



RELIGIÃO E MEMÓRIA COLETIVA: ATITUDES DE MIGRANTES EM RELAÇÃO ÀS MUDANÇAS INSTITUCIONAIS DA IGREJA

*Religion and collective memory: attitudes of migrants
towards institutional changes of the church*

Rafael Faustino*

Svetlana Ruseishvili**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

DOI: 10.29327/256659.15.1-9

RESUMO:

O presente artigo investiga como as decisões institucionais de lideranças religiosas afetam as experiências e práticas dos fiéis em contextos de deslocamento. Para isso, realiza um estudo empírico sobre a comunidade ortodoxa russa em São Paulo e sua reação à decisão da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR) de retomar relações canônicas com o Patriarcado de Moscou, após décadas de afastamento entre as instituições. Os dados mostram que as atitudes dos fiéis em relação à mudança institucional priorizam a preservação da memória coletiva relacionada à história da diáspora e os laços comunitários com a paróquia local. O artigo busca contribuir para uma compreensão mais detalhada da relação entre identidade, memória e religião no contexto da migração.

Palavras-chave: Migração; Cristianismo ortodoxo; Memória coletiva; Cisma.

* Mestrando no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS-UFSCar). E-mail: rafa.faustino09@gmail.com

** Doutora em sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Docente no Departamento de Sociologia e no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: svetlana@ufscar.br

INTRODUÇÃO

Entre os vários aspectos que unem pessoas em contexto migratório e ajudam a manter viva sua identidade coletiva, a religião tem lugar de destaque. É comum que, durante ou logo após movimentos de migração em massa, erguer templos religiosos esteja entre os primeiros esforços organizados para fomentar a vida em comunidade. Estudos sobre grupos que migraram para o Brasil já mostraram tal trajetória para cristãos sírio-libaneses (Truzzi, 2016) e russos (Ruseishvili, 2016), além de japoneses budistas (Usarski, 2002) e árabes muçulmanos (Ribeiro, 2012). Também já é bem disseminado como os africanos trazidos para o Brasil como escravos procuraram, mesmo sob violência, manter suas práticas de fé, que deram origem às religiões hoje conhecidas como afro-brasileiras (Silva, 2005).

Tal importância dada à religião não se dá apenas pelo seu necessário caráter sagrado. Já foi documentado como a religião, ao atuar como fator de coesão social dos migrantes, colabora com a saúde mental e fortalece a identidade psicossocial desses sujeitos (Coutinho, Dominguez, Sanchez, 2023). Além disso, as práticas religiosas permitem a migrantes “recriar suas culturas nativas para si” e, assim, reproduzir e manter viva sua etnicidade própria (Chafetz, Ebaugh, 2000, p.80). A religião auxilia na criação e na manutenção do que Maurice Halbwachs chama de “memória coletiva” de um grupo, entendendo-a como veículo de “uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo” (1990, p. 67).

Religiões não são estanques, mas permeáveis à cultura e passíveis de transformações. Por vezes, as próprias instituições religiosas são impulsionadoras dessas transformações, tomando decisões que atendem a lógicas distintas daquela que costuma mover os fiéis. Em alguns casos, decisões de cúpulas religiosas (ao menos nos sistemas religiosos que são altamente hierarquizados) geram resultados imprevistos e até indesejáveis para os fiéis, que se veem desafiados a se adequar ao novo *status quo* ou procurar uma alternativa, seja na mesma religião ou em outra. Exemplo mais conhecido são as Reformas protestantes realizadas no século XVI a partir de insatisfações com os rumos e práticas da Igreja Católica.

Nesse sentido, a situação de comunidades de migrantes que vivem distantes dos centros institucionais de suas religiões é singular: enquanto vivem sua fé como um recurso afetivo e mantenedor de laços com seu local de origem, eles podem ser afetados por decisões institucionais que são tomadas em contextos completamente diferentes dos seus.

Cabe avaliar, nesses casos: que efeitos tal cenário pode ter sobre os fiéis na diáspora? Mais especificamente: em que medida alterações no sistema religioso definidos pela instituição mais ampla impactam as atitudes e práticas religiosas de fiéis na diáspora?

Este artigo tentará responder tal questão utilizando como principal material de análise as pesquisas feitas pelos autores junto à comunidade russa e cristã ortodoxa de São Paulo, que se formou nas primeiras décadas do século XX e tem nas igrejas ortodoxas um ponto de referência. Será avaliado o comportamento dessa comunidade diante da decisão da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR, na sigla em inglês referente a Russian Orthodox Church Outside of Russia), instituição que governava suas paróquias há décadas, de retomar relações com o Patriarcado de Moscou, a quem até então julgava como herege, em 2007. A decisão gerou revolta em fiéis e um cisma na ROCOR.

