



Diálogos

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v20n1>

ISSN 2177-2940
(Online)

A2

ISSN 1415-9945
(Impresso)

Se perceber, s'imaginar et se sentir ukrainien dans le Sud du Brésil: rites et pratiques culturelles en renégociation

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v20n1.32279>

Paulo Augusto Tamanini

Professor e pesquisador PNPd-CAPES pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFPR. Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. E-mail: tamanini@terra.com.br

Mots-clés:

immigrants ukrainiens; les pratiques culturaus; appartenance ethniques et religieuses.

Palavras-chave:

imigrantes ucranianos; práticas culturais; pertencimento étnico-religioso.

Keywords:

Ukrainian immigrants; Culturaus practices; Ethnic and religious belonging.

Resumé

L'objectif de cet article est de vérifier et d'analyser les renégociations des codes d'identification et d'appartenance religieuse entreprises par les descendants d'ukrainiens orthodoxes, dans le Sud du Brésil, dans les contextes de leur arrivée dans le pays, entre 1960 1975, devant les nouvelles propositions de vivre la religion et la culture. On cherche à comprendre dans quelle mesure des pratiques culturelles coutumières ont dû être réadaptées aux nouveaux paysages d'établissement et à observer quelles sont les stratégies qui ont été établies afin de faciliter l'interaction avec le lieu d'accueil.

Resumo

Perceber-se, imaginar-se e se sentir ucraniano no Sul do Brasil: ritos e práticas culturais em renegociação

Torna-se objetivo deste artigo averiguar e analisar as renegociações dos códigos de identificação e de pertencimento religioso empreendidas pelos descendentes de ucranianos ortodoxos, no Sul do Brasil, nos contextos de sua chegada ao país, no período entre 1960 e 1975, ante as novas propostas de se viver a religião e a cultura. Busca-se compreender em que medida práticas culturais costumeiras tiveram que ser readequadas aos novos cenários de estabelecimento e observar quais as estratégias estabelecidas para facilitar a interação com o local de recepção.

Abstract

To perceive, imagine and feel Ukrainian in southern Brazil: rites and cultural practices in renegotiation

It is aim of this paper investigate and analyze the renegotiation of identification codes and religious belonging undertaken by the descendants of Orthodox Ukrainians, in southern Brazil, in the contexts of their arrival in the country in the period between 1960 and 1975, before the new proposals to live religion and culture. The aim is to understand to what extent customary cultural practices had to be retrofitted to the new scenario building and observe what strategies established to facilitate interaction with the reception.

Palabras-clave:

Inmigrantes ucranianos;
Prácticas culturales;
Pertenencia étnica-
religiosa.

Resumen**Percibirse, imaginarse y sentirse ucraniano en el Sur de Brasil: ritos y prácticas culturales en renegociación**

El objetivo de este trabajo es investigar y analizar las renegociaciones de los códigos de identificación y pertenencia religiosa llevada a cabo por los descendientes de ucranianos ortodoxos, en el Sur de Brasil, en los contextos de su llegada al país, en el período entre 1960 y 1975, ante las nuevas propuestas de vivirse la religión y la cultura. El objetivo es comprender hasta qué punto las prácticas culturales usuales tuvieron que ser readaptadas a los nuevos escenarios de establecimiento y observar cuáles las estrategias establecidas para facilitar la interacción con el lugar de la recepción.

Recebido em 09/07/2015, aprovado em 19/12/2015

Introduction

Parler des orthodoxes du Sud du Brésil, plus que de parler des pratiques et des croyances religieuses, du symbolique, de l'altérité, de la transcendance, c'est comprendre la foi comme un agent qui intervient dans la vision du monde, qui change des habitudes, qui inculque des valeurs et qui se configure en tant que marqueur social et diviseur de frontières, à partir desquelles des modes et une composition culturelle étaient institués et légitimés (PRANDI, 2008, p. 155). Ainsi, l'être orthodoxe, dans cette étude est pris comme principe de distinction, dépassant le status de simple complémentarité ethnique à laquelle il pourrait, par hasard, être relégué. Parler de religiosité implique de parler de l'institution, de codes qui régissent des personnes ou des groupes spécifiques, qui tend à ordonner et à organiser des hommes et des femmes en les accommodant dans certains standards comportementaux (CERTEAU, 2002, p. 146). L'étude sur les pratiques religieuses de courant orthodoxe est prise comme un phénomène observé dans la réalité socio-culturelle, comme une entreprise humaine, un produit historique, qui, certainement, incidait sur la conservation de son identité.

Le construit théorique, plus qu'une opération mentale logique et plausible dans son argumentation, révèle, souvent, l'inquiétude de celui qui enquête et qui cherche, essentiellement, une réponse. Cet article a l'intention d'aborder les identifications et les pratiques religieuses dans

la culture ethnico-religieuse ukrainienne. Des possibilités conceptuelles qui s'imbriquent dans l'exercice de comprendre l'univers et l'expérience des ucrainiens qui, parfois, cherchaient à conserver leurs codes culturels et d'appartenance religieuse comme des marques d'identification ethnique et, parfois, s'ouvraient à des renégociations avec le lieu et le temps dans lesquels ils étaient insérés.

