencionado, a música mais solicitada é a *Чорні очка*, (Olhos negros).

Odessa citou a existência de um livro contendo letras de *kolomeikas*, destacando como memória transmitida oralmente foi registrada em forma escrita.⁵⁸⁹ Baseando-se nas reflexões de Jan Assmann,⁵⁹⁰ essa transição exemplifica como uma memória comunicativa passou para uma memória cultural. Os entrevistados mais velhos, pertencentes à primeira geração, possuem memórias mais abrangentes, alcançando até duas gerações anteriores, como a dos avós de Odessa, geralmente imigrantes. O mencionado autor sugere que essa memória comunicativa abrange entre 80 a 100 anos ou cerca de três a quatro gerações, adquirida através da interação diária. Em contraste, a memória cultural tem uma duração maior, estendendo-se a um “tempo mítico”.⁵⁹¹

Os integrantes da primeira geração (nascidos entre 1935 a 1956) e alguns da segunda geração (nascidos entre 1963 a 1978) conhecem as letras das *kolomeikas* e viveram em uma

⁵⁸⁹ Infelizmente, a entrevistada não encontrou o livro mencionado.

⁵⁹⁰ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, v. 19, n. 1, 2016.

⁵⁹¹ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, v. 19, n. 1, 2016. p. 122.

época em que o idioma ucraniano era utilizado. O declínio dessa prática ocorreu com o desuso da língua. Atualmente, embora os grupos folclóricos ainda atuem nesse campo, o idioma não é mais o elemento central. Entretanto, apesar de a prática ter sofrido mudanças, alguns indivíduos ainda atribuem significados emocionais e sentimentais às músicas, considerando-as um traço distintivo da cultura ucraniana. Quando perguntados sobre o que essas as *kolomeikas* representam, os entrevistados responderam:

Stefania (1935, primeira geração, Irati): A alegria! E sempre que tem *korovai* tem a *kolomeika*, porque é a alegria.⁵⁹²

Olga (1946, primeira geração, Ivaí): A *kolomeika* é uma dança, que usamos para danças com o *korovai*, para o casal sempre ter harmonia.⁵⁹³

Iryna (1954, primeira geração, Ivaí): Nossa, as *kolomeikas* são tradicionais da cultura ucraniana, são feitas mais em casamentos, principalmente para a dança do *korovai*. É uma música típica ucraniana. Eu vi esses dias um vídeo de uma *kolomeika* que a noiva estava com um vestido simples assim branco e com o cinto preto bordado em ucraniano. Nossa, mais dançavam *kolomeika*, com certeza os noivos eram do grupo folclórico porque sabiam dançar.⁵⁹⁴

Kateryna (1978, segunda geração, Irati): Músicas alegres, animadas que o povo puxa na memória [...].⁵⁹⁵

André (1995, terceira geração, Ivaí): As *kolomeikas* a gente sempre fala que é música de casamento, só são tocadas nessas datas, e pra nós aqui elas são muito bonitas e foram querendo ou não é... Como que fala... É, é... Preservadas. As *kolomeikas* são muito animadas, não tem quem não dance, todo mundo gosta e se diverte, então sempre que tem casamento a gente toca.⁵⁹⁶

Giseli (2003, quarta geração, Irati): É para comemorar o acontecimento ali, como é sempre no casamento que tem, eu acho que é como se fosse uma valsa assim na nossa tradição.⁵⁹⁷

Nesses trechos os entrevistados compartilham suas experiências e perspectivas sobre a importância da *kolomeika*. Esse estilo musical sempre é associado a alegria e animação e Olga complementa, enfatizando que a *kolomeika* é uma dança utilizada para garantir harmonia entre o casal. Isso revela a importância simbólica dessas práticas na consolidação de valores e sentimentos positivos durante os rituais matrimoniais.

⁵⁹² Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

⁵⁹³ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁵⁹⁴ Iryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.

⁵⁹⁵ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁵⁹⁶ André. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, de 2023.

⁵⁹⁷ Giseli. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 10 de março de 2023.

Nesse caso a música e a dança exercem funções na memória coletiva. Segundo Halbwachs⁵⁹⁸ a memória é essencialmente social, sendo moldada e influenciada pelo grupo ao qual um indivíduo pertence. No contexto das entrevistas, as experiências musicais estão intrinsecamente ligadas à identidade e à vida social dos entrevistados. O autor destaca a importância dos rituais para a formação da memória coletiva. Por outro lado, Assmann⁵⁹⁹ diz que a memória cultural pode ser transmitida por meio de rituais que sempre se repetem. Assim, a *kolomeika* e o *korovai* são elementos que indicam a presença de celebrações que desempenham um papel crucial na construção e manutenção da memória do grupo, pois envolvem rituais.

Olga (1946, primeira geração, Ivaí) comentou a respeito das mudanças em relação à *kolomeika* e o *korovai* que ela presenciou ao longo de sua vida:

Antes era bem diferente, as mulheres se reuniam para fazer [o *korovai*] hoje a maioria encomenda. As *kolomeikas* eram mais divertidas porque tinha os músicos ao vivo. Não têm quem toque violino hoje aqui, os tocadores já faleceram, então é muito difícil de achar. Mas sempre teve *korovai*, nunca foi deixado de ser feito, o *korovai* continua igual só a música que mudou um pouco hoje.⁶⁰⁰

Em Ivaí a *kolomeika* e o *korovai* estiveram presentes nas festas de casamento, já em Irati essa tradição deixou de ser praticada em um determinado período. Durante a entrevista, foi mencionado que o *korovai* e a música passaram por mudanças. O *korovai*, que antes era feito em casa, agora é encomendado, indicando uma terceirização do saber fazer e mais um indício da perda dessa prática na vida cotidiana. Quanto à *kolomeika*, sua execução foi prejudicada pela escassez de instrumentos e músicos disponíveis para tocá-los. Foi necessário, então, adaptar-se à falta de músicos “ao vivo”, optando por utilizar gravações. Iuri (1970, segunda geração, Ivaí) também disse algo a esse respeito:

Iuri: Geralmente quando é casamento de ucranianos e poloneses sempre tem [*korovai* e *kolomeika*], e eu acho que é o ápice sabe? É a cereja do bolo eu diria, assim das comemorações. São muito bonitas as danças, envolvem as pessoas que muitas vezes nunca participaram e acabam participando e gostam. Então, a dança, o casamento ucraniano ainda hoje, em 2022 se preserva bastante. Inclusive há duas semanas atrás eu participei do casamento do Felipe, ele é muito amigo meu, é professor... Então a festa estava muito maravilhosa, teve o *korovai*, teve as danças, muito dez mesmo!
Cibeli: E a *kolomeika* sofreu mudanças?

⁵⁹⁸ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

⁵⁹⁹ ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016.

⁶⁰⁰ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

Iuri: Sim, mas é por causa dos instrumentos musicais, a *kolomeika* sempre era tocada com a bandura,⁶⁰¹ o pandeiro e tal. Tem a sanfona que é a gaita. Depois mudou pro teclado e tal. Então, sempre foi mudando. E assim quando meu pai participava desses bailes, eu era criança, e depois quase que não teve esses, por exemplo, bailes de *kolomeika*, então aqui eu quase não participei.⁶⁰²

Em Ivaí, as *kolomeikas* estiveram presentes em casamentos de todas as gerações pesquisadas; talvez tenha experimentado fases de maior e menor atividade. Já em Irati o *korovai* e a *kolomeika* foram deixados de ser praticados por um período.⁶⁰³

Sofia (1972, segunda geração, Irati), disse o seguinte a esse respeito:

A *kolomeika* eu lembro de tocarem nos casamentos, antes, ó, tinha dois instrumentos, a rabeca e o bumbo! Depois que o pessoal passou a ter outros instrumentos e as bandas... A rabeca e o bumbo começaram a achar feio. Hoje não tem tanto *korovai* porque as pessoas não sabem. [...]⁶⁰⁴

A entrevistada não incluiu a *kolomeika* em sua cerimônia de casamento. No entanto, durante sua juventude, ela participou de casamentos que mantiveram essa tradição. Em algum ponto, essas práticas culturais parecem ter sido gradualmente abandonadas. Muitas vezes, as próprias pessoas que se casaram não conseguem explicar por que optaram por não realizar esses rituais.⁶⁰⁵ Sofia sugere que as tradições foram postas de lado devido às mudanças nos gostos musicais, ao falecimento dos cantores de *kolomeika* e à falta de aprendizado na fabricação do *korovai*.

Devemos levar em consideração que as festas de casamento também passaram por transformações em suas formas de apresentação, como o véu da noiva, indumentária, gastronomia, fotografias, filmagens, decoração e músicas. Entre os entrevistados, podemos identificar algumas mudanças. Todos os membros da primeira geração⁶⁰⁶ tiveram suas festas de casamento realizadas na propriedade dos pais, seja da noiva ou do noivo. Muitas vezes, era necessário construir paióis para receber os convidados, pois as igrejas não possuíam pavilhões amplos como os de agora. Nessas festas, a família, os sobrenosivos, os amigos e os vizinhos

⁶⁰¹ Um instrumento de cordas semelhante a uma lira.

⁶⁰² Iuri. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.

⁶⁰³ LUCAVEI, Lucélia; SCHÖRNER, Ancelmo. Os rituais de casamento ucraniano entre permanências e transformações: Irati/PR (1978-2008). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, v. v, p. 49-63, 2013. p. 49.

⁶⁰⁴ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

⁶⁰⁵ LUCAVEI, Lucélia; SCHÖRNER, Ancelmo. Os rituais de casamento ucraniano entre permanências e transformações: Irati/PR (1978-2008). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, v. v, p. 49-63, 2013. p. 49-50.

⁶⁰⁶ Nascidos entre 1935 a 1956.

próximos eram responsáveis por fazer a comida, servir os convidados e organizar todo o evento.

Quando Sofia (1972, segunda geração, Irati) menciona que as pessoas "começaram a achar feio" a rabeca e o bumbo, deparamos com a questão estética. Nos casamentos da primeira geração de entrevistados, as *kolomeikas* e outras músicas eram cantadas em conjunto, muitas vezes improvisadas, trazendo muita alegria e espontaneidade à celebração.

Hoje, não é assim. Atualmente, “certa estética” é mais valorizada – tudo precisa ser bonito de ver e ouvir. Nas festas de casamento, não estão presentes apenas os gostos pessoais dos noivos, mas também o contexto em que estão inseridos. O cenário cultural dos noivos e de suas famílias influencia diretamente nas escolhas do que será consumido durante a celebração – e esse consumo abrange tudo: decoração, alimentação, música, vestuário, entre outros aspectos. “Na festa do matrimônio, o sujeito escolhe os bens com o intuito de mostrar seus gostos, sua personalidade, seus valores, condição financeira e outros significados para os demais indivíduos, construindo e compartilhando suas subjetividades”.⁶⁰⁷ A música, nos casamentos atuais, é cuidadosamente selecionada, os arranjos são mais elaborados, e os instrumentos considerados tradicionais são muitas vezes substituídos por outros. O foco é proporcionar aos convidados um evento agradável, especialmente agora, quando os casais convidam dançarinos do grupo folclórico para se apresentarem, transformando a festa em um espetáculo.

Como mencionado anteriormente, por um determinado período em Irati, o *korovai* e a *kolomeika* deixaram de ser praticados. Como narra a jovem Laura (2001, quarta geração, Irati):

Cibeli: E você estava me dizendo que toca gaita? Toca músicas ucranianas?

Laura: Isso, toco gaita e sim, sei algumas músicas ucranianas, até mesmo as *kolomeikas*.

Cibeli: Em quais momentos você toca *kolomeikas*?

Laura: Ah, quando a gente se encontra assim com a turma sempre sai umas duas *kolomeikas*.

Cibeli: E em casamentos você já tocou?

Laura: Só toquei uma vez a valsa, *kolomeika* nunca.

Cibeli: E com quem você aprendeu as *kolomeikas*?

Laura: Com o meu pai [...]. Eu nunca participei de casamento com *korovai*, mas já vi vídeo, aqui já não tem mais essa tradição até a *kolomeika* quase não tem mais; é mais música gauchesca. Eu tenho amigos em Prudentópolis que tocam em casamentos e eu vi que lá eles ainda mantem o *korovai* e to-

⁶⁰⁷ LIRA, Penélope Maria Melo. **A festa de casamento contemporânea como ritual do consumo e da memória:** uma análise das imagens da festa no Instagram. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo), São Paulo, 2015. p. 35.

cam a *kolomeika* cantam a *kolomeika* e foi através desses vídeos deles que eu me familiarizei, sabe?⁶⁰⁸

Apesar da entrevistada nunca ter participado de casamentos com a *kolomeika*, ela aprendeu essas canções em casa com o seu pai, demonstrando uma transmissão intergeracional do conhecimento da música. Essa dinâmica sugere uma continuidade nas práticas culturais dentro da sua família. Por outro lado, o fato de tocar *kolomeikas* quando se encontra com os outros destaca a preservação informal dessas práticas em contextos sociais. Isso sugere que, em algumas famílias, a música e a dança ucranianas não estão limitadas a eventos formais, mas também fazem parte das interações cotidianas.

Ela, no entanto, mantém conexão com as práticas culturais de outra localidade por meio do ambiente virtual. Segundo a entrevistada, através de amigos de Prudentópolis, assistiu a vídeos da *kolomeika* e, por meio deles, aprendeu novas letras e a dança. A entrevistada afirmou que, quando se casar, irá fazer a *kolomeika* e o *korovai*, demonstrando uma busca ativa por manter sua ligação com essas práticas culturais.

A partir do que foi discutido, é possível perceber que a preservação e a transmissão das práticas culturais não acontecem de forma isolada nas cidades de Irati e Ivaí, mas são também influenciadas por uma rede mais ampla de contatos com outras comunidades ucranianas, tanto no Paraná quanto em localidades fora do Brasil. Como ilustrado pela entrevistada, as mídias e os relacionamentos com pessoas de outras paróquias desempenham um papel importante nesse processo de revitalização e ressignificação cultural.

O resgate da dança do *korovai* ficou bem explícito na entrevista com Anastasia (1990, terceira geração, Irati):

Anastasia: Meus pais tiveram [*korovai* e *kolomeika*], minhas tias algumas tiveram, outras não. Eu acho que o *korovai* vem sendo resgatado pelos mais jovens. Meus amigos da igreja casaram por último, perto do ano em que casei, dançaram *korovai*. Mas antes, em alguns casamentos que eu fui, não tinha, então eu acho que era uma tradição perdida. Eu acho que era uma tradição mais do interior mesmo. Eu acho que na cidade, como já é *buffet* organizado diferente, já não faziam tanto. Mas nesses últimos casamentos que participei, dos mais jovens, aí tinha *korovai*. Mas o *korovai* já é uma dança mais estética. Os últimos que fui, os noivos chamaram o grupo folclórico para dançar, para se apresentar ali, e dançar o *korovai* trajado. [...]. [No meu casamento] eu queria ter esse momento, mas dançamos junto com o grupo, depois chamamos os convidados, fizemos tudo assim, mas acho que hoje já é algo, mais assim que liga a um casamento ucraniano. Tipo, gostei e quero ter no meu, mas não aquele sentimento assim. Eu mesma queria porque acho le-

⁶⁰⁸ Laura. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.

gal, não porque eu acho importantíssimo ou essencial, foi resgatando com o tempo.

Cibeli: E os convidados são chamados para dançar a *kolomeika*?

Anastasia: Sim, nesses últimos casamentos que fui, o grupo dançou e foi embora. Depois, o pessoal vai meio tímido fazendo uma roda; os que sabem vão indo, mas depende muito, sabe?

Cibeli: E a *kolomeika*, tem pessoas que tocam os instrumentos ou é gravação?

Anastasia: A maioria é gravação, CD e pendrive. Tem um ou outro ali na comunidade que toca uma gaita, um violino, mas eu nunca vi tocar em casamento...⁶⁰⁹

A entrevistada observa que, nos casamentos mais recentes, há um ressurgimento da *kolomeika*, agora mais associada a uma dança estética, diferente dos casamentos das gerações anteriores. Ela acredita que a influência do meio urbano afetou essa tradição, que passou a ser vista como característica dos casamentos rurais. Ao afirmar que “acho que o *korovai* vem sendo resgatado pelos mais jovens”, a entrevistada nos leva a refletir sobre a necessidade de termos sempre presente a formulação da “Lei de Hansen”. A dinâmica das gerações não é linear, o que é relevante para entender como cada geração reage de maneira única às circunstâncias e aos contatos culturais distintos, mesmo diante da tendência à assimilação.

Atualmente muitos casais convidam membros do grupo folclórico *Ivan Kupalo* para fazerem a apresentação do *korovai* e consequentemente iniciar a *kolomeika*. Assim, houve uma ressignificação desta tradição, o que para os mais velhos era um momento de diversão, para os mais jovens é tratado como uma ocasião de espetáculo. Na imagem a seguir, vemos integrantes do grupo folclórico animando a celebração na “Dança do *Korovai*”:

⁶⁰⁹ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.



IMAGEM 14: Membros do grupo folclórico ucraniano *Ivan Kupalo* dançando a *Kolomeika*
 Fonte: Acervo particular de Andrea Bulka Sahaiko Kruk cedido à autora (2017).

De acordo com Anastasia, que também contou com a participação do grupo folclórico em seu casamento, os dançarinos iniciaram a apresentação e, em seguida, os convidados foram convidados a se juntar à dança. Os mais velhos, que eram familiarizados com a dança, estavam cheios de saudosismo; os mais jovens, ainda tímidos, podem ter uma participação variável. A dança desempenhada pelos dançarinos do grupo folclórico atua como um momento de espetáculo para os convidados. Quem não conhece a dança acaba aprendendo alguns passos, e ficam encantados com a coreografia. Os trajes típicos contribuem para a estética visual da apresentação, além de possuírem significados culturais. Também promove o orgulho cultural, o que pode gerar um senso de identidade positiva.

Em Irati ocorreu um enfraquecimento da cultura ucraniana em determinado período. Sobre isso Kateryna (1978, segunda geração, Irati) disse:

Assim, na verdade, houve uma fase triste, eu acredito, que passamos, que foi ver muitos jovens com vergonha de falar a língua ucraniana. Eu sempre fui muito envolvida com a Igreja, a comunidade; fui presidente do grupo de jovens e também dei aulas de catequese e de ucraniano. Sempre tive muito orgulho da história que aprendi, minha mãe foi uma grande incentivadora. [...] Essas histórias que a minha mãe ia contando parece que aquilo pegou tão fundo eu sempre tive orgulho de dizer eu sou descendente de ucranianos, amo essa cultura, essa... Teve uma época, não muito distante, uns vinte anos atrás, em que percebi nas comunidades e nos grupos de jovens que muitos

estavam com vergonha de falar ucraniano, de se identificar como descendentes. Foi uma fase triste. Parece que, de uns anos para cá, isso mudou; agora, quem é descendente de ucranianos fala com orgulho. A mídia teve bastante influência nisso, com reportagens que passaram a mostrar mais as diversas etnias que compõem nosso estado, valorizando nossa diversidade. E agora, por fim, acredito que estamos vivendo uma época de maior orgulho de nossa nação, especialmente por conta da guerra. Agora, as pessoas batem no peito dizendo que são descendentes daquele povo guerreiro que está lutando, enfrentando o que estão enfrentando. Parece que isso está motivando muitas pessoas, e eu vejo isso refletido também no grupo folclórico.⁶¹⁰

A entrevistada expressa forte conexão com a identidade ucraniana e sugere que a sua mãe desempenhou papel significativo ao transmitir histórias de seus antepassados e cultivar esse vínculo. Mas em outra entrevista notamos que a retomada de um sentimento de pertencimento étnico cultural ocorreu bem antes do atual conflito contra a Rússia. Muitos entrevistados nascidos durante a década de 1990 e 2000, ou seja, terceira e quarta geração, mostraram interesse em conhecer a cultura de seus avós e aprender com eles coisas que seus pais não demonstraram interesse em assimilar. Como apontou Anastasia (1990, terceira geração, Irati):

Anastasia: Minha mãe casou aqui em Irati. Meu pai também era daqui. Ela fala algumas palavras em ucraniano, entende, lê na Igreja... Ela conta que, quando era criança, as pessoas faziam piadas, e elas também faziam birra, não queriam falar em ucraniano. Em casa, minha avó [imigrante do período pós – Segunda Guerra Mundial] diz que até colava cartazes incentivando a falar ucraniano, mas elas [filhas] tinham um pouco de vergonha por causa da escola, do sotaque...

Cibeli: E qual era a tua relação com isso? Você queria aprender?

Anastasia: Sim, eu sempre quis aprender. E aprendi com a minha avó mesmo. Ela ia lá [em casa], me ensinava com a cartilha, a caligrafia. Eu aprendi a ler e a escrever com ela.⁶¹¹

A entrevistada menciona que sua mãe enfrentava resistência em aprender a língua ucraniana com fluência, em grande parte devido ao ambiente escolar e ao contexto urbano, onde falar com o sotaque ucraniano era associado à ideia de ser "caipira". O uso da língua ucraniana, na época e ainda em alguns locais, era visto como algo típico da zona rural. Além disso, muitos descendentes consideram a variante ucraniano-brasileira inferior. Quando os primeiros imigrantes chegaram ao Brasil, trouxeram consigo um dialeto típico da região da

⁶¹⁰ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁶¹¹ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

Galícia, influenciado por línguas de povos vizinhos, como poloneses, romenos e alemães.⁶¹² No Brasil, essa língua passou por transformações significativas, sendo amplamente influenciada pelo português em diversos aspectos linguísticos.⁶¹³

A necessidade de nomear elementos desconhecidos no novo ambiente brasileiro levou a um “reabastecimento” do vocabulário.⁶¹⁴ A combinação da influência linguística dos vizinhos europeus e do português, juntamente com o fato de que o ucraniano falado no Brasil seria uma versão antiga da língua atualmente falada na Ucrânia, resultou na percepção de que a variante brasileira é inferior. A associação do idioma a uma língua rural também contribuiu para atitudes negativas, como preconceito linguístico, exclusão e discriminação, criando uma atmosfera desfavorável à manutenção da língua ucraniana nesses locais.⁶¹⁵

Quando a entrevistada mencionou que sua mãe rejeitava a língua ucraniana devido ao sotaque e à pronúncia incorreta do português, fica evidente o preconceito linguístico existente. Traços da língua ucraniana, como a pronúncia do “r”, são perceptíveis na fala, o que frequentemente desencadeia situações de deboche por parte dos não descendentes. A entrevistada aprendeu o idioma ucraniano com a sua avó, que desempenhou um papel crucial na transmissão intergeracional da língua ucraniana.

As relações intergeracionais neste cenário abrem novamente a perspectiva de considerar a “Lei de Hansen”,⁶¹⁶ que sugere a possibilidade de, em algum momento, talvez na terceira geração, mas também em gerações subsequentes, ocorrer a revitalização de um sentimento de pertencimento ou reconfiguração. Segundo a “lei” proposta por Marcus Lee Hansen, a terceira geração de descendentes de imigrantes nascidos no país de adoção deseja recordar aquilo que o filho do imigrante quer esquecer. É importante destacar que Anastasia é neta de uma imigrante ucraniana que veio para o Brasil no período pós-Segunda Guerra Mundial, embora em outras situações neste trabalho tenhamos tomado a liberdade de aplicar essa “lei” para explicar três gerações muito além da imigração.

⁶¹² SMAHA, Edina; LOREGIAN-PENKAL, Loremi. Crenças que desencadearam atitudes desfavoráveis à manutenção da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná. **Revista Interfaces**, v. 10, n. 1 p. 151-161, 2019. p. 155.

⁶¹³ HORBATIUK, Paulo. **Imigração Ucraniana no Paraná**. Porto União: Uniporto, 1989. p. 123.

⁶¹⁴ SMAHA, Edina; LOREGIAN-PENKAL, Loremi. Crenças que desencadearam atitudes desfavoráveis à manutenção da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná. **Revista Interfaces**, v. 10, n. 1 p. 151-161, 2019. p. 155.

⁶¹⁵ SMAHA, Edina; LOREGIAN-PENKAL, Loremi. Crenças que desencadearam atitudes desfavoráveis à manutenção da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná. **Revista Interfaces**, v. 10, n. 1 p. 151-161, 2019.

⁶¹⁶ GREEN, Nancy L. Tempo e estudo da assimilação. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, N° 25, 2º semestre. p. 23-47, 2008. p. 29.

Ainda sobre as práticas das *kolomeikas* e do *korovai* Giseli (2003, quarta geração, Irati) afirma:

Cibeli: E você conhece a tradição do *korovai*?

Giseli: Conheço, já dancei muito.

Cibeli: Ah, é? Já dançou *kolomeika*! No grupo [folclórico]?

Giseli: Não, nos casamentos. Até meu primo casou em fevereiro [de 2023] e a gente dançou.

Cibeli: Então vocês fazem *korovai* nos casamentos da família?

Giseli: Tem, tem que ter. [...]. Meu primo que casou ano passado, a gente também dançou [*kolomeika*]. Os que casaram uns anos atrás, a gente também dançou. Sempre que tem [casamento], a gente está dançando. [...]

Cibeli: E tem diferença se não tiver a *kolomeika* e o *korovai*? Faz falta?

Giseli: Ah, eu acho que é uma tradição. Tem que ter, não é nem uma escolha. No meu aniversário de 15 anos, quando começou o baile, a gente tocou *kolomeika*.

Cibeli: Ah, é? E quem tocou?

Giseli: Na verdade, a gente colocou em pendrive, mas geralmente tocam com gaita e violão. O meu foi no pendrive mesmo, com as músicas gravadas já. [...]

Cibeli: E porque vocês fazem? É só por tradição ou acreditam no significado da *kolomeika* e do *korovai*?

Giseli: eu acho que é pela tradição e por causa de todo o significado, para trazer essa parte cultural também pro hoje, inserir o que já foi passado para os nossos pais e tios e pra eles na época também era super presente, então eu acho importante fazer isso e manter isso.⁶¹⁷

A afirmação “tem que ter” sugere a importância dessas tradições, indicando que são consideradas essenciais para a experiência completa da celebração. Ela enfatiza que não é uma escolha, mas uma tradição ter esses rituais nos casamentos. Essa percepção destaca não apenas a prática das tradições, mas também o significado cultural e emocional associado a esses rituais, sugerindo que sua ausência seria sentida. A menção de dançar *kolomeika* em outros eventos, como aniversários, destaca a versatilidade dessas tradições e como elas estão sendo constantemente moldadas para atender os interesses do grupo.

Uma perspectiva valiosa⁶¹⁸ pode ser aventada para analisar a observação de Giseli sobre o valor cultural das *kolomeikas* e do *korovai*. Hobsbawm e Ranger argumentam que muitas tradições, ao contrário do que se acredita, são construções relativamente recentes e são frequentemente inventadas para atender a necessidades específicas da sociedade em um determinado momento.

⁶¹⁷ Giseli. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 10 de março de 2023.

⁶¹⁸ HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990.

A entrevistada passa a percepção de que esses rituais estão profundamente enraizados, mas à luz das concepções dos referidos autores, pode-se concluir que possivelmente foram moldadas ou acentuadas em algum momento específico. Hobsbawm e Ranger exploram como as tradições são frequentemente usadas para criar ou reforçar uma identidade cultural. Nesse sentido, é pertinente refletir que, apesar do aparente desuso de certas práticas e de sua possível reinvenção no presente, a identificação com uma "cultura ucraniana" pode estar fundamentada muito mais em outros elementos – como a própria ancestralidade. Ter ascendência ucraniana, ou seja, descender de pessoas oriundas do território da atual Ucrânia, é um dado objetivo e imutável, o que pode sustentar esse sentimento de pertencimento cultural independentemente da continuidade dos “rituais tradicionais”

As tradições podem ser usadas para criar uma narrativa de continuidade cultural ao longo do tempo.⁶¹⁹ A ênfase de Giseli à tradição como algo imprescindível destaca a concepção de continuidade, indicando que a presença do *korovai* e da *kolomeika* é considerada crucial para a preservação da herança cultural da família ao longo das gerações.

Alguns entrevistados que já se casaram e não recuperaram essas tradições em seus casamentos hoje demonstram arrependimento, como Julia (1985, terceira geração, Irati):

Então, o que percebo agora é que talvez me arrependa de não ter feito mais coisas ali [no casamento]. Mas era por falta de conhecimento até então, porque hoje vejo que em alguns casamentos estão resgatando essas tradições [dança do *korovai*]. No meu, não teve, porque há todo um preparo também. Então, por esse motivo, não teve [...].⁶²⁰

A entrevistada teve todos os rituais tradicionais durante a cerimônia religiosa; no entanto, na festa, ela não realizou a “Dança do *Korovai*”. Apesar de nunca ter participado de uma dança desse tipo, ela já ouvira sua mãe falar sobre o tema, embora nunca tivesse buscado informações adicionais a respeito. Atualmente, ela percebe que os casais estão resgatando essas tradições, e demonstra um sentimento de arrependimento ao perceber, em retrospectiva, que poderia ter incluído mais tradições em seu casamento. Essa reflexão pós-evento é comum em estudos de História Oral, proporcionando os entrevistados analisem as mudanças de perspectiva ao longo do tempo.

Em Irati, se recentemente, houve um ressurgimento da *kolomeika* e do *korovai*, em Ivaí, ambas sempre estiveram presentes. Pode ter havido momentos de declínio nessas tradi-

⁶¹⁹ HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990.

⁶²⁰ Julia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023.

ções, mas nunca chegaram a cair completamente em desuso. Todos os entrevistados ivaienses conheciam esses rituais, e alguns optaram por não fazer em seus casamentos por motivos pontuais, mas a maioria os manteve. Elza (1996, terceira geração, Ivaí) demonstra como essas práticas são comuns na cidade:

Cibeli: Então, você já estava acostumada a dançar *kolomeikas*?

Elza: Sim. Aqui tem bastante ucranianos. Então, eu sempre fui em casamentos desde pequena. Lá no interior, é costume convidar toda a comunidade para o casamento. Daí lá tem bastante ucranianos, então a gente sempre ia e participava. Na verdade, demorou para eu descobrir que o *korovai* não era de todos os casamentos, sabe? Eu achava que era, como vou te dizer, algo do casamento mesmo, porque sempre que eu ia tinha. Então, sempre foi bem natural o *korovai* e a *kolomeika*. O que mais eu tenho dificuldade, ainda, é a língua [ucraniana], como já te disse.⁶²¹

A participação da entrevistada desde a infância nesses rituais tornou-se algo natural, comum. Elza (1996, terceira geração, Ivaí) menciona a dificuldade com a língua ucraniana como um obstáculo persistente, enfatizando que, em sua opinião, o idioma é um dos critérios de pertencimento. Esse ponto destaca os desafios enfrentados por indivíduos na preservação das tradições culturais, especialmente quando a barreira linguística está presente. A dificuldade com o idioma é uma situação comum entre os mais jovens, sendo que a minoria domina a língua. Isso também foi relatado por Daniel (2000, quarta geração, Ivaí):

Cibeli: E a *kolomeika* como que é? Você entende a letra?

