

O impacto da imigração no sistema familiar: o caso dos ucranianos de Antonio Olinto, PR

The impact of the immigration on the family's system:
the case of the Ukrainians of Antonio Olinto, PR, Brazil

Maria Luiza Andreazza¹

mluiza@ufpr.br

Resumo. Vários estudos que se ocupam em analisar processos ligados à emigração sugerem que o abandono da terra natal seria acompanhado pelo firme propósito de construir uma nova realidade. Em especial, as correntes migratórias da segunda metade do século XIX teriam esta esperança fortemente alicerçada na busca de mobilidade social. O que os expulsava da Europa, em grande parte, eram fatores de ordem econômica e, assim, estaria implícito que os participantes daquela aventura imigratória detinham a firme crença na força de mecanismos compensatórios capazes de lhes garantir outras condições e posições sociais. Esse artigo se ocupa em verificar a abrangência dessa idéia e, para isso, apresenta uma discussão com base no sistema familiar de imigrantes ucranianos que se estabeleceram no Paraná em 1895. Orienta tal discussão o pressuposto de que um sistema familiar expressa opção coletiva e, como tal, conforma forte traço cultural cuja estabilidade não necessariamente é ameaçada pela imigração.

Palavras-chave: sistema familiar, ucranianos, imigração.

Abstract. Several studies that analyze process connected to emigration suggest that the abandonment of homeland would be followed by the firm intention of building a new reality. In special, the migratory chains from the second half of century XIX would have this hope strongly based on the search of social mobility. What expelled them from Europe, mostly, were economic factors and, thus, would be implicit that the participants of that migratory adventure had a firm belief on the strength of the compensatory mechanisms that could assure them other conditions and social status. This article intends to verify how this idea applies and, therefore, presents a discussion based on the familiar system of Ukrainian immigrants that settled in Paraná in 1895. The discussion is guided by the presuppose that a familiar system expresses a collective option and so shows a strong cultural side whose stability not necessarily is threatened by immigration.

Key words: familiar system, Ukrainians, immigration.

¹ Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Pós-Doutorado na UFRJ.

Introdução

É constante encontrar nos estudos que se dedicam a processos ligados ao fenômeno emigratório a indicação de que o desenraizamento é acompanhado pelo firme propósito de construir uma nova realidade. Em especial, as correntes migratórias do século XIX, que conformam a Grande Emigração, teriam esta esperança fortemente alicerçada na busca de mobilidade social. O que os expulsava da Europa, em grande parte, eram fatores de ordem econômica e, assim, estaria implícito que os participantes daquela aventura imigratória detinham a firme crença na força de mecanismos compensatórios capazes de lhes garantir outras condições e posições sociais.

Esse tipo de asserção, óbvia em si, articula a emigração e os fatores de repulsão populacional da Europa oitocentista com uma genérica busca do “novo”, entendendo os três fatores como elos indissociáveis de um processo que necessariamente encaminharia os imigrantes a romper com a estrutura sociocultural nativa. No entanto, diversos estudos que focalizam trajetórias de inserção de imigrantes desvelam haver eles empregado variadas estratégias para o restabelecimento de suas redes sociais e que, na consolidação de muitas delas, houve a opção de fundamentar a sociabilidade em marcos de referência engendrados nas suas regiões de origem (Seiffert, 1981; Nadalin, 1978, 2000; Bassanezi, 2001; Machado, 1998; Andreazza, 1999).

Uma leitura atenta desses estudos, pinçados dentre tantos outros, torna evidente, então, que a emigração não impõe necessário rompimento com a linguagem social conhecida; implica, no mais das vezes, arranjos para adequá-la à dinâmica própria dos contextos em que os indivíduos reorganizam suas relações sociais. Assim, sub-repticiamente, estas investigações carregam importante advertência metodológica, qual seja, associar emigração com busca de novas condições de vida é consistente apenas quando se identifica o significado específico que os imigrantes emprestam à construção do “novo”. Isto porque abandonar os espaços físico, social e simbólico conhecido, estabelecer condições de relacionar-se com outras configurações culturais não implica necessariamente que o imigrante abandone a estrutura cultural na qual foi socializado e que referendou sua ação social até a decisão de emigrar. É esta, justamente, a minha perspectiva no texto que se segue.

Um estudo de caso

Em trabalho anterior desenvolvi uma pesquisa dedicada a observar, entre imigrantes, o processo de recriação de uma linguagem sociocultural. Para tanto, focalizei a experiência de contingentes ucranianos egressos da Galícia Oriental e de seus descendentes, ao longo de um século. Tais

imigrantes foram assentados na colônia de Antonio Olyntho em finais de 1895, contabilizando 380 famílias. Esta colônia, situada ao sul do Estado do Paraná, integrava uma série de estabelecimentos de estrangeiros, especialmente de poloneses e ucranianos direcionados a ocupar os vales dos rios Negro e Iguazu. As diretrizes brasileiras para a instalação de núcleos coloniais preconizavam uma pluralidade étnica, envolvendo na mesma colônia uma mescla de estrangeiros e os nacionais. O objetivo era evitar aquilo que mais tarde passou ser chamado de quisto étnico. Assim, além de poloneses e rutenos, Antonio Olyntho contava com ínfimo contingente de italianos, alemães e nacionais, perfazendo um total de 2.250 pessoas. Qual fosse a etnia, aí estavam na condição de pequenos proprietários rurais ocupando lotes, em média com dez alqueires, comprados do governo do Estado (Andreazza, 1999). Agora, utilizando indicadores daquela pesquisa a intenção é avaliar o significado que esses imigrantes deram à pressuposta busca de emigrar para ir ao encontro de uma nova existência.

A orientação da análise segue as reflexões de M. Sahlins, que, há um bom tempo, contribuem para o debate acerca das transformações que os grupos sofrem quando colocados em situações de contato cultural. Sahlins foi pioneiro em romper com a crença de serem antagônicos o suceder dos acontecimentos na história e a imutabilidade de uma determinada estrutura cultural. Para ele, estas duas dimensões temporais se inter-referenciam continuamente, num jogo em que a ação social é ao mesmo tempo reprodução de uma cultura e fator de sua alteração. A dialética entre os eventos e a estrutura cultural teria efeito de reformular a estrutura sempre que as contingências das ações sociais apresentem situações que não se enquadram à consciência cultural tradicional. Este “risco da ação” é que impeliria os grupos a repensarem seus esquemas convencionais para adequá-los à realidade e ao mesmo tempo manter referências coletivamente aceitas para legitimar os atos sociais. Em outras palavras, a imbricação da estrutura cultural nos atos sociais – e vice-versa –, é o exercício social que oportuniza condições de o presente transcender ao passado, bem como de lhe permanecer fiel. Ele adverte que, em situações de contato cultural, temos que nos preocupar não tanto com a dominância funcional quanto com a estrutural – com diferentes estruturas de integração simbólica (Sahlins, 1990, p. 188-191). Por isso, propõe que a interpretação das relações sociais dadas nestas condições se organize a partir da busca do simbolismo impresso nas ações sociais:

na natureza da ação simbólica, sincronia e diacronia coexistem em uma síntese indissolúvel. A ação simbólica é um composto duplo, construído de um passado inescapável e por um presente irredutível (Sahlins, 1990, p. 189).

Tendo em vista o binômio prática social/integração simbólica, o fio condutor do presente estudo será o acompanhamento da organização familiar dos imigrantes e de seus descendentes. Inicialmente, pelo fato de que a família é a instância socializadora básica, em especial nos meios camponeses, e que as alterações surgidas neste campo de relações podem estar indicando um desejo de mudanças. Ou, no mínimo, que as modificações na organização familiar significam que o grupo emigrante necessitou reavaliar seu campo simbólico para criar e legitimar outras normas decorrentes das “novidades” que passam a integrar seus cotidianos. Em contrapartida, se os imigrantes têm condições de desdobrar a organização familiar ancestral, isso pode estar expressando uma aspiração social à reprodução da ordem costumeira. A seguir por entender que os sistemas familiares são produzidas historicamente conformando o “*fruto de uma sucessão de escolhas entre distintas possibilidades*” (Lévi-strauss, 1988, p. 15) Disso decorre aceitar que os grupos imprimem significados próprios a suas organizações e estruturas familiares que, expressando opções assumidas coletivamente, podem ser interpretadas como tradução concreta de uma cultura.