O texto se estrutura em seis seções. Nas primeiras duas, abordamos a relação entre religião, memória e identidade no contexto de migrações internacionais. Em seguida, na terceira seção, descrevemos o método e os materiais da pesquisa empírica que norteia a nossa análise. Na quarta parte, situamos historicamente o surgimento da ROCOR, igreja russa no exílio, e mostramos a sua importância para a diáspora dos emigrados russos pelo mundo. Nas duas últimas seções do artigo, abordamos as atitudes das paróquias ortodoxas russas em São Paulo diante da reaproximação entre a ROCOR e o Patriarcado de Moscou em 2007. Ao examinar de perto as atitudes e motivações dos migrantes russos que fazem parte dessas paróquias, constatamos que, quando enfrentam um conflito entre a instituição que rege sua religião e a memória coletiva de suas comunidades, os fiéis em contexto migratório frequentemente se alinham com esta última, encontrando também justificativas religiosas para amparar sua decisão.

O artigo visa contribuir para uma melhor compreensão da relação entre identidade, memória e religião no contexto de deslocamento – temas que são recorrentemente analisados separadamente, mas nem tanto em conjunto. Esperamos obter sucesso em demonstrar que eles estão intimamente ligados na vida coletiva de grupos migrantes.

RELIGIÃO ENTRE MIGRANTES:

AUXÍLIO NA CHEGADA E REFORÇO À MEMÓRIA COLETIVA

Diversos autores já apontaram a importância da religião para a integração de comunidades estrangeiras em contexto migratório. D’Arienzo (2021) identifica três modelos de “dinâmi-

cas de agregação” pelas quais a comunidade religiosa pode ajudar o migrante a se situar já na chegada a um novo local. O modelo *internacional* permitiria que, pelo exercício da mesma fé, imigrantes de diferentes países ou etnias se ajudem no local de chegada; já pelo modelo *intercultural* o compartilhamento da religião entre nativos e migrantes facilita a integração dos últimos junto à sociedade de chegada. Já no modelo *étnico* de integração, a identificação étnica, religiosa e linguística permite “o reforço da homogeneidade cultural e dos laços com os compatriotas através da reencenação das práticas religiosas do país de origem”, (2021, p. 224).

Tal argumento está em linha com a afirmação já citada de Chafez e Ebaugh (2000, p. 80) sobre “recriar as culturas nativas” em contexto migratório. As autoras apontam que “os processos de desenraizamento, migração e reassentamento produzem intensificação do compromisso religioso por parte dos imigrantes”. Elas ainda distinguem (Chafez e Ebaugh, 2000, p. 80) as formas específicas por meio das quais o vínculo religioso contribui para a reprodução dos laços étnicos: uma dos principais é a reunião para uso do idioma nativo, que, tanto em contexto religioso quanto no informal, mantém a cultura viva. Outra é a educação religiosa da segunda geração de migrantes – um processo cuja efetividade tende a decair ao longo das gerações, mas que, ainda assim, garante a transmissão cultural, ou seja, prolongamento dos traços culturais do grupo migrante.

Tal prolongamento consiste em manter viva a memória coletiva do grupo migrante. Essa memória, segundo Halbwachs, funciona de modo a enaltecer as similitudes e traços que diferenciam o grupo em questão do restante da sociedade, com a esperança de “perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância do seu pensamento” (1990, p. 87). Ela sempre atuará no sentido de convencer o grupo, enquanto ele existir, de sua permanência e continuidade. Halbwachs assinalou (cf. Rivera, 2010) a importância da religiosidade nesse processo, sendo apontando-a como “um modo particular de mobilização da memória, o que permite garantir a continuidade da mensagem por meio da sucessão das gerações de fiéis” (Rivera, 2010, p. 74).

Tal reprodução não seria possível sem um suporte físico. A memória coletiva, para Halbwachs, só pode se dar entre grupos localizados no tempo e no espaço (1990, p. 86), enquanto vivam os representantes que compartilharam fisicamente aquelas memórias. Para prolongar essa transmissão ao longo das gerações, os espaços que caracterizem aquele

grupo são fundamentais. Nesse sentido, o autor aponta os templos religiosos como âncoras de estabilidade para os grupos que o frequentam (1990, p. 156). No caso específico de grupos migrantes, Chafetz e Ebaugh também apontam a importância dos templos religiosos para “lembrar imigrantes de sua herança étnica” ao mesmo tempo em que se pretende, com as práticas religiosas, fortalecer os laços comunitários na nova residência (2000, p. 81).

Assim como as igrejas em si, a presença de sacerdotes ou autoridades religiosas legitimadas pelos migrantes é fundamental para que tal coesão se estabeleça. Truzzi (2016), por exemplo, aborda, no caso dos árabes cristãos no interior de São Paulo, o risco de esvaziamento que as igrejas de sua comunidade sofriam diante da proximidade com o catolicismo romano, que dominava o ambiente cultural em torno dos migrantes. Tal cenário exigiu “um enorme esforço para se diferenciarem e afirmarem suas especificidades em um meio francamente católico latino”, diz o autor, que completa:

Daí a importância que apresentam, para todas essas igrejas, os sinais distintivos associados ao rito próprio, à liturgia, aos códigos disciplinares, etc. Neste particular, o clero assume uma importância fundamental, justamente graças à sua posição de guardião da tradição. Entretanto, tal função está sujeita a uma contínua negociação e não deve ser exercida de modo inflexível, uma vez que os fiéis e o próprio meio social colocam questões que demandam uma renovação da tradição [...] (Truzzi, 2016, p. 282).