Daniel: Ah, por entender, a gente não entende muita coisa. Vai mais pela animação, a turma começa a dançar por envolta do *korovai*, daí a gente vai junto também, só pra acompanhar. Daí quem é responsável pra puxar as danças é os sobrenoivos e as sobrenoivas, também dançam com o *korovai*. Os convidados fazem a roda por envolta dos noivos, e os sobrenoivos dançam com os *korovais*. Daí vai pinheirinho pra um lado, *korovai* pro outro... [risos]. E nesse casamento que eu estava agora, o último, nossa, parecia que toda a turma que estava foi dançar com o *korovai*, juntou todo mundo, deu uma miúda de uma roda por envolta dos noivos.⁶²²

O entrevistado menciona, em relação à *kolomeika*, que "por entender, a gente não entende muita coisa". Essa observação destaca a natureza mais intuitiva da participação nas danças, nas quais a animação e o envolvimento com o grupo parecem ser mais significativos do que a compreensão literal da letra da música. A descrição de que a "turma começa a dançar por envolta do *korovai*" ressalta a participação coletiva e o aspecto animado das danças, ao

⁶²¹ Elza. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 21 de fevereiro de 2023.

⁶²² Daniel. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.

mesmo tempo em que aponta para uma mudança significativa já mencionada: o desconhecimento da língua ucraniana por parte das gerações mais jovens. Essa perda de fluência tem contribuído para o abandono das *kolomeikas* rimadas e bem-humoradas, favorecendo a repetição de versões fixas ou até mesmo a substituição por canções com ritmo semelhante.

Além da linguagem, outros elementos também revelam transformações entre as gerações. Como destacado, o domínio do idioma ucraniano é crucial para a continuidade das *kolomeikas*, assim como a presença de músicos – especialmente aqueles que tocam instrumentos tradicionais como a rabeca e o bumbo –, os quais hoje são cada vez mais escassos. Para a primeira geração, a prática da *kolomeika* era natural e integrada às festividades, especialmente nos casamentos. Em Irati, por razões não totalmente esclarecidas – embora alguns entrevistados sugiram que os mais jovens passaram a considerar a prática “coisa de caipira” –, a *kolomeika* deixou de ser incorporada aos rituais matrimoniais por um período. Já em Ivaí, não se identificou um intervalo em que essa dança tenha sido completamente abandonada nos casamentos.

É relevante destacar que Irati passou por um processo de urbanização mais intenso que Ivaí, o que pode ter contribuído para o contato com outras culturas e, conseqüentemente, para a substituição de práticas consideradas tradicionais por novas formas de celebração. Atualmente, é comum o uso de *kolomeikas* sem letra ou com letras que não são compreendidas pelos jovens, resultando na perda do aspecto humorístico que caracterizava originalmente essa expressão cultural. Entre os mais jovens, a *kolomeika* é associada principalmente à alegria de dançar, e não à experiência de cantar e entender suas letras.

Ao longo das quatro gerações analisadas, diversas transformações ocorreram: o deslocamento do espaço rural para o urbano, a mudança na composição familiar, a redução do uso de instrumentos considerados tradicionais e a diminuição na transmissão do idioma ucraniano. No entanto, em Irati, especialmente entre casais da terceira e quarta geração, nota-se um movimento de “resgate” dessas práticas, possivelmente impulsionado pela atuação do grupo folclórico *Ivan Kupalo* na cidade. As *kolomeikas* e o *korovai* voltaram a integrar os rituais de casamento como símbolos de *ucraneidade* e passaram a representar elementos distintivos da identidade cultural. Tanto em Ivaí quanto em Irati, a “Dança do *Korovai*” transformou-se em um momento performático e de destaque nas celebrações matrimoniais, quase como um espetáculo aos olhos dos convidados. As mudanças e permanências em relação ao *korovai* ao longo das gerações serão abordadas no próximo capítulo.

V - CAPÍTULO

O KOROVAI

Nesta parte da tese, apresento o *korovai* consumido nos casamentos de Ivaí e Irati, detalhando seu preparo, consumo, adaptações e rituais associados. Em Irati, o *korovai* é central nas cerimônias matrimoniais, especialmente entre os membros da Igreja Ucraniana. No entanto, sua prática foi suspensa por determinado período e somente retomada nas últimas décadas. Por outro lado, em Ivaí, o *korovai* é apreciado não apenas por pessoas da comunidade ucraniana, mas também por indivíduos fora da Igreja e até mesmo aqueles sem ascendência ucraniana, e nunca deixou de ser preparado.

O capítulo também analisa o *korovai* enquanto prática cultural carregada de significados sociais e simbólicos, considerando seu contexto histórico e sua permanência nas dinâmicas familiares. Mais do que um simples alimento ritual, o foco recai sobre os modos de fazer transmitidos entre gerações, as crenças que envolvem seu preparo e sua função como presente cerimonial, especialmente nas relações entre padrinhos, avós do casal.

5.1 O PÃO, ALIMENTO SAGRADO: DO COTIDIANO ÀS DATAS COMEMORATIVAS

A família é muito importante para a transmissão cultural, indo além da memória familiar. Ela é responsável pela transmissão da linguagem, religião, visões de mundo, modos de comportamento, modelos de casamento e habilidades domésticas, que incluem hábitos alimentares e a forma de prepará-los.⁶²³ Igualmente, a família oferece um arcabouço de modelos e tradições, mas os indivíduos também fazem escolhas em relação à cultura que lhes é transmitida. Em casos de migração, isso pode significar situações de teste, quando é necessária flexibilidade para se adaptar ao novo contexto social.⁶²⁴

Tal questão remete ao alimento, tal como o pão, alimento considerado sagrado para o cristianismo e evidentemente muito valorizado pelos descendentes de ucranianos que foram entrevistados. Conforme comenta Paulo Tamanini (2015), o pão de cevada, de trigo puro ou combinado com outros cereais e raízes não serviam apenas para matar a fome. Os ucranianos, provenientes de um passado de deslocamentos constantes e conflitos, tinham esse alimento

⁶²³ THOMPSON, Paul. **A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias**: uma abordagem centrada em histórias de vida. ANPOCS, 1993, p. 9-10.

⁶²⁴ THOMPSON, Paul. **A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias**: uma abordagem centrada em histórias de vida. ANPOCS, 1993, p. 15.

como aliado, que embora nem sempre presente, carregava consigo rico repertório de conhecimento e histórias.⁶²⁵ Esses saberes se integravam ao cotidiano, refletindo não apenas um modo de se alimentar, mas também o lugar que ocupavam no imaginário. O pão, atravessando tempos, lugares e os mundos passados dos ucranianos, chegou ao Brasil carregando conhecimentos “que não se perderam como migalhas ao vento”.⁶²⁶ Em vez disso, encontrou nas mesas das famílias espaço de reverência e continuidade, preservando os modos de fazer e as memórias que acompanharam esses imigrantes.⁶²⁷

O pão ocupa um lugar central na mesa das famílias descendentes de ucranianos entrevistados, marcando tanto o cotidiano quanto as celebrações mais significativas. No dia a dia, é comum o pão branco, a broa e os cuques (pães doces). Já em datas festivas, assume formas e significados específicos: na Páscoa prepara-se a *paska*;⁶²⁸ no Natal, são servidos o *kolach*⁶²⁹ e também o *kutiá*,⁶³⁰ um prato doce feito com trigo. Em casamentos, o protagonista é o *korovai*. E durante o Ano Novo, as crianças participam de uma prática cultural chamada de “semeiar”,⁶³¹ preparando trigo e centeio para desejar prosperidade no novo ciclo.

A presença constante do pão na cultura alimentar ucraniana vai além da nutrição. Como lembra Massimo Montanari,⁶³² a comida é sempre expressão de cultura – nunca apenas natureza. Segundo ele, cada povo elegeu um cereal importante para cultura;⁶³³ no caso dos

⁶²⁵ Os ucranianos, assim como outros povos, passaram por inúmeras dificuldades ao longo da história, incluindo guerras, perseguições e migrações etc. Maria Luiza Andreazza, em sua tese, examina as condições de miséria e abandono enfrentadas pelos imigrantes de Antonio Olyntho em 1922 (p. 83-84). Anderson Prado, igualmente em sua tese, explora o Holodomor (1932-1933), evento devastador (já mencionado antes) que resultou na morte pela fome de milhões de ucranianos, causado por políticas de coletivização forçada e repressão política. Esses estudos sublinham as profundas adversidades enfrentadas pelos ucranianos, tanto em sua terra natal quanto em outros locais. *Paraíso das Delícias: estudo de um grupo imigrante ucraniano (1895-1995)*. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 1996; PRADO, Anderson. *O jornal ucraniano-brasileiro Prácia: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933)*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.

⁶²⁶ TAMANINI, Paulo Augusto. Os sentidos e os símbolos do pão ucraniano: das sobras ao panóptico. **Revista de Teoria da História**, Ano 7, Vol. 14, n. 2, novembro/2015. Universidade Federal de Goiás. p. 184.

⁶²⁷ TAMANINI, Paulo Augusto. Os sentidos e os símbolos do pão ucraniano: das sobras ao panóptico. **Revista de Teoria da História**, Ano 7, Vol. 14, n. 2, novembro/2015. Universidade Federal de Goiás. p. 184.

⁶²⁸ Pão salgado decorado servido durante o café abençoado da Páscoa.

⁶²⁹ Trata-se de um pão doce composto por três camadas, representando a Santíssima Trindade: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo.

⁶³⁰ Trigo cozido e temperado com sementes, frutas, mel, coco, leite condensado e leite, podendo apresentar variações de receitas. Este prato é tradicionalmente o primeiro alimento consumido no jantar de véspera de Natal (Santa Ceia).

⁶³¹ As crianças percorrem as casas “semeando trigo e centeio” (espalhando os grãos no chão) para desejar um Feliz Ano Novo, recebendo doces e dinheiro em troca.

⁶³² MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

⁶³³ Segundo Massimo Montanari, os cereais sempre ocuparam um lugar central na história das sociedades humanas, recebendo atenção privilegiada na organização da vida coletiva. Cada região do mundo escolheu e desenvolveu um cereal como base de sua alimentação e cultura: o trigo se expandiu na região do Mediterrâneo, o sorgo predominou no continente africano, o arroz tornou-se essencial na Ásia e o milho se destacou nas

ucranianos, o trigo cumpre essa função simbólica, especialmente por meio do pão. Afinal, como destaca o autor, o pão não existe na natureza – ele é fruto do saber humano, uma criação coletiva que envolve técnicas e significados.⁶³⁴

A maneira como esses alimentos são preparados e consumidos também reflete a dinâmica cultural ao longo do tempo. Embora alguns costumes se mantenham, sua prática varia entre as famílias e gerações entrevistadas. Lila (1968, segunda geração, Ivaí) fornece um exemplo, pois continua a tradição ao produzir *paskas* e *korovais* para venda:

Lila: [...] Eu amo fazer *korovai*, na Páscoa eu faço *paska*. Faz uns dez anos mais ou menos que trabalho fazendo *paska*, então toda Páscoa nós fazemos *paska* para vender, todas são enfeitadas. Ano passado nós fizemos 240 *paskas*.

Cibeli: Nossa! E alguém te ajuda a fazer?

Lila: Eu, minha irmã e mais uma sobrinha. Que... Ela é bem, como que eu digo, ela é bem brasileira. Ela não é nem latina, quer dizer, ela é latina, não é ucraniana nem polaca [polonesa], ela é bem... [não encontrava um termo que considerasse adequado]

Cibeli: Você quer dizer na aparência?

Lila: Na aparência!

Cibeli: *Chorny* [preta]?

Lila: *Chorny* [preta]!

Cibeli: Igual a mim! [risos]

Lila: Mas todo ano ela vem ajudar. Nós, três mulheres, sempre fazemos de 100 a 200 *paskas*.

Cibeli: e qual valor você cobra?

Lila: Depende, tem de 5 a 15 reais cada uma. Sempre são enfeitadas, por isso que é demorado. Na verdade, as outras lidam com a massa e eu lido com a modelagem porque as outras não sabem muito bem. Hoje em dia tudo é mais fácil, tem cilindro [elétrico], máquina antigamente era tudo na mão.⁶³⁵

A *paska* ainda é produzida de maneira artesanal, apesar de sua produção em maior escala, embora produzida apenas para a Páscoa. O ato de preparar o *korovai* e as *paskas* é considerado prática feminina, sendo as mulheres as principais guardiãs das tradições culinárias. São elas que possuem o conhecimento necessário para preparar esses alimentos. Essa questão motivou a realização da maioria das entrevistas com mulheres,⁶³⁶ visto que a pesquisa também aborda o *korovai*. Recorrer às mulheres foi fundamental para alcançar os objetivos propostos.

Américas. Montanari, ao citar Fernand Braudel, observa que em torno desses cereais estruturou-se toda a vida social das comunidades: suas relações econômicas, os sistemas de poder político, o imaginário cultural e até os ritos religiosos. Ou seja, mais do que alimento, os cereais tornaram-se pilares simbólicos e materiais das civilizações (MONTARI, 2008, p. 24).

⁶³⁴ MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008. p. 25-26.

⁶³⁵ Lila. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 8 de dezembro de 2022.

⁶³⁶ Foram entrevistadas 29 mulheres e 7 homens.

Nesse trecho da entrevista, também é possível perceber a identificação étnica da entrevistada, nascida no Brasil e filha de pessoas nascidas aqui, bem assim como o seu apego às tradições culinárias. Ao se referir à sobrinha (esposa do sobrinho) nota-se a oposição entre "nós" e "eles," ao se considerar ucraniana e a sobrinha "**bem** brasileira." Assim, ela utilizou identidades étnicas para categorizar a si mesma e aos outros.⁶³⁷

Apesar de Lila afirmar que a esposa do sobrinho “não é ucraniana” por não ter ascendência direta e por ter uma aparência “bem brasileira”, é ela quem ajuda a produzir, ano após ano, os pães tradicionais como a *paska*. A sobrinha, mesmo não sendo reconhecida como parte do grupo étnico, atua dentro dos rituais, repete gestos, domina saberes e participa das práticas. Ou seja, ela *representa* – e ao mesmo tempo *recria* – a cultura ucraniana a partir da prática. Como a sobrinha não foi entrevistada, não é possível afirmar com certeza como ela mesma se identifica ou qual relação subjetiva mantém com a cultura ucraniana. O que se pode inferir, a partir do relato de Lila, é que há um certo prazer e disposição no envolvimento com essas práticas culturais, especialmente na preparação das *paskas*. Esse caso de Ivaí demonstra como a descendência ucraniana não é considerada pré-requisito para a produção comercial desses alimentos.

Na entrevista, também é possível observar como a transmissão de saberes culturais, especialmente aqueles ligados à culinária, está profundamente relacionada ao corpo e à prática cotidiana das mulheres. O ato de preparar as *paskas* e os *korovais*, por exemplo, não se limita ao domínio de uma receita, mas envolve gestos, técnicas manuais e sentidos corporais desenvolvidos ao longo do tempo – um verdadeiro “saber-fazer” que se corporifica. Nesse contexto, o corpo da mulher emerge como “guardião da tradição”, pois é por meio dele que o conhecimento é exercido, atualizado e transmitido às novas gerações. Essa centralidade do corpo feminino na manutenção das práticas culturais evidencia que a transmissão de heranças culturais, sobretudo em espaços domésticos e familiares, é relacionada ao gênero. Isso fica evidente no fato de que o saber culinário está sendo repassado para a esposa do sobrinho, e não para o próprio sobrinho – indicando que, mesmo quando há interesse familiar, a continuidade da tradição tende a ser esperada das mulheres.

Gilberto Freyre afirma que o saber culinário familiar e sua transmissão constituem uma espécie de “maçonaria das mulheres”, tratando essa prática como um tipo de “poder fe-

⁶³⁷ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2a ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 194.

minino” exercido no âmbito doméstico.⁶³⁸ Embora essa visão dialogue com o imaginário da sua época, ela pode ser problematizada à luz do que escreve Joan Scott,⁶³⁹ para quem gênero é uma categoria que organiza relações de poder de forma historicamente desigual. Ao romantizar o saber culinário como uma forma de autoridade feminina, corremos o risco de naturalizar a associação entre mulher e domesticidade, sem questionar os limites impostos por essa divisão sexual do trabalho. Em vez de empoderamento, o que se observa é uma forma de poder condicionado e restrito, que reforça a ideia de que o espaço da mulher é o lar, e que sua função social é cuidar, alimentar e manter tradições – elementos que, para Scott, são construções culturais e não verdades naturais. Embora, de certo modo, também se revele por essas práticas femininas um certo empreendedorismo, associado às diversas formas com que a preparação desses quitutes ucranianos é disponibilizada numa atividade de indústria e comércio, pois mulheres como Lila transformaram o que era tradição em geração de renda. As entrevistas revelam que muitas/os das/os participantes ainda reproduzem uma visão estereotipada das relações de gênero, especialmente no que se refere à divisão de tarefas e saberes dentro do ambiente doméstico.

As pessoas entrevistadas também lembraram de outras comidas consideradas típicas, como as que compõem os pratos natalinos. Olena (1956, primeira geração, Irati) disse:

[...] Que nem pra começar, os costumes nossos de antigamente a Santa Ceia no Natal se comia todos juntos, colocavam palha de trigo no chão, tinha aquele feixe de trigo inteiro. Não comia carne nesse dia, só as outras comidas... *pierogue*, *holupti*, *kutiá*, *borsh*, todas as comidas típicas... Os doze pratos. Hoje já é diferente na Santa Ceia fazem carne e churrasco então esse já acabou. [...] E também só podíamos jantar depois que a primeira estrela aparecesse no céu, não jantávamos antes disso. Na hora que aparecia a primeira estrela, meu vô acendia a vela e nós começávamos a rezar e a cantar canções de Natal, e daí que começavam [a comer]. O primeiro prato era o *kutiá*. Hoje, o *kutiá* é o último prato, é a sobremesa. Depois que a minha vó faleceu e nós não íamos mais à casa dela, a minha mãe é quem fazia a Santa Ceia. Nós nos reuníamos na casa da mãe. Daí a mãe sempre fazia, depois que a mãe faleceu tudo se termina.⁶⁴⁰

A narrativa rememora a tradição da Santa Ceia de Natal como um ritual marcado por prescrições simbólicas e práticas transmitidas entre gerações. A entrevistada descreve com detalhe a ordem e o conteúdo dos doze pratos típicos, a proibição de carne, a espera pelo aparecimento da primeira estrela, e os gestos cerimoniais do avô, como acender a vela e iniciar as

⁶³⁸ FREYRE, Gilberto. **Açúcar**: uma sociologia do doce. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939.

⁶³⁹ SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade. Porto Alegre. Vol.20, nº 2, jul/dez, p.71-99, 1995.

⁶⁴⁰ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

rezas. Esses elementos revelam a existência de um código ritual rígido, que regulava o tempo, os alimentos e os papéis dentro da família. Ao comparar o passado com o presente, em que a ceia inclui carne e churrasco e as ordens se invertem (o *kutiá*, antes primeiro prato, agora servido como sobremesa), a entrevistada lamenta a dissolução desses costumes, especialmente após a morte da avó e, depois, da mãe – últimas matriarcas que mantinham a tradição.

Outras/os entrevistadas/os também recordaram formas semelhantes de celebrar o Natal, em que a refeição só era servida após a aparição da primeira estrela no céu, simbolizando a estrela que guiou os magos a Belém. O patriarca preparava o feixe de trigo (*Diduh*),⁶⁴¹ que alguns colocavam sobre a mesa, coberto pela toalha, enquanto outros o colocavam embaixo da mesa, simbolizando a manjedoura na qual Jesus nasceu.

Como se infere na entrevista, outro símbolo natalino é o *kutiá*, que não é apenas um doce, mas um prato profundamente relacionado à cultura e tradições natalinas. Tradicionalmente, o *kutiá* era o primeiro a ser servido na ceia de Natal. Antes de começar a refeição, era costume lançar uma colherada do doce ao teto da casa do anfitrião. Esse gesto simbólico representava um presságio para a família: se ele grudasse no teto, era sinal de uma colheita farta. Esse ritual também marcava a preparação para os doze pratos típicos que seriam servidos na ceia, cada um representando um dos apóstolos de Jesus.⁶⁴²

Olena discute mudanças na alimentação natalina ao mencionar que no passado era comum abster-se de carne vermelha, enquanto hoje o consumo de carne e churrasco se tornou comum; embora os pratos "típicos" tradicionais continuem a ser feitos, outros foram incorporados à mesa. Ela também destaca o papel crucial das mulheres nas transmissões culturais intergeracionais. Olena menciona que, enquanto sua avó estava viva, todos os filhos e suas famílias se reuniam em sua casa para o Natal. Após o falecimento dela, sua mãe assumiu a organização da ceia, mas após a morte da mãe, Olena sente que "tudo terminou". Apesar disso, ela continua a reunir seus filhos no Natal e tenta manter os antigos costumes da melhor forma possível. No entanto, expressa nostalgia ao lembrar da infância e adolescência, e sente falta dos entes queridos que já se foram.

⁶⁴¹ A palavra *Diduh* deriva de "Dido" (avô) e simboliza o espírito dos antepassados, representando também a boa colheita. Acreditava-se que esses espíritos influenciavam os negócios e a vida familiar, promovendo boas colheitas e assegurando a paz e a harmonia da família. (PROCEK, F. **Motivos pagãos em motivos natalinos ucranianos**. 1998. TCC (Pós-Graduação em Língua e Literatura Ucraniana), UNICENTRO, p. 7 e 8).

⁶⁴² 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**. Tese (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2013. p. 277.

Outros entrevistados e entrevistadas de diferentes gerações também compartilharam suas experiências com as tradições natalinas, incluindo Pe. Valdomiro (1969, segunda geração, Irati), Estefanina (1996, terceira geração, Ivaí) e Fabiane (2003, quarta geração, Ivaí):

Pe. Valdomiro: [...] Mas, nas celebrações mais especiais, como, por exemplo, o Natal, a gente tinha aquele prato típico, *kutiá*, *holupti*. Tanto é que preparavam 12 pratos para simbolizar o nascimento de Jesus Cristo. Começavam comendo primeiro o *kutiá*, que hoje se tornou uma sobremesa, mas antigamente comia antes de todos os alimentos. O pai que servia, fazia a bênção e uma oração antes. [...] ⁶⁴³

Estefanina: No Natal, na Santa Ceia, a gente sempre faz os pratos típicos: *pirogues*, *borsh*, *holupti*, *kutiá*, que é a minha comida preferida – eu amo *kutiá* –, e carne de porco. ⁶⁴⁴

Fabiane: Também tem o *kutiá*, que a gente não faz sempre, só fazemos no Natal, para não ser um alimento comum, sabe? O *kutiá* nós sempre fazemos para o Natal [Santa Ceia], e ele é o primeiro alimento que a gente come; ele simboliza a vida.

Cibeli: Vocês ainda fazem isso de comer o *kutiá* antes da janta?

Fabiane: Aham, começamos essa tradição há pouco tempo... Na casa dos pais da minha mãe, eles faziam isso sempre, mas na casa do vovô [vô paterno], que é o polaco, eles comem o *kutiá* da mesma tigela, com a mesma colherzinha, todo mundo come junto, sabe? [risos]. ⁶⁴⁵

Nas entrevistas, observa-se que o *kutiá*, embora tradicionalmente lembrado como o primeiro prato da ceia, especialmente entre os mais velhos que o consumiam no início da refeição em companhia de seus ascendentes, passou a ser comumente servido como sobremesa. Atualmente, é ao final da refeição que o *kutiá* costuma ser oferecido, assumindo um novo lugar no ritual alimentar. No entanto, como relatou Fabiane, na casa dos avós maternos tem havido um movimento de retomada do costume antigo, com a reintrodução do *kutiá* como prato inicial, antes de todos os demais.

Os mais velhos, representados por Olena (1956) e Pe. Valdomiro (1969), falam com entusiasmo sobre as antigas práticas realizadas em suas casas. Alguns entrevistados abordam essas tradições de maneira casual, mencionando que seus pais contavam sobre elas ou que as práticas eram diferentes no passado. Por outro lado, há aqueles que, embora não detenham um conhecimento aprofundado sobre as tradições, ainda demonstram apreço por elas. É o caso de Estefanina (1996, terceira geração, Ivaí), que menciona os alimentos consumidos no Natal, mas sem detalhar seus modos de preparo, formas de servir ou os significados simbólicos as-

⁶⁴³ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁶⁴⁴ Estefanina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, em 06 de dezembro de 2022.

⁶⁴⁵ Fabiane. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 25 de março de 2023.

sociados. Ainda assim, sua fala revela um vínculo afetivo com essas práticas. Como destaca Massimo Montanari, o gosto também é uma construção cultural: “o órgão do gosto não é a língua, mas o cérebro, um órgão culturalmente (e, por isso, historicamente) determinado, por meio do qual se aprendem e transmitem critérios de valoração”.⁶⁴⁶ Assim, mesmo diante do enfraquecimento de certos saberes, os hábitos alimentares ainda funcionam como marcadores de pertencimento e de continuidade cultural, e que sofrem a influência das mudanças intergeracionais.

Em contraste, em outras famílias, há um esforço para "recuperar" a forma de servir e outros aspectos das tradições. Isso reflete um desejo de retornar ao passado, como destacado por Fabiane (2003, quarta geração, Ivaí), que explica o significado do *kutiá* em sua narrativa. Ela menciona que, por um período, sua família estava distante das formas "corretas" de realizar a ceia de Natal, mas agora estão procurando resgatar essas práticas.

Na narrativa de Fabiane, outra questão que se destaca é o fato de que em sua família o *kutiá* é preparado e consumido exclusivamente no Natal, como uma forma de preservar sua singularidade. Ela menciona que essa prática visa evitar que o *kutiá* se torne algo "comum". Essa abordagem sugere que a família deseja manter certos pratos típicos como algo extraordinário, pratos rituais, reservados apenas para ocasiões especiais. Dessa forma, o *kutiá* não se torna um alimento ordinário ou rotineiro, mantendo sua importância e significado cultural ao ser associado exclusivamente ao Natal.

Fabiane exemplifica de forma clara o conceito de cristalização associado às comidas rituais, que são, segundo estudiosos da alimentação, menos permeáveis à mudança justamente por seu forte valor simbólico.⁶⁴⁷ O *kutiá*, nesse contexto, assume a função de “prato-tótem”: é portador de uma carga identitária profunda, reservado exclusivamente ao Natal para não se banalizar. Tal escolha reforça sua singularidade simbólica e mantém viva uma conexão com o passado. Servi-lo apenas nessa ocasião transforma a refeição em um rito de pertencimento, uma reafirmação da ancestralidade da família. Assim, mesmo em meio às transformações geracionais e contextuais, a prática de preservar o *kutiá* como alimento extraordinário revela um esforço de conservar tradições por meio da alimentação.

Comidas típicas frequentemente integram a mesa cerimonial, transformando-se em alimentos rituais e, conseqüentemente, em expressão de tradição culinária. Fabiane nos deu um exemplo prático ao dizer que, em sua casa, o *kutiá* é servido apenas no Natal, pois desper-

⁶⁴⁶ MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008. p. 95.

⁶⁴⁷ AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. **Sociedade e cultura**, v.11, n.1, jan./jun., 2008, p. 13-21. p. 19.

ta um sentimento especial – por isso, esse prato passou a ocupar um lugar simbólico dentro dessa mesma tradição. Dessa forma, o alimento adquire caráter simbólico-ritual, podendo carregar um sentido de ligação com o passado. Ela também mencionou na casa do seu avô paterno, de ascendência polonesa, o *kutiá* também é servido na ceia de Natal. Esse prato tradicional da cozinha eslava varia em sua simbologia, receita e modo de consumo de acordo com cada região.⁶⁴⁸

Em algumas famílias, como relatado nas entrevistas, o *kutiá* e outros alimentos eram deixados sobre a mesa após a ceia e recolhidos apenas no dia seguinte. Acreditava-se que os familiares falecidos poderiam participar dos festejos, reservando-se a eles um lugar na mesa, como compartilhado por Olena (1956, primeira geração, Irati): "Depois da Santa Ceia, não se retirava nenhum alimento da mesa, nem bebidas. Deixava todos os restos, não podia lavar a louça porque diziam que os mortos da família iam vim se alimentar, mas isso nós não fazemos mais. Agora nós lavamos a louça" [risos].⁶⁴⁹ André (1995, terceira geração, Ivaí) acrescentou:

Ah, no Natal também eles [os mais velhos] sempre falavam histórias dos antepassados. Porque tinha uma tradição, agora não fazemos mais, mas tinha uma tradição de deixar os restos de comida da Santa Ceia na mesa, sem mexer, porque depois, na madrugada, os mortos da família vinham se alimentar. Daí, nessas horas, a vó sempre lembrava dos pais e avós dela e falava das dificuldades, como eles sofreram...⁶⁵⁰

Deixar comida na mesa para os mortos na noite de Natal é um ritual que já não é mais praticado pelas pessoas entrevistadas. Olena lembra-se dessa tradição nos Natais celebrados com seus avós e pais, mas não a mantém atualmente. André, por sua vez, nunca participou diretamente desse costume, conhecendo-o apenas por meio das memórias contadas por sua avó. Embora não mais realizado, o ritual permanece como uma expressão simbólica importante da memória familiar. Mais do que uma simples oferenda, ele remete aos infortúnios vividos pelos antepassados – especialmente a fome e a privação, como nas experiências traumáticas do *Holodomor*, na Ucrânia.

Neste contexto, o gesto de oferecer alimento aos mortos pode ser interpretado como uma forma simbólica de reparação: os descendentes, já no Brasil e em uma realidade distinta, menos marcada pela escassez, “alimentam” aqueles que ficaram no passado e não puderam

⁶⁴⁸ O *kutiá* é consumido por diversos povos eslavos, como ucranianos, russos, bielorrussos e lituanos, especialmente na ceia de Natal.

⁶⁴⁹ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

⁶⁵⁰ André. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 21 de fevereiro de 2023.

escapar da fome. Apesar de a prática ter sido interrompida, a lembrança dela persiste nas narrativas familiares, como é o caso de André.