Para reconhecer a dinâmica do comportamento familiar dos imigrantes utilizei diversos procedimentos metodológicos, com ênfase especial aos demográficos e etnográficos. Tecnicamente, reconstitui as famílias, seguindo o método Fleury e Henry (1979). Isso foi possibilitado tanto pela especificidade de os ucranianos serem católicos uniatas quanto por Antonio Olyntho, colônia onde eles foram assentados, situar-se em área rural. Esses fatores facilitaram a concentração espacial dos imigrantes e a frequência a uma única paróquia. Os dados constantes nos registros paroquiais de nascimentos, casamentos e óbitos foram processados pelo *Système de Gestion et d'Analyse de Population* – SYGAP. Elaborado conjuntamente pelo Centre Pierre Léon, da Universidade de Lyon e pelo Programme de Recherche en Demographie Historique, da Universidade de Montreal, ele consiste num *software* que, a partir de um banco de dados, aciona módulos de análise demográfica e genética. Sua operacionalização decorre da gerência de um modelo numérico de população cujos dados funcionam de forma interativa. Seu processamento integra alguns componentes básicos e, para fins demográficos, os principais consistem no registro dos indivíduos e no preenchimento dos módulos correspondentes a seus nascimentos, uniões, óbitos e fim do ciclo matrimonial. A interação desses registros permite ao SYGAP elaborar os cálculos e apresentar indicadores de nupcialidade, fecundidade e mortalidade. Para este estudo, sem contemplar as variáveis ligadas à mortalidade, o dito *software*

forneceu 75 tabelas que fundamentam a análise demográfica. Os 8.667 indivíduos, que totalizam os registros do período 1895-1985, foram separados em duas coortes, a fim de permitir uma comparação da dinâmica do perfil demográfico. A primeira delas inclui nascimentos, casamentos e óbitos ocorridos entre 1895-1949 (Coorte 1), e a segunda compreende os mesmos dados, mas relativos ao período de 1950-1980 (Coorte 2). A aparente disparidade cronológica das duas coortes – uma abrange 59 anos e a outra, 30 anos – deve-se à precariedade dos dados atinentes aos primeiros 15 anos da colônia, muitas vezes anotados por padres itinerantes em livros que não permaneceram na paróquia. Sendo assim, o que eu quis privilegiar foi a paridade entre as uniões MF: a coorte 1 possui 281 destas uniões dentre um total de 1.301 casamentos, e a coorte 2 possui 244 de um total de 733 casamentos². Outro critério que, indubitavelmente, perpassou a divisão das coortes foi o reconhecimento de que a morte, em 1950, do pároco que os acompanhava desde 1911 foi um marco para a comunidade por abrir possibilidades de novas negociações em suas identidades culturais (Andreatza, 1999, p. 277-334).

Se as atas de catolicidade permitiram construir as variáveis demográficas que forneceram a medida dos ritmos da composição e do desenvolvimento familiar, busquei outras fontes para entender as significações subjacentes aos dados quantitativos. Documentos de variadas origens foram agregados ao estudo, mas vale aqui destacar as de caráter etnográfico. Conversar com pessoas de idades diferenciadas, moradores e ex-moradores de Antonio Olyntho, constituiu fonte especial para identificar a natureza da linguagem social da comunidade, descortinando os significados que elas imprimiam às suas práticas coletivas. Permitiu entrever a consciência cultural que orientava os atos integrantes das diversas etapas da composição familiar, aclarando também a interpretação do sentido que conferiam às suas organizações familiares e suas relações domésticas. As entrevistas possibilitaram conhecer dimensões da vida privada, impossíveis de serem atingidas apenas com os dados demográficos: a efetiva composição doméstica, as tensões familiares e geracionais, as crenças e os cerimoniais ligados ao ciclo familiar. Foram elas, principalmente, que permitiram dimensionar quando a estrutura cultural legada pelos pioneiros desgastou-se imprimindo nova diapasão às relações sociais.

A recriação de uma sociabilidade aldeã

Os resultados obtidos indicam que o grupo iniciou a apresentar mudanças substantivas no campo simbólico que

² Estou me referindo à tipologia de fichas de família do método Fleury e Henry na qual “famílias MF” são aquelas das quais se sabe, com exatidão, a data de início e de fim da união.

sustentava seu comportamento familiar após 1960, quando suas relações com a sociedade envolvente se intensificaram. Desde então, o número de pequenas transformações – de reavaliações funcionais dos signos – ampliou sua frequência, revelando que estava em processo uma efetiva transformação estrutural. Foi necessário mais de meio século na “América” para que os imigrantes estabelecidos em Antonio Olyntho encontrassem os desafios que dinamizaram a transformação de sua visão de mundo e passassem a adotar uma convivência familiar com significados diferentes daqueles que informavam a vida de seus pais e avós. O desdobramento de comportamentos tradicionais neste grupo pode ser tributado ao fato de terem logrado recriar, em terras brasileiras, o “espaço de uma aldeia camponesa”. Circunscritos a ela, adaptaram suas estruturas performáticas e prescritivas de modo a permanecer na antiga ordem cultural, banalizada justamente pelo contínuo exercício.

Inicialmente, pode-se indicar que a “recriação da aldeia” deveu-se ao local de estabelecimento dos imigrantes. A colônia Antonio Olyntho integrou o projeto de ocupação do interior do Estado, situando-se em área até então ocupada apenas por indígenas e por uma rarefeita população mestiça que sobrevivia da coleta da erva-mate. Tal projeto de interiorização assentava imigrantes em frentes pioneiras de áreas rurais. Por inúmeros motivos, muitos desses núcleos coloniais, como é o caso de Antonio Olyntho, estabeleceram, até a década de 1960, pífios relacionamentos com os diversos centros urbanos que se desenvolveram no território paranaense.

A ruralidade dessa inserção conjugou-se à aspiração dos imigrantes de se tornar proprietários de terras. Prova disso pode ser encontrada nos inúmeros conflitos que marcaram as relações dos pioneiros com as autoridades brasileiras em função da morosidade em distribuir os lotes coloniais. Desde sua chegada, em outubro de 1895, os imigrantes viviam em barracões coletivos, obrigados a conviver com pessoas que até então lhes eram totalmente estranhas. Enquanto aí permaneciam, recebiam alimentos e se ocupavam auxiliando na medição dos lotes e na construção de moradias daqueles que tomavam posse das terras demarcadas. No entanto, até julho de 1896 haviam sido medidos apenas 239 lotes, distribuídos entre imigrantes e nacionais. Pode-se imaginar que o alívio das 239 famílias já instaladas convivia com a angústia dos que permaneciam nos alojamentos coletivos. E estes somavam 827 pessoas. Não tinham a quem recorrer, já que o vice-consulado da Áustria-Hungria só foi estabelecido em Curitiba em setembro de 1896. E mais, sofriam dificuldades de comunicação com as autoridades, pois não dominavam a língua local. É provável, também, que vivessem o temor de um ataque de índios, caso

tenha chegado a eles a notícia de que, no primeiro semestre de 1896, índios kaigáng atacaram e mataram inúmeras famílias de galicianos que estavam assentados em colônias próximas de Antonio Olyntho³. Ao conjunto destes fatores somou-se a informação de que, dado o tempo em que estavam no Brasil, aqueles que permaneciam nos barracões coletivos não receberiam mais alimentação gratuita do Estado. Este fato, havido em julho de 1896, exaltou os ânimos dos imigrantes e as tensões, até então pontuais, se transformaram em motim. Foi necessário o deslocamento de policiais de cidades vizinhas para acalmar a situação no núcleo colonial. O essencial a respeito desse episódio é destacar o fato de que todos os líderes do dito motim – nomeados em relatórios da polícia – ainda moravam no barracão em julho de 1896 e eram chefes de famílias compostas de quatro a sete pessoas. Certamente não se insurgiram apenas pela ameaça de não receberem mais a alimentação gratuita; eles se revoltaram, sim, por não terem obtido até então a oportunidade de tomar posse de suas terras. Sustenta essa interpretação o fato de que, mesmo tendo se evadido do local no momento em que as forças policiais os ameaçaram de prisão, os revoltosos retornaram à colônia e ali se fixaram. Assim, apesar dos percalços iniciais, a aspiração dos ucranianos à propriedade da terra foi efetivada. No entanto, se esta condição pode ser considerada como um encontro com o “novo”, ela não deteve poder de desestabilizar as organizações e funções familiares tradicionais.