En ayant comme présumé que l'entrée de nouveaux membres dans un groupe ethnique peut favoriser la reformulation des réseaux de significations, j'essaie d'observer la mesure et le rythme de ces reformulations, signalées dans le quotidien familial et religieux. Si les pratiques sociales sont la traduction concrète d'une culture, les aborder sous l'angle de la religion est une façon de vérifier les possibles altérations ou permanences dans le mode selon lesquelles les relations de genre et les religiosités se manifestaient au moyen du groupe.

Michel de Certeau observe que le quotidien aussi est donné au jour le jour (bien que ce soit plus que cela) et, pour la communauté ukrainienne, l'habituel est mis en scène à l'extérieur et à l'intérieur de leurs maisons, le territoire où sont développés et répétés les gestes élémentaires de l'espace domestique (CERTEAU, 1994, p. 31). J'observe que, dans les franges du quotidien, les résistances ont lieu, ainsi que les dribbles, les façons de faire différentes, les audaces, les subtiles ruptures de l'imposé et c'est, dans le quotidien, que les

ukrainiens se montrent réceptifs et adhèrent aux nouveautés que le lieu d'accueil leur dispense : la modernité traverse leurs cuisines qui s'extériorise dans l'utilisation de nouveaux ustensiles et électroménagers, en même temps où des traits d'une culture héritée partagent des espaces et les occupations du foyer. Des vies d'hommes et de femmes tissées dans la trame du quotidien, avec leurs spécificités, leurs croyances, leurs délicatesses, en retirant la certitude d'une so-disant similarité des rôles sociaux.

Si le lieu d'installation détermine beaucoup le rythme de l'adaptation du groupe à la nouvelle réalité, cette recherche étudie une communauté ukrainienne, établie dans le milieu rural, et qui est prise comme locus privilégié de la culture et des coutumes ethniques, mais qui n'a pas échappé aux avancées du progrès. Ainsi, il s'agit d'une analyse avec une approche qualitative, à la lumière des méthodes de l'histoire culturelle et de l'histoire orale, sur un thème qui fait partie des expériences de nos contemporains. En fin de compte, comme le souligne Peter Burke, "il faut que nous étudions la mémoire comme une source historique", que nous élaborions une critique de la fiabilité de la réminiscence dans la teneur de la critique traditionnelle de documents historiques, et que nous la voyions comme étant passible d'interrogations (BURKE, 2000, p. 72). L'alerte de Burke est providentielle parce que cette étude s'appuiera aussi sur des sources orales, des entretiens et des témoignages produits avec des immigrants et leurs descendants qui vivent ou ont vécu à Papanduva, entre 1960 et 1975.

Le repère temporel de cette étude (1960-1975) s'explique par le fait qu'elle porte sur la période du retour de religieux dans la communauté orthodoxe, jusqu'au moment précédent la démolition du temple, qui a eu lieu en août 1975. Il y a des silences et des inconformismes visibles et des sens dans les paroles de quelques personnes qui s'aventurent à parler des causes de cette démolition. En écoutant attentivement les témoignages

d'hommes et de femmes descendants d'ukrainiens, le besoin me vient de réfléchir à comment la mémoire se refait, en prenant de nouveaux contours chaque fois que ceux qui l'ont s'en servent. Pierre de Nora parle des lieux de mémoire et d'endroits comme l'église, le cimetière et la salle des fêtes qui sont devenus des références, car il en bourgeonne les réminiscences capables de révéler en détails, des registres différenciateurs d'un même groupe ethnique.

Dans l'invention et dans la régularité des célébrations paroissiales, par exemple, elle peut être obstruer, au-delà de la réaffirmation de l'appartenance ethno-religieuse, la légitimation de rôles de genres, dans la mesure où les descendants préservent leur culture matérielle à travers les soins qu'ils donnent, de nos jours, au cimetière et à l'Eglise.

Enlever le status de sacralité à ce qui est remémoré est, peut-être, un travail difficile du chercheur, mais ne rend pas inutile sa nécessité. Les récits sont imprégnés de sentiments qui, parfois, sont superlativés par le témoin et, loin d'être repoussés car ils présentent un danger d'authenticité concernant l'événement et doivent être pris en compte, puisqu'ils ont leur place dans l'histoire. Il semble ne pas être possible d'échapper aux sentiments autour desquels tournent les expériences vécues dans le passé, avec la finalité de le transmettre d'une façon impartiale et avec la distance souhaitée. En attendant de tels soins de la part du témoin, on court le risque que soit transmise une mémoire ciblée, pleine de lacunes et de hiatus existentiels difficiles à remplir. La tâche du témoin n'est pas de passer au crible les excès de l'émotion au moment du récit, dans le but de transmettre une mémoire pleine d'injonctions. Le sujet de l'expérience historique est un individu possédant des émotions et des sentiments avec lesquels il va raconter son expérience. Enlever des constitutifs de la nature humaine aux témoins, c'est vouloir les momifier, au mépris de ce qui pourrait contribuer à d'autres compréhensions.