Mais do que um simples relato, essa tradição pode ser compreendida como uma cerimônia que atualiza uma memória coletiva relacionada às dificuldades vividas pelos antepassados. Trata-se de uma forma de culto encenado, transmitido por performances rituais, por meio da repetição de práticas socialmente significativas, que mantêm viva uma narrativa comum e reforçam identidades/memórias coletivas.⁶⁵¹

Ao longo das gerações, algumas características culturais sofreram alterações. Os pratos considerados "tradições culinárias", como o *kutiá*, atualmente são recriados com significados simbólicos, evocando sentimentos e emoções. Em cada momento de tensão e mudança, essas tradições se renovam e podem se fortalecer.

Essas transformações também se refletem em outras práticas culturais, como a celebração do Ano Novo. Os grãos de trigo e o pão têm presença constante nas festividades da cultura ucraniana, adquirindo significados religiosos. Na comemoração do Ano Novo, não é diferente: na manhã do primeiro de janeiro, as crianças saem pelas casas dos vizinhos para "semear". A esse respeito, Odessa (1948, primeira geração, Irati), Olena (1956, primeira geração, Irati) e Daniel (2000, quarta geração, Ivaí) compartilharam:

Odessa: O trigo vai em tudo! Até hoje, no Ano Novo, os netos saem desejar Feliz Ano Novo nas casas. Mas eles sabem o verso em ucraniano, eles fazem tudo em ucraniano...

Cibeli: E eles vão semear nas casas de quem?

Odessa: Vão por tudo, vão aqui nos vizinhos, vão na casa dos tios, saem... Então isso ainda continua. Que nem sempre diziam o pão é a comida que não pode faltar.⁶⁵²

Olena: Antes, também no Ano Novo, nós semeávamos trigo. Agora, já é diferente; misturam com arroz. Nossa, mas nós chorávamos, porque só deixavam os piá ir semear. Tinha uma superstição que dizia que as meninas levavam azar para as casas, então só podia ir meninos.⁶⁵³

Cibeli: E você ia semear quando era criança?

Daniel: Nossa, Com certeza! Sei até a cantiga. Eu acordava de madrugada, Uma vez fui na casa do meu tio às 5 horas da madrugada. Eu sei até o verso até hoje. Era assim: "*YA siyu tsey oves, prynoshu udachu ta shchaslyvyy novyy rik z velykym protsvitannnyam*", que significa "Semeio essa aveia, trago boa sorte e um feliz ano novo com muita prosperidade."

Cibeli: e você semeou até quantos anos?

⁶⁵¹ CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁶⁵² Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

⁶⁵³ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

Daniel: Acho que até os 14 anos, mais ou menos. Isso quase que foi abandonado. A maioria hoje em dia que vai só fala “Feliz Ano Novo”, não fala em ucraniano mais. Foram os meus pais que me ensinaram. Sempre ia eu, meu primo e minha irmã; íamos os três semear bem cedo.⁶⁵⁴

Desde muito cedo, as crianças aprendem o costume de visitar casa por casa para desejar um bom ano novo. Apenas elas participam dessa prática, que, em alguns casos, ocorre sob a supervisão de uma criança mais velha (pré-adolescente), especialmente em comunidades nas quais os vizinhos vivem mais distantes ou, no caso de Irati, na área urbana, com o acompanhamento de adultos. São somente as crianças que realizam essa visita, pois está simbolicamente associada à infância e ao novo ano – a criança que cresce como a semente que germina.

Geralmente, formam pequenos grupos e levam consigo trigo, centeio e, mais recentemente, arroz. Essas sementes simbolizam que seus votos são como as sementes férteis que frutificarão em benefício de quem os recebem, significando prosperidade.⁶⁵⁵ Como retribuição pela visita, as crianças recebem dinheiro e/ou doces. Esse costume ainda é mantido em algumas localidades de Ivaí e Irati, com maior presença nas áreas rurais.

Na entrevista, Olena revela que, no passado, as meninas eram impedidas de participar do costume de “semear”, devido à crença de que trariam azar, já que apenas os meninos eram considerados capazes de atrair boa sorte e prosperidade para o novo ano. Essa distinção de gênero refletia simbolismos ligados à fertilidade da terra e à renovação do ciclo agrícola, aspectos atribuídos aos homens. No entanto, nas gerações seguintes, as meninas passaram a participar ativamente desse momento. Tanto Olena (1956) quanto Daniel (2000) observaram várias mudanças nessa tradição ao longo do tempo. Para Olena, o que a marcou foi o impedimento de participar dessa “brincadeira”, que para as crianças é um momento de grande ansiedade. Elas acordavam cedo para se irem “semear”, com medo de chegar por último e perder os doces e “trocados”, como bem mencionou Daniel, que disse que acordava às cinco horas da manhã.

Além disso, outro fator relevante é a transmissão da língua ucraniana. Essas tradições e brincadeiras, como o “semear” e a *hailka*,⁶⁵⁶ contribuem para a continuidade do idioma ucraniano, mesmo que de uma maneira decorada. As crianças são inseridas nesse mundo linguístico por meio dessas práticas. No entanto, como mencionado por Daniel, atualmente, na

⁶⁵⁴ Daniel. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.

⁶⁵⁵ TENCHENA, Sandra Mara. **Memórias de mulheres ucranianas**: recriação de tradições em Prudentópolis. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PUC-SP, São Paulo, 2010. p. 102.

⁶⁵⁶ São canções e danças de roda praticadas durante a semana da Páscoa. Essas tradições, inicialmente pré-cristãs, faziam referência à deusa *Lada* e, posteriormente, com o cristianismo, ganharam significados relacionados à ressurreição de Cristo.

localidade na qual reside em Ivaí, as crianças estão indo para as casas e recitando os versos em português.

Já na família da Odessa (1948), os netos continuam a "semear" recitando versos em ucraniano. Quando a entrevistada responde sobre quem recebe essas visitas, fica claro o alcance da tradição. Ela diz que os netos vão à casa dos vizinhos, mas esses vizinhos nem sempre são descendentes de ucranianos, ou seja, muitos nem entendem o que as crianças estão desejando. Talvez por isso, como o Daniel comentou, as crianças começaram a falar em português para que todos entendam. Além disso, outras crianças, que não têm ascendência ucraniana, podem estar começando a participar da brincadeira.

Esses costumes representam a cultura agrícola dos ucranianos e muitos imigrantes e seus descendentes dedicaram-se à lavoura, especialmente ao cultivo do trigo. Esse cereal, abundante em seu país de origem, conferiu à Ucrânia o título de "celeiro de trigo da Europa" devido às suas terras férteis.⁶⁵⁷ Para além de saciar a fome, o pão é usado pelos descendentes de ucranianos com significados religiosos.⁶⁵⁸ Assim, esse grupo apresenta muito respeito a esse alimento, o que poderia estar relacionado aos relatos de fome que os antepassados compartilhavam sobre as adversidades enfrentadas na Ucrânia, durante a árdua viagem de navio e no estabelecimento nas colônias no Paraná. Como lembrou Oksana (1954, primeira geração, Irati):

Às vezes, uma comida não estava mais boa, ou as crianças reclamavam que não queriam comer certos alimentos. Daí ela [sogra] dizia assim: “você não sabem o que é passar fome. Se vocês estivessem com fome, iam comer até galinha morta”. Então, ela já jogava na cara: “você não sabem o que é passar fome”. Ela dizia que passou muita fome, e enchia o olho de lágrimas, assim sabe? Mas esses detalhes que ela não contava.⁶⁵⁹

A sogra de Oksana, uma imigrante do período pós Segunda Guerra Mundial, ensinava aos seus familiares a valorização e a não desperdiçarem alimentos, baseada nas dificuldades que enfrentou.

O desperdício de pão pode indicar a origem ou a classe social de uma pessoa, já que esse alimento simboliza as dificuldades do trabalho e da vida cotidiana. Isso remete ao relato

⁶⁵⁷ PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro Prácia**: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933). Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017. p. 52.

⁶⁵⁸ 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. Tese (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2013. p. 282.

⁶⁵⁹ Oksana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.

de Alina, apresentado anteriormente (capítulo IV). Durante os períodos de carestia, sua família consumia broa – uma opção mais barata e acessível na época. Hoje, com melhores condições, ela pode optar pelo pão, que antes era um alimento mais caro e inacessível para eles. No entanto, mesmo com essas mudanças, o pão continua a despertar lembranças das dificuldades do passado. Assim, as pessoas mantêm vivas as memórias das privações como parte da chamada "gastronomia da pobreza". Em relatos de pessoas que sobreviveram a Segunda Guerra Mundial (assim como a família de Alina e a sogra de Oksana), o pão era um dos alimentos mais desejados. Ele desperta um respeito quase sagrado; jogá-lo ou pisá-lo é visto como um sacrilégio.⁶⁶⁰

Durante as entrevistas realizei a seguinte pergunta às pessoas entrevistadas: “Você considera o pão um alimento sagrado?” Todos me responderam prontamente, sem hesitar, com um enfático “Sim”. As respostas revelaram a profunda reverência e importância cultural atribuídas ao alimento. Aqui estão alguns exemplos de respostas:

Stefania (1935, primeira geração, Irati): O pão é o alimento mais sagrado que tem. Nunca se joga fora. O que sobra, eu coloco no forninho e faço uma farofa ou alguma outra coisa, mas se não tiver embolorado, se não joga para as galinhas.⁶⁶¹

Olga (1946, primeira geração, Ivaí): Sim, toda vida. Veja, no café da manhã a primeira coisa que agente come é o pão, ele é vida. E sempre, meu marido quando ia cortar o primeiro pedaço de pão, ele com a faca fazia o sinal da cruz e dizia “Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, amém”. No Natal, na Santa Ceia, sempre tem o pão e o *kutiá*. Na Páscoa, no café da manhã, é benzido os alimentos, no café comemos os alimentos abençoados.⁶⁶²

Olena (1956, primeira geração, Irati): Sim, é sim. Os meus pais nunca deixavam jogar pão fora, se caísse um pedacinho de pão no chão eles faziam nós beijar.⁶⁶³

Haia (1963, segunda geração, Irati): Ah sim, até hoje! A gente não joga nada no lixo. Antes, antigamente, a gente tinha galinha então às sobras, as migalhas, a gente joga tudo para os pássaros. Quando a gente era pequeno e não queria comer a casquinha, a gente beijava e jogava para as galinhas. Então tinha aquele respeito, é um alimento sagrado. Então assim, até inclusive a *paska*, nem era minha vó que fazia era uma irmã dela que morava no Rio Bonito [bairro de Irati]. Sempre ela trazia aquela *paska* para nós benzer, agora uma parente minha continua fazendo.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **La Invencion de lo cotidiano 2: Habitar, cocinar**. México, 1999, p. 88-89.

⁶⁶¹ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

⁶⁶² Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁶⁶³ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

⁶⁶⁴ Haia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 04 de outubro de 2022.

Pe. Valdomiro (1969, segunda geração, Irati): Sim, o pão representa a vida. É considerado o alimento mais importante, onde não tem pão não há vida. Tanto é que na Páscoa se benzia a *paska* que é um pão branco enfeitado, trabalhado, e no Natal faziam tipo panetone [*kolach*], para simbolizar o nascimento de Jesus Cristo. No casamento tem o *korovai* [...].⁶⁶⁵

Julia (1985, terceira geração, Irati): O pão é considerado um alimento sagrado. Minha mãe sempre dizia assim: “Tendo pão, tem tudo.” Tanto é que o pão todo sábado ela fazia uma fornalha de pão para a semana inteira. Então, todo sábado fazia o pão lá em casa na fornalha, e ela não gostava de ver desperdício de pão. Ela levava muito a sério essa questão do alimento sagrado.⁶⁶⁶

Daniel (2000, quarta geração, Ivaí): Ah é, não pode desperdiçar nem um pedacinho, se cai no chão você pega e beija, jogar nunca mais.⁶⁶⁷

Muitos aspectos culturais podem ter mudado ao longo das gerações, mas o significado atribuído ao pão como sagrado permanece inalterado. Quando sobra é reaproveitam para fazer torradas, farinha, farofa e também o oferecem aos animais, mas nunca o descartam no lixo. Se alguma migalha cai no chão, é prontamente recolhida e recebe um beijo, como mencionado por Olena (1956), que pratica isso e ensina aos netos.

Para os entrevistados e entrevistadas, o pão é visto como um símbolo de vida. Valdomiro (1969), como padre, traz em sua narrativa diversos aspectos religiosos, destacando a interação entre fé e a cultura do cotidiano. No entanto, mesmo as entrevistadas que não ocupam funções clericais, como Olga e Haia, observam-se como a cultura alimentar se entrelaça com formas de religiosidade e com o respeito ritualizado ao pão – entendido não apenas como alimento, mas como símbolo da vida, da partilha e da sacralidade. Para ambas, o pão emerge como um elemento central nas experiências de fé cotidiana, especialmente em celebrações como o Natal e a Páscoa, mas também nas pequenas práticas do dia a dia. O pão não é apenas uma parte frequente da dieta das/os entrevistadas/os, mas também um símbolo cultural altamente valorizado. Desde o cotidiano até os dias de celebrações, o alimento sempre ocupa um lugar de destaque.

Outros ficaram surpresos com a pergunta, pois o respeito pelo pão era tão naturalizado que nunca o consideraram algo excepcional, como foi o caso da entrevista com Kateryna (1978, segunda geração, Irati):

Cibeli: E existe o respeito pelo pão?

⁶⁶⁵ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁶⁶⁶ Julia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023.

⁶⁶⁷ Daniel. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.

Kateryna: Sim, é tão sagrado que minha mãe - vou falar por ela agora e eu também tenho esse costume - quando você vai fazer pão, você precisa estar com a cabeça tranquila, a cozinha limpa, não é só bater a massa, você sova, mas não bate de forma alguma, e por fim, antes dela crescer você faz um sinal da cruz em cima dela, isso é em qualquer massa, mas o pão é sagrado, você faz isso, sabe, é automático, é um momento assim que você quer silêncio, é até... Falam assim, nossa, parece que é um **evento quando vai fazer pão**, porque eu tenho isso, peguei da minha mãe, porque a gente antigamente fazia pão naquelas gamelas e nós fazíamos umas 6, 7 formas de pão para assar no forno a lenha, para ter para semana inteira, porque nos outros dias a gente trabalhava na lavoura e não tinha tempo, então aquele cuidado de você estar até com uma roupa limpa, não vem lá de fora só lavar a mão e começar a amassar o pão. E até as crianças falam que nossa mãe, quando vai fazer pão, parece um evento. Eu falo que é porque não deixa de ser um evento especial, é engraçado, **é tão automático que a gente não percebe. Agora, você fazendo a pergunta, que eu voltei e realmente tem todo esse cuidado com o pão, a gente nunca se pergunta o porquê disso**, mas é especial o dia que vai fazer pão [...] ⁶⁶⁸ [grifo meu].

Assim, ao descrever sua rotina de fazer pão, Kateryna mostra como um simples ato pode estar repleto de significado. O saber fazer o pão e outros alimentos era passada de mãe para filha, de geração em geração, destacando mais uma vez o papel feminino na transmissão de práticas alimentares. Aprendia-se a fazer pão fazendo. As receitas eram transmitidas de forma oral e pela repetição de práticas. Esse processo de transmissão oral é crucial para a manutenção da cultura familiar ao longo do tempo, preservando não apenas receitas e técnicas culinárias, mas também memórias.

Kateryna enfatiza que aprendeu essas práticas com sua mãe desde cedo, observando cada gesto e absorvendo não apenas as técnicas, mas também os valores implícitos nesses momentos na cozinha. Ela fala sobre sua maneira de fazer pão e organizar esse trabalho, compartilhando seus conhecimentos e revelando que a preparação do pão não é um simples ato de cozinhar, mas um momento especial com características importantes.

O relato sobre o preparo do pão mostra como práticas cotidianas podem estar impregnadas de significados simbólicos, morais e rituais, alinhando-se às reflexões de Mary Douglas. ⁶⁶⁹ A exigência de um corpo limpo, uma mente tranquila e um ambiente organizado para a feitura do pão não se restringe a critérios funcionais de higiene, mas expressa uma lógica de pureza entendida como ordenamento do mundo – uma forma de estabelecer fronteiras entre o limpo e o sujo, o sagrado e o profano. Ao fazer o sinal da cruz sobre a massa e tratar o momento como um “evento especial”, Kateryna reinscreve o pão em uma esfera simbólica que

⁶⁶⁸ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁶⁶⁹ DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ultrapassa sua função alimentícia, conferindo-lhe um estatuto quase ritual. A sujeira é “matéria fora do lugar”,⁶⁷⁰ e nesse contexto, o cuidado com o corpo, o vestuário e o espaço da cozinha revela não apenas um zelo prático, mas um gesto de reafirmação de valores culturais e morais transmitidos entre gerações. A prática de fazer pão, portanto, não apenas sustenta fisicamente, mas também organiza simbolicamente a vida doméstica, atualizando cotidianamente uma visão de mundo em que o alimento é portador de sentido, afeto e sacralidade.

A entrevista revela ainda que muitas dessas práticas – como estar com a cabeça tranquila, vestir roupa limpa, manter o ambiente silencioso, fazer o sinal da cruz sobre a massa – eram realizadas de forma quase automática, sem que ela houvesse parado para refletir sobre seu significado. Foi somente após minha pergunta que ela mesma reconheceu: “é tão automático que a gente não percebe... agora, você fazendo a pergunta, que eu voltei [no tempo]”. Ou seja, grande parte dos gestos e cuidados no fazer do pão – como benzer a massa, beijar o pão que cai, alimentar os animais com respeito – não são verbalizados espontaneamente pelas/os entrevistadas/os, mas apenas praticados, muitas vezes ao longo da vida, como parte de um saber que se transmite sem discurso.

Essas ações pertencem ao campo do que Joël Candau chama de *protomemória*: um tipo de memória de “baixo nível”, inseparável da atividade em curso, marcada pela repetição e pelos condicionamentos incorporados.⁶⁷¹ Trata-se de um saber vivido, não discursivo, que estrutura modos de fazer e de ser, e que se perpetua sem necessariamente passar pela consciência reflexiva. Aquilo que Kateryna e tantas outras mulheres fazem ao preparar o pão não passa, a princípio, pelo juízo racional ou pela explicação consciente. São gestos incorporados, formas de uma “memória gestual”, como diria Candau, ou de uma “memória-hábito”, como formulou Bergson: marcas duráveis, introjetadas no corpo e no espírito, que moldam o modo de fazer, de portar-se, e de se relacionar com o sagrado.⁶⁷²

Assim, essas práticas não se aprendem por meio de instruções explícitas, mas pela convivência, pela repetição silenciosa – são saberes herdados, e não ensinados no sentido formal. Essa necessidade de tranquilidade também aparece em textos ucranianos, que aconselham a evitar pensamentos ruins ao amassar o pão para não transferir sentimentos negativos para o alimento. Essas práticas reforçam o significado simbólico do pão na cultura ucraniana.

⁶⁷⁰ DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 119.

⁶⁷¹ CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. 1ª ed. 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019. p. 21.

⁶⁷² CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. 1ª ed. 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019. p. 22.

⁶⁷³ Considerado um alimento de grande valor e até sagrado para o grupo de entrevistados, o pão desempenha um papel central em diversas celebrações, incluindo os casamentos, com o *korovai*.

5.2 O *KOROVAI* EM CASAMENTOS DE IVAÍ E IRATI

O pão está presente nos casamentos de descendentes de ucranianos por meio do *korovai*, que hoje é associado a significados cristãos, mas nem sempre foi assim. O *korovai* já era preparado no atual território da Ucrânia há muito tempo, antes de 988 d.C., ou seja, na era pré-cristã. Naquela época, quando aconteciam uniões, os casais ofereciam o *korovai* ao deus pagão do sol, chamado *Khors*, de quem se acredita derivar o nome *korovai*. Essa oferenda simbólica buscava assegurar prosperidade ao casal e bênçãos para a nova família.

Entre os ucranianos, existia uma relação forte com a agricultura, e as estações do ano desempenhavam papel importante no estabelecimento de tradições – como danças, canções, mitos e práticas religiosas – ao longo da história. Essa conexão se reflete, por exemplo, na diferença entre a quantidade de celebrações no inverno, geralmente menor, e no verão, época mais festiva. Muitas tradições envolviam oferendas e rituais para agradar ou provocar os deuses, com o objetivo de garantir uma boa colheita ou apressar o derretimento da neve para o plantio.⁶⁷⁴

Os rituais estão intimamente ligados às origens de muitas festas ucranianas. É possível identificar celebrações relacionadas às fases da vida – “o nascimento (com a apresentação da criança à comunidade), o casamento (com variações regionais e danças específicas) e a morte (com cerimônias voltadas à preservação da memória eterna do falecido)”.⁶⁷⁵

Os antigos rituais praticados pelos povos que se converteram ao cristianismo foram rotulados como “pagãos”, refletindo uma visão que associava essas práticas a um sistema de crenças anterior, baseado no politeísmo. Com a chegada do cristianismo às “terras ucranianas”, a Igreja buscou eliminar esses rituais, considerados incompatíveis com a nova fé. No entanto, encontrou resistência por parte dos recém-convertidos, que já estavam profundamen-

⁶⁷³ Кушнірук, Ірина. ОСОБЛИВОСТІ ВИПІКАННЯ ТА СИМВОЛІКА КОРОВАЮ. 2012, p. 07.

⁶⁷⁴ STELMATCHUK, Tércio Leandro. *Teatralidade(s) de Mama Solotka, a cartomante da festa-ritual de Ivana Kupala*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, 2023. p. 20.

⁶⁷⁵ STELMATCHUK, Tércio Leandro. *Teatralidade(s) de Mama Solotka, a cartomante da festa-ritual de Ivana Kupala*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, 2023. p. 20-21.

te ligados a essas tradições, integradas ao seu cotidiano e identidade cultural, e pouco familiarizados com os ensinamentos cristãos.

Diante desse impasse, a Igreja adotou uma estratégia de adaptação: reinterpretou e incorporou os rituais tradicionais às novas cerimônias religiosas. Assim, práticas que antes eram vistas como pagãs passaram a coexistir com os ritos cristãos, dando origem a uma fusão entre o calendário litúrgico e as festas populares. Diversas celebrações foram ressignificadas nesse processo. A festa da chegada da primavera (*Vesná*) foi associada à Páscoa; a festa do outono (*Ócin*) deu origem à *Kalytá* e à festa de Santo André, relacionada ao fim das colheitas; já a festa de chegada do verão (*Lito*), originalmente dedicada ao deus do fogo e da fertilidade, *Kupalo*, foi transformada na celebração cristã do nascimento de São João Batista.⁶⁷⁶

Esse mesmo movimento de integração entre práticas consideradas ancestrais e valores cristãos pode ser observado no *korovai* – pão cerimonial que, embora tenha origens pagãs, tornou-se uma tradição familiar praticada nos casamentos ucranianos. Hoje, ele simboliza desejos de fartura, abundância e felicidade na vida a dois, refletindo a continuidade e adaptação de antigos símbolos dentro de um novo sistema de crenças.

A preparação do *korovai* está associada a antigas crenças mágicas e superstições. Tradicionalmente, havia diversas recomendações rigorosas sobre quem poderia sovar a massa e assar o pão cerimonial. Essa tarefa era reservada exclusivamente a mulheres casadas, realizadas em sua vida familiar e com filhos, pois se acreditava que apenas elas carregavam a energia positiva necessária para abençoar simbolicamente o futuro dos noivos. Mulheres divorciadas, viúvas ou estéreis eram proibidas de participar do preparo, já que se temia que sua dor, tristeza ou má sorte pudessem ser transferidas para o pão – e, por extensão, para a vida do casal.⁶⁷⁷

Atualmente, não se sabe ao certo até que ponto essas crenças ainda são levadas em consideração na Ucrânia. No entanto, em localidades como Ivaí e Irati, curiosamente, observa-se o oposto: as mulheres que produzem *korovai* para venda são, em sua maioria, viúvas ou solteiras – e uma delas, inclusive, separada. Esses exemplos mostram que, nessas comunidades, as antigas restrições simbólicas já não se aplicam, e a prática passou a ser preservada

⁶⁷⁶ STELMATCHUK, Tércio Leandro. **Teatralidade(s) de Mama Solotka, a cartomante da festa-ritual de Ivana Kupala**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, 2023. p. 21.

⁶⁷⁷ KUKHARENKO, Svitlana. Negotiating Magic: Ukrainian Wedding Traditions and Their Persistence in Canada. *Revue Canadienne des Slavistes*, Vol. 50, No. 1/2, CANADIAN CONTRIBUTIONS TO THE XIV INTERNATIONAL CONGRESS OF SLAVISTS, OHRID, MACEDONIA, 2008 (March-June 2008), pp. 55-74. p. 58-59.

mais como tradição cultural e artesanal do que como ritual carregado de exigências espirituais.

O processo de assar o *korovai* para os casamentos geralmente envolve a participação de sete mulheres, embora em alguns casos esse número possa chegar a nove, sempre número ímpar.⁶⁷⁸ Ele é feito alguns dias antes do casamento, geralmente na quinta-feira ou sexta-feira, e é considerado um momento de adivinhação. Já que a feitura do *korovai* é acompanhada pela "leitura da sorte", atribuindo ao pão uma dimensão premonitória em relação à vida conjugal do casal.

O *korovai* é preparado com muito esmero, a sua massa deve ser sovada com cuidado e atenção para garantir uma textura lisa e uniforme. Cada detalhe no preparo desse pão é crucial, pois se acredita que ele simboliza a prosperidade e a felicidade do casal. A massa deve crescer bem e alcançar uma cor dourada e atraente durante o assamento. Um *korovai* bem assado não só é um deleite visual e gustativo, mas também é visto como um bom presságio para o casamento.

Caso o pão não cresça adequadamente ou não obtenha uma cor bonita e uniforme, isso é interpretado como um mau sinal. As imperfeições no *korovai* são vistas como indicativos de dificuldades e infelicidades na vida conjugal do casal. Por isso, a preparação do *korovai* envolve uma série de rituais e práticas que visam afastar qualquer influência negativa. Um *korovai* que assa perfeitamente é um sinal de sorte, enquanto um que apresenta falhas pode ser motivo de preocupação. Portanto, o esmero no preparo do *korovai* vai além do cuidado culinário; ele é carregado de simbolismo, onde cada detalhe é cuidadosamente observado para assegurar que o pão traga boas energias e augúrios de felicidade e prosperidade para os noivos. Sobre essas superstições, Stefania (1935, primeira geração, Irati) contou:

⁶⁷⁸ No judaísmo, o número sete possui grande relevância simbólica, representando perfeição, completude e santidade. Ele está profundamente ligado ao relato da Criação: Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo, estabelecendo o *Shabat*, dia sagrado de descanso e reflexão espiritual. Já nas tradições eslavas, especialmente em rituais de “cura com cera”, destaca-se o uso recorrente do número três e de seus múltiplos, com destaque para o número nove. De acordo com Sarah Phillips (2004), o ritual era geralmente conduzido por uma *babka* (curandeira), que o realizava nove vezes – organizadas em três aplicações ao longo de três dias distintos. Os pacientes, por sua vez, eram instruídos a tomar três goles de água de três diferentes pontos de uma tigela, num gesto ritual carregado de simbolismo. Além disso, muitos encantamentos usados nesse contexto envolviam repetições trinas, como a invocação cristã “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, bem como o sinal da cruz, realizado três vezes. Diversos feitiços faziam referência a trios – de eventos, pessoas ou objetos – reforçando o papel central do número 3 como elemento estruturante do simbolismo mágico-religioso. No cristianismo, o número 3 é tradicionalmente associado à Trindade e considerado um dos “sinais dados por Deus”. A repetição tripla é um padrão universal no folclore e aparece com frequência tanto em práticas de adivinhação quanto em feitiços na tradição eslava. Esse valor simbólico do número três também está presente em rituais ligados à infância, nos quais ele assume uma função mágica e protetora. (PHILLIPS, Sarah D. Crescente como a Lua: curandeiras populares na zona rural da Ucrânia Ocidental. **FOLKLORICA** – Revista de Associação de Folclore Eslovo do Leste Europeu e Eurasiático, vol. IX, nº 1, 2004. p. 21).

Cibeli: E no teu casamento teve *korovai*?

Stefania: Sim, cinco.

Cibeli: E quem que deu?

Stefania: A minha mãe, a minha madrinha, a sogra, a madrinha dele [noivo] e a minha tia.

Cibeli: E as madrinhas eram descendentes de ucranianos?

Stefania: Sim.

Cibeli: E era costume presentear com o *korovai*?

Stefania: Era! Elas perguntavam se queriam. Nossa, e era divertido fazer, porque elas faziam uma fornada daqueles bem pequeninhos, para presentear os afilhados, os conhecidos e também as mulheres que traziam os ingredientes do *korovai*. Ovo, azeite, manteiga, então elas também ganhavam. Eu ganhei uma. Minha madrinha me deu, eu trouxe para casa e não dei para ninguém, é meu. Nesse dia eu tinha ido ajudar, pegar lenha para o forno.

Cibeli: Várias mulheres se reuniam para fazer o *korovai*?

Stefania: Nossa... e cantavam e pulavam. No nosso casamento, daí chegou a tia e o tio de Palmeira (...). Mas dançavam e pulavam porque daí dizem que o *korovai* cresce...

Cibeli: E o *korovai* era feito aonde? Na casa da madrinha?

Stefania: Não, na casa da mãe da noiva ou do noivo, na tia ou na madrinha. [...]

Cibeli: E porque fazem o *korovai*?

Stefania: Porque ele é um sinal de vida. De todos os *korovais* que a minha madrinha tinha feito, o nosso, do nosso casamento, era o mais bonito de todos. Bem amarelinho, bem redondinho, sem falha nenhuma. É sinal bom, veja, estamos vivos [e casados] até hoje... sei lá...

Cibeli: Sinal de um bom casamento. E quando o *korovai* não crescia ou ficava feio?

Stefania: Ah, daí acontecia alguma coisa na vida.

Cibeli: Mas dava aquele *korovai* ou fazia outro?