Ou seja: no contexto de deslocamento internacional, a religião é central não apenas como provedora de amparo psicológico ou preservação da identidade original dos migrantes. Enquanto prática social estruturada dentro da instituição religiosa, ela tem papel central na incorporação de migrantes à sociedade de instalação (Levitt, 2003; Nordin, Otterbeck, 2023). A vida religiosa pressupõe interações entre fiéis e clero, e também entre grupos de fiéis que possam ter origens nacionais e trajetórias migratórias distintas; bem como o comprometimento com tradições ou promoção de mudanças e adaptações dos ritos ao novo contexto cultural.

RELAÇÕES ENTRE IGREJAS E FIÉIS:

SECULARIZAÇÃO, HISTÓRIA E IDENTIDADE ENTRE MIGRANTES

Não é extensa a bibliografia que analisa sociologicamente a correspondência entre decisões de instituições eclesiais e as ações e experiências de fiéis. Em revisão de 530 pu-

blições sobre religião e espiritualidade feita em 2020, Herzog et al. classificaram os estudos conforme o nível da unidade de análise: micro (indivíduos), meso (organizações, grupos e redes religiosas) e macro (instituições como governos e sistemas legais) e apontaram a necessidade de se produzir mais pesquisas que conectem diferentes níveis (Herzog et al., 2020, p. 40). O mesmo chamado já havia sido feito por Finke (2014) ao apontar como a distinção entre esses níveis, buscada pelos cientistas para circunscrever suas pesquisas a apenas um deles, é muitas vezes artificial, e que estudos que relacionem mais de um nível podem “fornecer uma explicação mais completa” e apresentar “frequentemente um teste mais eficaz de uma teoria” (Finke, 2014, p. 12).

Em outra revisão abrangente, mas abordando especificamente o protestantismo, Sullins aponta como surpreendente o baixo número de pesquisas que estudam o variado nível de centralização da autoridade nas diversas denominações protestantes e suas consequências concretas (2003, p. 279).

De qualquer forma, existem estudos clássicos da sociologia da religião que, ainda que não expressem o objetivo de relacionar diferentes escalas de análise, acabam promovendo tal ligação ao propor teorias abrangentes. É o que acontece no debate sobre a secularização – provavelmente o principal que ocorre nesta área. Se considerarmos a definição de secularização apontada por Casanova como a mais difundida na literatura sociológica – isto é, o “declínio de crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas” (Casanova, 2007) –, pode-se dizer que o que está em debate é o grau de influência das instituições religiosas na ação rotineira religiosa dos indivíduos, migrantes ou não.

Com raízes em Weber (Pierucci, 1998), esse debate colocou em oposição correntes que apontam, ou contrariam, a validade da afirmação de que a religiosidade perdeu força ao longo do século XX. Em geral, tendem a estar opostos sociólogos estadunidenses e europeus ocidentais, com os primeiros negando a teoria da secularização, e os segundos a sustentando. Exemplo notório é a discussão feita publicamente pelo estadunidense Rodney Stark e o escocês Steve Bruce, sistematizada e resumida por Mariano (2008).

Conforme explica Mariano, para Stark as escolhas religiosas das pessoas seguem critérios de racionalidade semelhantes aos (no entendimento do autor estadunidense) usados economicamente: procuram mais benefícios com menores custos (Mariano, 2008, p. 43). Assim, buscam a religião para garantir salvação espiritual, oferecendo em troca va-

riados níveis de devoção. Essa demanda por bens espirituais seria “inexaurível”, o que garante a perenidade da religiosidade e “torna a secularização, em teoria, impossível” (Mariano, 2008, p. 43).

Bruce nega essa religiosidade intrínseca aos seres humanos e aponta que se deve considerar o contexto histórico e cultural de cada sociedade. Assim, a por ele alegada redução da religiosidade na Europa Ocidental durante a modernidade é “uma tentativa de explicar um agrupamento de mudanças específicas historicamente e geograficamente” (Bruce, 1999).

Ao avaliar a disputa em torno do termo, Casanova (2007, p. 8-9) aponta que ela é, além de teórica no âmbito sociológico, uma questão de perspectiva dos autores. Os autores estadunidenses, diz ele, veem seu país como já fundado em um mundo moderno e secularizado, então não enxergam como plausível admitir uma diminuição posterior da religiosidade. Na verdade, aponta Casanova (2007), o que se viu nos séculos recentes foi as instituições religiosas preencherem o espaço público no país. Já na Europa ocidental, aponta, houve o inegável refreamento, na esfera pública, das religiões que até o início do século 20 eram impostas aos cidadãos.