Contribuiu, ainda, para a recriação da aldeia a genérica diferenciação que, já na Galícia, os ucranianos estabeleciam com os poloneses. Como já foi dito, Antonio Olyntho concentrou basicamente eslavos – poloneses e ucranianos – que abrigavam diferenças histórico-culturais agudas. Isso não significa subsumir os dois grupos a “unidades portadoras de cultura”, meros reprodutores de sua matriz cultural; apenas se quer destacar que a realocação das condições de seus contatos não transformou os signos que sustentavam as demarcações das diferenças anteriores. Na Galícia a população fracionava-se entre ucranianos, católicos de rito grego ou uniatas ou ainda ortodoxos e poloneses, católicos latinos. Essa divisão engendrava uma relação muito íntima entre crença religiosa e identificação étnico-cultural (Hobsbawm, 1990, p. 83). E no Brasil, ao definirem suas dessemelhanças, mantiveram ativos e, inclusive, priorizaram este signo de diferença.

Diversas situações havidas na localidade evidenciam que as formas rituais da religião eram o parâmetro da divisão étnica entre ucranianos e poloneses. Desde que chegaram, recebiam assistência espiritual em uma igreja na sede da colônia onde os ofícios religiosos transcorriam sob a ritualização

³ Na colônia Lucena estavam as linhas Moema e Iracema as quais, em 1895, sofreram ataques de índios. O que está sendo mencionado consta em documentação oficial do governo paranaense, de 1897. Em Kaye são relatados outros ataques de índios a essas linhas, inclusive com mortes de imigrantes, desde 1895 (Kaye, 1964, p. 14).

latina. E, se não valorizassem sua tradição religiosa, os ucranianos poderiam dominar a administração leiga desta igreja. Afinal, eram em maior número: os dados gerais a este respeito indicam cerca de 70 famílias polonesas e 350 famílias ucranianas aí fixadas em 1896. No entanto, manter-se freqüentando a igreja latina significaria abrir mão das especificidades de seu rito religioso. Os uniatas utilizam-se do rito grego que detém especificidades na conformação da liturgia como também na obediência a um calendário específico que não encontra paridade na datação gregoriana. Ademais, sua simbologia religiosa abarca a disposição física das igrejas cuja forma arquitetônica ideal é aquela configurada em cruz e não como nave – comum às igrejas de tradição latina. Enfim, o rito oriental dispõe de formas específicas para os cerimoniais, para a hagiolatria e para a ornamentação das igrejas, incompatíveis com as formas ocidentais. Portanto, em 1904, somaram esforços e compraram um terreno, iniciando a edificação da “sua” igreja. Esta edificação pode ser interpretada como um esforço de conotar o espaço, retomando simbolismos próprios às culturas camponesas que semantizam os locais de suas relações: com os vivos e com os mortos, com o transcendente e com o mundano, com o trabalho e com o lazer, com o familiar e com o estranho⁴.

Tudo indica que a decisão dos ucranianos de construir a “sua” igreja favoreceu o processo de desbastamento das diferenças internas do grupo. É de todo improvável que entre os pioneiros houvesse harmonia étnica já que as famílias emigraram de diversas regiões da Galícia. Aquela região era palco de uma enorme reestruturação social, política, econômica e cultural que se processava em diversos graus – tanto na implementação como na aceitação. Dado esse panorama, é difícil admitir que pessoas oriundas da aldeia de Solutvyna, por exemplo, detivessem a mesma linguagem social que as oriundas da aldeia de Zahblottha, na medida em que uma se localiza ao norte e a outra, ao sul da Galícia. Assim, o fato de os pioneiros reassumirem o signo religioso que os diferenciava dos poloneses também facilitou encaminhar outras identificações étnicas. A construção da nova igreja, então, foi um marco nas negociações internas ao grupo ucraniano, pois disponibilizou aos imigrantes um local com significado comum e com potencial para engendrar as redes sociais que urgiam ser tecidas⁵.

Tudo indica, também, que a eleição de signos da identidade ucraniana jogou um papel importante para a retomada dos princípios da Sociedade *Prosvita* (Iluminação), ramificação importante do movimento nacionalista ucraniano que almejava a unificação e autonomia dos territórios da Galícia que considerava seus (Kosik, 1986, p. 16)⁶. Naquele contexto, a *Prosvita* preocupava-se em disseminar consciência nacional entre o campesinato difundindo valores ligados ao racionalismo e veiculados pela cultura escrita. Para isso, incentivava a alfabetização de adultos e crianças e editava jornais e panfletos para discussão em clubes de leitura, sempre destinados a melhorar as condições do campesinato, precondição para sua participação efetiva na política “nacional” (Terletsy, 1971, p. 335). Os valores *Prosvita* estiveram presentes entre os colonos de Antonio Olyntho e se refletiram em diversas iniciativas que agregaram os imigrantes em torno da promoção da educação e do trabalho com base em cooperativas. Essa preocupação de agregar os imigrantes de origem ucraniana foi essencialmente um movimento leigo que teve poder de aglutinar as várias culturas ucranianas que emigraram. Valendo-se do critério de pertencimento à igreja uniata, toda a ação *Prosvita* se organizou em torno da igreja de rito grego, mas não pela ação direta do clero.

No entanto, dada a religiosidade desses grupos, não pode ser desdenhado o papel exercido pelo clero no fomento de suas identificações. Inicialmente a colônia foi atendida por padres itinerantes e, após 1911, passou a contar com um pároco fixo. Padre secular, João Michalczuk chegou 15 anos após a instalação dos colonos e permaneceu como seu pároco por 39 anos. Encontrou os ucranianos coesos sob um signo da fé e associados em torno de ideais *Prosvita* de educação e de cooperação. Sobretudo, dispostos a ter um dirigente espiritual para o qual construíram residência e capelas, facilitando-lhe as condições de ministrar o culto. Esse indivíduo desenvolveu uma pastoral peculiar, encaminhando a uma redefinição do perfil sociocultural dos seus paroquianos. Desde a sua chegada interferiu no cotidiano da localidade, impondo comportamentos que entendia como adequados. As lideranças leigas da comunidade – tudo indica composta por pioneiros adeptos

⁴ A sacralização do território que ocuparam na colônia encontrou outras expressões. Por exemplo, na colocação de cruzes em diversos locais da colônia, bem como na escolha do local de disposição de suas casas. A escolha do local para essa construção, longe de ser aleatória, seguia princípios relacionados com uma visão mágica de mundo. E mais, para os imigrantes, a própria edificação também tinha uma relação direta com o próprio Cosmos. Assim, o leste era entendido como o local privilegiado; aí nasce o sol. Na face leste da casa ficava, portanto, o aposento principal, onde eram colocados os ícones. Até hoje, os descendentes dos imigrantes respondem, sem hesitação, que é esta a forma correta de se dispor uma casa. Todavia, inseridos numa cultura católica, os descendentes dos imigrantes ucranianos, ao explicarem a sincronia de suas casas com os pontos cardeais, associam, evidentemente, o sol a Cristo reproduzindo o discurso clerical com a idéia evangélica *de Eu sou a Luz*. Para uma cultura agrária, a associação do sol com a vida não poderia se restringir a um nível tão abstrato: o sol que fecunda, que germina é uma imagem rural que, como outras, foi apropriada pelo cristianismo. Nesse pormenor, é interessante a observação local de que o leste é o lado da vida, enquanto o oeste, o lado da morte.