Stefania: Davam, porque daí já estava em cima da hora. A minha tia fez *korovai* para o filho dela. Mas quando foi pôr no forno, as flores caíram todas. Despencou, caiu tudo. E a tia ficava falando: “Isso não é bom, isto não está bom, não vai ser bom” ... Seis meses depois dele casado, ele se matou! Estava com 22 anos, naquele tempo casavam novo assim. Diz que ele sempre via veado do mato que ia comer feijão e ele pegou a espingarda e saiu correndo para a roça, era 11 de novembro, ele queria ver se via o veado e subiu em cima de uma madeira, um tronco de árvore, mas ele se apoiou com a espingarda e quando fez isso, o gatilho puxou sem querer. E por sorte que o piá tava junto porque senão a mulher não ia saber onde ele tava, ela ia pensar que ele foi na casa dos pais dele, porque era tudo assim, os terrenos encostados [...] e ela estava grávida de um mês [...].⁶⁷⁹

A entrevistada descreve o *korovai* como um "sinal de vida", no qual sua perfeição é diretamente associada à felicidade conjugal, simbolizando um casamento bem-sucedido e duradouro. Stefania relembra com orgulho que, de todos os *korovais* feitos por sua madrinha, o do seu casamento foi o mais bonito, e vê nisso um presságio positivo para sua união. Por outro

⁶⁷⁹ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

lado, ela compartilha uma história trágica de sua família, na qual o *korovai* não saiu como esperado, interpretado como um mau sinal. Mais tarde, o noivo dessa ocasião sofreu um acidente fatal, reforçando a crença nas superstições ligadas à preparação do *korovai*. Essa narrativa mostra a intensidade das crenças culturais e a seriedade com que as imperfeições no *korovai* são encaradas, sendo vistas como indicadores de dificuldades futuras na vida conjugal.

A narrativa da entrevistada estabelece uma associação entre o passado e o presente, envolvendo dois momentos no passado: o da preparação do *korovai* e o do trágico acidente posterior. A interpretação que ela dá aos *korovais* e aos casamentos correspondentes traz reflexões feitas no contexto atual. Enquanto o *korovai* do seu casamento foi bem-sucedido e seu casamento perdura, o *korovai* do primo "desmanchou" e seu casamento, e vida, foi breve.

Fazer o *korovai* é uma prática feminina, como afirmaram todas as pessoas entrevistadas. Entre as mulheres da primeira geração, elas se reuniam na casa de uma delas, na qual havia um forno de barro apropriado para assar o *korovai*. Cada mulher trazia um dos ingredientes, e todas se dividiam nas tarefas: algumas sovavam a massa, outras arrumavam a lenha, enquanto outras preparavam os enfeites. Durante todo esse processo, elas conversavam, cantavam e se divertiam, tornando o momento não apenas um trabalho coletivo, mas também uma oportunidade de sociabilidade feminina. A seguir, alguns relatos sobre esse momento das entrevistadas da primeira geração: Olga (1946, Ivaí), Stefania (1935, Irati), Veronika (1936, Ivaí), Anna (1944, Irati), e da terceira geração: Mariana (1980, Ivaí).

Cibeli: E o *korovai* [do casamento da entrevistada] foi feito onde?

Olga: Minha avó e minha tia fizeram o *korovai* na casa delas. Lá, elas convidaram as vizinhas para ajudar, porque ele é bem grande e, depois, tinha que fazer aqueles enfeites, como cachos de uva, pássaros, florzinhas e tranças, olha era de tudo. Era a coisa mais linda! Elas se reuniam cedo para preparar a massa, porque demorava para crescer. Era bem grande e levava cerca de duas horas no forno, que também era especial. E quando colocavam para assar, soltavam foguetes [risos]. Às vezes, sobrava massa e então faziam as *ruskas*. Cada uma que ajudava a fazer o *korovai* ganhava uma *ruska*. [...]

Cibeli: E você fazia os *korovais* sozinha [quando presenteava os afilhados]?

Olga: Não, eu chamava as minhas amigas também para ajudar. Nossa, era divertido. Contavam causo, cantavam, davam risada, era bem divertido, nós fazíamos a comida, fazíamos a rosquinha, assávamos comíamos era muito divertido. Faz três semanas que nós fizemos um *korovai* para levar no baile da Melhor Idade, nós já fizemos uns pares de *korovai* para a Melhor Idade. Muitas pessoas vêm de fora não conhecem, mas ficam admiradas com o *korovai*.⁶⁸⁰

⁶⁸⁰ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

Cibeli: E o *korovai* era feito em qual dia da semana?

Stefania: Era feito na quarta ou na quinta.

Cibeli: E só mulheres preparavam?

Stefania: Só mulheres, homens não.⁶⁸¹

Cibeli: E com quem você aprendeu a fazer o *korovai*?

Veronika: Eu comecei a fazer depois que casei, quando morava lá na Cachoeira. Fazia para venda, até para as freiras fiz um, fiz para minha irmã Luciane... Nem sei quantos já fiz! Nós nos juntávamos entre as mulheres e fazíamos todas juntas. Agora estou fazendo sozinha, mas era divertido com as mulheres. Fazíamos farra, dançávamos, conversávamos... Era muito divertido [risos]. Esses dias veio um homem aqui e me pediu um *korovai*. Eu disse que não ia fazer porque não estou mais tão boa [de saúde], mas ele insistiu, dizendo que queria o meu. Então, eu fiz e ele levou o *korovai* para Cândido de Abreu.⁶⁸²

Cibeli: E quem fazia o *korovai*?

Anna: Eram as vizinhas que faziam, várias vizinhas, porque o *korovai* era grande. Abriam a boca do forno para poder enforar. Então, chegavam várias vizinhas convidadas que sabiam amassar e fazer os enfeites e que gostavam, porque tem que gostar de fazer coisas bonitas e boas, então era isso...⁶⁸³

Cibeli: E o *korovai*, você já participou do preparo de algum?

Mariana: Já, eu lembro que quando eu era pequena na casa de uma mulher eu fui... a gente ajudava em tudo... Eu lembro delas assando, estourando foguete, sabia? Eu era criança na casa do meu avô quando eles colocavam o *korovai* para assar eles estouravam foguete ou quando tiravam alguma coisa assim, eu lembro do meu *dido* [avô] estourando foguete, o forno era pra fora..., mas era muito divertido... Eu era bem criança, mas eu me lembro.

Cibeli: e hoje você não participa?

Mariana: hoje não, hoje se acabou bastante coisa, mudou muito.⁶⁸⁴

Como elas mencionaram, a preparação de um *korovai* é uma tarefa trabalhosa e extenuante para ser realizada por uma única pessoa. Assim, a colaboração de outras mulheres da família, bem como de vizinhas e amigas, era de grande valia. Esses relatos são mais frequentes entre as mulheres da primeira geração, tornando-se progressivamente menos comuns nas gerações subsequentes. Na terceira geração, as práticas do *korovai* são evocadas como lembranças da infância, conforme exemplificado pela entrevistada Mariana (1980, terceira geração, Ivaí). Na quarta geração, essas histórias são preservadas como narrativas transmitidas por mães e avós.

Tradicionalmente, o preparo do *korovai* envolvia a participação coletiva de várias mulheres, como recorda Veronika (1936, primeira geração, Ivaí). Este momento ultrapassava a

⁶⁸¹ Stefania. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

⁶⁸² Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

⁶⁸³ Anna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro 2023.

⁶⁸⁴ Mariana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

simples preparação culinária: era um verdadeiro ritual de reforço dos laços sociais, marcado por música, dança, risos e celebração. Era, em si, um evento, uma afirmação de pertencimento e continuidade cultural. Através das memórias das entrevistadas sobre o preparo e a oferta do *korovai* nos casamentos, revelam-se elementos centrais da experiência da diáspora ucraniana: a religiosidade, a família, e os modos específicos de sociabilidade.

Nesse contexto, o uso de foguetes assume um valor simbólico expressivo. Mariana (1980, terceira geração, Ivaí) relata que era costume soltar foguetes ao enfiar o *korovai*, bem como no momento de buscá-lo e ao final da cerimônia religiosa de casamento. Embora possam parecer meramente festivos, esses artefatos sonoros e visuais funcionam como marcadores rituais, sinalizando à comunidade que um evento socialmente relevante – e, em muitos casos, sagrado – está em curso. Os estrondos que rompem o cotidiano operam como uma linguagem coletiva, uma forma sonora de inscrição simbólica no espaço social. Nesse sentido, o foguete delimita a passagem do ordinário ao extraordinário, do comum ao ritual. Atua como um marcador liminar que suspende a rotina e inaugura um tempo cerimonial.

Anna (1944, primeira geração, Irati) comentou sobre a importância do forno na preparação do *korovai*. Por ser um pão de grandes dimensões, é necessário que o forno também seja amplo e apropriado, o que representa um obstáculo para muitas pessoas interessadas em fazer o *korovai*. Além do equipamento adequado, é preciso dominar as técnicas específicas de preparo, o que exige conhecimento e experiência. Em Ivaí, o pavilhão da igreja ucraniana conta com um forno especialmente adequado para esse fim. Ele é emprestado às mulheres responsáveis pela confecção do pão – madrinhas, avós, mães, amigas – que se reúnem para fazê-lo. Algumas mulheres que fazem o *korovai* para venda também tem esse forno em casa, como ilustram as imagens a seguir.



Imagem 15: forno da casa de Sofia, utilizado para preparar o *korovai* (Ivaí, 2016).
Fonte: acervo particular da autora.



Imagem 16: Forma utilizada para assar o *korovai*, foi encomendada por Sofia para esse propósito (Ivaí, 2016).
Fonte: acervo particular da autora.



Imagem 17: Mulheres reunidas no pavilhão da igreja ucraniana em Ivaí (sem data)
Fonte: acervo particular de Ivone Kufta cedido à autora.

O forno e a forma são iguais os utilizados por Veronika (1936, primeira geração, Ivaí) e foram especialmente projetados para a confecção do *korovai*. Segundo ela, tanto o equipamento quanto os utensílios precisavam atender às exigências específicas desse pão cerimonial, que, por seu tamanho e formato, não se adapta facilmente a fornos convencionais. Como já relatado por Iryna, é comum que seja necessário abrir a "boca do forno" para conseguir enfornar o *korovai*, dada sua dimensão volumosa. Para evitar esse tipo de dificuldade, Veronika mandou construir em sua própria casa um forno com dimensões adequadas, pensado exclusivamente para essa finalidade.

A existência de fornos apropriados – como o do pavilhão da igreja ucraniana de Ivaí – contribui para a prática, permitindo que mulheres que não possuem as condições materiais em casa também possam participar desse processo. Muitas vezes, aquelas que desejam presentear suas/seus afilhadas/os, filhas/os ou netas/os com o *korovai*, mas não possuem forno ou forma específica, reúnem-se na casa de outras mulheres – amigas, parentes ou conhecidas – para realizar a preparação coletiva, como ilustrado na imagem a seguir.



IMAGEM 18: Mulheres junto aos *korovais* que prepararam em casa. (Ivaí / final da década de 1980, início de 1990).

Fonte: acervo particular de Sofia Guerecz cedido à autora.

Chama a atenção, na imagem, a quantidade de *korovais* preparados para um único casamento. É comum que um *korovai* seja maior e os outros menores, sugerindo que, neste casamento, mães, madrinhas e avós se reunissem na mesma casa para prepara-los. Como era habitual, essas reuniões muitas vezes contavam com a ajuda de outras mulheres da comunidade. Podemos considerar que esses encontros (retratos na imagem 17 e 18) representavam momentos de sociabilidade feminina. Visto que a sociabilidade também se manifesta em contextos relacionados à alimentação, como o preparo dos alimentos, que é um exemplo claro desse fenômeno.⁶⁸⁵ Essas reuniões em torno da preparação do *korovai* não apenas fortaleciam os vínculos entre mulheres, mas também constituíam uma forma de mobilização coletiva voltada à sustentação simbólica e prática do grupo familiar e da comunidade como um todo.

Ao se reunirem para preparar um pão cerimonial ligado diretamente ao rito matrimonial, essas mulheres participavam ativamente da reprodução de estruturas familiares e da continuidade de tradições que articulam parentesco, amizade e pertencimento étnico. Trata-se,

⁶⁸⁵ ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski de. Alimentação e sociabilidade: apontamentos a partir e além da perspectiva simmeliana. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, v. 43, n. 2, p. 523- 535, outubro de 2009. p. 08.

portanto, de um espaço onde se expressam e se constroem valores compartilhados, identidades culturais e redes de apoio.

Segundo Olga (1946, primeira geração, Ivaí), durante essas reuniões, as mulheres se ocupavam de sovar a massa, esperar seu crescimento e fazer enfeites. Enquanto trabalhavam, elas "falavam em ucraniano, faziam rimas em ucraniano, contavam causos, davam gargalhadas, cantavam *hailkas*⁶⁸⁶ e *kolomeikas*, dançavam *kolomeika* com cabo de vassoura e pulavam...".⁶⁸⁷ Assim, o preparo do *korovai* tornava-se um momento de desconexão das rotinas diárias e das obrigações domésticas, proporcionando uma oportunidade para socializar e reforçar laços. Embora essa forma de sociabilidade tenha diminuído nos contextos urbanos, ela ainda persiste, ainda que de maneira reduzida, nas áreas rurais. A cozinha emerge como um espaço no qual mulheres praticam, recordam e reinventam receitas herdadas dos antepassados. Esses momentos de culinária vão além da simples combinação de ingredientes; evocam memórias de um passado vivido, entrelaçando memória gustativa e afetiva.⁶⁸⁸

Outro aspecto notável das imagens é a presença das crianças. Muitas vezes, essas mulheres não tinham acesso a creches ou babás, e, por isso, carregavam seus filhos consigo, por não haver outra opção. No entanto, é fascinante observar que, ao vivenciar esses momentos, as crianças também criavam memórias e estabeleciam vínculos com as tradições, assim como relatado por Mariana (1980, terceira geração, Ivaí).

Mas por que esses relatos de vivências foram desaparecendo nas gerações mais novas se o *korovai* ainda é feito? Hoje, ele tornou-se um produto comercializado. Quando alguém deseja um, encomendam-no de mulheres das localidades que o produzem para venda. Em Irati, de acordo com minhas pesquisas, há uma mulher que faz o *korovai* para venda, enquanto em Ivaí há pelo menos quatro mulheres dedicadas a esse ofício, das quais entrevistei duas.

Essas mulheres geralmente recebem ajuda para fazê-lo, principalmente de suas filhas. Uma das entrevistadas, produtora de *korovai*, contou que, ocasionalmente, mulheres da própria família dos noivos se oferecem para ajudar no preparo. Elas trazem os ingredientes e ajudam na confecção, o que pode até reduzir o custo.⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ São canções populares entoadas durante o período pascal, marcadas por um tom alegre e acompanhadas de coreografias, brincadeiras e danças.

⁶⁸⁷ Olga. Entrevista concedida à Cibeli Grochoski em 16 de abril de 2017. (entrevista que compõe as fontes de TCC).

⁶⁸⁸ GROCHOSKI, Cibeli; GILLIES, Ana Maria Rufino. Das memórias do *korovai* à identidade de um povo – Ivaí, PR: 1908-2017. **A MARGEM**: Revista Eletrônica de Ciências Humanas, Letras E Artes, v. 14, p. 27-56, 2018. p. 41.

⁶⁸⁹ Os *korovais* produzidos em Irati são menores que os feitos em Ivaí. Em Irati, eles custam em média R\$ 250, enquanto em Ivaí, os mais caros variam entre R\$ 400 e R\$ 500, dependendo do tamanho do *korovai*.

Algumas mulheres passaram a fazer pães e cuques para complementar a renda familiar. Logo, as pessoas começaram a encomendar *korovais*, levando essas mulheres com o tempo a se dedicarem exclusivamente a ele. Em Irati, Odessa (1948, primeira geração) é a única que encontrei que faz *korovai* para venda, ela relatou como começou:

Cibeli: O *korovai* do teu casamento era parecido com os *korovais* dos casamentos de hoje?

Odessa: Era diferente, porque era assim grandão [abriu os braços para mostrar] e os que eu faço hoje são menores. Mas mesmo assim, eu tive que comprar panela e forma própria para assar eles porque são grandes, eu asso dentro do forno a gás...

Cibeli: Você tem afilhados? Ofereceu *korovai* para eles?

Odessa: Tenho, na verdade a minha afilhada, filha do meu irmão, ela fugiu. Não casou. Graças a Deus está bem... O afilhado foi embora daqui... Fiz *korovai* para meus sobrinhos.

Cibeli: E com quem você aprendeu a fazer o *korovai*?

Odessa: Sozinha. O primeiro eu fiz foi para o casamento do meu filho, há uns treze anos atrás. Eu queria dar o *korovai*, lá na família da noiva só faziam bolo, mas eu disse assim que quando meu filho casasse eu ia fazer o *korovai*. Eu e minha irmã fizemos, depois todos que iam casar queriam o *korovai*. Fiz pro meu cunhado de 50 anos, para a minha sobrinha de 25 anos de casamento, nas bodas, eu fiz... Depois foi, um começou a falar para o outro... Já fiz para Mallet, as pessoas sabem que eu faço e vem aqui me pedir. Já fiz para Curitiba, Rio Negrinho... O pessoal de lá nunca viram e ficaram admirados com o *korovai*, coisa diferente.

Cibeli: E hoje você faz o *korovai* sozinha?

Odessa: As minhas filhas me ajudam. A filha mais velha sempre vem nas folgas me ajudar.⁶⁹⁰

No casamento de Odessa, foi a sogra quem preparou e ofereceu o *korovai*, o que despertou nela o desejo de manter essa tradição familiar, decidindo que também ofereceria aos seus próprios filhos. Quando seu filho se preparava para casar, já não havia mais ninguém na comunidade que soubesse confeccionar o *korovai*, o que a levou a aprender sozinha. Essa iniciativa teve dois desdobramentos importantes: por um lado, permitiu que ela revivesse um elemento simbólico da cultura de “origem”; por outro, transformou-se também em uma fonte de renda, ao passo que sua habilidade passou a ser procurada por outras pessoas da região e de localidades vizinhas. Assim, Odessa não apenas recuperou um saber, como se tornou uma espécie de referência para a revalorização do *korovai* na região.

Seu relato reflete não apenas a persistência de um costume, mas evidencia também as transformações sociais e econômicas entre as gerações. A distinção entre modos de vida rural e urbano é evidente nos depoimentos: famílias que antes viviam da agricultura e possuíam

⁶⁹⁰ Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

sítios migraram para centros urbanos e passaram a integrar a classe média. Essas mudanças impactam diretamente a prática do preparo do *korovai*, que exige tempo, espaço e mão de obra – recursos cada vez mais escassos nas rotinas contemporâneas. Hoje em dia “ninguém tem mais tempo para isso” ou “diz que não tem”, e o que antes era uma atividade coletiva e carregada de significados simbólicos passou a ser delegada a terceiros.

Odessa explicou que a estética dos *korovais* que ela faz atualmente não é a mesma dos tempos em que ela se casou. Os atuais são menores, enquanto os antigos, semelhantes aos de Ivaí, eram maiores.

Eu faço bombinhas, passarinhos, flores, folhas, coloco pinheirinho no meio, às vezes o trigo. A gente pesquisa na internet. A gente tira bastante coisa de lá. Tem muito *korovai* lindo lá, mas a gente não sabe fazer aqueles enfeites diferentes. Eu até procurei fazer uns enfeites diferentes, mas, no assar eles deformam. No meio, eu uso mais o pinheirinho. Aqui as pessoas gostam mais assim. Uso o trigo quando são dois *korovai*, um com trigo e um com pinheirinho. Compro também papel para embrulhar o *korovai*, faço flores de fita. A fita depende da cor da festa... Eu corto do tamanho que eu preciso para montar as flores. No pinheirinho eu coloco as fitas.⁶⁹¹

O que diferencia o relato de Odessa em relação às mulheres que produzem *korovai* para venda em Ivaí é o uso da internet como recurso de pesquisa e inspiração. No seu casamento, o *korovai* foi preparado por sua sogra, representante de uma geração anterior. Anos depois, ao começar a confeccionar o pão ritual, Odessa recorreu aos recursos online para aprender receitas e modelos de enfeites. A internet teve, portanto, um papel central em seu processo de aprendizado, que culminou na atual produção e comercialização dos *korovais*.

Ela também contou que certa vez participou de um casamento em Prudentópolis onde havia um *korovai* decorado; ficou tão impressionada que trouxe um dos enfeites para casa e passou a tentar reproduzi-lo. No entanto, como ela mesma reconhece, não é fácil fazer esse tipo de adorno, pois muitos acabam deformando durante o processo de assar o pão. As receitas usadas em Ivaí e Irati também são diferentes:

Odessa (1948, primeira geração): A massa é parecida com cuque doce. Vai trigo, oito ovos só a gema... É bem trabalhoso fazer.⁶⁹²

Lila (1968, segunda geração, Ivaí): Vai ovo, manteiga, leite, cravo, canela, casca de laranja, casca de limão, noz-moscada, trigo... Só não pode usar água, e nem a clara – só a gema. Às vezes, um pouco de água benta; é bom

⁶⁹¹ Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

⁶⁹² Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

pôr, porque às vezes ajuda a acertar a massa. Mas eu prefiro colocar a flor benta no forno, aquela flor benzida durante o ano. Tem o dia certo para benzer a flor. Enquanto está fazendo fogo no forno, coloca ramos e a flor benta junto, porque ela abençoa, o *korovai* cresce. Às vezes acontece do *korovai* não dar certo. Já aconteceu uma vez comigo: fiz o *korovai* e vi que estava bonito, maravilhoso..., mas, na hora que tirei do forno vi que ele caiu para baixo, ficou um oco dentro do *korovai*. Eu batalhei bastante naquele dia. E não é fácil, porque o *korovai* é muito demorado...é demoradíssimo! Porque quanto mais enfeites você coloca, mais bonito o *korovai* fica, então é complicado. E o *korovai* tem que ser bem temperado: com casca de laranja, cravo, canela... Ele não é igual ao cuque. Até podem achar parecido, mas é outro sabor. Quando você assa o *korovai* e corta, dá para ver que ele é bem diferente do cuque. A receita, na verdade, é igual – só que leva as especiarias. A massa é a mesma, mas com mais sabor.⁶⁹³

Veronika (1936, primeira geração, Ivaí): Cinco quilos de trigo, uma dúzia de ovo, um quilo e meio de açúcar, um copo de manteiga, meio copo de banha, três colheres de Adocyl ou quatro, um vidrinho de essência de baunilha, duas colheres de fermento instantâneo e duas colheres de fermento de padeiro. Precisa sovar muito bem a massa, tem que ser firme, se ficar mole o *korovai* fica baixo. A massa fica descansando horas para crescer e fica umas três horas no forno.⁶⁹⁴

Algumas mulheres descreveram a receita do *korovai* com bastante detalhes, enquanto outras preferiram não detalhar tanto. Considerei indelicado insistir, já que muitas delas fazem o *korovai* para venda e poderiam não se sentir à vontade para compartilhar todos os segredos da preparação. Ainda assim, foi possível perceber que as receitas não são padronizadas – variam de acordo com quem faz e com os ingredientes disponíveis.

Um dos relatos que mais chama atenção é o de Lila (1968, segunda geração, Ivaí), que menciona o uso de flores bentas tanto na decoração do *korovai* quanto no próprio forno. Segundo ela, colocar ramos e flores abençoadas no fogo ajuda o pão a crescer bonito, quase como uma forma de proteção espiritual. Outras entrevistadas comentaram que é comum adicionar um pouco de água benta na massa, também com a intenção de garantir um bom resultado – visual e simbólico.

Essa prática mostra como um prato originalmente associado a rituais "pagãos" – vinculados a antigas crenças agrárias, ligadas à fertilidade e à prosperidade – foi sendo ressignificado ao longo do tempo. Hoje, o *korovai* incorpora elementos cristãos, como o uso de objetos benzidos e orações.

A seguir algumas imagens dos *korovais* produzidos em Ivaí e Irati:

⁶⁹³ Lila. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 8 de dezembro de 2022.

⁶⁹⁴ Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.



IMAGEM 19: *Korovais* preparados por uma das entrevistadas (Ivaí / final da década de 1980, início de 1990).
Fonte: acervo particular de uma das entrevistadas cedido à autora.



IMAGEM 20: *Korovai* preparado e decorado por uma das entrevistadas (Ivaí, 01/02/2020).
Fonte: acervo particular de Mônica Karabinoski cedido à autora.



IMAGEM 21: *Korovai* preparado e decorado por uma das entrevistadas (Irati, 2020).
Fonte: acervo particular de uma das entrevistadas cedido à autora.

Nas imagens 19 e 20, vemos *korovais* feitos em diferentes décadas. Na primeira imagem, os *korovais* acabaram de ser retirados do forno e ainda estão sem enfeites. Já na segunda imagem, eles aparecem na festa de casamento, totalmente ornamentados. Em Ivaí, o *korovai* é maior e envolto em papel crepom, pois será usado na dança, necessitando assim de proteção. Além disso, ele recebe uma guirlanda decorada com flores e laços, com um ramo de araucária no centro.

Na imagem 21, observa-se um *korovai* produzido em Irati, de tamanho menor e acabamento delicado. Ao contrário dos *korovais* produzidos em Ivaí, esse exemplar é assado em forno convencional, congelado e cuidadosamente manuseado, uma vez que não possui o suporte de papel crepom nas laterais – o que exige atenção especial durante a dança da *kolo-meika*. No centro, são inseridos ramos de trigo seco ou, ocasionalmente, de araucária, que por vezes pendem devido ao peso.

A transformação do *korovai* em um item comercializado ilustra o que Jean-Pierre Poulain observa ao afirmar que "a urbanização, ao desconectar o alimento de seu universo de produção, coloca-o num estado de mercadoria e destrói parcialmente seu enraizamento natural e

suas funções sociais."⁶⁹⁵ Tradicionalmente, o *korovai* era preparado por mulheres da comunidade em um processo ritualístico, coletivo e simbólico, carregado de significados relacionados à união, à fertilidade e à proteção dos noivos. Hoje, inserido em uma lógica urbana e mercantil, seu preparo é antecipado e racionalizado, sendo refeito sempre que a aparência não atende às expectativas visuais. Nesse novo contexto, o pão cerimonial perde parte de sua função simbólica e passa a circular como uma mercadoria moldada por critérios estéticos.

Entre as entrevistadas, Veronika reproduz os *korovais* como suas ancestrais faziam, utilizando a mesma massa para criar os enfeites – pássaros, cachos de uva, flores, tranças, etc. Já Odessa, ao preparar o *korovai* para o casamento de seu filho, buscou modelos na internet. Para obter a coloração desejada nos enfeites, ela os assa separadamente, resultando em um *korovai* mais escuro com enfeites mais claros.

Odessa utiliza referências visuais encontradas na internet – em especial de *korovais* ucranianos, nos quais o trigo é usado – para compor a decoração de suas próprias produções. No entanto, a introdução da araucária é particularmente interessante, pois exemplifica como muitas práticas culturais trazidas pelos imigrantes foram adaptadas no Paraná, frequentemente incorporando elementos locais. Pensar em um *korovai* – um elemento ucraniano – adornado com um ramo de araucária, um símbolo do Paraná, poderia ser algo característico desse estado.⁶⁹⁶

Originalmente, o *korovai* era uma prática camponesa feita para agradecer a colheita, utilizando um ramo em seu centro. Atualmente, na Ucrânia, usa-se o trigo. Esses ramos representam a vida, e quando os imigrantes chegaram ao Paraná, a árvore que mais chamou atenção, sendo a mais alta da floresta, foi a araucária. Talvez também não tivessem tanto acesso aos ramos de trigo seco, levando-os a reinventar a tradição, adicionando galhos e às vezes mudas pequenas de araucária no centro do *korovai*.

Angelika Dietz faz considerações importantes sobre a relação entre comida e migração, destacando que os próprios alimentos também “migram” e assumem um papel central para os migrantes.⁶⁹⁷ Pode-se observar, ainda, que esse vínculo tende a se manter – ou até se

⁶⁹⁵ POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da alimentação**: os comedores e o espaço social alimentar. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2004. p. 52.

⁶⁹⁶ Há uma presença significativa de imigrantes ucranianos tanto no Rio Grande do Sul quanto em São Paulo, além da ocorrência natural de araucárias nesses estados. No entanto, em minhas pesquisas, não encontrei informações sobre a prática do *korovai* entre os descendentes ucranianos dessas regiões – e, caso ela exista, também não foi possível identificar como se dá a ornamentação do pão cerimonial nesses contextos.

⁶⁹⁷ DIETZ, Angelika. *Take away* entre fronteiras: comida e sentimento de pertencimento entre migrantes italianos na Irlanda do Norte. Tradução do alemão: Stefano Paschoal. Revisão técnica: Méri Frotscher. **Espaço Plural**, Cascavel, v. 10, n. 20, p. 11–20, set. 2009. p. 11.

ressignificar – entre os descendentes, para os quais a comida pode continuar desempenhando funções de pertencimento e identificação. Assim, contribuindo para a formação e preservação da identidade individual e coletiva. Ela também ajuda a manter vivas as tradições da terra de “origem” e a evocar memórias afetivas do país deixado para trás.⁶⁹⁸

Essa perspectiva pode ser ampliada a partir da sociologia dos gostos, especialmente com a noção de *habitus*, proposta por Pierre Bourdieu. Como destaca Poulain: “O que eu gosto e o que eu acho bom seria, na realidade, aquilo que eu estou habituado a comer; aquilo que a minha classe social de origem consome.”⁶⁹⁹

Apesar de, com o auxílio da internet, Odessa tentar imitar os *korovais* que acredita serem feitos na Ucrânia, os consumidores de Irati demonstram preferência pela decoração com ramos de araucária, o que revela um gosto local incorporado à tradição. A entrevistada relatou que, quando faz dois *korovais*, costuma enfeitar um com trigo e o outro com araucária; no entanto, quando produz apenas um, geralmente utiliza o ramo de araucária.⁷⁰⁰ Em Ivaí, essa preferência é ainda mais evidente: a araucária é amplamente usada. Durante a entrevista, Veronika me mostrou seu quintal com pequenas araucárias que cultiva a partir de pinhões – embora, às vezes, “se apure” e acabe solicitando galhos ou mudas pequenas a pessoas do interior.⁷⁰¹

A comida é frequentemente modificada ao chegar a novos territórios – seja em outros países ou mesmo entre cidades diferentes, como é o caso de Ivaí e Irati. A relação entre alimentação e migração é múltipla: por um lado, ingredientes e receitas circulam e se transformam pelo mundo; por outro, certos pratos tradicionais são mantidos e ressignificados pelos imigrantes e seus descendentes, tornando-se expressões vivas da memória, da identidade e da adaptação cultural.⁷⁰²

Esse processo de reinvenção e adaptação das tradições alimentares se manifesta também na trajetória do *korovai* em Irati. Como mencionado anteriormente, houve um período em que ele deixou de ser produzido, mas agora está sendo gradualmente reintroduzido e se tornando mais comum nos casamentos atuais. Ele era uma presença constante nos casamentos

⁶⁹⁸ DIETZ, Angelika. *Take away* entre fronteiras: comida e sentimento de pertencimento entre migrantes italianos na Irlanda do Norte. Tradução do alemão: Stefano Paschoal. Revisão técnica: Méri Frotscher. **Espaço Plural**, Cascavel, v. 10, n. 20, p. 11–20, set. 2009. p. 16.