De la même façon qu'il est impensable de séparer des émotions de notre expérience, il serait incohérent d'exiger que celui qui les a vécues le fasse.

Papanduva: un endroit pour les ukrainiens aussi

Bien que le flux migratoire ukrainiens ne soit pas le thème principal de cet article, les données recueillies sur la dynamique et les développements de ces déplacements n'ont pas été du tout dispensées en raison de deux facteurs concernant la compréhension de la communauté étudiée. D'abord, parce que c'est un sujet courant dans les récits des immigrants et leurs descendants, qui signale combien les souvenirs sont enracinés dans l'imaginaire et la vie sociale du groupe et combien il produit encore des sens ; et deuxièmement, parce qu'on croit que l'étude de la migration implique de connaître qui est le sujet qui migre, d'où il migre, qui le reçoit et dans quelles conditions il le fait. Et tout cela influence la façon selon laquelle les familles ont essayé de renégocier leur identité ethnique devant les nouveaux contextes culturels sur le lieu de l'établissement.

Les historiens disent que les premiers colonisateurs qui sont arrivés dans le Sud du Brésil, à l'époque de la République, étaient les allemands, qui sont restés peu de temps dans la région en raison des difficultés qu'ils ont rencontrées: la forêt dense et fermée et de constantes attaques des indiens botocudos. D'après l'historien brésilien João Klug, ces allemands n'étaient pas nécessairement des immigrants nés en Allemagne car, bien que les documents officiels du gouvernement donnent le nom d'allemands à tous ceux qui avaient embarqué dans des ports allemands et, donc, y étaient inclus les suisses, les norvégiens, les russes et les polonais et peu d'ukrainiens (KLUG, 2006). Sur ce temps-là, les mémoires de

familles ukrainiennes (souvent empruntées à leurs concitoyens qui ont réalisé le même parcours, mais qui sont appropriées et crues comme étant les leurs) ébauchent des récits sur les conditions selon lesquelles se sont réalisés leurs parcours, sur la façon selon laquelle ils ont vécu et ont compris le processus migratoire et comment ils ont affronté les difficultés qu'ils ont rencontrées.

Leurs discours m'ont fait penser que l'étude de l'itinérance d'individus ou de groupes permet de réfléchir à la complexité qui engage les actions dans les choix (libres ou forcés) de parcours et comment cela se reflète encore dans le présent, comme dans la construction d'identités. Par exemple, bien plus tard, en 1955, quand la famille Stevanik est arrivée dans le Sud du Brésil, elle s'est installée à Papanduva, une ville de l'état de Santa Catarina, où se trouvait déjà une petite colonie¹ (SEYFERTH, 2003, p. 150) d'immigrants ukrainiens, formée lors de l'arrivée de la première vague (1914). A ce propos, l'anthropologue Fredrik Barth affirme que c'est l'individu lui-même qui cherche à se joindre à ses semblables et donc, c'est lui qui définit son identité car, à partir de ses croyances et de ses valeurs, il s'insère dans un certain groupe social qu'il reconnaît et dont il est reconnu (BARTH, 1998). Cette affirmation correspond au fait que les immigrants ont cherché à trouver un endroit où ils pouvaient retrouver des liens de parenté et de familiarité culturelle.

Les personnes existent, vivent et se socialisent dans une sphère circonscrite appelée lieu et, c'est dans cet lieu qu'il est possible de voir les déviations ou les trajets, pas toujours linéaires, des rapports entre des personnes et de découvrir leurs connections dans la viscéralité du quotidien. L'immigrant n'est pas, purement et simplement, un individu qui s'est déplacé physiquement d'un endroit à un autre, c'est quelqu'un en déplacement, une personne à la

¹ Le mot "colonie" dans le Sud du Brésil est plus qu'un repère territorial et socioéconomique. Il désigne en fait, une communauté ethnique.

recherche d'un havre, un sujet qui a l'intention de s'ancrer dans un port sûr. Il est, pour cela, aussi, un découvreur et un conquérant de l'espace étranger, en cherchant à recommencer son histoire sur d'autres territoires. J'ai vu que, pour les immigrants qui sont arrivés entre 1960 et 1975, les frontières sont devenues un carrefour d'articulation et d'acceptation du différent. Ainsi, il est possible d'affirmer que les identités sont plus facilement construites, reconstruites et renégociées à mesure que les frontières sont conçues non pas comme des endroits de résistance, mais plutôt, comme des lieux de conciliation.

Se percevoir, s'imaginer et se sentir ukrainien

Les familles immigrantes ukrainiennes installées dans le Sud du Brésil habitaient près les unes des autres, ce qui montre une certaine unité de groupe, ainsi qu'une stratégie de protection. Connaître l'intérieur de ces maisons, où la famille s'entraînait à la pratique d'une culture héritée, a permis de pénétrer le quotidien et de dévoiler les petits soucis domestiques pleins de sens. La culture et des signes d'identification, exprimés, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des résidences, montrent combien les forts liens d'appartenance ethnique sont vivants chez les ukrainiens de Papanduva.