⁵ No entanto, há que se considerar que, além da religião, outros fatores contribuíram para a agregação das diversas culturas ucranianas. Dentre eles é relevante considerar que apesar das variações dialetais, um idioma comum facilitava a comunicação entre eles, ao menos em maior intensidade do que com os poloneses, alemães, italianos ou luso-brasileiros da localidade.

⁶ Pode-se atribuir uma certa defasagem no despertar da moderna consciência nacional ucraniana à própria dispersão territorial desta etnia. Parte do território como herança de Rush' de Kiev pertenceu, durante mais de 120 anos, à Rússia e a outra à Áustria. Para Kosik, que se ocupou em estudar detalhadamente o nacionalismo no período que vai de 1815 a 1849 “the division contributed in large measure to retarding national revival and the formation of a modern national consciousness among Ukrainians” (Kosik, 1986, p. 16)

aos princípios *Prosvita* – não hesitaram em enfrentá-lo. Apelos a autoridades religiosas, recursos junto a tribunais civis não foram suficientes para limitar os atos de Michalczyk cuja ascendência foi crescente.

No entanto, o grupo pioneiro, como já foi dito, era de origem variada e refletia as ambigüidades sociais da própria Galícia. Cada região experimentava, de forma diferente, a ação dos agentes modernizantes, e boa parte do campesinato preservou seus costumes, nos quais crenças e práticas mágicas jogavam papel central, até o início do século XX. Essa religiosidade popular era tolerada pelo clero tradicional e objeto de anátema dos populistas – como era o caso dos integrantes do grupo *Prosvita* – que preconizavam uma cultura racionalista (Himka, 1988, p. 196). Ter em mente as diversas temporalidades vividas no espaço da Galícia é importante para não resvalar na indicação de que o autoritarismo de Michalczyk recebeu oposição de toda a comunidade. Além disso, a facilidade com que impôs sua autoridade sobre boa parte dos pioneiros e de seus descendentes demonstra como eram frágeis os elos que sustentavam a coesão dos pioneiros. O enfrentamento a Michalczyk expôs essa fragilidade e produziu uma seleção na composição dos paroquianos. O forte movimento migratório que ocorreu em finais da década de 1910 e princípios da década de 1920 incita a hipótese de que os colonos que se mantiveram na localidade seriam, *grasso modo*, aqueles mais arraigados a um comportamento camponês tradicional. Corroborar esta hipótese o fato de retomarem a aceitação do princípio da desigualdade social sob o qual viviam na Galícia, onde se submetiam ao “senhor”, fosse ele “nobre” ou representante do clero. A naturalidade com que prestavam obediência, respeito e serviços ao padre João destaca um consentimento à permanência, entre os descendentes dos imigrantes, de um universo cultural acostumado a ser curvar à autoridade. *Jed, Pan e Pip* (Judeus, Senhores, Padres) é um ditado até hoje repetido entre aquela população, como síntese das forças opressoras, contra as quais não se pode resistir. Os que se recusaram a retornar à servilidade abandonaram a localidade migrando para novas frentes colonizadoras que se desenvolviam no norte do Paraná (Andreazza, 1999, p. 85-135).

Outro fator importante na “recriação de uma aldeia” situa-se na composição do grupo pioneiro. Mesmo egressos de aldeias variadas, foi possível observar que a decisão de emigrar deu-se entre diversos núcleos domésticos, muitas vezes ligados por parentesco consanguíneos, que cruzaram o oceano trazendo para o Brasil sólidas estruturas culturais mantidas como manancial dos sentidos que emprestavam ao estabelecimento de suas redes de relacionamento. Um bom exemplo disto foi a retomada imediata das práticas ligadas às negociações matrimoniais. Havia consenso entre o campesinato da Galícia de que o casamento implicava muito

mais um conhecimento anterior, não necessariamente entre as famílias dos noivos, mas entre essas famílias e um indivíduo que detinha a função social de apresentar o noivo à casa da noiva: o casamenteiro (o *stárosta*). Naturalmente, o papel de *stárosta* não era dado a qualquer pessoa: seu desempenho exigia a ancestralidade de um idoso. Mais do que mediar a constituição de casais, o *stárosta* favorecia a consolidação de alianças familiares. Esse personagem deteve, assim, um importante papel, pois, com a sua intermediação, tornou possível refazer solidariedades antigas e organizar novos arranjos que tramaram o tecido social. Ilustra esta observação um detalhamento do comportamento nupcial dos pioneiros mostrando que aqueles que casaram entre 1895 e 1910 apresentaram um padrão endogâmico quase absoluto: 93% dos jovens casaram dentro da etnia. Além disso, entre os matrimônios em que foi possível identificar o local de nascimento dos noivos, aproximadamente 42% se deram entre cônjuges nascidos nas mesmas cidades da Galícia. Nesses casos, é importante destacar que na colônia, ampla geograficamente, as famílias dos cônjuges não eram vizinhas, o que reforça a afirmação de que os *stárostas* atuaram desde os primeiros momentos da instalação da colônia.

A conjugação desses fatores permitiu aos imigrantes “reeditar uma aldeia”, e isto significou criar condições para desdobrar a estrutura cultural que informara a experiência de seus ancestrais. Assim, os que se fixaram na colônia estabeleceram a condição de mapear seus atos com os marcos de referência do passado. Nesse caso, há que reconhecer que, para essas pessoas, a emigração não significou a busca de uma nova vida. Ao contrário, a pequena plasticidade que acompanhava suas opções indica a firme intenção de retomar na América o universo simbólico e as formas de relacionamento em que foram socializados, pautadas em princípios comunitários, hierárquicos e patriarcais.

A dinâmica do modelo familiar imigrante

A conformação geral dos dados demográficos é prova de que os imigrantes ucranianos imprimiram, com lentidão, transformações à estrutura familiar que trouxeram do Leste europeu. Os índices da nupcialidade e da fecundidade do grupo demonstram que pouco se distanciaram de comportamentos indicados por Hajnal (1969) e Chayanov (1966) ao estudarem a configuração familiar do Leste europeu. As moças que entre 1895-1949 casavam em torno de 20 anos, ao longo de seus ciclos familiares, deram à luz entre oito a nove filhos; a partir de 1950 passaram a casar mais velhas, por volta de 24 anos – e por esse motivo diminuíram para sete o número de sua prole. Concorreu também para este perfil de fecundidade pré-malthusiana a distribuição dos filhos ao longo

do ciclo familiar e a intervalação genésica apresentada. A média protogenésica da primeira coorte foi de 18,4 meses e a da segunda, 17,1 meses⁷. Um olhar mais detalhado para os intervalos protogenésicos mostra que 39,2% dos casais da primeira coorte já tinham filho ao completar o primeiro ano de casamento e 69,1%, antes de completar o segundo ano de casamento. Aqueles da segunda coorte – 1950-1980 – apresentaram resultados semelhantes: 40,3% dos casais tinham seu primeiro filho até um ano de casados e 72,4%, quando completavam o segundo ano de casados. Além disso, a descendência final entre sete e nove filhos também foi tributária da distribuição assumida pelos intervalos intergenésicos. Até 40 anos, em média, as mulheres tinham filhos em intervalos gerais situados entre 21 e 35 meses.

Todos esses indicadores realçam a despreocupação do grupo com o controle do número de filhos. Eram bem-vindos na medida que permitiam a reprodução da sociedade nos moldes conhecidos e na qual a relação de reciprocidade entre as gerações era essencial. No entanto, é importante destacar que o comportamento demográfico apresentado pelas ucranianas de Antonio Olyntho tem uma relação bastante estreita com a manutenção de uma determinada visão de mundo, possibilitada pelo desenvolvimento das especificidades que marcaram a trajetória deste grupo no Brasil. Essa colocação adquire maior relevo quando se compara a fecundidade dessas mulheres com a das imigrantes ucranianas que se dirigiram ao Canadá. Deve ser ressaltado que a emigração para o Canadá se processou paralelamente à do Brasil, sendo que muitas aldeias repartiram-se entre os dois países (Boruszenko, 1972). Um estudo de J. Wolowyna, com base em censos decenais, mostra que as mulheres ucranianas canadenses tinham uma fecundidade maior do que as canadenses de qualquer outra origem étnica, nos anos de 1931, 1941 e 1951. A partir de então, houve uma diminuição significativa nas taxas de fecundidade das mães ucranianas canadenses, colocando a descendência final por volta de dois filhos na década de 1970 (Wolowyna, 1980, p. 161-188).