⁶⁹⁹ POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da alimentação**: os comedores e o espaço social alimentar. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2004. p. 187.

⁷⁰⁰ Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

⁷⁰¹ Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

⁷⁰² DIETZ, Angelika. *Take away* entre fronteiras: comida e sentimento de pertencimento entre migrantes italianos na Irlanda do Norte. Tradução do alemão: Stefano Paschoal. Revisão técnica: Méri Frotscher. **Espaço Plural**, Cascavel, v. 10, n. 20, p. 11–20, set. 2009. p. 13–14.

da primeira geração, porém foi caindo em desuso nas gerações seguintes. No entanto, pessoas da terceira e quarta geração estão incorporando em seus casamentos. A freira Anna (1944, primeira geração, Irati), comentou sobre:

Anna: Antigamente sempre tinha *korovai*, por toda parte... porque a minha irmã tinha, todas elas tinham *korovai* e *kolomeika* nos casamentos. Eu era criança, mas eu gravei... lembro. Nunca antigamente eles abandonavam essa tradição, só agora que é tudo muito banal.

Cibeli: E porque você acha que deixou de ser feito o *korovai* e a *kolomeika*?

Anna: Acho que não tentaram preservar. Não valorizaram, como a língua também. Veja, com quem eu converso falam assim “meu pai e a minha mãe são ucranianos, eu não”. Ah... nem eles (pais) são, porque ucraniano é quem nasceu na Ucrânia. Nós somos descendentes de ucranianos. Eu já tive a chance de ir pra Ucrânia, mas eu fiquei muitos poucos dias. Fiquei uns dias lá antes de iniciar a guerra e gostei muito do tempo que fiquei lá. Eu gosto muito da minha etnia ucraniana, sou apaixonada! Apegada!⁷⁰³

Anna traça comparações entre o presente e o passado ao relatar memórias de sua infância. Como uma das filhas mais novas, lembra-se de ter visto todas as suas irmãs casarem mantendo as práticas culturais ucranianas, como o *korovai* e a *kolomeika*.

Stuart Hall contribui para essa reflexão ao afirmar que as identidades culturais não são fixas nem naturais, mas construídas social e historicamente no interior de representações. Para o autor, as identidades nacionais não são herdadas geneticamente; elas são formadas por meio de práticas discursivas e culturais que dão sentido a um sentimento de pertencimento.⁷⁰⁴ Assim, o que significa “ser ucraniano” é sustentado por um conjunto de símbolos, valores, práticas e narrativas compartilhadas – como os que Anna associa às tradições de sua infância.

Embora afirme que não é ucraniana por ter nascido no Brasil, Anna expressa forte identificação com a etnia ao dizer: “Eu gosto muito da minha etnia ucraniana, sou apaixonada! Apegada!”. Isso demonstra o que Hall descreve como a nação enquanto comunidade simbólica – um “sentimento de identidade e lealdade” que não exige necessariamente a cidadania formal, mas sim uma vinculação cultural e emocional com uma narrativa coletiva.⁷⁰⁵

A fala de Anna também pode ser relacionada ao conceito de identidade híbrida. Diante do processo de assimilação cultural observado entre os descendentes de imigrantes ucranianos, ela vive entre dois mundos: o da cultura de *origem* e o da sociedade brasileira. Segundo Hall, em contextos de diáspora e modernidade tardia, muitos sujeitos precisam “habitar, no

⁷⁰³ Anna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro 2023.

⁷⁰⁴ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro – 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 47-49.

⁷⁰⁵ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro – 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 49.

mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, traduzir e negociar entre elas”.⁷⁰⁶ Essa experiência é visível em Anna, que tenta preservar elementos de sua “herança cultural” ao mesmo tempo em que reconhece a transformação e o enfraquecimento dela no presente.

Em Itapará, colônia formada no município de Irati que recebeu um dos maiores contingentes de imigrantes ucranianos, o *korovai* e a *kolomeika* eram amplamente praticados, como relatado pelas entrevistadas da primeira geração. No entanto, entre as/os entrevistadas/os da quarta geração que ainda residem na localidade, essas práticas já não são mais conhecidas ou vivenciadas. Apesar disso, alguns demonstram interesse em “resgatar” esses elementos culturais em seus futuros casamentos – é o caso de Laura (2001, quarta geração, Irati) e Ivan (2003, quarta geração, Irati). Em entrevista, Sofia (1972, segunda geração, Irati) comentou sobre o desuso do *korovai* nos casamentos realizados em Itapará:

Cibeli: E Sofia, você conhece o *korovai*?

Sofia: Conheço! Meu primo teve a dança [*kolomeika*] meu irmão era o sobrenoivo e foi dançar com o *korovai*, toda aquela tradição, tudo. As duas minhas irmãs casaram na igreja ucraniana, tiveram aquela coroinha, tudo...

Cibeli: mas elas tiveram *korovai*?

Sofia: Não, elas não tiveram. Eu acho que porque o último *korovai* que teve na família foi meio trágico

Cibeli: Como assim?

Sofia: Foi assim eles fizeram um *korovai* muito grande, tanto que para tirar o *korovai* do forno eles tiveram que desmanchar a boca do forno. De tão enorme que era. Mas por dentro ele estava meio cru e só tinha o *korovai*, não tinha bolo. Então, quando o pessoal pegava e ia mastigar aquilo virada massa, todo mundo detestou, então, como tinha... A pessoa que fez [o *korovai*] era a pessoa que sabia fazer e ela errou. Daí depois ninguém mais quis fazer, as outras pessoas começaram a achar feio, porque foi vergonhoso. Eles fizeram muito grande. Até pela cerca de arame tinha pedaços do *korovai* [risos]. Era uma piada! Foi no casamento do meu primo, foi bem traumático [risos]. Tinha um menino lá, ele bebia, daí o pessoal dava os pedaços do *korovai* pra ele e pediam para ele segurar porque os outros já voltariam pegar. Daí ele, coitado, ficou segurando o *korovai* porque ninguém quis. Porque diziam que não podia jogar fora o pão e nem pisar em cima, então as pessoas deixavam os restos do *korovai* até no palanque. [...] em cima dos carros [risos]. [...] Depois disso nunca mais teve *korovai*, só se em algum lugar onde a gente não foi. [...] O bolo começou a ser a sensação, era mais bonito e mais gostoso, por isso foi se perdendo [o *korovai*], mas eu acho que é um pouco de desleixo sabe. Os próprios ucranianos não valorizaram a sua cultura.⁷⁰⁷

Como já mencionado, o pão é considerado um alimento sagrado, sendo culturalmente inaceitável descartá-lo. Isso criou uma situação constrangedora durante o casamento, pois o

⁷⁰⁶ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro – 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 89.

⁷⁰⁷ Sofia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.

korovai estava cru e os convidados não podiam simplesmente deixá-lo de lado. Sofia sugere que esse incidente contribuiu para a crescente preferência pelo bolo em substituição ao *korovai* nos casamentos posteriores. Alguns consideram o bolo como uma opção mais atraente, saborosa e prática, pois pode ser facilmente encontrado em padarias locais, ou até mesmo preparado, o que pode ter influenciado na sua popularidade em detrimento do *korovai*.

A substituição do *korovai* pelo bolo apareceu também em outras entrevistas, como é o caso de Tereza (1970, segunda geração, Irati) que reside na mesma localidade em que Sofia nasceu, Itapará.

Cibeli: E o *korovai* e a *kolomeika* você teve no seu casamento? Você conhecia essas tradições?

Tereza: Não, eu nunca participei de um casamento com o *korovai*. Eu não conheço e nem sei como que é, porque não tinha no meu [casamento] e eu não participei de nenhum casamento que tivesse. A minha mãe contava algumas coisas, dizia que antigamente faziam esse *korovai*, contava que faziam o *korovai* e que assavam... Que a boca do forno era pequena para ele, então tinham que arrebentar um pedaço da boca do forno para conseguir colocar para assar e tirar. Diz que tinha! Mas eu não peguei [vivi] essa parte. No meu [tempo/casamento] já peguei essa parte [costume] do bolo, que hoje substitui o *korovai*.

Cibeli: E quem deu o seu bolo de casamento? A madrinha?

Tereza: Isso, naquela temporada eram as madrinhas que davam. A madrinha de crisma me deu um [bolo] menor e a minha madrinha de batizado eu acho que já era falecida. Daí a gente meio que fez o bolo, montou para poder agradar o pessoal. Daí tinha dois [bolos], um menor e um maior, mas tinha bolo. Não tinha *korovai*, mas tinha bolo! E quanto a *kolomeika*, era assim na verdade, tudo mais simples e pequeno, então alguma coisinha foi na gaita. Meu marido também já tocava alguma coisa.⁷⁰⁸

A entrevistada não conhece o *korovai* pessoalmente, pois nunca participou de um casamento que o tivesse, o que evidencia como essa tradição caiu em desuso na localidade. Isso é particularmente interessante, considerando que a antiga colônia de Itapará recebeu um grande número de imigrantes ucranianos, que constituíram a maioria étnica da região. Vários elementos culturais ucranianos, como a língua, ainda são preservados. No entanto, por algum motivo, o *korovai* caiu em desuso, sendo substituído pelo bolo de casamento. Apesar dessa mudança, a tradição de a madrinha ser a responsável por presentear os noivos com o bolo permaneceu.

De acordo com o costume, são as madrinhas e os padrinhos que devem presentear com o *korovai*; em alguns casos, os avós também o fazem. A madrinha, seja de batismo ou crisma,

⁷⁰⁸ Tereza. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

tem um papel significativo e abrangente na igreja católica, estabelecendo um vínculo especial com a/o afilhada/o. Esse relacionamento é altamente valorizado e, para alguns entrevistados, os padrinhos são vistos como “segundos pais”.

Nos “casamentos ucranianos” não era utilizado o bolo como mencionou uma entrevistada: “no casamento dos meus pais eu não sei dizer quem fez, mas teve *korovai* até porque antigamente o pessoal se reunia antes pra fazer os cuques, os *korovais*, não tinham o costume de bolo; foi um costume mais do Brasil que a gente acabou pegando”.⁷⁰⁹ Portanto, de acordo com as/os entrevistadas/os o bolo foi um costume incorporado posteriormente. A esse respeito Olena (1956, primeira geração, Irati) comentou:

Cibeli: E o *korovai*?

Olena: O *korovai* era assado na semana [do casamento] na casa da madrinha da noiva. Era na casa da madrinha da noiva que se reuniam e assavam o *korovai*.

Cibeli: Tua madrinha que fez teu *korovai*?

Olena: Minha madrinha que fez meu *korovai*!

Cibeli: Ela era ucraniana?

Olena: Não, era Joana.

Cibeli: Era de qual etnia?

Olena: Diziam que era brasileira.

Cibeli: E como ela conhecia o *korovai*?

Olena: Porque na maior parte eram tudo junto assim, sabe? Nos casamentos todo mundo era reunido, não era só ucranianos. Até os poloneses, eles também tinham o *korovai*, todo mundo conhecia. Porque era uma tradição igual agora o bolo, então faziam *korovai*... Quem naquela época sabia fazer bolo? Ninguém! Daí faziam o *korovai*.⁷¹⁰

O fato de a madrinha de Olena, uma mulher identificada como “brasileira”, saber fazer o *korovai* e oferecê-lo de presente a suas/seus afilhadas/os chama a atenção. Isso evidencia a inclusão e a participação de pessoas fora do grupo étnico ucraniano na manutenção e prática de determinadas tradições. Além disso, ela comentou que “todo mundo era reunido”, o que reforça a ideia de que, especialmente na primeira geração e em contextos rurais, os casamentos mobilizavam toda a comunidade, tanto na preparação quanto nos festejos.

Esse caso permite pensar o *korovai* como uma possível apropriação cultural, uma prática que, embora originada em um contexto ucraniano, foi aprendida, ressignificada e reproduzida por alguém de fora do grupo étnico. Trata-se de um exemplo revelador, pois confronta a hipótese inicial da pesquisa, que partia da premissa de que apenas descendentes de ucrania-

⁷⁰⁹ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁷¹⁰ Olena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

nos dominariam a arte de fazer o *korovai*. A experiência da madrinha obriga a repensar essa associação direta entre etnia e prática cultural.

A cultura, nesse sentido, não se restringe a linhagens biológicas ou identidades fixas – ela acontece nas relações sociais, onde há trocas, aprendizados e apropriações. Práticas como a confecção do *korovai* não são exclusivas, mas circulam, se adaptam e são reconfiguradas por meio da convivência.

É importante lembrar que a madrinha, Joana, morava em Itapará, uma colônia com alta presença de descendentes de ucranianos, o que ajuda a explicar sua adesão às tradições locais – como o gesto de presentear afilhadas/os com o *korovai*. A convivência em um espaço etnicamente marcado pode levar à incorporação de costumes que passam a fazer parte de suas práticas e afetos cotidianos.

Outra questão que chama atenção são as redes de compadrio. Em um primeiro momento o mais comum seria a escolha de pessoas de dentro do grupo para serem padrinhos de seus filhos, mas a madrinha da entrevistada era “brasileira”. O batizado possui um aspecto social, já que no compadrio “a sociedade encontrou um mecanismo para estender a teia de laços sociais para envolver mais pessoas na família”.⁷¹¹ Eles poderiam reforçar vínculos de parentesco e amizade, fruto de novas relações estabelecidas.

Fábio Augusto Scarpim realizou um estudo sobre as redes de compadrio entre um grupo de imigrantes italianos e constatou que a escolha de madrinhas e padrinhos fora do grupo se deu na geração dos “pioneiros”. O autor sugere que essa associação com brasileiros por meio do compadrio pode refletir a necessidade de estabelecer contatos.⁷¹²

Entre os entrevistados e entrevistadas, era mais comum que a madrinha fosse alguém da própria família ou, quando não, alguém de dentro do grupo étnico. Olena foi uma exceção, pois sua madrinha era “brasileira”, enquanto a maioria das/os entrevistadas/os tinham madrinhas “ucranianas”. Em poucas ocasiões, membros de outros grupos étnicos europeus, como poloneses, alemães e italianos, também desempenhavam esse papel.

Fábio Scarpim também afirmou que era mais comum escolher um padrinho de fora do grupo, enquanto a madrinha geralmente era alguém do mesmo grupo étnico. Ele justifica isso com base na função da mulher em algumas comunidades, nas quais ela é responsável por pre-

⁷¹¹ RAMOS, Donald. Teias sagradas e profanas: o lugar do batismo e compadrio na sociedade de Vila Rica durante o século do ouro. *Revista Varia História*, Belo Horizonte, n. 31, p. 41- 68, 2004. p. 51.

⁷¹² SCARPIM, Fábio Augusto. **Bens simbólicos em laços de pertencimento: família, religiosidade e identidade étnica nas práticas de transmissão de nomes de batismo em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo – PR, 1878-1937)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 82-83.

servar a tradição e transmitir os valores.⁷¹³ Trazendo essa reflexão para o *korovai*, é evidente que a madrinha deve conhecer bem esse costume, pois ele é essencial nos “casamentos ucranianos”. No entanto, talvez, essa interação entre diversos grupos tenha contribuído para a inclusão do bolo nos casamentos desse grupo e do *korovai* nos casamentos de pessoas que não são “ucranianas”. Como mencionado por Veronika (1936, primeira geração, Ivaí):

Cibeli: E quem pede *korovai*? É mais os ucranianos?

Veronika: Não, hoje não... Todos pedem o *korovai* não só os ucranianos... Iii, nossa, pedem! E também não só católicos, todas as religiões. Agora tudo pedem, já aprenderam e acham bonito. Agora tem por toda parte tudo tá fazendo.⁷¹⁴

Portanto, as relações de compadrio com pessoas de fora do grupo podem ter difundido esse costume na cidade de Ivaí. Em Irati como mencionado, o *korovai* deixou de ser feito por um tempo, sendo substituído pelo bolo. Em Ivaí, no entanto, o *korovai* não enfrentou esse declínio. Pelo contrário, ele se tornou popular e passou a ser amplamente encomendado para casamentos. Às vezes, os noivos não possuem nenhuma ascendência ucraniana, mas mesmo assim, o casamento tem mais de um *korovai*, uma explicação para isso é a presença de uma madrinha proveniente de uma família que cultivava essa tradição cultural. Outro ponto relevante levantado pela entrevistada é que, em Ivaí, o *korovai* não se restringe apenas aos casamentos celebrados na igreja ucraniana. Pessoas da igreja católica latina, luterana, entre outras, também têm incluído o *korovai* em seus casamentos. Claro, que às vezes com adaptações, como, por exemplo, em algumas religiões onde não se pode dançar, o *korovai* é presente, mas sem a *kolomeika*.

Sobre a diminuição da presença do *korovai* nos casamentos em Irati, o padre Valdomiro (1969, segunda geração, Irati), comentou:

Cibeli: No casamento do teu irmão teve *korovai*?

Pe. Valdomiro: Não teve. Na época, lá ninguém sabia fazer. E, como te falei, foi a partir de 2008 que despertou essa tradição. Tem uma senhora lá em Prudentópolis que é muito procurada para fazer o *korovai*, porque a maioria voltou a usar o *korovai*.

Cibeli: E por que você acha que as pessoas voltaram a fazer o *korovai*?

Pe. Valdomiro: Na minha opinião, o pessoal viu que é muito importante, porque enriquece a celebração e também a festa.

Cibeli: E qual foi o primeiro casamento que você viu o *korovai*?

⁷¹³ SCARPIM, Fábio Augusto. **Bens simbólicos em laços de pertencimento**: família, religiosidade e identidade étnica nas práticas de transmissão de nomes de batismo em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo – PR, 1878-1937). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p. 83.

⁷¹⁴ Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

Pe. Valdomiro: Eu já era jovem, rapaz. Foi em São Roque (Ivaí), em um casamento que eu celebrei. Parece-me que era do Pedro. Lá tinha *korovai* e foi a primeira vez que eu vi. Eu fiquei curioso, porque eu já tinha ouvido falar do *korovai*, mas não sabia o que era, só imaginava. Eles falavam que, antigamente, eles faziam lá na Ucrânia e contavam que era tão grande que eles tinham que desmanchar a entrada do forno para tirar o *korovai*. Hoje, eles fazem menores.

Cibeli: E o *korovai* é uma tradição típica de casamento ucraniano?

Pe. Valdomiro: São os mais tradicionalistas que fazem. Em Prudentópolis estão usando muito. Muitos voltaram a usar o *korovai*. Essa tradição não é obrigatória, mas os noivos fazem. Hoje, inclusive, é difícil achar quem saiba tocar as *kolomeikas*.⁷¹⁵

Na visão do padre Valdomiro, o *korovai* deixou de ser preparado durante um período por falta de pessoas que soubessem fazê-lo. No entanto, a partir de 2008, observa-se um “despertar” ou uma revitalização dessa prática nos casamentos. Curiosamente, esse mesmo ano é citado por Lucélia Lucavei e Ancelmo Schorner como um marco para o retorno das tradições ucranianas às festas de casamento em Irati. Segundo os autores, desde 1978 os casamentos de descendentes de ucranianos na região haviam se tornado festas comuns, sem elementos culturais específicos, como o *korovai* ou as *kolomeikas*.⁷¹⁶

Foi somente em 2008 que essas expressões começaram a ser retomadas, e, de acordo com os pesquisadores, “nos dias atuais, o *korovai* é considerado pelos ucranianos como um importantíssimo elemento do casamento, tanto que as pessoas orgulham-se de fazê-lo.”⁷¹⁷ Embora não haja um único motivo evidente para o seu desuso no passado, os fatores mais citados pelas pessoas entrevistadas foram: a ausência de quem soubesse preparar o *korovai*, o desinteresse das gerações mais jovens – muitas vezes influenciadas por valores urbanos e pela percepção de que a tradição era “feia” ou ultrapassada – e a substituição progressiva pelo bolo de casamento.

Nos casamentos realizados em Ivaí, é comum que tanto o *korovai* quanto o bolo estejam presentes, os dois coexistem – a presença de um não exclui a do outro. Curiosamente, até mesmo o padre Valdomiro, natural de Prudentópolis e atuante em Irati, conheceu o *korovai* pela primeira vez em Ivaí.

Ao afirmar que “são os mais tradicionalistas que fazem” o *korovai*, o padre aponta para o valor simbólico dessa prática como marcador de identidade cultural. Sua preservação não

⁷¹⁵ Valdomiro. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

⁷¹⁶ LUCAVEI, Lucélia; SCHÖRNER, Ancelmo. Os rituais de casamento ucraniano entre permanências e transformações: Irati/PR (1978-2008). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, v. v, p. 49-63, 2013. p. 59.

⁷¹⁷ LUCAVEI, Lucélia; SCHÖRNER, Ancelmo. Os rituais de casamento ucraniano entre permanências e transformações: Irati/PR (1978-2008). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, v. v, p. 49-63, 2013. p. 60.

ocorre isoladamente, mas está ligada à manutenção de outros elementos culturais e religiosos considerados “tradicionais”. Nesse sentido, surge a pergunta: seriam os descendentes de ucranianos de Ivaí mais “tradicionalistas” do que os de Irati?

Alguns fatores podem ajudar a explicar a maior vitalidade dessa prática em Ivaí. Em primeiro lugar, o processo de urbanização foi mais intenso em Irati, o que pode ter contribuído para o enfraquecimento de certas expressões culturais locais – como o *korovai* – em favor de modelos mais “modernos” de celebração. Em segundo lugar, há uma diferença significativa na composição étnica das duas localidades: enquanto Ivaí possui cerca de 45% da população composta por descendentes de ucranianos, em Irati esse número é de 12%,⁷¹⁸ conforme apresentado no capítulo I.

Além disso, em Ivaí a prática do *korovai* extrapola o espaço da igreja ucraniana, sendo mantida mesmo em casamentos realizados fora da tradição religiosa oriental. Isso indica não apenas continuidade, mas também flexibilidade e adaptação da prática cultural, o que contribui para sua permanência. Portanto, a maior presença do *korovai* em Ivaí pode ser interpretada como resultado de uma conjunção de fatores: maior densidade étnica ucraniana, menor influência de processos de urbanização, e uma comunidade que continua a valorizar e adaptar suas práticas culturais no cotidiano. Apesar da vitalidade do *korovai*, o grupo folclórico ucraniano de Ivaí encontra-se desativado, enquanto em Irati o grupo *Ivan Kupalo* permanece ativo e participa de eventos, inclusive casamentos, promovendo danças como a *kolomeika*, ou seja, a “Dança do *Korovai*”. Essa situação levanta questões sobre o que, afinal, define a continuidade dessas práticas.

Em Ivaí, a presença de elementos da cultura ucraniana manifesta-se com força no cotidiano – ou seja, no plano do ordinário, do que é vivido naturalmente, um grupo folclórico seria algo extraordinário. Em contraste, em Irati – cidade mais multicultural –, o grupo folclórico cumpre uma função de marcação identitária e de reforço simbólico da herança ucraniana, justamente por estar inserido em um espaço mais heterogêneo.

Em Ivaí, as pessoas entrevistadas definem o *korovai* e a *kolomeika* como tradições. Mariana (1981, terceira geração, Ivaí) afirmou: “É uma tradição! Sempre tem, e é a madrinha que tem que dar o *korovai* ou o bolo, mas eu ainda acho que é mais o *korovai* [...]”⁷¹⁹ Seu relato sugere que, em algum momento, a responsabilidade pelo bolo também passou a ser atribuída à madrinha – talvez como uma adaptação “moderna”. No entanto, em Ivaí, essa mu-

⁷¹⁸ Os dados sobre a porcentagem de *descendentes* de ucranianos foram obtidos no site da Metrópolia Católica Ucraniana São João Batista, de Curitiba.

⁷¹⁹ Mariana. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

dança não se consolidou, e o *korovai* segue ocupando um lugar central nas celebrações de casamento, como símbolo de continuidade e pertencimento cultural.

Como já discutido no capítulo III, atualmente as festas de casamento são muito diferentes daquelas realizadas pelas primeiras e segundas gerações, quando os casamentos eram eventos mais simples, muitas vezes realizados em contextos rurais e sem tecnologias como a internet. Naquela época, o casamento era marcado por tradições familiares e regionais, com celebrações mais íntimas e voltadas para os convidados. Hoje, em contraste, os casamentos se transformaram em verdadeiros espetáculos, impulsionados pelas redes sociais e pela busca por uma estética impecável. Há uma clara preocupação com a produção visual do evento, desde o vestido até a decoração e a fotografia, tudo pensado para gerar impacto e ser compartilhado. As celebrações se tornaram também uma forma de performance social, onde o casal apresenta sua identidade, estilo de vida e até seu status, para um público muito maior do que apenas os convidados presentes.⁷²⁰ O que antes era privado hoje transformou-se em público com as redes sociais.⁷²¹

Nesse contexto, as fotografias de casamento também ganharam novas funções. Se nas gerações anteriores elas eram guardadas em álbuns físicos e revisitadas apenas em momentos íntimos, hoje elas ocupam um lugar central nas redes sociais e são frequentemente usadas como marcas de memória pública. A imagem não apenas registra, mas também representa – ela comunica e performa. Isso nos leva a refletir sobre como diferentes gerações se relacionam com esse tipo de memória visual. A terceira e a quarta gerações, por exemplo, lidam com essas imagens de modo distinto das anteriores: ao invés de preservar apenas para o círculo familiar, elas compartilham amplamente, esperam reações e muitas vezes constroem suas identidades a partir desses registros. Portanto, essas transformações não dizem respeito apenas ao evento em si, mas também às formas de recordar, narrar e pertencer.

As fotografias dos casamentos da primeira geração são escassas e, quando existem, geralmente se limitam a imagens formais dos noivos posando em estúdios fotográficos ou em

⁷²⁰Em uma troca de mensagens via *WhatsApp* com uma entrevistada, ela me enviou o link de um vídeo da “Dança do *Korovai*” apresentada na Bodas de Ouro de seus pais, acompanhado do comentário: “*O que mais teve visualização do cantor Samuca*”, até o dia 14/06/2025 a postagem contava com 186 mil visualizações no *Facebook*. Essa observação revela como os casamentos atuais ultrapassam os limites do evento íntimo e familiar, tornando-se também acontecimentos compartilhados em ambientes digitais. As festas ganham nova dimensão quando são registradas, editadas e publicadas, transformando-se em memórias públicas, acessíveis e reinterpretadas por um público mais amplo. Isso reforça a maneira como a *kolomeika* e o *korovai* continuam vivos, agora não apenas pelo corpo e pela presença, mas também pela circulação em redes sociais, onde ganham novas camadas de significado e visibilidade. Link compartilhado: <https://www.facebook.com/share/v/1BXG9toZCW/>.

⁷²¹LIRA, Penélope Maria Melo. **A festa de casamento contemporânea como ritual do consumo e da memória**: uma análise das imagens da festa no Instagram. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo). Escola Superior de Propaganda E Marketing - ESPM/SP, São Paulo, 2015. p.13.

frente à igreja, registrando apenas o essencial do rito. Já na segunda geração, observa-se um avanço: tornam-se mais comuns os álbuns de casamento e, em alguns casos, as gravações em vídeo. No entanto, o foco dessas imagens ainda era bastante funcional – registrar a presença dos convidados e os principais momentos da cerimônia e da festa. Elementos simbólicos da cultura, como o *korovai*, por exemplo, raramente aparecem; quando o fazem, é de forma incidental, capturados apenas de relance.

Na fotografia a seguir, por exemplo, a intenção do fotógrafo era registrar o momento do corte do bolo, mas o *korovai* aparece apenas de forma incidental, no canto esquerdo da imagem – não sendo o foco da captura. Em casamentos de outras/os entrevistadas/os pertencentes à segunda geração, não foi possível localizar registros visuais do *korovai*, uma vez que, na época, esse elemento não era considerado digno de ser fotografado durante a celebração. As imagens em que o *korovai* aparece foram feitas, na verdade, pelas próprias mulheres que o prepararam, e não pelo fotógrafo oficial do evento.



IMAGEM 22: Casamento de Marlene Sucheski. Ivaí, 17 de junho de 1989.
Fonte: acervo particular de Marlene Sucheski cedido à autora.

Em contraste, os casamentos da terceira e quarta geração apresentam uma mudança significativa tanto na quantidade quanto na intencionalidade dos registros. Hoje, há fotografi-

as de praticamente todos os aspectos da celebração: da decoração ao salão de festas, das mesas de doces aos detalhes do vestuário. O *korovai*, que em gerações anteriores era considerado comum demais para ser fotografado, ganhou um novo status. Ele passa a ocupar lugar de destaque nas festas de casamento e nos ensaios e registros visuais, muitas vezes em imagens cuidadosamente compostas e compartilhadas nas redes sociais. Esse novo olhar revela não apenas uma valorização estética, mas também uma reconfiguração simbólica do que merece ser lembrado e exibido – transformando objetos e práticas antes triviais em elementos centrais da narrativa visual do casamento.

Exemplo do destaque conferido ao *korovai*, bem como a outros elementos como o bolo e a decoração, pode ser observado nas imagens a seguir:



Imagem 23: Mesa de bolo e doces. Casamento de Andrea Kruk. Irati, 2017.
Fonte: acervo particular de Andrea cedido à autora.