Com isso, os sociólogos europeus tendem a combinar a definição já citada de secularização com outra, que diz respeito à perda de poder das religiões sobre instituições governamentais (Casanova, 2007, p. 8). Esses diferentes caminhos da relação entre instituições civis e religiosas seriam, sugere o autor, condicionantes dos debatedores e das teorias propostas.

Explorar as possibilidades desse debate pode indicar novos caminhos para estudar a relação entre diferentes esferas do sistema religioso. A validade da teoria da secularização representaria, em tese, uma menor condição das instituições religiosas exercerem poder direto sobre as atitudes dos fiéis – o que de fato parece verdadeiro no caso europeu, mas demanda mais cuidados antes de possíveis extrapolações para outros contextos. Como sugere Casanova, avaliar a questão da secularização – e, arriscamos dizer, da relação entre decisões de cúpulas religiosas e as experiências de fiéis – envolve particularismos históricos que dizem respeito às transformações de cada sociedade estudada.

Como afirma Mariano (2008, p. 62), existem “vários e divergentes imperativos (além dos mercadológicos), racionalidades, motivações e interesses em jogo nesses grupos

religiosos, dependentes de diferentes trajetórias históricas, tradições denominacionais, contextos de ação religiosa e mediações socioculturais". Ou seja, para compreender os motivos que levam os religiosos a adotar uma ou outra posição frente a suas lideranças, é necessário voltar a Weber e considerar não apenas a racionalidade relacionada a fins destacada por Stark, mas também a orientada por valores, (Mariano, 2008, p. 45). É isso o que fazemos aqui em relação aos migrantes de origem russa afetados por decisões de cúpulas religiosas.

Especificamente sobre o cristianismo ortodoxo russo, a maior parte dos estudos contemporâneos aborda a relação entre religião e identidade étnica, seja dentro ou fora do país. Agadjanian (2001) aponta como, após o fim da União Soviética, os russos encontraram na ortodoxia uma "fonte étnica auxiliar" para afirmar sua identidade. Assim, após um período de *laissez-faire* no país no início dos anos 1990, as autoridades governamentais restringiram o crescimento de outras religiões que buscavam ganhar espaço na Rússia, promovendo uma aliança entre governo e Igreja Ortodoxa Russa que perdura até hoje.

Veremos que, apesar da religiosidade "mais pronunciada, visível e politicamente instrumental" (Agadjanian, 2001, p. 476) dessa ortodoxia que se renovou dentro da Rússia, a mesma religião na diáspora russa é mobilizada de forma distinta, e até em oposição a esta aliança entre governo e instituição oficial. Mitrokhin e Nuritova (2009) e Evans e Northmore-Ball (2012) são outros autores que analisam o crescente vínculo entre identidade, religião e nacionalismo político na Rússia sob o governo de Vladimir Putin, com conclusões próximas às de Agadjanian.

Kazarian (2015) é um a apontar as consequências dessa aliança política-religiosa para a diáspora russa, abordando a numerosa comunidade de origem russa na França. Seu trabalho, que avalia os efeitos para o cristianismo ortodoxo das discussões envolvendo a laicidade no país, destaca como a Igreja Ortodoxa Russa busca aumentar sua influência sobre os russos emigrados, que recebem tal aproximação com desconfiança. Na diáspora russa, diz o autor, a natureza da imigração – que foi eminentemente política no contexto de fuga após a Revolução Bolchevique – determina o caráter das manifestações culturais e religiosas (Kazarian, 2015, p. 246). Na França, tal fator resultou em uma resistência dos russos a aceitar alianças com o poder religioso (e político) da ortodoxia oficial. Veremos que o mesmo se deu no Brasil.

Por fim, há os estudos sobre a imigração russa para o Brasil, destacando-se os trabalhos de Ruseishvili (2016) e Vorobieff (2006) sobre a formação dessas comunidades em São Paulo no início do século XX e a importância das igrejas ortodoxas para a sua coesão. Também nesses casos fica patente a ligação íntima entre religião e identidade, que, conforme mostraremos a seguir, constrói-se por meio de uma memória coletiva que visa preservar no tempo a história trazida do país de origem e refundada no momento de sua imigração.

MATERIAIS E MÉTODO

Empiricamente, a presente análise resulta do estudo sociológico qualitativo “A disputa no cristianismo ortodoxo pela preferência dos fiéis russos em São Paulo”, desenvolvida por Rafael Faustino em caráter de iniciação científica entre os meses de abril de 2021 e 2022 junto três paróquias ortodoxas russas em São Paulo¹. O estudo investigou o que aparentava ser uma disputa entre diferentes ramos do cristianismo ortodoxo russo pela preferência dos fiéis da diáspora na cidade – um grupo dissidente da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR), tradicionalmente presente na cidade; e o Patriarcado de Moscou, que abriu uma paróquia em São Paulo pela primeira vez em 2013.