Vários fatores interferiram na alteração do comportamento dessas ucranianas que se dirigiram para os dois países; obviamente, estão articulados à dinâmica sob a qual se processaram ambas as histórias. Para que houvesse a prática do controle da natalidade das mulheres ucranianas de Antonio Olyntho, seriam necessárias mudanças estruturais nesse grupo social. Mas o entendimento social de que os filhos são necessários, manteve as emigrantes de Antonio Olyntho impermeáveis a procedimentos que restringissem sua prole. Contrariamente ao que já se disse a respeito de

outras imigrantes, tudo indica que essas mulheres *não amavam ao abrigo de certas precauções* (Nadalin, 1988). Mesmo aquelas que tiveram poucos filhos não se atribuíam responsabilidade por uma interferência direta em sua descendência final. Anna, casada em 1948, aos 31 anos, que teve três filhos, sintetiza bem esta resignação ao dizer que teve poucos filhos, *decerto porque Deus não quis*. É fato que as tentativas de conversar com as mulheres investigando a contracepção esbarrou em resistências pessoais, culturais e religiosas. Alguns fragmentos das falas permitiram entrever, contudo, que essas mulheres podiam não praticar a contracepção mas detinham o conhecimento de formas de controle da natalidade. Uma entrevistada, que casou em 1957 e teve nove filhos, esclarece: “Tinha como evitar os filhos. (...) Tinha umas lá que faziam xaropadas, chás, mas sei lá se isso dava certo. Mas acho que não.” Com nove filhos, essa mãe pode não ter provado as *xaropadas e os chás* abortivos que algumas mulheres possivelmente tomaram.

Esses exemplos sustentam o argumento de que a diminuição da prole não decorre simplesmente do conhecimento de práticas anticoncepcionais; implica, sobretudo, romper com uma determinada forma de viver a família. Ora, o grupo doméstico mais característico em Antonio Olyntho foi aquele com domicílios relativamente complexos, delineando com mais frequência famílias-tronco ligadas à atividade agrícola, basicamente voltada para o autoconsumo. Essa estrutura domiciliar é fundamental para o entendimento da manutenção de altas taxas de fecundidade na comunidade, pois fatores como a idade precoce no casamento, intervalos genésicos curtos e seqüenciados, ocupação de todo o período fértil da mulher não são causas, mas sim conseqüências de uma determinada prática familiar; são índices de um comportamento socialmente aceito e que, por isso mesmo, têm garantida a sua permanência. Pode-se afirmar que a fecundidade manteve-se alta até o final do período estudado justamente porque, para os descendentes de ucranianos em Antonio Olyntho, a representação de família que abriga a noção de uma prole extensa não encontrou o seu limite.

Tendo em vista os indicadores expostos até o momento é evidente que o grupo partilhava o consenso de que parir configurava parte natural e necessária da condição feminina. Assim, a mulher grávida não ocupava espaço privilegiado e desempenhava a função procriativa sem regalias. *Trabalhava até a última hora*, foi frase recorrente por parte das mães e o destino – *dolha*⁸ – era responsável para que as gestações chegassem a bom termo. No momento do parto, recorria-se – quase que nessa ordem – à sogra, ao

⁷ Genericamente, nas populações em que se identificou fecundidade ‘natural’, o intervalo protogenésico variou entre treze e dezoito meses (Guillaume e Poussou, 1970, p. 174).

⁸ Entre as crenças populares ucranianas, uma era no *dolha*, ou destino. De acordo com a imaginação popular, todos possuem o seu *dolha* que fatalmente determina seu tempo de vida, sua felicidade e sua infelicidade. Ele era entendido como uma segunda personalidade da própria pessoa. Essas crenças afirmam, também, que os ricos são felizes, porque o *dolha* cuida de seus problemas. Já o *dolha* dos pobres, na maioria das vezes não se ocupa deles, e fica se balançando nas árvores e dormindo. Mais recentemente, passou-se a acreditar que o destino era determinado por Deus e assim era impossível não aceitá-lo (Holowko, 1994, p. 71). A partir dessa última observação, é oportuno referir que, entre os descendentes de ucranianos em Antonio Olyntho, a maior parte designa com a palavra *dolha* tanto graça divina quanto destino pessoal. A expressão erudita para graça divina seria *laska boja*.

marido, aos vizinhos e à parteira. Esta empregava técnicas de facilitar os trabalhos do parto e batizava as crianças em caso de necessidade. A preocupação em dispor do batismo pode ser interpretada como a permanência da mentalidade de épocas em que as populações conviveram com altas taxas de mortalidade infantil e com a crença no limbo. Terror dos terrores, pela falta de cuidado, permitir que uma alma infantil tivesse tal destino: passar à eternidade de forma errática e sem consolo. Em face desse temor, nas situações em que a criança corria perigo de vida, a própria Igreja Católica instituiu a possibilidade de um batismo domiciliar.

Com a prática do batismo doméstico e pela rapidez com que celebravam o *kreschne* – batismo na Igreja – evidencia-se que a comunidade ucraniana de Antonio Olyntho partilhava da preocupação católica em salvar almas. No entanto, não pode ser esquecido que a tradição cultural deste grupo enfeixava crenças das representações cristãs com inúmeras outras referidas ao maravilhoso do universo cultural agrícola. Nele, por exemplo, o temor às entidades sobrenaturais, como as bruxas, foi recorrente. No imaginário ucraniano tradicional, elas, denominadas *vidhmas*, configuram personagens demonológicos muito populares. Poderosas, são figuras femininas às quais cabe o rapto das crianças ainda não batizadas, para serem trocadas pelas suas próprias crianças (Holowko, 1994, p. 84.-85)⁹. Dada esta característica, as *vidhmas* mantiveram-se inspirando medo entre os ucranianos de Antonio Olyntho e a ação preventiva expressava-se não apenas no batismo caseiro, como também numa série de precauções tomadas no dia do parto. Fechava-se toda a casa, colocavam-se água e galhos bentos no quarto e não se deixavam os recém-nascidos em quarto escuro antes do batizado na Igreja. Estes cuidados mantinham-se ao longo da primeira infância, manifestos, por exemplo, na recusa de deitar fora a água do banho das crianças após o pôr-do-sol, sob a crença de que as forças do mal preferem agir nas trevas. Há concordância na localidade de que a última vez em que uma *vidhma* se apossou de uma criança foi em 1958. Este imaginário compósito presente nos rituais do ciclo familiar encontrava respaldo na liturgia uniata, rica em situações de magismo cristão. No caso específico do batismo, as fórmulas rituais lembram ao fiel que as forças do mal rondam as pessoas e que têm predileção pelas crianças, por ainda estarem com o pecado original. Pela disposição das igrejas do rito grego, com a entrada voltada para o oeste, até pouco tempo atrás, os padrinhos, ao repudiarem Satanás, viravam-se para a porta principal e cuspiam no chão simulando repúdio ao *locus* do Mal.

No entanto, os rituais mais densos em simbolismos eram os que acompanhavam a constituição de um novo

casal. As diversas etapas das uniões congregavam toda a comunidade, expondo com muita clareza que esta era ocasião para reafirmarem os fundamentos de uma sociabilidade hierarquizada, comunitária e sacralizada. O caráter público dos diversos atos que acompanhavam a escolha dos cônjuges, as especificidades das funções próprias aos homens e às mulheres; aos casados e aos solteiros; a associação constante da união dos casais aos poderes e ciclos do mundo natural envolvia toda a comunidade por um bom espaço de tempo. Estes diversos atos reafirmavam ao grupo não apenas que o casamento era o local privilegiado para a reprodução natural, mas também a garantia da perpetuação da família permitindo o estabelecimento da reciprocidade que as gerações mais velhas esperavam das que as sucediam. Daí, casar e festejar eram indissociáveis. A união de um novo casal indicava ao grupo que os significados que imprimiam às suas ações estavam sendo reiterados, e com isso garantia-se que seu modo de viver estava sendo projetado para o futuro.