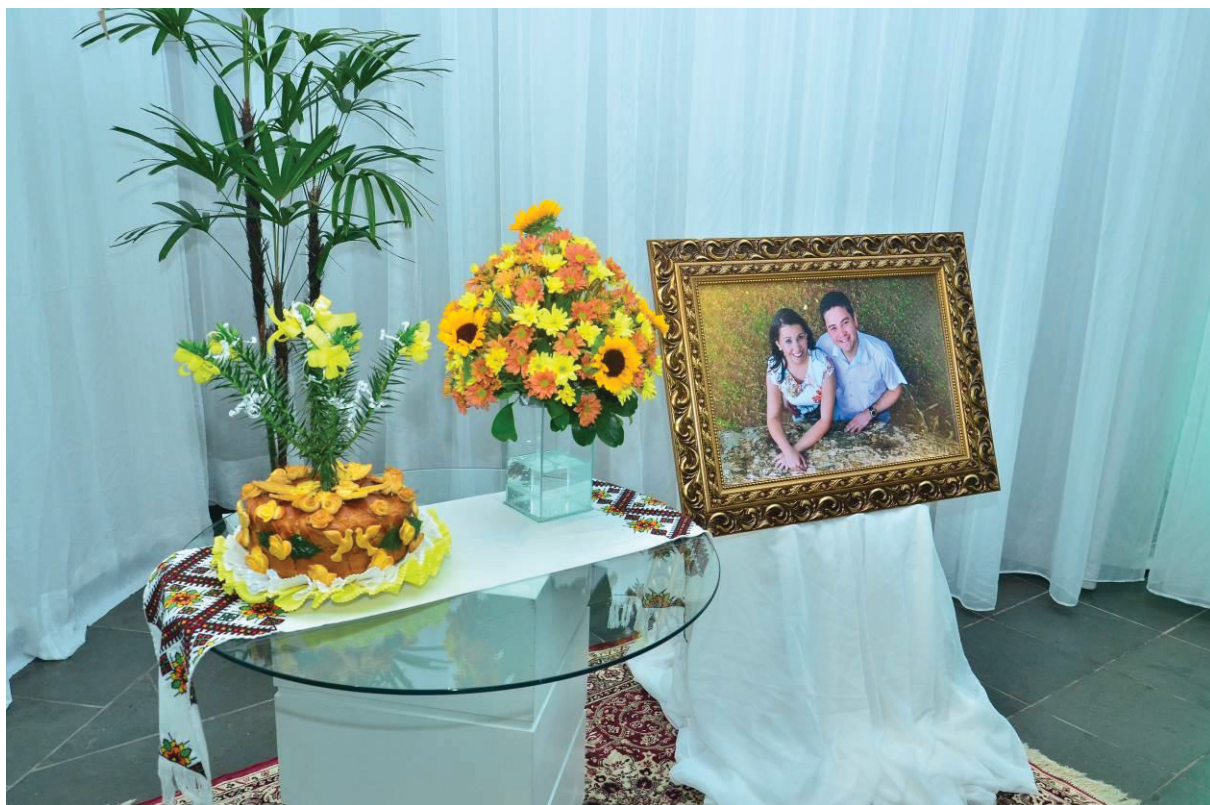


Imagem 24: Mesa do *korovai*. Casamento de Andrea Kruk. Irati, 2017.

Fonte: acervo particular de Andrea cedido à autora.

A comparação entre os casamentos realizados em 1989 e 2017 evidencia muitas transformações não apenas na estética dos eventos. O casamento retratado na primeira imagem, de 1989, ocorreu na propriedade rural do pai do noivo, em um período em que o município de Ivaí ainda mantinha características predominantemente rurais. O relato de que "na rua em frente à igreja matriz não tinha nem calçamento, muitos convidados vieram para o casamento de carroça, muito barro"⁷²² ilustra não só as condições materiais da cidade naquele momento, mas também a forma como o casamento se articulava ao espaço.

Em contraste, as imagens de 2017 (fotos 23 e 24) revelam um casamento urbano, marcado por atenção refinada à estética e ao detalhamento visual da cerimônia. A decoração é cuidadosamente elaborada, doces finos são servidos e o bolo, agora em camadas e com acabamento sofisticado, se distancia do modelo "por metro" feito em casa, como o observado no casamento de 1989. Enquanto no evento anterior tanto o bolo quanto o *korovai* eram preparados em casa, muitas vezes por madrinhas ou parentes próximos, em 2017 esses elementos são ressignificados e incorporados ao projeto estético da festa. O *korovai*, que anteriormente era apenas um gesto simbólico, torna-se uma peça central da decoração: é exposto logo na entrada

⁷²² Lídia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

do salão, sobre uma mesa própria, junto a uma fotografia do casal, evidenciando sua valorização como símbolo cultural. Essa mudança de função torna-se evidente na comparação entre as duas últimas fotografias: na primeira, o bolo e os docinhos estão dispostos para consumo pelos convidados; já na segunda, o *korovai* aparece separado, ao lado de flores e de uma fotografia do casal, posicionados logo na entrada da festa, como uma forma de recepção simbólica aos presentes. Esses elementos deixam de ser apenas alimentos e passam a compor a ambientação estética do evento, assumindo um valor decorativo e representativo. Vale lembrar que o *korovai* só é servido após a tradicional dança, ao som das *kolomeikas*.

Destaca-se ainda a presença da *serveta*, toalha bordada tradicionalmente confeccionada pela noiva como parte do ritual de noivado. No passado, esse bordado artesanal simbolizava o consentimento da noiva – o "sim" expresso por meio da delicadeza do fio – e era utilizado sob o *korovai* no dia do casamento. Após a cerimônia, a *serveta* era ressignificada mais uma vez: envolvia o ícone religioso presenteado pelos pais da noiva ao casal, geralmente uma imagem de Nossa Senhora amamentando.⁷²³ Em alguns casos, esse papel simbólico passou a ser desempenhado também pelo véu da noiva, reforçando a associação com a pureza, como discutido no capítulo III.⁷²⁴

Atualmente, a *serveta* não carrega mais o mesmo significado simbólico de outrora. Hoje, ela é sobretudo utilizada como um elemento decorativo, compondo a ambientação estética do espaço onde o *korovai* é exposto. Diferentemente da tradição passada, em que a noiva bordava a toalha como parte do ritual de noivado, hoje não há mais essa exigência: a noiva não precisa saber bordar, pois há pessoas especializadas que produzem e vendem a *serveta*, atendendo à demanda por esse item já ressignificado dentro do contexto contemporâneo dos casamentos.

Assim, ao observar essas duas celebrações separadas por quase três décadas, é possível perceber não apenas uma mudança estética, mas também uma transformação nos sentidos atribuídos aos rituais e objetos do casamento. O evento, antes marcado pela familiaridade e simplicidade, ganha contornos de espetáculo, passando a refletir valores contemporâneos como individualidade, consumo e exposição pública. Esses elementos reforçam a importância de

⁷²³ Essas informações foram obtidas por meio de entrevista com o padre Domingos Starepravo, realizada no contexto da pesquisa desenvolvida para o meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), em 2017. (STAREPRAVO, Domingos Miguel. Entrevista concedida à Cibeli Grochoski em 08/04/2017).

⁷²⁴ A entrevistada Julia (1985, terceira geração, Irati) relatou que sua mãe recebeu um quadro com a imagem de Nossa Senhora como presente de casamento, e que envolveu o ícone com o véu usado na cerimônia, atribuindo a ele um significado simbólico e afetivo. O quadro era colocado na sala da casa, ocupando um lugar de destaque no espaço familiar (Julia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023).

se pensar o casamento como uma prática social em constante transformação, permeada por relações geracionais, culturais e simbólicas.

No início da festa de casamento, o *korovai* é colocado em destaque, exposto em um local de visibilidade – geralmente onde hoje os convidados costumam tirar fotos ou próximo a mesa do bolo. No entanto, o momento central ocorre após o jantar, quando a pista de dança é aberta e tem início a chamada “Dança do *Korovai*”. É nesse ponto que a *kolomeika* e o *koro-vai* se complementam. Os noivos, juntamente com os convidados, participam da dança com o *korovai* em mãos, como ilustrado nas imagens a seguir.



Imagem 25: Casamento em Ivaí - Padrinhos e convidados conduzem os *korovais* até a pista de dança. Fotografia datada aproximadamente de 2008/2009.

Fonte: acervo particular de Marli Karabinoski cedido à autora



Imagem 26: Casamento em Ivaí – Noivos e convidados dançam com os *korovais*. Fotografia datada aproximadamente de 2005/2007.

Fonte: acervo particular de Marli Karabinoski cedido à autora.



Imagem 27: Casamento em Ivaí – Noivos e convidados dançam com os *korovai* (01/02/2020)

Fonte: acervo particular de Mônica Karabinoski cedido à autora.

Na primeira fotografia, o que mais chama a atenção é a quantidade de *korovais* presentes. Isso se explica pela tradição de que as madrinhas devem presentear o casal com o “pão ritual” – e, considerando que cada noivo pode ter duas madrinhas (de batismo e de crisma), já são pelo menos quatro *korovai*. Em algumas famílias, as avós também participam da oferta, o que justifica a presença de tantos. No entanto, tudo é acordado com antecedência, sempre com bom senso por parte dos noivos. Em casamentos menores, por exemplo, é comum que madrinhas e avós compartilhem os custos de um único *korovai*. Apesar da organização prática, há também uma crença simbólica associada: quanto mais *korovai*, mais abençoado será o casal.

Como mencionado anteriormente no capítulo sobre o casamento, a celebração não se encerra no sábado. No domingo, ocorre a *tiguera* – um momento de reunião no qual se limpa e organiza o espaço utilizado, sobretudo quando o casamento acontece no pavilhão da igreja. Nessa ocasião, o *korovai* reaparece como alimento, acompanhado de café, sendo consumido de outra forma pelos presentes.

Outro aspecto marcante da primeira imagem é a presença exclusiva de homens – adultos e crianças. Embora sejam as mulheres as responsáveis pela preparação do *korovai*, cabe aos homens a tarefa de apresentá-lo ao público durante a festa. Nesse momento, inicia-se também o “desmonte” simbólico do pão: seus adornos, como guirlandas de flores e ramos de araucária, são retirados e passam a ser utilizados como adereços pelos dançarinos.

Na segunda fotografia, vemos os noivos ao centro enquanto os convidados participam da “Dança do *Korovai*”, formando um grande caracol que reúne homens, mulheres e crianças. O fato de os dançarinos carregarem o *korovai* apoiado nos ombros ou sobre a cabeça durante a “Dança do *Korovai*” pode ser interpretado como uma expressão ritualística. Como mencionado, originalmente, o *korovai* está associado ao deus “pagão” *Khors*, uma divindade ligada ao sol e à fertilidade na mitologia eslava. Esse vínculo ancestral sugere que o pão não é apenas um alimento ou ornamento, mas um objeto sagrado, um símbolo de bênçãos, prosperidade e continuidade da vida.

A cristianização dessas práticas, típica do processo histórico que integrou tradições pré-cristãs ao cristianismo, não eliminou por completo os “elementos pagãos”, mas os reelaborou, incorporando novos significados. Assim, a dança com o *korovai* pode ser vista como uma performance ritual que sintetiza camadas simbólicas múltiplas – um diálogo entre passado e presente, paganismo e cristianismo, profano e sagrado.

Carregar o *korovai* sobre a cabeça remete a gestos de reverência, elevação e proteção do objeto sagrado, enquanto apoia-lo nos ombros pode simbolizar o peso e a responsabilidade

da continuidade da família. O movimento coletivo, em forma de caracol, reforça a ideia de ciclo e renovação, típicos dos rituais de passagem e das celebrações de casamento.

Problematizar esse fenômeno permite compreender como as tradições culturais são dinâmicas e híbridas, nunca fixas. O *korovai*, apesar de sua origem considerada “pagã”, permanece central nas festas contemporâneas, reinterpretado à luz dos valores e práticas atuais. Isso evidencia a capacidade de negociar identidades e significados, preservando a memória cultural enquanto se adaptam ao tempo presente.

Em Ivaí, o grupo folclórico ucraniano encontra-se inativo, e a "Dança do *Korovai*" é realizada pelos próprios convidados da festa. Já em Irati, o grupo folclórico *Ivan Kupalo* costuma receber convites para se apresentar em casamentos, seja dançando a *kolomeika*, ou seja, a "Dança do *Korovai*".

Nesses casos, quando há a participação do grupo de dançarinos, a dança assume o formato de uma apresentação para os convidados, diferindo dos casamentos em que não há bailarinos, nos quais os próprios presentes conduzem a dança de forma espontânea. Mesmo assim, após a performance inicial do grupo, os convidados geralmente se sentem encorajados a participar. No entanto, segundo relataram algumas entrevistadas, em Irati parece haver certo acanhamento por parte dos convidados: muitas pessoas não sabem como dançar o *korovai* ou não se sentem à vontade para participar. Em contrapartida, em Ivaí, a prática parece estar mais difundida, e a participação coletiva ocorre de forma mais natural e frequente.

Sobre essas questões Anastasia (1990, terceira geração, Irati) disse:

[...] Eu acho que é uma tradição, porque meus pais tiveram. Minhas tias, algumas tiveram, outras não. Eu acho que o *korovai* vem sendo resgatado pelos mais jovens. Meus amigos da igreja casaram por último, perto do ano em que casei, e dançaram *korovai*. Mas, antes, em alguns casamentos que eu fui, não tinha, então eu acho que era uma tradição perdida. Eu acho que era uma tradição mais do interior mesmo. Eu acho que na cidade, como já é buffet organizado, diferente, já não faziam tanto. Mas, nesses últimos casamentos que participei, dos mais jovens, daí tinha *korovai*. Mas o *korovai* já é uma dança mais estética. Nos últimos que fui, os noivos chamaram o grupo folclórico para dançar, para se apresentar ali e dançar o *korovai* trajado. Não tem mais aquela tradição de ganhar o *korovai*. No meu casamento, já não foi assim: eu comprei o meu *korovai*, encomendei de uma pessoa da comunidade, paguei e ninguém me levou de presente. Porque eu queria ter esse momento. Mas dançamos junto com o grupo, depois chamamos os convidados, fizemos tudo assim. Mas acho que hoje já é algo mais ligado a um casamento ucraniano tipo: gostei e quero ter no meu, mas não aquele sentimento as-

sim. Eu mesma queria porque acho legal, não porque acho importantíssimo ou essencial. Foi resgatando com o tempo.⁷²⁵

A entrevista traz transformações significativas na maneira como o *korovai* é entendido e vivenciado nos casamentos contemporâneos de descendentes de ucranianos em Irati. A entrevistada aponta para uma descontinuidade geracional, indicando que a prática havia sido parcialmente abandonada, especialmente nos contextos urbanos, e agora vem sendo retomada pelos mais jovens, ainda que com novos sentidos. A ressignificação do *korovai* como um elemento “estético” ou “bonito” – e não mais como essencial ou profundamente simbólico – revela um deslocamento da tradição de seu contexto ritual original para uma lógica mais individualizada e performática, embora seja possível imaginar articulação entre os dois “elementos”. Esse processo é reforçado pela mercantilização da prática: o pão que antes era ofertado como presente da madrinha passa a ser encomendado e comprado pelos próprios noivos. Além disso, a presença de grupos folclóricos convidados para dançar a “Dança do *Korovai*” transforma o ritual em espetáculo. A seguir, uma fotografia do grupo folclórico *Ivan Kupalo* se apresentando durante um casamento:



⁷²⁵ Anastasia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.

Imagem 28: “Dança do *Korovai*”, apresentada pelos integrantes do grupo folclórico ucraniano *Ivan Kupalo* (Ira-ti, 2017).

Fonte: Acervo particular de Andrea Bulka Sahaiko Kruk cedido à autora.

Ao compararmos essa fotografia com as imagens 24, 25 e 26, percebemos que, embora esteticamente mais elaborada, ela se configura como um espetáculo, uma apresentação formal. Em contraste, as outras imagens retratam um momento mais espontâneo e participativo, que envolve todos os convidados – crianças, idosos, mulheres e homens. Na imagem 27, por exemplo, é possível observar alguns convidados distraídos ou conversando paralelamente, enquanto outros acompanham a dança com atenção.

Esse contraste entre o *korovai* como espetáculo (formalizado por grupos folclóricos) e como prática espontânea, realizada com a participação ativa dos convidados, oferece elementos importantes para refletir sobre as diferentes formas de construção da *ucraneidade*. Quando o *korovai* é encenado como uma apresentação estética, ele atua como um marcador identitário visível e reconhecível – uma performance que “afirma” publicamente a herança cultural ucraniana. Nesse contexto, dizer “*sou ucraniana*” passa a estar associado a elementos visuais e simbólicos específicos: trajes típicos, danças folclóricas, gestos ritualizados. É uma identidade que se projeta para o outro e busca reconhecimento no espaço público.

Outro ponto enfatizado por entrevistadas como Odessa, Iryna, Veronika e Olga diz respeito à recepção do *korovai* por públicos que não descendem de ucranianos. Elas relatam que muitas pessoas que nunca haviam tido contato com a prática se encantam com o ritual, com a dança e, sobretudo, com o aspecto visual e simbólico do *korovai*, percebido como algo “bonito”, “diferente” e até “surpreendente”. Essa admiração externa não passa despercebida pelas entrevistadas, que expressam um sentimento de orgulho e satisfação em apresentar aquilo que consideram como “sua cultura”, “sua comida”, “suas tradições”.

A incorporação de novos elementos estéticos nas celebrações de casamentos, como o *korovai* exposto na entrada da festa ao lado da fotografia do casal ou as apresentações do grupo folclórico, não pode ser compreendida apenas como um artifício visual ou uma estilização superficial. Ainda que essas escolhas estejam atravessadas por lógicas mercadológicas e tendências de consumo, também expressam uma busca por renovação identitária e pertencimento cultural. Para os descendentes, tais reinvenções podem evocar emoções, atuando como pontes entre passado e presente. Nesse sentido, torna-se difícil traçar uma linha clara entre a representação e a realidade vivida, a tradição, portanto, não é apenas preservada – ela é continuamente recriada, reinterpretada e ressignificada pelas gerações que a celebram.

Como observa Odessa, o *korovai* que ela produz já chegou a circular em cidades como Mallet, Curitiba e Rio Negrinho, onde os receptores se mostraram admirados com “essa coisa diferente”.⁷²⁶ Veronika compartilha relato semelhante: um homem insistiu que ela fizesse o *korovai*, mesmo ela tendo recusado a princípio – ele queria especificamente o dela, e o levou até Cândido de Abreu. Essas narrativas revelam não só a circulação ampliada do *korovai* para além do grupo étnico cultural, mas também a valorização dessa prática como símbolo de autenticidade, habilidade e prestígio individual.

Veronika ainda acrescenta um dado importante: atualmente, a procura pelo *korovai* não se limita aos descendentes de ucranianos, nem aos católicos. “Tudo pede o *korovai*, não só os ucranianos... agora tem por toda parte, tudo tá fazendo, já aprenderam e acham bonito”, diz ela.⁷²⁷ Isso evidencia que o *korovai* passou a transitar em novos contextos sociais e religiosos, tornando-se não apenas um marcador de identidade étnica e cultural, mas também um bem cultural compartilhado, assimilado por diferentes grupos em razão de seu valor simbólico e estético.

Esses relatos indicam, portanto, um movimento duplo: ao mesmo tempo que o *korovai* reforça sentidos de *ucraneidade* para quem o produz e reconhece como tradição, ele também se reinscreve em novas paisagens culturais, nas quais adquire outros significados. A admiração dos “de fora” contribui para a reafirmação da identidade dos “de dentro”, mostrando como a cultura é constantemente negociada.⁷²⁸

No decorrer das entrevistas, determinadas perguntas foram direcionadas à compreensão do significado atribuído ao *korovai* pelas/os participantes:⁷²⁹

⁷²⁶ Odessa. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.

⁷²⁷ Veronika. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

⁷²⁸ Algo que pode estar relacionado ao reavivamento do *korovai* na região é que em 2023, no Concurso Cultural de Redação Ana Paula de Christo, que contemplou municípios como Irati, Mallet, Imbituva e Prudentópolis, a aluna Gabrieli Martins, da Escola Divino Espírito Santo (Mallet), foi premiada na categoria receita com a apresentação do *korovai*. O objetivo era escrever uma redação sobre uma receita de família. Esse reconhecimento destaca o interesse e a valorização do *korovai* como símbolo cultural entre as novas gerações. Disponível em: <https://www.facebook.com/FolhadeIrati/videos/575743664754468/> e <https://folhadeirati.com.br/aluna-de-imbituva-e-a-grande-campea-do-concurso-cultural-de-redacao/> acesso em: 02/06/2025.

⁷²⁹As perguntas do roteiro foram as seguintes:
50. Qual significado você atribui ao *korovai* e à *kolomeika*? Você os considera elementos importantes na cerimônia de casamento? Por quê?
51. Você considera essas cerimônias – o *korovai* e a *kolomeika* – um ato de fé e crença em elementos bentos, ou participa desses rituais apenas por tradição?
52. Você sabe o que o *korovai* e a dança significam?

No entanto, nem sempre essas perguntas foram formuladas exatamente nesses termos durante as entrevistas. A maneira como foram expressas variou de acordo com o perfil dos participantes – especialmente sua idade, nível de escolaridade e familiaridade com o tema –, exigindo certa flexibilidade para adaptar a linguagem e garantir a compreensão.

Olga (1946, primeira geração, Ivaí): É para que o casal sempre viva em paz, em harmonia, e para que nunca falte o pão. Ao redor do *korovai* é feita uma trança, que representa uma aliança, simbolizando o desejo de que haja sempre união entre o casal.⁷³⁰

Lídia (1967, segunda geração, Ivaí): Eu acho muito importante porque é uma tradição. É muito lindo, deixa o casamento mais alegre, mais animado... fica muito bonito!⁷³¹

Estefanina (1996, quarta geração, Ivaí): Quando a gente faz o *korovai*, é como se estivesse abençoando o casamento. Cada pedacinho de pão que a gente divide é pra dividir a paz, a tranquilidade, o amor, a família, os laços... essas coisas, sabe? E a dança também, eu acho muito legal, sabe? [...] Assim, eu acho muito bonito você fazer, você acreditar naquilo, que vai te abençoar. Eu acho muito bonito acreditar nisso. Então, se eu fosse fazer e continuar a tradição, seria porque eu gosto mesmo, e não porque é uma coisa repetida, enfim..., mas é porque eu acho bonito você rezar, você acreditar em alguma coisa – e acaba dando certo, porque daí você acredita.⁷³²

Igor (2005, quarta geração, Ivaí): O *korovai* é uma tradição. Em todos os casamentos que eu fui, sempre tinha. É porque ele representa, como teve em várias... é... como passa de geração para geração queria que tivesse isso na minha vida também, num momento especial. Quando se juntam as almas é um momento muito especial, então como isso é, faz parte da história, e é muito bom ter tipo um *korovai* presente, sabe? [...]⁷³³

Kateryna (1978, segunda geração, Irati): O *korovai* é como um amuleto... eu sou muito apaixonada pela nossa cultura quando começou a guerra eu pensava: “Meu Deus, porque eu não moro lá para ajudar?” [...]. Esse orgulho está maior agora.⁷³⁴

Helena (1997, terceira geração, Irati): Na verdade, ele é como se fosse... eu não sei te explicar exatamente, mas quando você faz o *korovai*, você está desejando coisas boas, boas novas. Isso vem até das tradições das danças ucranianas, sabe? Por exemplo, sempre antes de um show ou apresentação ucraniana, entra uma mulher, ou duas mulheres, com pão. Não sei se você já viu isso? Então, esse pão... lá na Ucrânia, quando alguém novo chegava na vizinhança, era costume entregar pão com sal como forma de boas-vindas, sabe? Era um ato de dizer boas vindas e o *korovai* tem esse mesmo significado. O casal está entrando em uma vida nova, e os convidados estão oferecendo o *korovai* para desejar boas-vindas aos noivos, desejar sorte, felicidade, enfim... coisas boas. Basicamente, é esse o significado. Por isso que eu queria ter.⁷³⁵

Giseli (2003, quarta geração, Irati): Cara, eu não lembro direito o que é [o significado do *korovai*]. Meu pai, eu acho que já deve ter comentado alguma vez, mas a muito tempo. Eu acho que não vou conseguir lembrar, não estou

⁷³⁰ Olga. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁷³¹ Lídia. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 14 de dezembro de 2022.

⁷³² Estefanina. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, em 06 de dezembro de 2022.

⁷³³ Igor. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.

⁷³⁴ Kateryna. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.

⁷³⁵ Helena. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 16 de março de 2023.

conseguindo puxar na memória. Mas eu acho que é mais pra trazer prosperidade no casamento. [...] Ah, eu acho que é uma tradição. Tem que ter. Não é nem uma escolha. Eu acho que é pela tradição e por causa de todo o significado, pra trazer essa parte cultural também pro hoje, inserir o que já foi passado para os nossos pais e tios. E pra eles na época também era super presente. Então eu acho importante fazer isso [*korovai* e *kolomeika*] e manter isso.⁷³⁶

A partir desses trechos, observa-se que Olga, representante da primeira geração, apresenta uma fala direta e objetiva. Sua resposta é precisa e demonstra um conhecimento claro e estruturado sobre o significado da prática, indicando forte familiaridade com a tradição. Lídia, por sua vez, valoriza o *korovai* por sua estética e pela atmosfera festiva que proporciona, descrevendo-o como “muito bonito”. Sua fala não aprofunda os significados simbólicos, mas reforça o valor do *korovai* como um elemento de celebração. Já Ana, em Irati, adota uma abordagem mais emocional e identitária: define o *korovai* como um “amuleto” e expressa grande orgulho por sua cultura, sentimento que parece ter se intensificado com o início da guerra entre Ucrânia e Rússia.

Helena elabora um discurso de transição. Ela reconhece o simbolismo do *korovai*, mas de maneira mais fragmentada e relacional, associando-o a experiências vividas em eventos culturais. Sua explicação é rica em conteúdo, porém claramente mediada por um saber reconstruído a partir da observação e da vivência contemporânea, e não por uma transmissão familiar direta. Seu conhecimento parece estar mais ancorado nas vivências e aprendizados dentro do grupo folclórico *Ivan Kupalo*, do qual faz parte, do que em ensinamentos passados no ambiente familiar.

Estefanina (1996, Ivaí), Igor (2005, Ivaí) e Giseli (2003, Irati) – todos solteiros – revelam novo modo de se relacionar com o *korovai*, marcado por significados mais subjetivos e pessoais. Estefanina associa o ritual à bênção, à fé e à energia positiva, justificando sua continuidade por uma crença individual, e não mais por mera obrigação. Igor também adota perspectiva espiritualizada, relacionando o *korovai* à união de almas e à vivência de um “momento especial”, o que demonstra valorização afetiva. Já Giseli, embora admita desconhecer o significado, expressa o desejo de manter a tradição pela força da memória familiar. Sua fala reflete tensão entre o esquecimento e o desejo de continuidade.

⁷³⁶ Giseli. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 10 de março de 2023.

Em Ivaí, as narrativas revelam tradição mais preservada e integrada ao cotidiano, com o *korovai* repetidamente presente nos casamentos. As falas demonstram vínculo direto com a vivência local, onde a prática é mantida com uma certa naturalidade nos casamentos.

Já em Irati, observa-se um movimento mais voltado à reconstrução cultural e/ou identitária, especialmente a partir da terceira geração. O *korovai* aparece mais fortemente associado à etnicidade, à memória e aos símbolos de pertencimento à cultura ucraniana. No depoimento de Ana, percebe-se uma conexão afetiva com a Ucrânia contemporânea, enquanto Helena e Giseli, embora revelem certo distanciamento simbólico, ainda reafirmam a importância da tradição como herança cultural que merece ser mantida.

Em diversas culturas, os ritos de passagem – como o casamento – são marcados por tradições que conferem sentido coletivo à transição entre etapas da vida. O *korovai* é uma dessas tradições, prática criada em uma sociedade agrária que tinha funções específicas para aquele contexto. Como destacam Hobsbawm e Ranger, nas culturas camponesas, a tradição frequentemente orientava o tempo social: “‘aquilo que se deve fazer’ determina os dias, as estações”, revelando um saber incorporado à rotina e ao calendário agrícola.⁷³⁷

No caso de Ivaí, conforme demonstrado nas entrevistas, o *korovai* esteve presente em todas as gerações, sem interrupções significativas. Ele segue sendo parte integrante dos casamentos, revelando uma continuidade cultural. Ainda que os significados tenham se transformado ao longo do tempo (atualmente associadas ao cristianismo), a prática permanece consolidada, muito em função do papel das madrinhas e avós, que tradicionalmente oferecem o *korovai* aos noivos – um gesto que reforça a transmissão intergeracional.

Por outro lado, elementos como a *kolomeika* – canção e dança utilizada na “Dança do *Korovai*” – passaram por mudanças mais relevantes. Entrevistadas da primeira geração mencionam a presença de instrumentos como a rabeca, o violino e o bumbo, hoje ausentes nos casamentos locais. Isso indica que, enquanto o *korovai* resistiu como prática central, outros elementos do ritual foram perdendo força ou transformando-se, algo que Hobsbawm e Ranger identificam como parte do processo em que certas tradições sobrevivem não pelo conteúdo original, mas por sua função simbólica atualizada.

Em Irati, o cenário foi distinto. A tradição do *korovai* foi gradualmente abandonada, possivelmente entre a segunda geração. Algumas entrevistadas relatam que ele foi substituído pelo bolo, considerado mais “bonito” ou “saboroso”, e que a dança do *korovai* passou a ser vista como algo “caipira” ou esteticamente ultrapassado. Contudo, a partir de 2008, conforme

⁷³⁷ HOBBSAWM, Eric. e Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990. p. 20.

aponta o padre entrevistado, revitalizaram-se essas práticas na cidade. O *korovai* voltou a aparecer nos casamentos de fiéis da Igreja Ucraniana e passou a ser valorizado como símbolo identitário. Essa retomada pode ser compreendida à luz da teoria de Hobsbawm e Ranger sobre tradições inventadas ou reinventadas na qual práticas do passado são recuperadas e ressignificadas em contextos novos, com objetivos de reafirmação cultural. O grupo folclórico local também desempenhou um papel importante nesse processo: sua presença em cerimônias chama a atenção dos convidados e reforça visualmente o pertencimento cultural e/ou étnico. Assim, enquanto em Ivaí o *korovai* permaneceu como prática contínua, em Irati ele foi interrompido e posteriormente reativado, passando a exercer uma função mais simbólica e identitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a estudar práticas associadas à “cultura ucraniana” nos municípios de Ivaí e Irati, com o objetivo de compará-las em seus contextos locais. Além do confronto dos dois espaços, a pesquisa também considerou a dimensão geracional na perspectiva das durações como elemento central de análise. O foco esteve na reflexão sobre a *ucraneidade*, utilizando como fio condutor as práticas da *kolomeika* e do *korovai*, partindo do pressuposto de que determinados gestos e rituais mantêm um diálogo simbólico com o passado e como esses elementos são acionados pela memória e, ao se atualizarem no presente, tornam-se emblemas de pertencimento étnico. Em outros termos, a pesquisa buscou analisar costumes relacionados às *kolomeikas* e aos *korovais*, não apenas como expressões culturais, mas como rituais, carregados de simbolismos e significados para aqueles que os praticam. Ao longo das entrevistas, revelou-se que comida e dança ultrapassam a materialidade do gesto e do sabor – elas evocam memórias, narram histórias que conectam gerações.