Metodologicamente, a pesquisa se deu por meio da análise documental e pesquisa de campo qualitativa. A análise documental se debruçou sobre documentos oficiais produzidos pelas instituições religiosas envolvidas (Patriarcado, ROCOR e o grupo que se separou desta) e suas manifestações públicas sobre o caso. Patriarcado e ROCOR disponibilizavam na internet o histórico de suas comunicações públicas, tanto entre clérigos de diferentes níveis quanto epístolas à comunidade de fiéis. Elas forneceram informações valiosas que atestaram a importância, para as organizações e o público de paroquianos, do conflito estudado.

A pesquisa de campo consistiu em observação etnográfica de cultos, eventos da comunidade e fóruns virtuais nas redes digitais e entrevistas semiestruturadas. As entrevistas foram realizadas entre setembro e dezembro de 2021. Foram entrevistados três clérigos e 11 paroquianos de três igrejas ortodoxas russas em São Paulo – duas ligadas ao

¹ A pesquisa ocorreu sob orientação do prof. Dr. Ricardo Mariano na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

grupo que se separou da ROCOR quando esta organização decidiu estabelecer comunhão com o Patriarcado de Moscou; e uma do próprio Patriarcado. Um roteiro semiestruturado foi elaborado de forma a compreender o que motivava cada pessoa a se posicionar com uma ou outra instituição (já que uma não reconhecia a legitimidade da outra), e como a divisão existente contribuía para a coesão da comunidade russa na cidade e sua afirmação identitária.

Entre os entrevistados, havia paroquianos de origem russa – a maior parte de imigração mais recente ou nascidos no Brasil, mas também duas pessoas de imigração antiga que viveram diferentes períodos da comunidade russa na cidade – e também brasileiros. Já entre os clérigos, os ligados ao grupo que saiu da ROCOR eram membros históricos da comunidade, ministrando cultos há décadas; e o do Patriarcado era de migração recente.

Os resultados foram afetados pela pandemia. Na época da pesquisa de campo, as políticas de restrição aos encontros coletivos estavam sendo flexibilizadas após a disseminação das vacinas contra a covid-19, mas as igrejas ainda estavam com um número de frequentadores relevantemente mais baixo que o habitual, segundo os clérigos entrevistados. Das três paróquias visitadas, em duas (a do Patriarcado e uma do grupo que se separou da ROCOR) praticamente não foram encontrados frequentadores de origem russa – estes eram mais idosos e mantinham-se em casa diante do risco da pandemia. Já na terceira, havia número equilibrado de frequentadores entre russos/descendentes de russos e brasileiros.

Aqui, destacamos os dados obtidos nas entrevistas, para demonstrar como sua decisão foi orientada pela intenção de preservar a memória coletiva². Focamos no grupo que se separou da ROCOR, que é mais numeroso, tinha na época maior presença de russos e descendente de russos, e teve sua união colocada em xeque com a decisão da liderança de sua instituição religiosa em 2007 – fornecendo matéria prima para a discussão sobre a relação entre religiosidade e afetividade da vida em grupo³.

² Os nomes e o gênero dos entrevistados serão mantidos em anonimato, assim como os nomes das paróquias para preservar a sua privacidade.

³ é importante ressaltar que o Patriarcado, embora com inserção recente no Brasil, tem na sua paróquia em São Paulo uma história também icônica e ligada à comunidade russa no país. Porém, os poucos russos que restavam dessa época não estavam acessíveis durante o estudo de campo.

REVOLUÇÃO RUSSA DE 1917 E EXÍLIO DA IGREJA ORTODOXA

A criação da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR) foi consequência direta da Revolução Bolchevique de 1917. A tomada de poder pelos revolucionários resultou na emigração de mais de um milhão pessoas a partir do antigo Império Russo (Sorokin, 1942, p. 110). Entre eles estavam bispos e outros clérigos ligados à Igreja Ortodoxa Russa, ou Patriarcado de Moscou, criada em 1589 e instituição oficial da ortodoxia russa.

A Igreja era liderada então pelo Patriarca Tikhon, o primeiro a obter este título desde que Pedro, o Grande, o aboliu em 1721 e submeteu a instituição ao czarismo russo (Bissonnette, 1956). Tendo obtido sucesso em garantir a independência da Igreja em relação ao Estado, Tikhon esperava aproveitar o momento transformador para implementar mais reformas, mas seu ímpeto logo foi freado pelos revolucionários. Após anos de guerra civil, em 7 de novembro de 1920 o Patriarca e o corpo governante da Igreja autorizaram os bispos a organizar a si próprios eclesiasticamente caso perdessem contato com a administração central (Seide, 1983). Conforme isso de fato aconteceu, os bispos o utilizaram para criar a ROCOR ainda em 1920, que teve como primeiro líder o Metropolita Antônio Khrapovitskii.⁴

Na Igreja Ortodoxa Russa, o Patriarca Tikhon, opositor ao regime comunista que enfim se instalou em 1922, foi preso nesse mesmo ano e morreu em abril de 1925. Seu sucessor, Pedro de Krutitsy, ficou apenas 8 meses como *locum tenens* do Patriarcado antes de ser preso em dezembro do mesmo ano. O cargo então recaiu sobre Sérgio Stragorodsky, que em 29 de julho de 1927 emitiu uma encíclica declarando lealdade da Igreja à União Soviética, exigindo dos religiosos no exílio que fizessem o mesmo e afirmando que “qualquer ataque direcionado à União [...] é reconhecido por nós como um golpe direcionado a nós” (Stragorodsky, 1927 *apud* ROCOR Studies, 2017).