Généralement, les maisons conservent leur originalité, même si l'on change les fenêtres pour de plus modernes, avec l'arrivée de l'eau du puits à la cuisine, grâce au moteur électrique qui est arrivé dans les vieilles maisons de la campagne, dans les années 1980. Bien que les facilités du monde moderne aient été présentes dans ces maisons, certains ustensiles ménagers de l'époque de leurs parents étaient encore en scène dans les mêmes espaces. La maison est devenue un espace de carrefour où circulaient différents aspects, des manifestations et des interférences culturelles, parce qu'en fin de compte la vie quotidienne est la vie de l'homme entier, avec tous les aspects de son individualité

et de sa personnalité (HELLER, 1992, p. 17).

Le quotidien de nombreuses familles immigrantes du Sud du Brésil a laissé des marques de signification, au point que certaines coutumes ou habitudes ont été apportées dans le présent. Il est courant que la cuisinière à bois entre en compétition avec la cuisinière à gaz dans les fonctions du quotidien, même si elle est utilisée qu'en cas d'urgence, des cas extraordinaires. Michel de Certeau appelle le quotidien ce qui est donné au jour le jour et, habituellement, il est mis en scène dans chaque maison, territoire où se développent et se répètent les gestes élémentaires de l'espace domestique (CERTEAU, 1994). Pour Likéria Oratz, par exemple, les gestes élémentaires étaient tissés par les pratiques les plus simples, dès le matin, quand on accomplissait le rituel presque cérémoniel de l'allumage de la cuisinière à bois, comme elle le dit:

A la fin de la journée, avant d'aller se coucher, il fallait tout préparer pour allumer le feu le jour après : du petit bois sec, des bûches et un peu de kérosène ou un morceau de chiffon. Le matin, je me levais en premier et je mettais du petit bois, après un morceau de chiffon et par-dessus un peu plus de petit bois. J'allumais et si le feu reprenait bien je mettais les bûches. Ça semble simple, mais même allumer le feu il faut savoir le faire. Mon petit dernier, jusqu'à aujourd'hui, ne sait pas faire du feu... Il fait une telle pagaille qu'au lieu de faire du feu, il fait beaucoup de fumée (ORATZ, 2009, s/p).

Le regard attentif de Likéria reconnaît immédiatement la pagaille que son fils fait encore pour réaliser un travail pour qu'il soit fait avec maîtrise, appris en Ukraine. Ses mots, au-delà du fait de faire connaître ses habitudes matinales, montrent que dans cette culture il revenait à la femme de se lever en premier pour effectuer les premières tâches ménagères, par exemple, allumer le feu et faire le café. En vérifiant le contenu de ses paroles, j'ai constaté que son petit dernier, marié et père de deux enfants, essaie de reproduire chez lui les

habitudes reçues en héritage. Likéria m'a confié que chez son petit dernier, bien que la cuisinière à bois ait été remplacée par la cuisinière à gaz à six feux et allumage automatique, sa femme se lève la première pour faire le café, en reproduisant donc ce qui se passe chez ses beaux-parents.

Ainsi, la cuisinière à bois ou celle à gaz parlent du temps, des changements, de l'adhésion au nouveau et aux pratiques modernes, mais qui sont insérées dans un espace où les fonctions de la femme et du mari ont encore comme référence la culture héritée. Il est donc possible de vérifier que dans les espaces sociaux dans lesquels la culture est mise en scène, bien qu'elle prenne des contours et des aspects modernes, le scénario et la scène sont dirigés par des habitudes qui ne sont pas si contemporaines. De l'allumage du feu le matin et du filtrage du café jusqu'aux démonstrations de force et de courage dans la lutte quotidienne, chez Likéria, les hommes et les femmes partageaient différents aspects du quotidien.

Toutes les maisons étaient faites en bois, les tailles des chambres, du salon, de la cuisine et de l'appenti obéissaient presque aux mêmes dimensions, comme le rapporte Ivan Reva : "à cette époque-là, les maisons étaient pareilles parce qu'il n'y avait qu'un seul modèle pour tout le monde, les charpentiers étaient toujours les mêmes" (REVA, 2008, s/p). Les maisons étaient construites avec des planches larges, qui montraient que la forêt était riche en bois noble extrait d'arbres encore natifs. Aussi bien les hommes que les femmes aidaient à la préparation du bois et à la construction de la maison, comme le raconte Likéria Oratz : "je me rappelle que le bois arrivait brut, dur, et nous devions le couper à la main, avec une longue scie. Mon mari se mettait à un bout et moi à l'autre. Ce n'était pas facile, car il fallait beaucoup forcer" (ORATZ, 2009, s/p).

Généralement, dans des villes de l'intérieur, les maisons ont la porte entrebaillée dès le premier rayon de soleil. La porte ouverte

de Likéria montrait qu'il n'y avait aucune peur d'une quelconque invasion, ainsi qu'elle était ouverte aux visiteurs. Voisine de Likéria depuis plus de 20 ans, Maria Santochi raconte que les visites entre les familles ukrainiennes étaient une pratique courante:

[...] les visites entre les familles se faisaient, en général, pendant les après-midi de dimanche ou les jours fériés religieux, qui étaient marquées après la messe à l'église, par les maris. Je souhaitais que le dimanche arrive bien vite parce que je savais que j'allais recevoir quelqu'un chez moi, ou j'allais rendre visite à quelqu'un que je connaissais (SANTOCHI, 2008, s/p).