Os saberes e memórias compartilhados pelas pessoas entrevistadas frequentemente se conectam a um passado que não foi necessariamente vivido por elas – um passado que remonta à experiência dos imigrantes e, em alguns casos, alcança até mesmo a terra de “origem”. Essas lembranças herdadas, transmitidas por palavras e silêncios, ganham novos contornos no presente, ressignificando tradições. Esse processo pode ser compreendido à luz da noção de uma “cultura imigrante” – não como mera reprodução de uma cultura europeia transplantada, mas como a recriação contínua dessa cultura em diálogo com o cenário social e histórico encontrado nas terras paranaenses.⁷³⁸

O contraste geracional tornou-se importante na análise das entrevistas, à medida que diferentes gerações, ao coexistirem em um mesmo tempo histórico, exercem influências mútuas em suas formas de perceber e praticar a cultura. A noção de “geração” aqui adotada⁷³⁹ pressupõe que os membros do grupo não devem ser compreendidos apenas como grupos etários, mas conjuntos de indivíduos moldados por experiências históricas comuns, pessoas que compartilham esquemas de percepção, memória e ação. Assim, no momento da definição do grupo de entrevistados, o critério do ano de nascimento foi inicialmente utilizado como baliza para organizar as gerações. No entanto, desde o início, reconheceu-se a limitação desse crité-

⁷³⁸ ANDREAZZA, Maria Luiza; NADALIN, Sérgio Odilon. O cenário da colonização no Brasil Meridional e a família imigrante. In: **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**. Campinas, 11. 1994. p. 62.

⁷³⁹ MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera], **REIS - Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, n°. 62, abr./jun. 1993, pp. 193-242.

rio, uma vez que a pertença geracional não se restringe à cronologia, mas envolve a vivência de contextos sociais e históricos específicos. Um dos objetivos da pesquisa, portanto, foi justamente verificar se essa distinção geracional baseada na idade se sustentaria analiticamente. Nesse sentido, as gerações são entendidas aqui como categorias sociais que influenciam diretamente as formas de relação com o passado, com a tradição e com os significados atribuídos às práticas culturais.

Na primeira geração (1935–1956), as entrevistadas viveram em contextos rurais, mesmo aquelas que residiam nas áreas centrais de Ivaí e Irati, uma vez que tais municípios ainda apresentavam características marcadamente interioranas. É o caso de Iracema, cuja rotina permanecia profundamente ligada ao modo de vida camponês. Os casamentos, em geral, ocorriam em casas de família ou paióis, marcados por celebrações simples, mas intensamente ritualizadas. Elementos como a bênção dos pais, os sobrenovos, os presentes simbólicos (principalmente o *korovai* e o ícone da sagrada família ou de Maria amamentando).

A *kolomeika* era o ponto alto da festa, cantada em ucraniano, idioma que ainda predominava nas famílias, por vezes mais fluente que o português. A dança, acompanhada pela rabeca e pelo bumbo – instrumentos artesanais confeccionados por membros da própria localidade, como observou Catarina –, promovia um momento coletivo de afeto e pertencimento. O *korovai*, pão ofertado como presente e considerado um augúrio de prosperidade e bênçãos para o casal, estava envolto por diversas superstições. Acreditava-se que ele possuía a capacidade de prever o futuro dos recém-casados: se não crescesse adequadamente, ficasse com uma aparência desagradável ou apresentasse imperfeições, isso poderia ser interpretado como um mau presságio para a união.

Nesses contextos, o que era tido por “amor”, ou as relações “amorosas”, era frequentemente condicionado por normas religiosas, étnicas e familiares. Os relatos de Iracema e Sofia mostram que casamentos “arranjados”, ou supervisionados por figuras de autoridade, eram comuns. A experiência amorosa estava imersa em um ambiente de forte conservadorismo e rigor moral: os encontros eram vigiados, a virgindade feminina inegociável, e o casamento, muitas vezes, decididos pelos pais. Preconceitos étnicos e o ideal de endogamia reforçavam fronteiras simbólicas entre os ucranianos e outros grupos, como “italianos”, indígenas ou “caboclos”. Histórias como a de Iracema ilustram casamentos decididos por figuras de autoridade (como seu tio), guiadas por esses critérios étnicos, religiosos e sociais. A fala de Iracema revela preconceitos étnicos internalizados, como a rejeição inicial ao namorado da irmã por ele ser italiano. Só o passar dos anos fez com que Iracema se abrisse para discutir temas tabus em sua juventude (sexualidade), revelando uma *mudança de consciência*. Uma ruptura clara.

Na segunda geração (1963–1978), observam-se mudanças significativas, especialmente em Irati. Jovens, como a mãe de Anastasia, manifestavam vergonha em relação à cultura dos pais, vista como “caipira” ou ultrapassada. Esse distanciamento levou ao abandono de práticas tradicionais em muitos casamentos, como a *kolomeika* e o *korovai*. A endogamia, antes tratada como uma norma tácita de pertencimento, começou a ser relativizada, embora ainda estivesse condicionada por preconceitos étnicos – evidenciados nos relatos de rejeição a parceiros considerados “de fora”, como os “caboclos”.

Em Ivaí, contudo, o processo de mudança foi mais sutil. Embora os jovens tivessem se afastado da língua ucraniana e de certos costumes, os rituais matrimoniais mantiveram maior continuidade. Segundo Iuri, mesmo com o declínio no uso do idioma, as *babas* e madrinhas seguiram repassando o *korovai* como símbolo de bênção, enquanto a *kolomeika* continuava presente, embora com adaptações. Como apontou Olga, perdeu parte de sua espontaneidade, mas ainda era cantada por moradores locais. Os jovens compreendiam o ucraniano, embora já não demonstrassem interesse em usá-lo – sinal de uma relação em transformação com a herança cultural.

Apesar de avanços como maior autonomia na escolha dos parceiros e o acesso ampliado das mulheres à educação, valores como honra, pureza e obediência ainda permeavam as relações afetivas. As tradições persistiam, mesmo que reconfiguradas, sustentadas por normas morais religiosas e conveniências econômicas. Casar-se com alguém do mesmo “grupo” seguia sendo uma expectativa social, vinculada ao prestígio familiar e à preservação das redes de pertencimento.

Na terceira geração (1980–1999), as transformações culturais tornam-se ainda mais nítidas. A maioria das pessoas entrevistadas já não domina o idioma ucraniano, e os que o compreendem o fazem, em grande parte, graças à convivência com as avós. Em Ivaí, embora o *korovai* e a *kolomeika* ainda estejam presentes, os casamentos passaram por mudanças significativas. As festas, agora realizadas nos pavilhões das igrejas – já que a cidade ainda não possui salões comerciais –, incorporaram novas formas de expressão: as músicas tradicionais, por exemplo, passaram a ser reproduzidas por CDs ou tocadas por bandas ao vivo. Em Irati, por sua vez, surge um movimento de revitalização cultural. Julia, motivada por esse desejo de “resgate”, quis celebrar um casamento “tradicionalmente ucraniano”. Embora conhecesse o *korovai* por meio da mãe, acabou não o produzindo, algo de que hoje se arrepende. Como forma de reconexão, planeja retomá-lo como presente simbólico para filhos e afilhados. Anastasia, também pertencente a essa geração, foi profundamente influenciada pela avó imigrante e decidiu reintroduzir os elementos culturais em sua cerimônia. Apesar de a mãe ter abando-

nado essas práticas, ela fez questão de adquirir um *korovai* e convidar o grupo folclórico para dançar a *kolomeika*. Nesse contexto, o casamento assume um caráter mais performático, marcado pela estetização da tradição e pela apropriação consciente de elementos que, em gerações anteriores, eram vividos de forma espontânea. Além das mudanças nos rituais, nota-se uma profunda reconfiguração nos valores afetivos. As relações amorosas passam a se basear na escolha individual, a vigilância familiar perde força e os limites da endogamia tornam-se mais flexíveis. A urbanização, o aumento da escolarização feminina e o ingresso das mulheres no mercado de trabalho impactam diretamente as formas de se relacionar, embora tensões entre tradição e modernidade ainda estejam presentes.

A quarta geração (década de 2000) é, em sua maioria, ainda jovem ou solteira, o que limita o número de casamentos observados. No entanto, há indícios de um novo paradigma relacional: maior autonomia nas escolhas afetivas, menos pressão para o casamento precoce e centralidade em projetos educacionais e profissionais. A presença de valores tradicionais ainda é observável, mas assume uma forma menos coercitiva. A *kolomeika* e o *korovai* continuam como referências simbólicas, mas seu uso depende muito mais da intenção individual ou familiar do que de uma norma coletiva.

Ao longo das gerações, as entrevistas mostram que as tradições – como bem lembrado por Eric Hobsbawm e Terence Ranger – não são estáticas, mas inventadas e continuamente atualizadas.⁷⁴⁰ Elas se impõem com força simbólica, mas também são contestadas e negociadas. Assim, a “cultura ucraniana” em Ivaí e Irati não se apresenta como um bloco homogêneo e imutável, mas como um tecido complexo, feito de memórias, escolhas, tensões e reconstruções. O casamento, nesse contexto, funciona como uma chave de leitura privilegiada para compreender os modos pelos quais esses indivíduos produzem, transmitem e transformam seus sentidos de identidade.

Durante a realização desta pesquisa, um acontecimento histórico atravessou profundamente o campo: a guerra na Ucrânia, iniciada no primeiro semestre de 2022. Foi impossível ignorar o quanto esse conflito impactou emocional e simbolicamente os descendentes de ucranianos nos municípios investigados. Como mencionei anteriormente, as quatro gerações entrevistadas convivem e vivem o mesmo tempo histórico – ainda que de formas distintas. A guerra, assim como a pandemia da COVID-19, atuou como um elemento catalisador de me-

⁷⁴⁰ HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

mórias, afetos e sentidos de pertencimento, abrindo espaço para o (re)construção de uma *ucraniedade* muitas vezes adormecida, especialmente entre os mais jovens.

O contexto da pandemia marcou o início do doutorado, em fevereiro de 2021. Naquele momento, as aulas ainda eram remotas, e a realização de entrevistas não era segura. Somente em 2022, após a liberação do comitê de ética e o arrefecimento dos casos de COVID-19, foi possível realizar o trabalho de campo presencial. Foi também nesse ano que a guerra se intensificou, e com ela emergiu, entre os entrevistados, uma onda visível de mobilização simbólica em torno da Ucrânia: bandeiras em redes sociais, adesivos em carros, pequenas bandeiras afixadas em muros ou portões, camisetas azuis e amarelas. Pela primeira vez, em muitos casos, essas pessoas reconheciam publicamente a Ucrânia como “sua terra de origem” – mesmo que por gerações essa relação tenha sido mais simbólica do que política.

Esse processo mobilizou também os jovens. Muitos dos entrevistados mais novos demonstraram um interesse renovado pelas histórias de seus antepassados, pelas tradições familiares e até pela língua ucraniana. Uma memória afetiva que, em gerações anteriores, era transmitida por meio da comida, das danças ou dos rituais, agora ganhava uma dimensão geopolítica e de solidariedade internacional. A guerra – enquanto trauma contemporâneo – ativou uma memória de pertencimento ancestral.

Esse momento histórico produziu efeitos significativos, mas também acentuou uma sobreposição já existente entre passado e presente, entre memória e atualidade, vivida pelos descendentes de ucranianos. A pesquisa de campo, planejada para investigar práticas culturais como o *korovai* e a *kolomeika*, acabou também revelando como o pertencimento é mobilizado por contextos maiores que o próprio objeto de estudo. A guerra, neste caso, reatualizou um sentimento étnico e fez com que tradições antes vistas como folclóricas se tornassem novamente marcas de identidade étnica ou cultural.

A noção de “memória coletiva”, formulada por Maurice Halbwachs, parte da ideia de que a memória não é apenas individual, mas socialmente construída e ancorada em grupos. A memória coletiva organiza o passado de modo a responder às necessidades simbólicas do presente – ela é seletiva, dinâmica e constantemente reinterpretada. Quando eventos históricos de grande impacto (como uma guerra) afetam um grupo que compartilha “origens” comuns – ainda que geograficamente ou temporalmente distantes –, há um movimento de reativação dessa memória. A guerra atua, portanto, como um gatilho.

No caso dos descendentes de ucranianos entrevistados, muitos dos quais não haviam até então se identificado de forma intensa com a Ucrânia como nação, o conflito iniciado em 2022 gerou comoção, identificação e uma repentina necessidade de “reconhecer-se” como

parte de uma coletividade transnacional. Foi um despertar identitário – não necessariamente de um passado vivido, mas de um passado herdado.

A guerra ativou um pertencimento que estava latente ou diluído, e reatualizou narrativas familiares que, muitas vezes, permaneciam adormecidas, contadas apenas em ocasiões especiais ou relegadas às gerações mais velhas. A guerra reativou essa herança e conferiu a ela uma nova urgência: o pertencimento passou a ser atualizado não apenas em festas típicas ou celebrações religiosas, mas em gestos cotidianos.

Talvez, se o conflito não tivesse ocorrido, os resultados das entrevistas teriam sido diferentes. Ao longo das conversas, foi comum que as/os entrevistadas/os expressassem orgulho de serem “ucranianas/os” ou descendentes desse povo. A guerra, inclusive, tornou-se um tema recorrente tanto nas entrevistas quanto nas conversas informais.

Nesse contexto, elementos como a *kolomeika* e o *korovai* foram reconhecidos pelas/os participantes como expressões importantes da “cultura ucraniana”. Conhecer e praticar essas tradições passou a ter um novo significado, associado à preservação da identidade diante da tragédia.

Infelizmente, no momento da conclusão desta tese, o conflito ainda persiste – e outros já se iniciaram. Algumas perguntas que motivaram este trabalho foram respondidas, mas outras surgiram ao longo do percurso. Ainda há muito a ser explorado, e espero que futuras/os historiadoras/es deem continuidade a essas investigações.

Fontes orais:

- H. S. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 06 de outubro de 2022.
- A. B. S. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 24 de setembro de 2022.
- P. M. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 21 de fevereiro de 2023.
- M. D. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro 2023.
- N. T. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 18 de fevereiro de 2023.
- M. R. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 03 de fevereiro de 2023.
- J. H. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.
- O. P. J. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 27 de março de 2023.
- S. M. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 21 de fevereiro de 2023.
- A. F. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, em 06 de dezembro de 2022.
- N. S. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 25 de março de 2023.
- M. H. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 10 de março de 2023.
- K. P. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 04 de outubro de 2022.
- F. O. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 16 de março de 2023.
- M. H. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.
- W. D. K. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.
- M. B. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 08 de dezembro de 2022.
- J. H. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.
- B. G. L. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de maio de 2023.
- A. M. C.. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de setembro de 2022.
- J. H. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de janeiro de 2023.
- M. S. G. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 14 de dezembro de 2022.
- L. F. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 8 de dezembro de 2022.
- M. K. G. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.
- B. R. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 26 de março de 2023.
- I. M. G. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 19 de fevereiro de 2023.
- O. R. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 19 de outubro de 2022.
- I. H. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 30 de setembro de 2022.
- C. I. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.
- I. K. G. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 14 de dezembro de 2022.
- N. N. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 15 de março de 2023.
- L. S. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 22 de março de 2023.
- V. B. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 12 de agosto de 2022.

P. H. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 25 de janeiro de 2023.

D. M. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Irati – Paraná, 13 de outubro de 2022.

S. G. Entrevista concedida a Cibeli Grochoski. Ivaí – Paraná, 07 de dezembro de 2022.

Outras fontes:

BRASIL. **Decreto N° 528 de 28 de junho de 1890.** Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/388093/publicacao/15636460>. Acesso em 01/04/2022.

EUCOLÓGICO – **liturgia dos sacramentos, bênçãos e orações.** Eparquia ucraniana de São João Batista. Assinada pelo bispo Dom Meron Mazur. Curitiba, 2019, protocolo nº 30/2019.

MAPA DO IMPÉRIO AUSTRO-HÚNGARO (1910): (Disponível em: <https://www.google.com/search?rlz=%201C1CHBD%20ptPTBR782BR782&biw=1366mp%C3%A9rio+austroh%C3%BAngsaro+no+s%C3%A9culo+XIX&oq=mapa+da+im> o/2021-11/ano1892-1894mfn633.pdf.)

ORREDA, José Maria. História de Irati - I. Irati: **O Debate**, 1972.

ORREDA, José Maria. **Irati**, vol II. Irati: O Debate, 1974.

ORREDA, José Maria. Irati: Distritos Judiciários, síntese histórica. **O Debate**. Irati, 2009.

ORREDA, José Maria. Revista do Centenário, n. 7: Irati, Teu nome é economia. Irati: **O Debate**, 2007.

ORREDA, José Maria. Revista do Centenário, n.º 5: Irati, Teu nome é arte. Irati: **O Debate**, 2007.

ORREDA, José Maria. Revista do Centenário, n.º 5: Irati, Teu nome é arte. Irati: **O Debate**, 2007.

PARANÁ. INSTITUTO AGUÁ E TERRA. Relatório Núcleo Colonial Ivahy. N° 5. 1909.

PARANÁ. Relatório apresentado ao Dr, José Pereira Santos Andrade governador do Estado do Paraná pelo Engenheiro Civil Candido Ferreira de Abreu secretario d’Estado dos Negocios

de Obras Publicas e Colonisação em 31 de Janeiro de 1899. Typ. Impressora Paranaense, 1899.

PARANÁ. Relatório apresentado ao Dr. José Pereira Santos Andrade Governador do Estado do Paraná pelo Engenheiro Civil Candido Ferreira de Abreu, Secretario dos Negócios de Obras Públicas e Colonização em 1 de setembro de 1896. Curitiba: Typ. 1896. (Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2021-11/ano1896mfn647.pdf.)

PARANÁ. Relatório apresentado ao Governo do Estado do Paraná pelo engenheiro Candido Ferreira de Abreu (Secretario do Estado dos negócios das obras públicas e colonização). Curitiba, 1899. p. 08. (Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/document).

PARANÁ. Relatório apresentado por Francisco Gutierrez Beltrão. Curitiba, 1907. (Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2021-11/ano_1907_mfn_719.pdf).

PARANÁ. Relatório do Dr. Ernesto Luiz de Oliveira. Secretaria dos Negócios da Agricultura, Comércio e Industria. 1912, Curitiba: Typ. (Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/202111/ano_1912_mfn_742_secretaria_de_estado_dos_negocios_da_agricultura_comercio_e_industria.pdf).

PARANÁ. Relatório do Presidente da Província do Paraná Miranda Ribeiro, exposição, s/d, 1888. p. 26. (Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/202203/relatorio_1888_presidente_jose_cesario_de_miranda_ribeiro_0.pdf).

PARANÁ. Relatório do presidente da província do Paraná o Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos na Abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 15 de julho de 1854. Curitiba: Typ. Paranaense de Candido Lopes, 1854.

PARANÁ. Relatório do Presidente da Província do Paraná, Presidente José Carlos de Araújo Abranches na assembleia provincial em 15 de fevereiro de 1874. Typ. Paranaense, Curitiba, 1874.(Disponível em:https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1874_presidente_frederico_jose_cardoso_de_araujo_abranches_1.pdf).

PARANÁ. Relatório do Presidente da Província do Paraná, Presidente Bento de Oliveira Júnior na assembleia provincial em 23 de fevereiro de 1878. Typ. Paranaense, Curitiba, 1878. p. 54. (Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1878_presidente_joaquim_bento_de_oliveira_junior_1.pdf).

Relatório anual do Núcleo Irati ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. Silvino Vicente de Faria relativo ao ano de 1913. 57 p., ms., formato PDF.

Relatório anual do Núcleo Irati ao Inspetor do Serviço do Povoamento no Paraná, Dr. Manoel F. Ferreira Correia, relativo ao ano de 1915. 23 p. ms., formato PDF.

Relatório relativo ao Núcleo Colonial Irati apresentado ao Diretor-Geral do Serviço de Povoamento, Dr. J.F. Gonçalves Júnior por Álvaro Cardoso, chefe interino da Comissão do Núcleo Irati. 79 p., ms., formato PDF. 1910.

Revista *Acua Vitae Spring* 2020, Vol. 26, 1. Disponível em: <https://acuarts.ca/wordpress/wp-content/uploads/2022/05/2.-Spring-2020-Vol26-Issue1.pdf> Acesso em: 10/02/2024.

Revista *Exclusiva* publicada em comemoração ao centenário da imigração ucraniana em Ivaí (1908-2008). Prudentópolis: PR, Centro Sul do Paraná LTDA, julho de 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 1991.

ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias**: estudo de um grupo imigrante ucraniano 1895-1995. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

ANDREAZZA, Maria Luiza. Sobre regimes demográficos restritos: comportamento reprodutivo e cultura familiar entre os ucranianos no meio rural paranaense (1895-1980). **R. bras. Est. Pop.**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 71-89, jan./jun. 2008.

ANDREAZZA, Maria Luiza; NADALIN, Sergio Odilon. O cenário da colonização no Brasil Meridional e a família imigrante. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**. Campinas, 11, 1994.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, 2016.

ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski de. Alimentação e sociabilidade: apontamentos a partir e além da perspectiva simmeliana. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, v. 43, n. 2, p. 523- 535, Outubro de 2009.

AZEVEDO, Thales de. Fazer a corte, no Brasil: o namoro e a paquera. In: **Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, n. 30, pp. 117-126, 1978.

ALENCAR, Breno Rodrigo de Oliveira. **Noivado e ritos pré-nupciais**: um estudo sobre significados, experiências e codificações de uma unidade cultural. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. **Sociedade e cultura**, v.11, n.1, jan./jun., 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2a ed. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

BRITTO DA MOTTA, A. Gênero, idades e gerações (Introdução). In: **Cadernos CRH**, Salvador, v.7, n.42, p.349-355, set./dez. 2004.

BORUSZENKO, Oksana. A imigração ucraniana no Paraná. **Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História** – ANPUH, Porto Alegre, setembro 1967.

BOSCHILIA, Roseli. Família camponesa, trabalho e relações de gênero (Curitiba 1940-1960). **Nuevo Mundo-Mundos Nuevos**, v. 8, p. 8, 2008.

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

BURKO, Valdomiro N. **A imigração ucraniana no Brasil**. 2. ed. Curitiba: Universidade Internacional de Estudos Sociais “Pro Deo”, Roma, 1963.

BYTESENKO, Anastassia. **Imigração da Rússia para o Brasil**: Visões do Paraíso e do Inferno. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 2006.

CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. (trad. Miriam Lopes). Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. 1ª ed. 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019.

COUTINHO, Raquel Zanatta; MIRANDA-RIBEIRO, Paula. Religião, religiosidade e iniciação sexual na adolescência e juventude: lições de uma revisão bibliográfica sistemática de mais de meio século de pesquisas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v. 31, n.2, p. 333-365, jul./dez. 2014

CARDOSO, Antonio Jayme; NADALIN, Sergio Odilon. Os meses e os dias de casamento no Paraná – séculos XVIII, XIX, XX. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 3, n. 5, 105-129, 1982.

CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: CERTEAU, M. (org.) **A Cultura no plural**. Campinas/SP: Papirus, pp. 55-85.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **La Invencion de lo cotidiano 2: Habitar, cocinar**. México, 1999.

CHARTIER, Roger. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CORÇÃO, Mariana. **Os tempos da memória gustativa: Bar Palácio, patrimônio da sociedade curitibana (1930-2006)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

COSTA, Lourenço Resende da; RENK, Valquíria Elita. Educação e língua na reconstrução da identidade ucraniana (Prudentópolis, Paraná – séculos XX e XXI). In: **Revista Aedos**, Porto Alegre, v. 12, n. 27, março 2021. p. 276-304. p. 279-281.

COSTA, Lourenço Resende. **A prática da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná: Preservação da Identidade e das fronteiras étnicas (1940-2018)**. (Tese de Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019.

COSTENARO, Eliane Crestiane Lupepsa. **Para a dona de casa: comida e identidade entre descendentes de ucranianos em Prudentópolis/PR, 1963-1976**. Dissertação (Mestrado em História). Unicentro, Irati, 2013.

CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DIETZ, Angelika. *Take away* entre fronteiras: comida e sentimento de pertencimento entre migrantes italianos na Irlanda do Norte. Tradução do alemão: Stefano Paschoal. Revisão técnica: Méri Frotscher. **Espaço Plural**, Cascavel, v. 10, n. 20, p. 11–20, set. 2009.

DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

DEL PRIORE, Mary. Pequena história de amor conjugal no Ocidente Moderno. **Estudos de Religião**, ano XXI, n. 33, 121-135, jul/dez 2007.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FILIPAKI, Carolina; ROEPKE, Eliana Boyko. **Frida**: memórias únicas. São Paulo: Todas as Musas, 2012.

FLORES, Maria Bernadete Ramos; CAMPOS, Emerson César de. Carrosséis urbanos: da racionalidade moderna ao pluralismo temático (ou territorialidades contemporâneas). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 27, nº 53, p. 267-296. 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FREUND, Alexander. Entrevistas de história oral como dados gerados em processo. **Tempos históricos**. v. 17, 2º Semestre de 2013.

FREYRE, Gilberto. **Açúcar**: uma sociologia do doce. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

GENNEP, Arnold Van. **Os rituais de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; Tradução de Mariano Ferreira. Apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.

GREEN, Nancy L. Tempo e Estudo da Assimilação. **Antropolítica**, Niterói, n. 25, p. 23-47, 2. sem. 2008.

GOULARTE, Leticia Grockotzki. **Patrimônio musical do grupo folclórico ucraniano Poltava**: quais histórias e memórias são levadas para os palcos? Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, 2023.

GROCHOSKI, Cibeli; GILLIES, Ana Maria Rufino. DAS MEMÓRIAS DO KOROVAI À IDENTIDADE DE UM POVO - IVAÍ, PR: 1908-2017. **A MARGEM: REVISTA ELETRÔNICA DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**, v. 14, p. 27-56, 2018. p. 41.

GUÉRIOS, Paulo Renato. **A imigração ucraniana no Paraná**: Memória, identidade e religião. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

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

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

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro - 11 ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 24, 1996.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HANICZ, Teodoro. Os Basilianos e o movimento pela Educação na colônia ucraniana brasileira: encontros e desencontros no campo da Missão (1897-1931). In: COSTA, Lourenço Resende da (Org.). **Ucranianos e seus descendentes no Paraná: religiosidade e identidades etnoculturais**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

HANICZ, Teodoro. Ucranianos greco-católicos no Paraná hibridismo, rito, religiosidade e outras misturas. **Anais do IV Encontro Nacional do GT História das religiões e religiosidades – ANPUH – Memória e Narrativas nas religiões e nas religiosidades**. Revista Brasileira da História das Religiões. Maringá (PR). nº 15, jan/2013.

HARACENKO, Adélia Aparecida de Souza. A geografia da práxis e da cultura camponesa ucraniana na colonização da mesorregião centro ocidental paranaense: estado do paraná, Brasil. In: NAHACHEWSKY, Andriy (Org.). **Os Ucranianos do Brasil: Estudo histórico-etnológico**. Editora Avaigh, Kyiv/Dulíbi, 2011. p.161-185.

HAURESKO, Cecilia. O sistema faxinal e os ucranianos no paraná: patrimônio ambiental e cultural da região centro-sul do Estado. In: NAHACHEWSKY, Andriy (Org.). **Os Ucranianos do Brasil: Estudo histórico-etnológico**. Editora Avaigh, Kyiv/Dulíbi, 2011. p. 120-139.

HANEIKO, Valdomiro. **O cinquentenário da fome na Ucrânia**. Curitiba: Kindra, 1983. p. 04.

HOBSBAWM, Eric. e Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1990.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

HORBATIUK, Paulo. **A colônia ucraniana em Mallet: núcleo de preservação e irradiação de padrões da cultura ucraniana - estudo de caso**. Curitiba, 1983. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica.

HORBATIUK, Paulo. **Imigração Ucraniana no Paraná**. Porto União: Uniporto, 1989.

HRYMYCH, Marina. Cultura alimentar e folclore culinário dos ucranianos no Brasil. In: NAHACHEWSKY, Andriy (Org.). **Os Ucranianos do Brasil: Estudo histórico-etnológico**. Editora Avaigh, Kyiv/Dulíbi, 2011. p. 228-253.

HIMKA, John-Paul. **Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the nineteenth century**. Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988.

KIEWIT, Willem, KIEWIT, Ruth. **A Colônia de Gonçalves Junior – Irati – Paraná: A imigração holandesa de 1908 a 1909 no Brasil**. APHC Editorial, Núcleo de Mídia e Conhecimento. 2011.

KOSS, Lucimara. **Comércio & Sociedade: as múltiplas funções dos armazéns de Ivay-Pr na primeira metade do século XX**. Dissertação (Mestrado em História). UFPR, Curitiba, 2013.

KOSS, Lucimara. **Imigrantes europeus, migrantes brasileiros e quilombolas na Colônia Federal de Ivaí-PR durante a primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2019.

KOSS, Lucimara. Carroceiros, tropeiros e a moeda ambulante em uma colônia de imigração nas primeiras décadas do século XX no Paraná. In: **XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares**, 2016, Porto Alegre. XIII Encontro Nacional de História Oral: História Oral, Práticas Educacionais, e Interdisciplinares, 2016.

KOSS, Lucimara. Contribuições de imigrantes carroceiros para o desenvolvimento do comércio paranaense. **In: XV Encontro regional de História: 100 anos de guerra do Contestado, historiografia, acervos e fontes**, 2016, Curitiba-Pr. XV Encontro regional de História: 100 anos de guerra do Contestado, historiografia, acervos e fontes, 2016.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. 4. ed. São Paulo: Ateliê, 2012.

KUKHARENKO, Svitlana. Negotiating Magic: Ukrainian Wedding Traditions and Their Persistence in Canada. **Revue Canadienne des Slavistes**, Vol. 50, No. 1/2, CANADIAN CONTRIBUTIONS TO THE XIV INTERNATIONAL CONGRESS OF SLAVISTS, OHRID, MACEDONIA, 2008 (March-June 2008), pp. 55-74. p. 58-59.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2015.

LIBERMANN, Zelig. Tempo, memória e ressignificação. **Revista Brasileira de Psicoterapia**, v. 15, n.3, p. 83-90, 2014.

LIBLIK, Carmen Silva da Fonseca Kummer. A entrevista na História Oral: notas sobre intersubjetividade e relação historiador-depoente. **História Oral**, v. 24, n. 2, p. 273-291, jul./dez. 2021.

LIBLIK, Carmem Silva da Fonseca Kummer. **Uma história toda sua: trajetórias de historiadoras brasileiras (1934-1990)**. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba.

LIRA, Penélope Maria Melo. **A festa de casamento contemporânea como ritual do consumo e da memória: uma análise das imagens da festa no Instagram**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo), São Paulo, 2015.