A exigência foi rejeitada pela ROCOR, que em 5 de setembro de 1927 decretou a quebra nas relações com a instituição Igreja Ortodoxa Russa até que cessasse o que a RO-

⁴ O processo para a criação da ROCOR passou pela existência temporária de outros órgãos eclesiásticos, e a intermediação dos Patriarcados de Constantinopla e da Sérvia, em um processo cujo esmiuçamento não caberia neste texto. Para detalhes, sugerimos a leitura da coleção de artigos *História da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia de seu início até o presente*, escrita por Gernot Seide e disponível no portal ROCOR Studies: <https://www.rocorstudies.org/2012/02/15/gernot-seide-history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-1983/>

COR via como perseguição da Igreja pelas autoridades soviéticas (Seide, 1983).⁵ Por sua vez, a Igreja Ortodoxa Russa declarou a instituição criada no exílio como excluída do cânone ortodoxo. Assim, desde 1927 a ROCOR, principal igreja cristã ortodoxa russa que congrega membros da diáspora, não tinha relações eclesiais com o Patriarcado de Moscou.⁶

O desenvolvimento das comunidades russas ortodoxas espalhadas pelo mundo se deu sob esse contexto, em que o Patriarcado era visto como herege e tomado pelo *sergiânismo* – doutrina que submetia a Igreja considerada sagrada a um poder civil.⁷ Embora a diáspora russa tenha sido muito heterogênea, a orientação antibolchevique era seu elemento unificador. A principal fonte desse antissovietismo dos emigrados era justamente o combate à religião e a perseguição às igrejas na Rússia, sobretudo a ortodoxa (Gousseff, 2008). Assim, as igrejas surgiam em todas as localidades onde se instalavam os exilados russos coletivamente.

Em São Paulo, por exemplo, os primeiros grupos de russos emigrados depois da revolução e guerra civil russa aparecem já em 1921. As primeiras igrejas e comunidades de fiéis também começam a aparecer nesse período: em 1922, a comunidade batista da Letônia na colônia Varpa, no Oeste do Estado (Tupes, 1988); em 1926, a Igreja Batista Russa no bairro Vila Prudente em São Paulo (Cocicov, 2005); em 1935, a Igreja Santíssima Trindade dos *velhos crentes* na Vila Alpina (Vorobieff, 2006); e as paróquias ortodoxas: em 1928, a paróquia São Nicolau no centro de São Paulo, que ganhou o seu templo próprio em 1939; e, em 1931, a Igreja da Santíssima Trindade na Vila Alpina, entre outras.

A religião e a preservação da vida paroquial continuaram prioridade para esses migrantes mesmo depois da Segunda Guerra Mundial, quando novas levas migratórias se

⁵ A atitude de Stragorodsky também foi rejeitada por fiéis e clérigos na própria União Soviética, que também romperam laços com a administração da Igreja e, diante da impossibilidade de seguir atuando sob perseguição comunista, criaram o que se tornou conhecido como Igreja das Catacumbas, considerada hoje símbolo de resistência ortodoxa ao poder civil. Detalhes em <https://www.rocorstudies.org/2020/02/08/history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-part-i-chapter-4/>

⁶ Sérgio Stragorodsky foi recompensado pela sua fidelidade ao regime comunista, ganhando cargos com algum prestígio até que foi declarado Patriarca em 1943, em meio à política stalinista de apelar à religião ortodoxa para angariar apoio em meio à Segunda Guerra Mundial. Sérgio morreu em 15 de maio de 1944.

⁷ Na época de realização do estudo empírico, o termo ainda era comumente usado entre os clérigos e os paroquianos mais antigos nas paróquias ortodoxas russas do grupo que se separou da ROCOR.

estabeleceram em São Paulo (Ruseishvili, 2018). Até os anos 1980, havia na cidade em torno de sete paróquias ortodoxas russas ativas, sem contar outros grupos religiosos cristãos como batistas, velhos crentes e ucranianos católicos do rito oriental (Vorobieff, 2006; Silva, 2015).

A comunidade de migrantes russos ortodoxos no Brasil era fundamental para a ROCOR. Em 1934, a primeira diocese da ROCOR na América Latina foi estabelecida sob a direção do Bispo Theodóssio, com a sede diocesana localizada na Catedral São Nicolau, em São Paulo. O Bispo Theodóssio era um fervoroso opositor do sergianismo na diáspora e reuniu ao seu redor um grupo de emigrados politicamente ativos que monitoravam a manifestação de sentimentos pró-soviéticos na comunidade russa.