Os noivados – *zarutchne* – geralmente duravam pouco e, decorridos de um a três meses depois do *svatánha*, celebrava-se a *vesilha* (ritual do casamento). Esta comemoração ocupava a comunidade por mais de uma semana, para a preparação dos alimentos e dos atos costumeiros. Enquanto os casados preparavam a festa, a noiva formalizava os convites [para a festa]. Era acompanhada por amigas solteiras denominadas *driújke*, dentre as quais uma era a principal. De maneira geral até a década de 1940, as noivas faziam os convites usando uma guirlanda de flores preparada com as *driújke*. Não foi possível identificar em qual década o acompanhamento reduziu-se a apenas uma *driújka*; no entanto, o hábito de a noiva ter essa acompanhante perdura até a atualidade. O acompanhamento não era privilégio da noiva: o noivo também escolhia um amigo que era seu *driújba*. Esse personagem mantinha-se ao lado do noivo, principalmente no cortejo para a realização da cerimônia religiosa e nos rituais que transcorriam durante a festa. Os moradores não encontram motivos que expliquem esses acompanhantes; apenas afirmam que “é assim que se faz”.

Transcorrida a cerimônia religiosa, a *vesilha* continuava com inúmeros atos como a acolhida dos nubentes pelos pais do noivo, que os recebiam com vinho e pão e os abençoavam com os ícones. A seguir desenvolvia-se a *daróvanha*, em que se simulava uma apresentação da corte a um príncipe e uma princesa. Para cumprir esse ato, o *stárosta* nominava os convidados, especificando a relação que tinham com a família dos noivos e o presente que trouxeram para a ocasião. Finalmente, cabia aos noivos circundar a árvore do *korovai*,

⁹ Vários autores arrolam crenças populares de que as bruxas são perigo para crianças pequenas. Para J. Delumeau, por exemplo, no Ocidente, até o século XVIII, não era apenas Satã que se rejubilava quando as crianças morriam sem batismo – já que não iriam para o paraíso –, mas também as feiteceiras, pois “em suas imundas misturas, acreditava-se, as feiteceiras tinham o costume de inserir pedaços de crianças não batizadas” (Delumeau, 1993, p. 63).

cumprindo mais um rito que denota o paralelo que esta cultura estabelecia entre os ciclos familiares e os da natureza. O *korovai* consiste num pão arredondado e decorado que recebe na parte superior um adorno em forma de lua. Na cultura ucraniana, uma das representações do casal são “o” Lua e a Estrela Vespertina. É significativo mencionar que, quando o *korovai* é partido, é essa a parte que cabe aos noivos. Ainda, no centro do *korovai* está presente outra simbologia ligada à vida agrícola. Aí é colocada uma pequena árvore no sentido de associar o novo casal às forças fertilizadoras da Mãe-terra. Após os noivos circundarem a árvore do *korovai*, tinham a permissão para festejar pois estavam autorizados socialmente a dar frutos.

A agregação de fatores como as dificuldades naturais de se criar os filhos, a forma de organização do trabalho rural e, sobretudo, a precocidade da idade ao casar do modelo oriental constitui, ao que parece, a base da concepção de que o exercício da sexualidade e os filhos são conseqüências da família constituída. E uma prova do assentimento geral a esta norma foi o baixo índice de concepções pré-nupciais. Em todo o período estudado, em apenas 3,3% das uniões a noiva já estava grávida. Essa situação se mantém quando se analisam os nascimentos ilegítimos; somente oito uniões em cada uma das coortes já tinham um ou mais filhos quando foram celebradas na igreja. De qualquer maneira, os jovens ucranianos encontravam brechas para romper o comportamento desejável, e isto se destaca ao observarmos que 50 crianças foram batizadas sem a menção do pai, contando, assim, a comunidade com um rol de mães solteiras. Entre o conjunto de nascimentos, os filhos de mães solteiras representam 5,9% dos nascidos entre 1895-1949; no período seguinte, este número decresce para 2,9%. Para estas moças que não mantiveram a abstinência sexual e que não casaram para reparar o “erro”, a comunidade dos imigrantes impunha severas sanções. Inicialmente, elas perdiam o direito de exibir os distintivos de uma moça casadoira. Numa cultura em que se definiam as posições sociais com símbolos externos, era-lhes negado o uso das tranças e dos cabelos compridos próprios das donzelas. Sua situação perante a comunidade lhes impunha o dever de usar a *h’ustka* – um lenço na cabeça, que normalmente assinalava o estatuto da mulher casada. Mas não era o espaço da mulher casada que elas ocupavam. Por pertencer a um segmento oblíquo¹⁰, era-lhes proibida qualquer participação nas ritualizações comunitárias, especialmente naquelas que acompanhavam os casamentos. Na própria igreja, a mãe-solteira não se perfilava nem com as casadas nem com as solteiras: para ela era reservado a *babnétz*, local mais distante do altar, abaixo do coro, onde não havia bancos ou genuflexórios.

Indicada a reprovação comunitária às que transgrediam as regras específicas do comportamento sexual, podemos retomar a vivência mais recorrente dos jovens na colônia, que foi a dos que conformaram suas condutas às regras desejadas. Como já foi dito, estes cumpriam os inúmeros rituais costumeiros e, após o casamento, coabitavam durante os primeiros tempos na residência dos pais de um dos noivos; normalmente, na casa dos pais do noivo. Se o casal não era formado por herdeiros, essa moradia era temporária; caso contrário, definitiva. A prática de coabitação entre imigrantes ucranianos em Antonio Olyntho – geralmente com duas famílias conjugais e três gerações – pode ser interpretada como indicativo da manutenção de uma estrutura domiciliar complexa, própria de inúmeras regiões rurais tradicionais. O modelo domiciliar local baseava-se, mais freqüentemente, na residência patrilocal, com a mulher assumindo a família do marido como sua. Nas entrevistas, mulheres de diferentes gerações sempre indicaram pertencimento ao grupo domiciliar do marido, de maneira que transcendia à simples adoção patronímica. Por um bom tempo do ciclo matrimonial, a jovem esposa desempenhava um papel subalterno no domicílio: na esfera familiar se curvava, como todos, à autoridade do sogro; na esfera feminina, devia à sogra dedicação e obediência; nas relações conjugais, devia ao marido trabalho ombro a ombro, além de serviços domésticos e reprodutivos.

Considerando que os domicílios complexos têm raízes profundas na experiência de diferentes sociedades agrárias e foram particularmente disseminados entre o campesinato da Europa Oriental (Burguière *et al.*, 1988), depreende-se que a opção por esta formação entre os imigrantes que se dirigiram a Antonio Olyntho, traduz a perpetuação de uma morfologia doméstica na qual já transitavam. Possivelmente, a propriedade individualizada e as dimensões dos lotes que adquiriram no Brasil, impuseram alterações na modalidade de complexidade da formação doméstica. Em Antonio Olyntho, os lotes medindo, geralmente, dez alqueires eram suficientes apenas para prover o trabalho e sustento a um grupo doméstico com proporções reduzidas. A constituição de um domicílio amplo e complexo seria inadequada à realidade fundiária dos imigrantes que no Brasil se tornaram pequenos proprietários rurais. Torna-se lícito, então, situar uma relação entre a emigração e o traço acentuado na opção pelas famílias-tronco.

A provável redução do número de coabitantes nos domicílios, decorrente da emigração, não extinguiu, contudo, a permanência do código de reciprocidade tradicional. Ela foi garantida pela transmissão do patrimônio mais freqüentemente ao ultimogênito, articulando sua sucessão no domínio da propriedade a sua permanência no domicílio

¹⁰ Na comunidade, quando as pessoas se referiam à mãe-solteira usavam a palavra *kurva*. No idioma ucraniano *kurva* significa prostituta.

paterno. Essa estratégia estaria refletindo a concepção de direito costumeiro que os imigrantes trouxeram consigo. Apesar de, entre os camponeses da Europa Oriental do século XIX e início do XX, haver a concepção da propriedade ser algo pertencente à família no decorrer do tempo¹¹, isso não significava nem direito comunal e muito menos que um conjunto de pessoas possuísse parcelas individuais desse bem. A prática de os filhos não terem, isoladamente, direito à posse foi exemplificada por T. Shanin quando apresentou as decisões tomadas pelas Cortes de Apelação da Rússia, em final do oitocentos. Por elas, as terras eram consideradas como propriedade não da pessoa legalmente registrada como sua proprietária, mas de todos os membros da família, sendo o seu chefe apenas o representante dela. E na transformação deste entendimento social da propriedade situar-se-iam “as raízes da destruição do sistema campesino [pela] evolução do conceito de que o indivíduo tem direito à propriedade face a outros indivíduos” (Macfarlane, 1980, p. 35).