Par ce que dit Maria, il est possible d'observer qu'aussi bien les femmes qui recevaient les visites que celles qui rendaient visite avaient la sensation de vivre la rupture de la routine, soulageant les répétitions du quotidien. Recevoir quelqu'un chez soi signifiait se préparer pour cela. La vie domestique ordonnée et bien régulée était reflétée par la maison bien rangée et en ordre, révélant combien celles qui y vivaient avaient beaucoup de qualités ou non. A ce propos, le témoin rappelle que les meubles devaient être bien placés et propres, les tapis bien étendus, les nappes bien repassées et blanches, montrant que leur emploi était réservé aux occasions appropriées. Les chambres bien rangées et aérées par les fenêtres ouvertes laissaient le soleil faire ressortir les broderies ukrainiennes des couvre-lits bien étendus sur les lits (SANTOCHI, 2008). De ces visites, il est possible de conclure que les représentations et les rôles mis en scène, à l'extérieur et dans les maisons, étaient construits afin de définir des fonctions de l'homme et de la femme ukrainiens. La maison bien rangée était le signe que l'habitante accomplissait ses devoirs ménagers, était bonne mère et une épouse qui aidait beaucoup (FÁVERI, 1997).

Les recettes de la culinaire chez Maria Santochi ont été écrites dans un carnet, en langue slave, seulement déchiffrée par les femems qui

connaissaient ce code de langage; bien que les hommes parlaient l'ukrainien, les récits informent qu'ils ne s'intéressaient pas à cela. Des secrets de cuisine, divulgués exclusivement parmi les égales, en tant que méthode afin de perpétuer et garantir l'intégrité des caractéristiques de la façon de manger de cette ethnie, ce qui peut être interprété comme un espace de pouvoir des femmes. Dans ces carnets se trouvaient les ingrédients, les quantités, la façon de faire et le temps de cuisson sur la cuisinière à bois du borjche (soupe de betteraves et de poireaux), bapka (pain spécial servi les nuits de Noël), chleb (brioche faite avec du maïs), klopse (petits beignets de viande de volaille), kuthiá (le plat le plus typique de la cuisine ukrainienne, fait avec des noix, du blé, du miel et des amandes), varenygue (espèce de beignet farci de fromage blanc, du fromage fondu ou des pommes-de-terre) et beaucoup d'autres.

Un recueil de recettes vu comme un capital culturel, écrit selon ses propres codes qui ont été transcrits pour faciliter la transmission, des ingrédients qui peuvent être des pistes pour obtenir des informations sur les vies d'un peuple. D'après Maria, sa mère en lui donnant la recette, l'histoire venait à la lumière, elle était informée du pourquoi des ingrédients aussi simples, de la confection des plats : la faim qui avait flagellé l'Ukraine dans les années 1932 et 1933, où plus de 7 millions d'ukrainiens avaient perdu leurs vies dans le Holodomor (KOUBETCH, 2008). Maria raconte combien le Holodomor a marqué la vie de ses parents et comment ces souvenirs ont accompagné sa mère quand elle se trouvait dans l'île des Fleurs, à son arrivée au Brésil. La peur d'avoir faim de nouveau a fait qu'elle avait employé des stratégies. On peut voir, aussi, que dans les recettes se cachait un passé codé qui ne voulait pas être oublié et le fait de maintenir vivante la mémoire revenait aux femmes. Par les voix féminines, des douleurs, des souffrances, la mort, la maladie étaient racontées en transmettant les ingrédients des recettes. Les ingrédients, vus, ici, comme sources qui ouvrent

des chemins afin de comprendre une partie de l'histoire d'un groupe de personnes, de vies, peuvent constituer une 'catégorie d'analyse historique', car comme le signale Carlos Santos, les "pratiques alimentaires sont les miroirs d'une époque et ont des références dans la dynamique sociale" (SANTOS, 2005, p. 12). Comme miroir, l'aliment peut être pensé dans sa dimension historique parce que la cuisine et les habitudes alimentaires apportent des marques et elles sont de fortes constituantes d'identités. Les recettes, quand elles sont historicisées laissent bien clair le fait que l'analyse minutieuse du détail devient un moyen de nouvelles découvertes et l'alimentation d'un groupe de personnes, surtout quand elles sont immigrantes, n'échappe pas à cette spéculation. D'après Ginzburg, c'est dans les faits les plus négligeables que se trouvent les réponses aux questions de plus grande portée, des curiosités, car à partir d'indices, on cherche à retirer de détails, une réalité complexe (GINZBURG, 1989).