Ao longo da Segunda Guerra, após a URSS ter sido invadida pela Alemanha, a diáspora russa pelo mundo se dividiu entre aqueles que defendiam a resistência do Exército Vermelho e aqueles que apostavam na derrota do regime soviético. Essa divisão teve impactos também na vida eclesiástica em São Paulo. O Patriarcado de Moscou aproveitou o momento de comoção para reafirmar a sua autoridade com os ortodoxos emigrados. O sacerdote Dimitry Tkatchenko, então pároco da Igreja Santíssima Trindade em São Paulo, rompeu com o Bispo Theodóssio em 1942 e se vinculou ao Patriarcado de Moscou. Em 1944, ele ajudou a publicar a tradução brasileira do livro *A verdade sobre a religião na Rússia*. Originalmente, o livro foi publicado em 1942 em Moscou, com prefácio do Patriarca de Moscou Sérgio, em que ele negava a perseguição à igreja pelo Partido Comunista Soviético. Como parte da divulgação do livro no Brasil, Tkatchenko ainda deu entrevistas para jornais brasileiros defendendo a liberdade religiosa na União Soviética e a legitimidade do Patriarca Sérgio, enquanto acusava o Bispo e a ROCOR de simpatizarem com Hitler (Ruseishvili, 2016).

Enquanto isso, a diocese brasileira da ROCOR proibia seus sacerdotes de ministrar liturgias em memória das vítimas da guerra e dos soldados do Exército Vermelho, e policiava atentamente os dissidentes entre a comunidade russa, recorrendo até mesmo ao auxílio da Polícia Política (Ruseishvili, 2016). Mesmo após o fim da guerra, essa diocese permaneceu como um dos centros intelectuais mais importantes do segmento mais conservador da igreja ortodoxa no exílio. Por exemplo, o periódico nacionalista e monarquista *Vladimirskiy Vestnik*, publicado pelos membros da paróquia próximos ao Bispo depois da Se-

gunda Guerra Mundial, era distribuído para Europa, Estados Unidos e Austrália até o final dos anos 1960.

REAPROXIMAÇÃO DA ROCOR COM O PATRIARCADO DE MOSCOU

O imaginário de ligação entre o Patriarcado de Moscou e um governo considerado moralmente corrupto não se dissipou facilmente quando a União Soviética caiu no último dia de 1991. Mesmo após o fim do regime, desconfiava-se da influência dos antigos membros daquele regime sobre o Patriarcado, que ainda era visto pelos fiéis na diáspora como uma instituição subserviente ao poder estatal⁸. Colaborava para isso a trajetória do Patriarca Alexei Ridiger, que subiu ao cargo em 1990 e que teve toda sua formação religiosa durante o regime soviético. Em muito por isso, a ROCOR ainda se manteve uma instituição influente sobre a diáspora russa nesse novo cenário.

No entanto, uma reaproximação entre ROCOR e Patriarcado passou a acontecer no início do século XXI, à medida que este buscou se redimir da sua atuação no período comunista. Isso foi feito com atos como um pedido de desculpas oficial de Alexei Ridiger em 2001; a reconstrução, ordenada pelo mesmo Patriarca, da histórica Catedral de Cristo Salvador em Moscou; e a canonização dos “novos mártires” da ortodoxia russa (as vítimas perseguidas religiosamente pelo regime comunista, incluindo a própria família imperial assassinada pelos bolcheviques em 1918) (Christensen, 2017). A reaproximação, intermediada pelo presidente russo Vladimir Putin, resultou na assinatura do Ato de Comunhão Canônica em 2007 (Evans; Northmore-Ball, 2012), por meio do qual a ROCOR foi aceita no cânone da ortodoxia russa e o Patriarcado oficialmente perdoado e reconhecido por ela.

A comunhão gerou estremecimentos dentro da ROCOR, com diversas alas dentro da organização apontando que o Patriarcado não estava recuperado dos “pecados da era comunista”, nas palavras dos entrevistados, e que o acordo colocava a ROCOR em subserviência àquela instituição.

Embora parte das insatisfações tenha se dissipado, aconteceu um cisma dentro da organização, com um grupo liderado pelo bispo ucraniano Agafangel Pashkovsky se separando da ROCOR. Nesse grupo estavam os clérigos da diocese brasileira da ROCOR, que

⁸ Mesmo em 2021, durante as entrevistas que realizei com russos ortodoxos, havia a recorrente noção de que a Rússia, administrada por um “ex-espião da KGB”, na figura de Vladimir Putin, ainda não estava livre do comunismo.

manteve sob sua administração 12 paróquias ligadas à instituição, incluindo as seis existentes na região metropolitana de São Paulo. Esse grupo cismático ficou separado do Patriarcado de Moscou e também da ROCOR, reivindicando para si o título de *verdadeira ROCOR* – ele costuma ser citado na literatura internacional como ROCOR (A), em referência a Agafangel.