Um consenso quanto à indivisibilidade do lote foi recorrente em Antonio Olyntho, apesar de o Código Civil Brasileiro prever paridade de direitos entre os herdeiros desde 1916. Entre boa parte dos imigrantes de Antonio Olyntho, buscou-se uma adequação das prescrições legais à tentativa de se preservar, o mais possível, seus costumes. Assim, genericamente o que se observou foram heranças partilhadas paritariamente e, findo o processo legal, os herdeiros doando suas parcelas do lote ao irmão que permanecera na localidade, cuidando dos pais. A este, mais freqüentemente o filho mais novo, cabia a manutenção da terra e o dever de cuidar da velhice dos pais. Em outras palavras, o mais novo era responsabilizado concomitantemente pela perpetuação do patrimônio e pela reprodução da lógica familiar.

Dado este conjunto de comportamentos familiares, deparamo-nos com uma experiência histórica na qual emigrantes e seus descendentes deram conta de organizar na terra de adoção um lugar territorial, social e simbólico que ofereceu pequenos riscos à sua estrutura cultural. Nele puderam reproduzir modos de viver camponeses que lhes foram legados pelas tradições dos grupos que emigraram. A orientação espacial das edificações, a rede social que estabeleceram, a composição doméstica e a sucessão de gerações decorreram, por quase um século, reiterando formas ancestrais. Sua história no Brasil, ao permitir a “recriação de uma aldeia”, resguardou-os da necessidade de arranjos fundamentais. Por isso, a consciência cultural que trouxeram ao emigrar sofreu pequenas reavaliações, que não tiveram força de imprimir dinâmica transformadora à sua estrutura cultural. E esta trajetória os torna exemplo de que a emigração não obrigatoriamente é acompanhada da busca

de uma nova vida. Parece que a eles foi precioso desenvolver suas vidas sob formas já conhecidas. E, esta insistência em se manterem distantes do “novo” remete a que “nossos habitats sucessivos jamais desaparecem totalmente, pois nós os deixamos sem deixá-los, uma vez que eles habitam, invisíveis e presentes, nas nossas memórias e nos nossos sonhos” (Certeau, 1994).

Excluir para manter-se nos limites do conhecido

O acompanhamento da experiência dos imigrantes de Antonio Olyntho permitiu observar que a temporalidade dos imigrantes passou a assumir o ritmo mais comumente vivenciado pela sociedade da terra de adoção, transcorrido muito tempo após sua instalação no Brasil. Esta observação, contudo, é válida apenas quando se refere à vivência daqueles que se mantiveram na localidade. A estes, efetivamente, a realidade diferenciada imposta pela emigração não teve o poder de mudar o comportamento familiar. No entanto, é importante destacar que, para desdobrar sua “cultura ancestral”, o grupo adotou um comportamento seletivo e excludente. Exercitá-lo implicou selecionar, dentre um repertório cultural diversificado, as referências que se tornaram normas para o grupo. Neste caso, vale relembrar que os imigrantes não detinham uma “cultura ancestral comum”, haja vista a heterogeneidade das famílias que compunham o grupo pioneiro. Egressos de diversas partes da Galícia participaram da um processo de deslocamento espacial que, por si só, desagrega socialmente os sujeitos. A este primeiro desafio, impuseram rápida resposta, negociando estrategicamente elementos que compuseram a morfologia sociocultural que se tornou comum. A diluição das diferenças aldeãs, em maior ou menor grau, certamente foi acompanhada por conflitos de toda a ordem, pois implicou reavaliações, desgastes e até abandonos de inúmeras especificidades dos vários campos simbólicos que emigraram. É certo que, em face das contingências da nova situação colocada pela emigração, deram conta de avaliar suas estruturas culturais específicas, imprimindo-lhes a plasticidade necessária para selecionar formas que convergissem à elaboração de significações comuns. Neste processo jogou papel central a eleição de um signo aglutinador – a prática religiosa uniata – que serviu como parâmetro de pertencimento étnico. Dados esses fatores, é forçoso admitir que a emigração implicou inúmeras reavaliações, e a criação daquilo que passou a ser a identidade comum comportou amplas negociações nos diversos campos simbólicos. Neste caso, a afirmativa de que recriaram uma aldeia camponesa em terras brasileira

¹¹ Entre outros, ver Chayanov (1966) e Macfarlane (1980).

necessita ser entendida não como a reprodução fiel de determinada aldeia, mas como uma bricolagem da qual emergiu a “aldeia imigrante”.

Após a eleição dos novos elos de identificação, há que se considerar que os pioneiros passaram por uma ressocialização para partilhar a “cultura ucraniana local”. Os conflitos havidos neste processo parecem ter sido esquecidos; talvez por um mecanismo seletivo da memória coletiva que optou pela crença de o grupo, desde sempre, pertencer a uma coesa unidade sociocultural. Estabelecidos os elos entre os pioneiros, é importante ter em vista que eles poderiam ter sofrido rápida corrosão se o estabelecimento da colônia tivesse ocorrido em outras condições. Por exemplo, em local menos isolado dos centros urbanos ou se o grupo pioneiro não tivesse o compactamente populacional que favoreceu o estabelecimento de redes familiares que priorizaram escolhas pautadas em critérios endogâmicos. Mas, no fato de terem insistido em acatar apenas alterações inevitáveis aos ritos e comportamentos familiares é que se situam os maiores desafios às estruturas culturais impostas ao grupo, em decorrência da emigração.

Tudo indica que alçar a condição de proprietários de pequenos lotes não provocou questionamentos na sua concepção da família como unidade de trabalho. Conseqüentemente, se propriedade da terra pode ser interpretada como uma experiência nova na vida do grupo dos pioneiros, esta contingência não teve o poder de desestabilizar a legitimidade do desempenho dos papéis domiciliares ancestrais. Disto decorre, por exemplo, o perfil da nupcialidade e da fecundidade que apresentaram. Os indicadores destacam que seu comportamento nupcial e fecundo manteve-se respondendo positivamente às pressões que as populações rurais exercem em seus componentes para se reproduzirem. Em decorrência, não se furtaram da norma tradicional, e as famílias numerosas que constituíram traduzem os patamares alcançados pelas taxas de fecundidade do grupo. As médias gerais de fecundidade – entre 1895 e 1980 – são reflexos da despreocupação social quanto ao controle dos nascimentos. Numa comparação entre as duas coortes, considerando apenas os grupos de mulheres casadas entre 15 e 29 anos, verifica-se, inclusive, um leve aumento do número médio de filhos na segunda coorte – entre as mulheres da faixa 25-29 anos.

No entanto, a dimensão da prole não era compatível com o tamanho do lote que os imigrantes possuíam, e isto implicou repensar e selecionar arranjos na organização doméstica e nas atitudes para com os filhos. Diversos trabalhos, como já foi exposto, que se ocupam com a geometria doméstica indicam que, pela genérica situação de arrendatários ou meeiros, os camponeses do Leste europeu eram motivados a compor domicílios complexos

(Kula, 1972, p. 957; Burguière *et al.*, 1988, p. 38). O desenvolvimento de unidades residenciais com estrutura ampliada entre o campesinato europeu oriental é tributado, sobretudo, ao fato de a propriedade não ser individualizada. Com base nisso, A. Macfarlane reitera que, nos casos em que a propriedade é do grupo e não do indivíduo – e onde o trabalho familiar é importante na produção –, com frequência as famílias são mais numerosas, uma vez que os filhos, co-proprietários com os pais, permanecem em casa por mais tempo que nas sociedades em que são lançados desde cedo no mercado de trabalho (1980, p. 33-38).