Rites et pratiques religieuses

Le quotidien des familles de descendance ukrainienne dans le Sud du Brésil est plein de symboles, dans lesquels le sacré et le profane se mélangent dans l'accomplissement des tâches, dans les coutumes et les pratiques dévotionnelles. Ceci permet de centrer l'expérience religieuse de l'ukrainien dans le contexte de sa culture. La manifestation de la religiosité des orthodoxes ukrainiens permet de comprendre sur quels stéréotypes sont fondées les configurations sociales, la conception de la vie et de la mort, les célébrations du mariage, les fêtes de Noël et de Pâques qui ont été historiquement instituées. Discourir à propos des religiosités, c'est parler des célébrations de fêtes, des sacrements du mariage, du baptême, et d'enterrements, ou de la vie et la mort, davantage que de représenter des stades de la permanence d'individus dans un groupe, et des motifs de célébration qui entretiennent des valeurs et des coutumes qui les liaient les uns aux

autres. Eric Hobsbawm affirme, à ce propos, que certains gestes, cérémonies et célébrations, quand elles sont insérées dans la vie d'une communauté, deviennent une partie de la propre tradition (HOBSBAWM; RANGER, 1997).

Si l'église est un espace sacré qui porte des valeurs importantes pour l'homme qui est religieux et qui l'oriente dans sa vie communautaire, il a fallu vérifier comment l'église (expression matérielle du phénomène religieux) est devenue l'un des points de convergence et une des références identitaires les plus importantes de cette communauté ethnique, au point de marquer considérablement sa culture.

Dans la colonie d'Iracema, par exemple, l'église orthodoxe des ukrainiens a été construite près des maisons du village, indiquant sa place de première importance dans le groupe. Ainsi, bien au-delà de l'espace réservé au sacré, mystique et spirituel, l'église orthodoxe peut être comprise comme un lieu d'affirmation, de préservation, de transmission et d'ostentation des marques d'appartenance ethnique et religieuse.

Dans ce lieu d'établissement, l'église des ukrainiens était typique et les marques d'appartenance en faisaient l'élément identificateur de l'ethnie. Le groupe ethnique, à travers de l'église aussi, laissait ses traces, ses sceaux, visibles, écartant des possibilités de confusion et le déchiffrement de ces codes devenait possible pour les membres de sa congrégation.

Il est possible de déduire que l'église orthodoxe, au moyen de l'image, à travers la profusion d'icônes exposées sur les murs du temple, amenait les corps pieux de ses fidèles à des expériences dites contemplatives, renforçant le symbolique inséré dans le réel. Ceci expliquerait la présence de tant de marques d'appartenance dans un lieu tenu comme étant sacré. Ainsi, aussi bien l'image que les marques d'appartenance commencent à occuper une place privilégiée dans le domaine de la représentation. L'église n'était pas que la somme

de l'ensemble des images, mais une institution qui socialisait, aussi, des mémoires par les images. Les ukrainiens, en entrant dans l'église pleine de saints ou d'extraits de la vie de Jésus représentée sur les murs, se sentaient attirés, par le regard, à chercher dans le passé la foi que leurs ancêtres avaient professée, ainsi que des souvenirs, comme le rappelle Carlo Stevanik : "quand je regarde vers ces saints, je me rappelle de l'histoire de ma vie, de mes parents et de ma terre" (STEVANIK, 2009, s/p). Par les paroles de Carlo, il est possible d'affirmer que les icônes, au-delà de l'objet sacré, promouvaient la sensibilité à travers la vision, en articulant le présent et le passé, en lui donnant la sensation de pouvoir s'approprier d'un passé qui est également le sien.

L'église était l'institution qui contribuait au maintien de l'ordre, ou mieux, elle renforçait symboliquement l'ordre par la prêcherie de celui qui était autorisé à la faire de par sa condition : le prêtre. Le prêtre orthodoxe n'était pas l'institution, mais son représentant légal qui utilisait la parole comme moyen de communication. Le prêtre essayait de transmettre un enseignement à travers l'autorité et l'obéissance, c'est-à-dire, au nom d'un autre : au nom de l'église à qui il devait être soumis. Ses paroles n'étaient pas reconnues comme étant les siennes, mais comme étant celles de l'institution à laquelle il appartenait, donc, elles avaient du poids : ainsi elles créent, ainsi elles faisaient valoir.

Dans l'imaginaire des ukrainiens, la peur du cimetière n'existe pas. Le mot cimetière vient du grec Koimisis qui signifie lieu pour dormir : certainement, c'est une manière plus douce, moins lourde, de penser la mort. En ces termes, le cimetière peut être vu comme un lieu de repos d'un corps qui a eu une histoire, qui a laissé ses marques dans le temps et dans les mémoires des autres. Dans chaque sépulture, une histoire à être lue, puisque l'histoire consiste à étudier les autres, y compris les morts (KUSHNIR, 2007).

La croix slave sur la tombe indique une

identité, révèle une profession de foi et sur elle un prénom et un nom qui, plus qu'une identification, donnent des possibilités d'études sur des facettes de vies, sur le parcours de familles, sur l'itinéraire d'immigrants qui y sont déposés. Dans de nombreux tombeaux sont enterrés plus d'un membre d'une famille et il est courant de voir, dans ces cas-là, que le nom du mari vient avant celui de la femme, même si celle-ci est morte avant lui. On observe que même dans la dernière point, le masculin est rendu plus visible, signalant un ordre de genre conçu comme étant naturel pour cette culture.