LOREGIAN-PENKAL, Loremi; SMAHA, Edina. Ucrâniano como língua de herança em Prudentópolis, Paraná. In: RAMOS, Odinei Fabiano; OLINTO, Beatriz Anselmo (Orgs.). Prudentópolis: cultura, história e sociedade. Guarapuava: Ed. da Unicentro, 2020. p. 127-144.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, história e educação: construção e desconstrução. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n.º. 2, p. 101-132, 1995.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado [tradução HADDAD, L, Malluf, M.]. In: Proj. **História São Paulo**, 17, nov. 1998.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: In: PINSKY, C. B. (org.). **Fontes históricas**. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011.

LUCAVEI, Lucélia; SCHÖRNER, Ancelmo. Os rituais de casamento ucraniano entre permanências e transformações: Irati/PR (1978-2008). **Revista Tempo, Espaço e Linguagem**, v. v, p. 49-63, 2013.

MACHULA, Daline; VOLSKI, Verônica. Dança, tradição e cultura: resgate histórico de um grupo de dança folclórica ucraniana. **Repertório**, Salvador, n.º 25, p. 203-216, 2015.

MAIA, Rousiley C. M. Sociabilidade: apenas um conceito? **GERAES** – Estudo de comunicação e sociabilidade, n.º 53, 2002.

MARTINS, Ana Paula Vosne. “**Um lar em terra estranha**”: a aventura da individualização feminina. A casa da estudante universitária de Curitiba nas décadas de 50 e 60. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba.

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, jan.-jun. de 2004, p. 25-39.

MATTOS, Gilsemar Arivaldo de. **Identidade e Cultura**: Os ucranianos em Irati. PDE (História). Unicentro, Irati, 2013.

MANFRON, Angela Maria. **A formação da cidade de Ivaí até a sua emancipação política no ano de 1961**. (Trabalho de Conclusão de Curso da graduação de História). Unicentro, Irati, 2001.

MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera], **REIS - Revista Espanola de Investigaciones Sociológicas**, n°. 62, abr./jun. 1993, pp. 193-242.

MAUAD, Ana Maria. Fragmentos de memória: oralidade e visualidade na construção das trajetórias familiares. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 22, 2012.

MAUAD, Ana Maria. **Poses e flagrantes**: ensaios sobre história e fotografia. Niterói: Editora da UFF, 2008.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. Revisitando a história da imigração e da colonização no Paraná provincial. **Antíteses** (Londrina), v. 8, p. 204-226, 2015.

MENEZES, Lená Medeiros de. Refúgio no Brasil no pós-segunda guerra: a ilha das Flores como lugar de acolhimento e representação do paraíso. **Revista brasileira de pesquisa (Auto) biográfica**, Salvador, v. 03, n. 07, p. 109-125, jan./abr. 2018.

MEZZOMO, Frank; SEMPREBOM, Roselene. Experiências da escravidão e formação de comunidades quilombolas no Paraná. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 1. p. 193-203, jan./jun. 2013.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). 2ª ed. Maringá: Eduem, 2008.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

NADALIN, Sergio Odilon. A respeito de uma demografia histórica de contatos culturais. In: **Cadernos de História**, Belo Horizonte, V. 9, nº 11, p. 11-31, 2007.

NADALIN, Sergio Odilon. Imigração, fronteiras étnicas e sociabilidades: questões teóricas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 37, 1-26, 2020.

NADALIN, Sergio Odilon. **Paraná**: ocupação do território, população e migrações. Curitiba: SAMP, 2017.

NADALIN, Sergio Odilon. Reconstituição de famílias e estudos por geração: linhagens fundadas por imigrantes alemães em Curitiba, séculos XIX e XX. **Resgate – Rev. Interdiscip. Cult.**, Campinas, v. 25, n. 2, jul./dez. 2017.

NADALIN, Sergio Odilon. Sociabilidades e sexualidade; o enclave imigrante germânico em Curitiba: 1866-1894. In: DORÉ, Andréa e RIBEIRO, Luiz Carlos. **O que é sociabilidade?** São Paulo: Intermeios, 2019. Pp.163-182.

NAHACHEWSKY, Andriy. 2002. New ethnicity and Ukrainian Canadian social dances. **Journal of American Folklore** 115, no. 456 (4): 175-190.

NAHACHEWSKY, Andriy. 2003. Avramenko and the paradigm of national culture. **Journal of Ukrainian Studies** 28, no. 2 (Winter): 31-50.

NAHACHEWSKY, Andriy. Immigrant and symbolic ethnicity in Brazilian Ukrainian Material Culture. In: NAHACHEWSKY, Andriy (Org.). **Os Ucrânicos do Brasil**: Estudo histórico-etnológico. Editora Avaigh, Kyiv/Dulíbi, 2011. p. 90-99.

NAHACHEWSKY, Andriy. **Ukrainian dance**: a cross-cultural approach. Edmonton: McF, 2012.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, Pedro Alves de. **Ucrânicos na Europa e no Brasil**: uma história camponesa. (Dissertação de Mestrado em História). Universidade de Passo Fundo: Passo Fundo, 2008.

OSTASHEWSKI, Marcia. **PERFORMING HERITAGE: UKRAINIAN FESTIVAL, DANCE AND MUSIC IN VEGREVILLE, ALBERTA**. Doutorado em Filosofia. York University, Toronto, Ontario. 2009.

PAGLIARINI, Raphael. **A construção de identidades nas comunidades negras de São Roque e Rio do Meio (Ivaí/PR – 1988-2018)**. (Tese de Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2018.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cultura e Representações, uma trajetória. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p. 45-58, jan./dez. 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PINSKY, C. B. Mulheres dos Anos Dourados. In: DEL PRIORE, M.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Mulheres dos Anos Dourados**. São Paulo: Contexto, 2014.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 1, nº. 2, 1996. p. 04.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte de escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Proj. História**, São Paulo, (14), fev. 1997.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da alimentação**: os comedores e o espaço social alimentar. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2004.

PRADO, Anderson. **O jornal ucraniano-brasileiro *Prácia***: Prudentópolis e a repercussão do Holodomor (1932-1933). Tese (Doutorado em História) – UNISINOS, São Leopoldo, 2017.

PUH, Milan. **Folclore como ação educativa na constituição de políticas linguísticas em e para comunidades rurais de origem ucraniana na Croácia e no Brasil**. Tese (doutorado em Educação). Faculdade de Educação de São Paulo, São Paulo, 2010.

QUEIROZ, João Vitor Pereira de. **Os bastiões da verdade**: um estudo de caso sobre o discurso conservador católico na internet. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2021.

RADIN, José Carlos. CORAZZA, Gentil. **Dicionário Histórico-Social do Oeste Catarinense**. Chapecó: Ed. Universidade Federal da Fronteira Sul, 2018.

RAMOS, Jair de Souza. **O poder de domar do fraco**: construção de autoridade e poder tutelar na política de povoamento do solo nacional. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006.

RAMOS, Odinei Fabiano. **Ucranianos, poloneses e “brasileiros”**: fronteiras étnicas e identitárias em Prudentópolis/PR. Dissertação (Mestrado em História). UNISINOS, São Leopoldo, 2006.

RAMOS, Odinei Fabiano; OLINTO, Beatriz Anselmo. A dinâmica das identificações em Prudentópolis: fronteiras, movimentos e imaginários. In: RAMOS, Odinei Fabiano; OLINTO, Beatriz Anselmo (Orgs.). **Prudentópolis**: cultura, história e sociedade. Guarapuava: Ed. da Unicentro, 2020.

RAMOS, Donald. Teias sagradas e profanas: o lugar do batismo e compadrio na sociedade de Vila Rica durante o século do ouro. **Revista Varia História**, Belo Horizonte, n. 31, p. 41- 68, 2004.

REINHARDT, Juliana Cristina. **Dize-me o que comes e te direi quem tu és: alemães, comida e identidade**. Curitiba, 2007. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo 1. Campinas, SP: Papirus, 1994.

RISSEEUW, P. J. **A Terra que eu vos indicarei** – A emigração da família Verschoor para o Brasil em 1909. APHC, 2010.

RUDNYTSKY, Ivan L. **Essays in modern Ukrainian History**. Edmonton: Printing Services, University of Alberta, 1987.

SARTI, Cyntia. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. 2 Ed. São Paulo: Cortez, 2003.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. **História da Alimentação no Paraná**. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1995.

SANTOS, Miriam de Oliveira. **A emergência discursiva do conceito de “pioneiro italiano” como marcador identitário e delimitador de fronteiras étnicas**. Tessituras, Pelotas, v.2, n.1, jan./jun. 2014, p. 49.

SALVATICI, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. **História Oral**, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan.- jun. 2005.

SCARPIM, Fábio Augusto. **Bens simbólicos em laços de pertencimento: família, religiosidade e identidade étnica nas práticas de transmissão de nomes de batismo em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo – PR, 1878-1937)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre. Vol.20, nº 2, jul/dez, p.71-99, 1995.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Tradução Maria de Lurdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SEYFERTH, Giralda. As identidades dos imigrantes e o *melting pot* nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 143-176, nov. 2000.

SEYFERTH, Giralda. A colonização alemã em Santa Catarina: hábitos alimentares e etnicidade. In: MENASCHE, Renata (Org.). **Saberes e Sabores da Colônia**: alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015. p. 133-160.

SEYFERTH, Giralda. A ideia de cultura teuto-brasileira: literatura, identidade e os significados da etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 121-147, jul./dez. 2004.

SEYFERTH, Giralda. As associações recreativas nas regiões de colonização alemã no sul do Brasil: *Kultur* e etnicidade. **Travessia**, ano 12, n. 34, p. 24-28, 1999.

SEYFERTH, Giralda. A dimensão cultural da imigração. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** – vol. 26, nº 77, outubro, 2011.

SHORTER, Eduardo. **A formação da família moderna**. Terramar: 1995.

SILVA, Bruna. Memórias, narrativas e tramas: entrevista com a professora Dr.^a Oksana Boruszenko. **Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro**, v. 484, p. 363-386, 2020.

SIMMEL, George. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). **Georg Simmel**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983, p. 165-181.

SIMMEL, George. **Questões fundamentais da Sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SIRINELLI, Jean-François “A geração”. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta. (Org.) **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

SKAVRONSKI, Maria Inêz Antonio. **Rezar e Benzer: Rituais sagrados e identidade étnica em Prudentópolis – PR (1990-2014)**. Dissertação (Mestrado em História). UEPG: Ponta Grossa, 2015.

SMAHA, Edina; LOREGIAN-PENKAL, Loremi. Crenças que desencadearam atitudes desfavoráveis à manutenção da língua ucraniana em Prudentópolis, Paraná. **Revista Interfaces**, v. 10, n. 1 p. 151-161, 2019.

STADLER, Cleusi T. Bobato. **Memórias de Imbituva: História e Fotografia**. Imbituva: ALACS, 2009.

STELMATCHUK, Têssio Leandro. **Teatralidade(s) de *Mama Solotka*, a cartomante da festa-ritual de *Ivana Kupala***. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, 2023.

SCARPIM, Fábio Augusto. **Bens simbólicos em laços de pertencimento: família, religiosidade e identidade étnica nas práticas de transmissão de nomes de batismo em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo – PR, 1878-1937)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

SZYCHOWSKI, Angela Caroline. **Colonos brasileiros no Paraná da segunda metade do século XIX: a experiência de Assungui**. Dissertação (Mestrado em História). UFPR: Curitiba, 2016.

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**. Tese (Doutorado em História). UFSC, Florianópolis, 2013.

TAMANINI, Paulo Augusto. Os sentidos e os símbolos do pão ucraniano: das sobras ao panóptico. **Revista de Teoria da História**, Ano 7, Vol. 14, n. 2, novembro/2015. Universidade Federal de Goiás. p. 183-202.

TAMANINI, Paulo Augusto. Os ucranianos ortodoxos e católicos em Curitiba-PR: da memória aos estranhamentos (1970-2000). **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, ISSN 2179-0019, vol. 6, nº 2, 2015, p. 212-232.

TAMANINI, Paulo Augusto. Espaços específicos para os de identidade específica: imigrantes ucranianos em Papanduva. **Revista Espacialidades**. v. 2, n.º 1., 2009.

TELEGINSKI, Neli Maria. **Bodegas e bodegueiros de Irati-PR na primeira metade do século XX**. Dissertação (Mestrado em História). UFPR, Curitiba, 2012.

TELEGINSKI, Neli Maria. **Sensibilidade na cozinha**: a transmissão das tradições alimentares entre descendentes de imigrantes poloneses no Centro-Sul do Paraná, século XX. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2016.

TENCHENA, Sandra Mara. **Memórias de mulheres ucranianas**: recriação de tradições em Prudentópolis. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PUC-SP, São Paulo, 2010.

THOMPSON, Paul. **A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias**: uma abordagem centrada em histórias de vida. ANPOCS, 1993. p. 9-19.

THOMSON, Alistair. Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de migração. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº 44, pp. 341-364, 2002.

TRINGUEIRO, Osvaldo Meira. A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos. In: **XI Congresso Brasileiro de Folclore**, 2004, Goiânia - GO. XI Congresso Brasileiro de Folclore: metodologia da pesquisa em folclore. Preservação dos bens da cultura imaterial. Goiânia - GO: Kepls, 2004.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. **Tempo Social** (USP. Impresso), v. 20, p. 199-218, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

VITCHMICHEN, Henrique Schlumberger. Refugiados no Brasil: A atuação do Comitê Ucraniano de Auxílio às Vítimas da Guerra no Pós-Segunda Guerra Mundial. In: **V Seminário Internacional História do Tempo Presente: Epistemologias do Sul Global**, 2023, Florianópolis. Anais V Seminário Internacional História do Tempo Presente, 2023. p. 1-13.

VOROBIEFF, Alexandre. **Identidade e memória da comunidade russa na cidade de São Paulo**. (Dissertação de Mestrado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2006.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **História do Paraná**. 5. ed. Curitiba: Vicentina, 1982

WACHOWICZ, Ruy Christovam. A “Febre Brasileira” na Emigração Polonesa. **Anais da comunidade brasileiro polonesa**, Curitiba, v. 1, 1970.

WEBER, Regina. Entre o “primordial” e o “construído”: as identidades sob análise. **Estudos libero-Americanos**. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 189-197, jun. 2006.

WEBER, Regina. Estudos sobre imigrantes e fontes orais: identidade e diversidade. **História Oral**, v. 16, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2013.

WEBER, Regina; GRITTI, Isabel Rosa. Imigração “russa” no sul do Brasil: esboço de interpretação. **Antíteses**, Londrina, v.15, n. 30, p.263-291, jul-dez. 2022.

WEBER, Regina. Líderes, intelectuais e agentes étnicos: significados e interpretações. **Diálogos**, Maringá, v. 18, n.2, p.703-733, mai./ago. 2014.

WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; INL: 1980.

WILLEMS, Emílio. **Assimilação e populações marginais no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

WOLFF, C. S.. FLORES, M. B. R.. A oktoberfest de Blumenau: turismo e identidade étnica na invenção de uma tradição. In: Claudia Mauch; Naira Vasconcellos (Org.). **Os alemães no sul do Brasil**: cultura, etnicidade e história. 1ed.Canoas: Ed. da ULBRA, 1994, p. 209-220.

Anexo 1 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Projeto: As tradições do *Koroval* e da *Kolomeika* entre descendentes de ucranianos em Ivaí e Irati no Paraná (1960-2019)

Pesquisador Responsável: Sergio Odilon Nadalin

Pesquisadoras assistentes/equipe de pesquisa: Cibeli Grochoski e Méri Frotscher Kramer

Local da Pesquisa: Municípios de Ivaí e Irati - PR

Endereço: Nas residências dos (as) entrevistados (as) ou em local por eles designados.

Prezado/a Colaborador/a:

Você está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa de doutorado intitulada “As tradições do *Koroval* e da *Kolomeika* entre descendentes de ucranianos em Ivaí e Irati no Paraná (1960-2019)”, por meio da concessão de uma entrevista que será gravada em áudio. A pesquisa tem como objetivo analisar as tradições do *Koroval* e da *Kolomeika* nas cidades de Ivaí e Irati entre os anos de 1960 a 2019.

- Este documento, chamado “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” visa assegurar seus direitos como participante da pesquisa. Por favor, leia com atenção e calma, aproveitando para esclarecer suas dúvidas. Se houver perguntas antes ou mesmo depois de assiná-lo, você poderá esclarecê-las com os pesquisadores. Você é livre para decidir participar e pode desistir a qualquer momento sem que isto lhe traga prejuízo algum. Aceitando participar da entrevista você autoriza o seu uso para fins culturais, educacionais e de pesquisa.

Observações:

- A realização das entrevistas ocorrerá em local e horário que melhor lhe convier de acordo com a sua disponibilidade e interesse. No que se refere à duração da entrevista, o (a) pesquisador (a), do mesmo modo, deverá acatar a sua decisão.
- As entrevistas serão gravadas em áudio e ficarão em posse dos pesquisadores por um tempo mínimo obrigatório de cinco anos. Caso o (a) entrevistado (a) autorize, após esse período elas serão encaminhadas ao Centro de Documentação e Memória (CEDOC), da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), *campus* Irati.

Desconfortos e riscos: Por se tratar de pesquisa que visa compreender tradições cultivadas no interior da família e que instiga a rememoração de trajetórias de vida e de relações familiares, durante a entrevista podem ser mobilizados sentimentos bons ou ruins, que podem ocasionar situações de constrangimento ou mal estar. Caso não se sinta à vontade para tratar de determinados assuntos, você poderá interromper a entrevista, não responder a certas perguntas ou até mesmo desistir da entrevista e, no caso de já ter assinado o Termo de consentimento, tem o direito de recebê-lo de volta.

Os benefícios esperados dessa pesquisa se relacionam com a possibilidade de você falar sobre períodos de sua vida relacionados ao tema da pesquisa e ter uma escuta atenciosa e de participar de um trabalho amplo de rememoração sobre práticas culturais na região.

Sigilo e privacidade: É assegurado a você o direito de decisão de divulgar ou não sua identidade. Aceito divulgar a minha identidade: Sim (☐) Não (☐)

Caso tenha respondido que aceita a divulgação da sua identidade, você autoriza os pesquisadores a depositarem sua entrevista no Centro de Documentação e Memória (CEDOC), da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), *campus* Irati, para a sua devida preservação e para que outros (as) pesquisadores (as) possam utilizá-la futuramente em outras pesquisas: Sim (☐) Não (☐)

Rubrica do pesquisador: _____ Rubrica do participante: _____

Ressarcimento e Indenização: Sua participação na pesquisa é voluntária. Ao aceitar participar, você transfere os direitos patrimoniais da entrevista aos pesquisadores, ou seja, permite o uso da mesma sem compensação financeira.

Contato: O projeto de pesquisa está vinculado à Universidade Federal do Paraná (PPGH-UFPR). Em caso de dúvidas sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com os pesquisadores: doutoranda (UFPR) Cibeli Grochoski, Dr. Sergio Odilon Nadalin e Dr.^a Méri Frotscher Kramer, no endereço Rua General Carneiro, 460 - 6º andar - Ed. Dom Pedro I, no departamento de História | 80.060-150 | Centro - Curitiba - PR, telefone para contato (41) 3360-5105 ou pelos e-mails: cibeli_grochoki@yahoo.com.br, sergion@terra.com.br, e merikramer@hotmail.com, de segunda a sexta, das 9h às 18h, para esclarecer eventuais dúvidas que o senhor possa ter e fornecer-lhe as informações que queira, antes, durante ou depois de encerrado o estudo. Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação e sobre questões éticas do estudo, você poderá entrar em contato com a secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais do Setor de Ciências Humanas (CEP/CHS) da Universidade Federal do Paraná, Subsolo Setor de Ciências Sociais Aplicadas, sala SA.SSW.09, na Av. Prefeito Lothário Meissner, 632- Campus Jardim Botânico, (41)3360-4344, ou pelo e-mail cep_chs@ufpr.br. O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP): O papel do CEP é avaliar e acompanhar os aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) tem por objetivo desenvolver a regulamentação sobre proteção dos seres humanos envolvidos nas pesquisas. Desempenha um papel coordenador da rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEPs) das instituições, além de assumir a função de órgão consultor na área de ética em pesquisas. Este documento é elaborado em duas vias, assinadas e rubricadas pelo/a pesquisador/a e pelo/a participante/responsável legal, sendo que uma via deverá ficar com você e outra com o/a pesquisador/a. Esta pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos da UFPR sob o número CAAE nº 58496222.3.0000.0214 e aprovada com o Parecer número 5.462.068 emitido em 10 de junho de 2022.

Consentimento livre e esclarecido:

Após ter lido este documento com informações sobre a pesquisa e não tendo dúvidas informo que aceito participar.

Nome do/a participante da pesquisa:

(Assinatura do/a participante da pesquisa ou nome e assinatura do seu RESPONSÁVEL LEGAL)

Data: ____/____/____.

Rubrica do pesquisador: _____ Rubrica do participante: _____

Anexo 2 – ROTEIRO GERAL DAS ENTREVISTAS

1.1 PARTE I: INFORMAÇÕES DO ENTREVISTADO (A)

1. NOME COMPLETO:
2. DATA DE NASCIMENTO:
3. LOCAL DE NASCIMENTO:
4. PROFISSÃO:
5. NOME DOS PAIS:
6. IRMÃOS:
7. FILHOS:
8. RELIGIÃO:
9. ESTADO CIVIL:
10. LOCAL DE RESIDÊNCIA:
11. TEMPO DE RESIDÊNCIA:
12. VOCÊ SEMPRE RESIDIU NESTE MUNICÍPIO OU MUDOU-SE PARA OUTROS LUGARES? SE SIM, PARA ONDE E QUANDO?
13. NOME DO CÔNJUGE:
14. LOCAL DE NASCIMENTO DOS PAIS:
15. LOCAL DE NASCIMENTO DOS AVÓS:
16. LOCAL DE NASCIMENTO DOS BISAVÓS:

1.2 PARTE II: IMIGRAÇÃO

17. CONTE UM POUCO SOBRE COMO FOI SUA TRAJETÓRIA DE VIDA NA INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA, EM ESPECIAL, SE ESTIVERAM PRESENTES NA FAMÍLIA ELEMENTOS DA CULTURA, RELIGIOSIDADE E LÍNGUA UCRANIANA.
18. COMO VOCÊ VIVENCIOU ISTO NO CONTATO COM OUTRAS CRIANÇAS E JOVENS?
19. AO LONGO DE SUAS VIVÊNCIAS HOUVE MUDANÇAS NA RELAÇÃO COM ELEMENTOS DA CULTURA, RELIGIOSIDADE E LÍNGUA UCRANIANA?
20. CONTE O QUE VOCÊ SABE SOBRE O PROCESSO DE IMIGRAÇÃO DO QUAL SEUS ANCESTRAIS FAZEM PARTE, COMO FOI?
21. SEUS ANTEPASSADOS FALAVAM SOBRE A VINDA E A INSTALAÇÃO DOS IMIGRANTES UCRANIANOS EM IVAÍ/IRATI? O QUE ELES CONTAVAM? QUAL ERA A RELAÇÃO COM AS OUTRAS ETNIAS QUE ELES ENCONTRARAM AQUI?
22. QUEM DA SUA FAMÍLIA É UCRANIANO DE ORIGEM?

23. DE QUAL REGIÃO/REGIÕES DA UCRÂNIA VIERAM? VOCÊ SABE O(S) ANO(S) EM QUE ELES IMIGRARAM? E PARA ONDE FORAM DIRECIONADOS PELAS COMPANHIAS DE COLONIZAÇÃO?
24. O QUE SE DIZIA NA FAMÍLIA SOBRE OS MOTIVOS QUE FIZERAM OS SEUS ANTEPASSADOS EMIGRAREM PARA O BRASIL?
25. VOCÊ CONTA PARA OS SEUS FILHOS, PARENTES E AMIGOS AS HISTÓRIAS QUE OUVIA DE SEUS PAIS E AVÓS? O QUE, POR EXEMPLO?
26. A FAMÍLIA GUARDOU DOCUMENTOS RELACIONADOS A E/IMIGRAÇÃO (CARTAS, DIÁRIOS, MEMÓRIAS, FOTOGRAFIAS ETC.)?
27. HÁ ANCESTRAIS DE OUTRAS ORIGENS CULTURAIS EM SUA FAMÍLIA? O QUE VOCÊ SABE SOBRE ELES?
28. VOCÊ SE CONSIDERA MEMBRO DE ALGUM GRUPO “ÉTNICO”? POR FAVOR, JUSTIFIQUE... (QUE ELEMENTOS TE FAZEM TE IDENTIFICAR ASSIM?) SUA ESPOSA/MARIDO TEM QUE ASCENDENTES?

1.3

1.4 PARTE III: PARTICIPAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA UCRANIANA

29. VOCÊ É PARTICIPANTE DAS CERIMÔNIAS RELIGIOSAS NA PARÓQUIA UCRANIANA? DE QUE ATIVIDADES VOCÊ PARTICIPA E QUE IMPORTÂNCIA ELAS TÊM NA TUA VIDA?
30. PARA VOCÊ, EXISTE DIFERENÇA EM PARTICIPAR DAS CERIMÔNIAS RELIGIOSAS NA IGREJA CATÓLICA UCRANIANA DE RITO BIZANTINO E DA IGREJA CATÓLICA EM RITO LATINO?
31. VOCÊ CONHECE O CALENDÁRIO LITÚRGICO ADOTADO PELA IGREJA UCRANIANA DE RITO BIZANTINO?
32. VOCÊ PARTICIPA DOS RITUAIS DE BÊNÇÃOS QUE FAZEM PARTE DO CALENDÁRIO LITÚRGICO DO RITO BIZANTINO E “GUARDA” OS DIAS SANTOS PRESCRITOS NELE?
33. A SUA PARTICIPAÇÃO NA IGREJA FOI IMPORTANTE PARA UMA IDENTIFICAÇÃO SUA COM A CULTURA E LÍNGUA UCRANIANA?
34. QUAL A IMPORTÂNCIA DA IGREJA UCRANIANA NA VIDA DOS IMIGRANTES E DESCENDENTES DE UCRANIANOS, EM ESPECIAL A SUA FAMÍLIA?
35. VOCÊ ACHA QUE A PARTICIPAÇÃO DA IGREJA NO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DE IVAÍ/IRATI CONTRIBUIU PARA A MANUTENÇÃO DA LÍNGUA, DA RELIGIOSIDADE E DA CULTURA E DESCENDENTES DE UCRANIANOS?

36. E ATUALMENTE, VOCÊ ACHA QUE A IGREJA UCRANIANA AINDA EXERCE UMA FORTE INFLUÊNCIA RELIGIOSA E CULTURAL SOBRE OS SEUS FIÉIS?

1.5

1.6 PARTE IV: RITUAIS – CASAMENTO, *KOROVAI* E *KOLOMEIKA*

37. VOCÊ MANTÉM COSTUMES E TRADIÇÕES DOS SEUS ANTEPASSADOS? QUAIS E POR QUÊ?

38. VOCÊ É CASADO (A) NA IGREJA?

39. SE SIM, CASOU-SE QUANDO E EM QUAL PARÓQUIA?

40. CONTE UM POUCO SOBRE COMO FOI A FASE DE NAMORO E DE NOIVADO (O CASAMENTO FOI ARRANJADO? ONDE SE CONHECERAM? COMO FOI O NOIVADO?...):

41. EM SEU CASAMENTO TEVE *KOROVAI*? QUANTOS?

42. SE SIM, QUEM OFERECEU E QUEM PREPAROU?

43. QUEM SÃO SEUS PADRINHOS? SÃO DESCENDENTES DE UCRANIANOS?

44. VOCÊ JÁ OFERECEU/IRÁ OFERECER *KOROVAI* A SEUS AFILHADOS, NETOS E FILHOS?

45. VOCÊ JÁ PARTICIPOU DO PREPARO DO *KOROVAI*? CONTE COMO FOI.

46. CONTE COMO FOI A TUA FESTA DE CASAMENTO.

47. A FESTA DE CASAMENTO DUROU QUANTOS DIAS?

48. ONDE OCORREU A FESTA? QUEM ARCOU COM AS DESPESAS?

49. NA CELEBRAÇÃO DE CASAMENTO TEVE A BENÇÃO ESPECIAL PARA A NOIVA E COMO FOI?

50. QUAL SIGNIFICADO VOCÊ ATRIBUI AO *KOROVAI* E A *KOLOMEIKA*? VOCÊ OS CONSIDERA ELEMENTOS IMPORTANTES NA CERIMÔNIA DE CASAMENTO? POR QUÊ?

51. VOCÊ CONSIDERA ESSAS CERIMÔNIAS O *KOROVAI* E *KOLOMEIKA* ATO DE FÉ E CRENÇA NOS ELEMENTOS BENTOS OU VOCÊ PARTICIPA DESSES RITUAIS POR TRADIÇÃO?

52. VOCÊ SABE O QUE O *KOROVAI* E A DANÇA SIGNIFICAM?

53. NAS CERIMÔNIAS COM DANÇA DO *KOROVAI* DAS QUAIS VOCÊ PARTICIPOU SEMPRE TEM *KOLOMEIKA*?

54. SE SIM, QUEM ERAM OS MÚSICOS? COMO ERA A LETRA DA MÚSICA?

55. VOCÊ FALA, LÊ E COMPREENDE O IDIOMA UCRANIANO? COMO FOI ESTA SUA RELAÇÃO COM A LÍNGUA?

56. COMPREENDE AS LETRAS DAS *KOLOMEIKAS*?
 57. O QUE ESTAS CANÇÕES SIGNIFICAM PARA VOCÊ?
 58. NOS CASAMENTOS DE SEUS PAIS, TIOS E AVÓS FORAM PREPARADOS KOROVAI E TEVE KOLOMEIKA?
 59. HOUVE CASAMENTOS NA FAMÍLIA EM QUE O KOROVAI E A KOLOMEIKA ESTIVERAM PRESENTES SEM QUE UM CÔNJUGE TIVESSE ASCENDENTES UCRANIANOS?
 60. OS PRIMEIROS RITUAIS DE CASAMENTO DOS QUAIS PARTICIPOU ERAM DIFERENTES DOS ATUAIS? SOFRERAM MUDANÇAS?
 61. HOUVE ALGUMA INTERRUPÇÃO DESSAS PRÁTICAS NA FAMÍLIA OU ALGUM REAVIVAMENTO DELAS EM ALGUM MOMENTO?
- 1.7
62. VOCÊ É MEMBRO DE ALGUM GRUPO UCRANIANO? DE QUAIS ATIVIDADES PARTICIPA E QUAIS SUAS MOTIVAÇÕES PARA PARTICIPAR?
 63. Você percebe relação entre as atividades de grupos culturais ucranianos na região com a prática ainda existente do korovai e kolomeika nos casamentos?