Mas, no Brasil, os imigrantes foram inseridos numa política de instalação em pequenas propriedades e sobretudo iniciados na prática da propriedade privada e individualizada. Disso decorrem duas observações: a primeira delas é a de que, se os imigrantes trouxeram uma tradição na formação de unidades domésticas extensas, a imigração transformou o princípio que regulava tal complexidade. Como já foi observado, o domicílio entre o campesinato europeu oriental relacionava-se intimamente com a forma de trabalho, pautada na exploração familiar, e por isso os grupos residenciais complexos eram estimulados. Contudo, a dimensão dos lotes em terras brasileiras talvez tenha sido um dos fatores que disseminou a opção pela família-tronco. O acompanhamento da evolução fundiária mostra que parte dos terrenos originais foi objeto de divisão, e alguns moradores mais idosos afirmam que, no início da colônia, houve uma forte inclinação para se fazer partilhas igualitárias. Mas as famílias que pulverizaram seus lotes em partilhas igualitárias sofreram um processo de pauperização, porque a porção de terra que lhes coube não foi suficiente para sustentar sequer uma família nuclear.

Pode-se pensar, assim, que o insucesso da tendência inicial a heranças paritárias tenha favorecido a opção pela família-tronco e a instituição do ultimogênito como o herdeiro ideal. Aquelas famílias que puderam manter o lote inicial indiviso retomaram a coabitação, no sentido de evitar a pobreza geral que viam entre os domicílios fragmentados e de garantir o exercício da relação de reciprocidade tradicional. Nesses termos, pode-se colocar a hipótese de que a experiência dos imigrantes como pequenos proprietários forjou, então, o ultimogênito como sucessor. Lotes pequenos não proviam as necessidades de uma família extensa, e parece ter sido imperioso restringir o grupo de coabitação. Assim, no momento em que a capacidade produtiva dos pais começava a declinar, o ultimogênito, em condições de pleno trabalho, trazia para o lar uma esposa trabalhadora. E, em decorrência do comportamento seletivo e excludente dos que “recriaram a aldeia”, aos demais filhos e filhas restava a alternativa da migração.

Traçados os inúmeros elementos que compuseram a lógica da organização e da estrutura familiar dos imigrantes

e de seus descendentes, é momento de retomar a questão que encaminhou as reflexões deste artigo: a pertinência de imbricar emigração com a busca do novo. As condições de inserção do grupo estudado e a natureza das opções que tomaram em terras brasileiras encaminham a deduzir que seu deslocamento para a América não pode ser associado à busca de abandonar sua estrutura cultural. Muito pelo contrário, o comportamento observado revela que, no conjunto, lançaram mão de inúmeras estratégias para preservar e transmitir, com a máxima fidelidade que lhes foi possível, a cosmovisão e a sociabilidade que já conheciam. Há que se ressaltar, no entanto, que o traslado e o desdobramento de sua lógica familiar foram permitidos apenas aos que, em particular pelas regras de sucessão adotadas coletivamente, se fixaram na localidade. A opção por um “compromisso com o passado” encaminhou aos grupos familiares, como já se observou acima, o emprego de atitudes excludentes.

Assim, todos aqueles que foram descartados do círculo de origem depararam-se, inevitavelmente, com o “novo”. Colocados em contatos com outras linguagens sociais compulsoriamente, foram obrigados a reavaliar profundamente sua estrutura cultural. Este processo de adequação às necessidades de sobreviver e conviver em espaços onde seus campos simbólicos não eram predominantes alterou substancialmente os princípios que orientaram seus comportamentos familiares. Para estes sim, a emigração importou criar uma nova existência. Não obstante, uma nova vida assumida não por opção, mas imposta pela obediência à força da “tradição”.

Fontes

Registros paroquiais da Igreja Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Antonio Olinto, PR, Brasil).

Entrevistas com moradores da localidade (realizadas entre 1993-1995).

Referências

- ANDREAZZA, M.L. 1999. *Paraíso das delícias: um estudo da imigração ucraniana para o Brasil. (1895-1995)*. Curitiba, Aos Quatro Ventos, 373 p.
- BASSANEZZI, M.S.B. 2001. Family and immigration in the brazilian past. In: D.J. HOGAN (org.), *Population change in Brazil: contemporary perspectives*. Campinas, Population Studies Centres NEPO/UNICAMP.
- BORUSZENKO, O. 1972. *Integratzia ukkraintziv u Brazylji*. Munique, Alemanha. Tese de doutorado em História. München. Ukrainische Freie Universität, 412 p.
- BURGUIÈRE, A.; KLAPISCH-ZUBER, C.; SEGALIN, M.; ZONABEND, F. 1988. *Historia de la familia. El impacto de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial, 665 p.
- CERTEAU, M. 1994. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes, vol. 1, 351 p.
- CHAYANOV, A.V. 1966. *The theory of peasant economy*. Illinois, Richard D. Irwin, Inc.
- DELUMEAU, J. 1993. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras, 472 p.
- FLEURY, M. e HENRY, L. 1979. *Nouveau Manuel de dépouillement et d' état civil ancién*. Paris, INED, 149 p.
- GUILLAUME, P. e POUSSOU, J.P. 1970. *Démographie historique*. Paris, Armand Colin.
- HAJNAL, J. 1969. European marriage patterns in perspective. In: D.V. GLASS e D.E. EVERSOLEY (orgs.), *Population in history: Essays in historical demography*. London, London Edward Arnold Ltd.
- HIMKA, J.P. 1988. *Galician villagers and the Ukrainian national movement in the nineteenth century*. Edmonton, Canadian Institute of Ukrainian studies, 358 p.
- HOBBSAWM, E.J. 1990. *Nações e nacionalismos desde 1870: Programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 230 p.
- HOLOWKO, S. 1994. *Ukrainska menuvchena: ilustrovane etnografitchnei dovidnek*. Kiev, Lebidh.
- KAYE, V.J. 1964. *Early Ukrainians settlements in Canadá: 1895-1900*. Toronto, University of Toronto Press, 452 p.
- KOZIK, J. 1986. *The ukrainian national movement in Galicia: 1815-1849*. Edmonton, Printing Services/University of Alberta, 495 p.
- KULA, W. 1972. La seigneurie et la famille paysanne dans la Pologne du XVIIIe. siècle. *ANNALES ESC*, 27.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1988. Prólogo. In: A. BURGUIÈRE; C. KLAPISCH-ZUBER; M. SEGALIN e F. ZONABEND, *Historia de la familia*. Vol. I, Lisboa, Alianza Editorial, p. 11-15.
- MACFARLANE, A. 1980. *Família, propriedade e transição social: As origens do individualismo inglês*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- MACHADO, C. 1998. *De uma família imigrante: sociabilidade e laços de parentesco*. Curitiba, Aos quatro ventos, 117 p.
- NADALIN, S.O. 1978. *Une paroisse d'origine germanique au Brésil: la communauté evangelique luthérienne à Curitiba entre 1866 et 1969*. Paris, França. Tese de Doutorado. EHESS, 555 p.
- NADALIN, S.O. 1988. Sexualidade, casamento e reprodução. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 5(2):63-91.
- NADALIN, S. O. 2000. Imigrantes de origem germânica no Brasil: ciclos matrimoniais e etnicidade. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 256 p.
- SAHLINS, M. 1990. *Ilhas da história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 218 p.
- SEYFERTH, G. 1981. *Nacionalismo e identidade étnica*. Florianópolis, FCC.
- TERLETSKI, J.S. 1971. The Church. In: V. KUBIJOVYC (ed.), *Ukraine: A Concise Encyclopaedia*. Toronto, University of Toronto Press, p. 572-589.
- WOLOWYNA, J.E. 1980. Trends in marital status and fertility of ukrainians in Canadá. In: W.R. PETRYSHYN (ed.), *Changing realities: Social trends among ukrainian canadians*. Alberta, Canadian Institute of Ukrainians Studies.

Submetido em: 05/03/2007

Aceito em: 09/03/2007