Le cimetière est un lieu, un terrain désacralisé, ou sans aucune signification jusqu'à l'enterrement du premier corps ; il devient sacré quand il est institué de cette façon. Dans le cas de ce cimetière, il est à sa place dans la ville et encore aujourd'hui il est identifié comme étant le cimetière des ukrainiens. L'ancienne église n'existe plus (a été démolie en août 1975), mais le cimetière a résisté au temps, aux changements, en continuant à loger ses illustres habitants et leurs mémoires.

En général, à l'intérieur de l'église avaient aussi lieu les organisations de mariages entre des familles, orchestrées par les parents et le starosta, qui montaient de possibles unions entre les membres de la communauté. Quand l'union était confirmée, le starosta était responsable du cérémoniel et occupait une place d'honneur dans le rite. L'ascendance des parents dans le choix des conjoints ne permettait pas que les fils et les filles soient consultés. Les accords étaient signés entre les parents et si "il y avait un goût entre eux", on définissait les destins des enfants, comme le rappelle Irene: Les jeunes filles étaient engagées par la parole du père. Des fois, elle ne savait même pas qui était le futur mari, mais son père avait déjà tout arrangé avec le starosta. Après que tout ait été arrangé, le starosta aidait la famille à parler avec le prêtre pour marquer la date du mariage (MAXIMOVICH, 2009, s/p)

Les jeunes filles étaient l'objet d'analyse, d'appréciation, de mesure et de jugement de la

part du starosta et des possibles beaux-pères, qui cherchaient à choisir parmi les plus jeunes une femme pour leurs fils. Quand deux familles se mettaient d'accord pour réaliser un mariage entre leurs membres, les mois qui précédaient sa réalisation étaient remplis par les préparatifs de la construction de la nouvelle maison, en général, de la responsabilité de la famille du fiancé, alors que celle de la fiancée s'occupait de la confection des meubles et du trousseau (MAXIMOVICH, 2009).

Outre la matrice religieuse, le mariage à l'église légitimait et donnait une valeur aux pratiques d'appropriation, de subordination et d'infériorisation établies par la culture. C'est sous les regards du sacerdote, des témoins, des familiers et par les paroles préalablement choisies par le rite que les fiancés verbalisent, l'imposition de vivre une vie dans les conditions définies par la culture en vigueur qui étouffait toute réflexion contraire, tout questionnement qui oserait apparaître, surtout venant de la part de la femme. L'épouse, en donnant également son oui au mariage, consentait à la façon selon laquelle il était compris, dans un accord volontaire et réciproque.

La célébration de Noël parmi les orthodoxes ukrainiens, outre le fait de centrer les traits d'appartenance religieuse dans la manière spécifique de célébrer la fête chrétienne de la nativité, attentive au fait d'être fêtée treize jours après le 25 décembre, date officielle du calendrier civil actuel. Tout ceci parce que, d'après Andrezza, la tradition orientale possède une symbolologie propre, dans la conformation de la liturgie, ainsi que dans l'obéissance à un calendrier spécifique (ANDREAZZA, 1999).

Dom Jeremias Ferens explique que la différence de treize jours du Noël des catholiques est donnée parce que l'Eglise Orthodoxe suit le calendrier Julien, institué par l'Empereur Jules Cesar en 46 avant Jésus Christ. L'archevêque nous apprend que la commémoration de la Noël le 7 janvier était faite jusqu'en 1582, par toute l'église chrétienne qui, à

l'époque, suivait le calendrier Julien, en obéissance au Ier Concile Oecuménique de Nicée (région de Constantinople, actuelle Instamboul, en Turquie) en 325. A partir du XVIème siècle, le calendrier grégorien est devenu la norme pour les dates de célébrations du catholicisme occidental, mais il n'a pas reçu l'adhésion de la partie orientale, très attachée à l'héritage byzantin (FERENS, 2009). Il est possible d'affirmer alors que la préservation de ces formes de célébration soit expliquée aussi par des raisons culturelles latentes.

Dans la célébration du *Різдво* (Noël), au-delà des traits religieux, il est possible d'observer des aspects culturels qui s'imbriquent dans la célébration religieuse, comme on le voit avec l'habitude de jeter une cuillerée de *kutia* (un mélange de blé, miel, noix et raisins secs et est servi comme l'un des douze plats du Noël ukrainien) au plafond de la maison de l'hôte, en signe de bonne augure pour la famille ou pour la préparation des douze plats typiques, servis au Repas de Noël, par exemple. Pour Nestor Canclini, la permanence de la réalisation de pratiques folkloriques, bien qu'elles soient reformulées, révèle leur fonctionnement comme noyau symbolique capable d'exprimer des formes de vies en commun, des visions de mondes typiques (CANCLINI, 2008, p. 364) et une réaffirmation des traditions hégémoniques exclusives du groupe ethnique.

Conclusion

Les différentes formes des religiosités de la communauté orthodoxe ukrainienne du Sud du Brésil montrent comment le phénomène religieux apparaît d'une façon diversifiée dans un même groupe qui se perçoit comme étant traditionnel. Ce qui se passait et se passe dans cette région n'est pas exclusif, c'est un réflexe de ce qui se passe dans le monde actuel, qui est marqué par un fléchissement du religieux. Pour essayer de comprendre cette nouvelle réalité, il faut une certaine sensibilité que montre le phénomène religieux en cheminant dans la

direction de la libération des amarres institutionnelles, devenant son étude la moins prévisible.

Le phénomène religieux, même inséré dans la quotidienneté, est accepté quand il dépasse l'expérience quotidienne, car :

Avec la fascination du sacré, nous sommes devant des phénomènes capables d'être acceptés dans leur altérité, dépassant toute la capacité humaine à les apprendre. D'où les normes, les rites, les tabous, qui sont dits venant de forces mystérieuses et non pas humaines, capables d'aider aussi bien les rencontres que les formes de violence, si présentes aujourd'hui (ISAIA, 2009, p. 11).

Ainsi, les façons de manifester la religiosité d'une communauté révèlent combien elle est liée ou pas à une croyance et quels sont les liens culturels qui aident à cette manifestation. Reconnaître la légitimité ou pas des manifestations religieuses d'un groupe, certainement, n'est pas la tâche du chercheur, car il ne lui revient que le fait de rapporter l'événement en essayant de comprendre les sens qui sont attribués au quotidien.

Les études qui tournent autour de l'histoire s'ouvrent sur le domaine religieux des possibilités d'observer dans les croyances, dans les superstitions et dans les dévotions des pratiques culturelles calquées sur des valeurs et des normes socialement construites, ainsi que des références et des éléments d'ethnicité qui donnent un sens et des significations aux actions du présent. L'intérêt envers l'étude des religions et des religiosités dans leurs multiples manifestations se montre être un domaine en expansion de par la diversité d'interprétations concernant l'objet, la théorie et la méthodologie. On perçoit que le sacré abandonne les autels et la sacralité afin d'être objet d'étude de la théologie, mais aussi d'autres domaines des sciences humaines, comme l'anthropologie et l'Histoire, surtout.

Références

- ANDREAZZA, Maria Luiza. *O paraíso das delícias: um estudo da imigração ucraniana (1885-1995)*. Curitiba: Quatro Ventos, 1999.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. (Org.) *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998.
- BURKE, Peter. *Variedades da história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: USP, 2008.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 2. morar e cozinhar. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1990.
- FÁVERI, Marlene. Educação de mulheres: Itajaí, década de 40. *Alcance*, v. 4, n. 0, p. 71-78, 1997.
- FERENS, Jeremias. 47 ans. Archevêque orthodoxe ukrainien, originaire de Papanduva: Entretien. [20 mar. 2009]. Papanduva: *Collection de l'auteur*. Entrevista concedida a Paulo Augusto Tamanini.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1997.
- ISAIA, Artur Cesar. *Crenças, sacralidades e religiosidades: ente o consentimento e o marginal*. Florianópolis: Insular, 2009.
- KLUG, João. A imigração alemã e a construção de uma identidade teuto-brasileira no sul do Brasil. In: WEHR, Ingrid. (Ed.). *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina*. Barcelona/Frankfurt: Iberoamericana/Verduert, 2006.
- KOUBETCH, Maria. 70 ans. Papanduva: Entretien. [22 jan. 2009]. Papanduva: *Collection de l'auteur*. Entrevista concedida a Paulo Augusto Tamanini
- KUSHNIR, Beatriz. Nomear é conhecer: as lápides das polacas no cemitério israelita de Inhaúma – um relato. *História, imagem e narrativas*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 1-5, 2007.
- MAXIMOVICH, Irene. 73 ans. Papanduva: Entretien. [22 jan. 2009]. Papanduva: *Collection de l'auteur*. Entrevista concedida a Paulo Augusto Tamanini.
- ORATZ, Likéria. 80 ans. Papanduva: Entretien. [22 jan. 2009]. Papanduva: *Collection de l'auteur*. Entrevista concedida a Paulo Augusto Tamanini.
- PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2, p. 155-172, 2008.
- REVA, Ivan. 40 ans, Papanduva: Entretien. [15 fev. 2008]. Papanduva: *Collection de l'auteur*. Entrevista concedida a Paulo Augusto Tamanini.
- SANTOCHI, Maria. 71 ans. Entretien concédé le 18 février 2008. *Collection de l'auteur*.
- SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa. *História: Questões & Debates*, n. 42, p. 11-31, 2005.
- SEYFERTH, Giralda. *Estudo sobre a reelaboração e segmentação de identidade étnica*. Recife: UFPE, 2003.
- STEVANIK, Carlo. 78 ans. Papanduva: Entretien. [20 jan. 2009]. Papanduva: *Collection de l'auteur*. Entrevista concedida a Paulo Augusto Tamanini.