Esse episódio gerou constantes debates dentro das paróquias em São Paulo. Um dos párocos locais afirmou em entrevista:

Tínhamos algumas pessoas que eram radicalmente contra, mas tão radicalmente com medo que isso acontecesse, medo da atitude de um de nós, três padres, que preferiram por algum tempo se abster de ir à igreja, até ter certeza do que iria acontecer dali para frente. [...] Algumas pessoas, pelo contrário, foram muito receptivas a essa união. No momento em que nós decidimos não participar [da comunhão com o Patriarcado], elas simplesmente deixaram de vir nas nossas paróquias.

O depoimento denota o conflito de motivações envolvidas na situação. Sob o prisma religioso, a discussão era: seguir o que a instituição maior determinava, compreendendo que fazer o contrário colocaria o fiel em contradição com uma organização considerada sagrada e o cânone ortodoxo; ou permanecer fiel à convicção de que a união com o Patriarcado colocaria sua igreja (e os fiéis) em cumplicidade com uma instituição pecadora.

ATITUDES DOS FIÉIS EM RELAÇÃO AO CISMA

Enquanto as atitudes do clero são moldadas por motivações emocionais, dogmáticas e institucionais, os paroquianos podem se posicionar diante do cisma de maneiras diversas. No nosso caso, a maioria dos membros das paróquias preferiu seguir a decisão do clero de não se juntar ao Patriarcado. Em 2013, houve mais um dilema quando o Patriarcado de Moscou abriu sua própria paróquia em São Paulo e tentou atrair para ela parte da comunidade russa que frequentava as paróquias consideradas *cismáticas*. Nesse momento, os paroquianos pertenciam aos grupos heterogêneos: os migrantes *antigos* e seus descendentes, os migrantes *novos* e os brasileiros.

Em geral, os migrantes antigos e seus descendentes compartilhavam o *ethos* antissoviético característico ao clero da ROCOR (A), já que a revolução comunista tenha sido a razão da emigração de seus pais e avôs e do rompimento com os familiares que ficaram

atrás da Cortina de Ferro. Por outro lado, os paroquianos da migração nova eram alheios a essas grandes divisões organizacionais porque o Patriarcado de Moscou possuía monopólio das igrejas ortodoxas na Rússia pós-soviética. Assim, se para os primeiros o argumento histórico acionava a memória coletiva de emigração como ruptura e igreja no exílio como resistência, para os segundos ele não fazia sentido.

Assim, os paroquianos originários da imigração antiga que seguiram o clero para a ROCOR(A) se referiram aos motivos canônicos e afetivos para justificar as suas ações. Pelo lado canônico, absorveram a argumentação dos padres no sentido de apontar a sua igreja como a de fato *legítima*, com base no cânone ortodoxo que os orienta, para reunir os russos ortodoxos em São Paulo. Isso porque a ROCOR teria ignorado as heresias do Patriarcado e se aliado a uma instituição corrupta. Pelo lado afetivo, se referem ao fato de terem a relação com a paróquia por várias gerações. Isso envolve sobretudo a memória afetiva que os membros carregam junto a essas paróquias, aos demais frequentadores e aos párocos, que administram os locais há várias décadas. São pessoas que cresceram frequentando aquelas igrejas, ouvindo as histórias de seus antepassados que ajudaram a erguê-la em um esforço coletivo; ou tiveram ali momentos simbólicos de suas vidas, como batismos e casamentos.

Além disso, há ainda o apreço pelo espaço histórico e o temor de que, se aceito, o Patriarcado de Moscou “tomasse para si” as igrejas que foram erguidas pelas comunidades. Chegavam aos fiéis notícias sobre investidas judiciais da instituição sobre paróquias na diáspora em outros países,⁹ e houve ao menos um caso no Brasil em que uma paróquia de fato passou ao Patriarcado – mas por um pedido da própria comunidade, devido à falta de um pároco para ministrar os cultos. Um clérigo do grupo que se separou da ROCOR afirmou: “A gente percebe que eles não estão preocupados com nossa pessoa, e as ovelhas em si, mas com a parte material. Com os prédios das igrejas”.

Não se trata de uma preocupação meramente material, mas também afetiva, ligada aos edifícios onde a memória coletiva da comunidade se funda e se renova constantemente. As paróquias em geral foram construídas com recursos dos imigrantes de origem russa, e desde então mantida ativa por eles e pelos seus descendentes. Existe a noção de

⁹ Um dos exemplos mais simbólicos se deu em Nice, na França, onde o Patriarcado conseguiu judicialmente obter a posse da igreja de São Nicolau, construída em 1912. Para detalhes, ler <https://eurasianet.org/on-the-french-riviera-emigres-fight-a-russian-advance>

que ali está a história viva da comunidade – ainda que seja menor, hoje, a quantidade de frequentadores de origem russa em relação a décadas passadas.

Aos argumentos ligados à memória afetiva dos paroquianos da migração antiga, se juntam as motivações ligadas ao sentimento de pertencimento dos paroquianos da migração recente. Nos depoimentos dos nossos entrevistados fica claro que a paróquia e a sua comunidade representam para eles uma comunidade de acolhida fora do seu país de origem. As divisões institucionais ficam menos importantes quando exigem o rompimento de relações comunitárias estabelecidas com os fiéis e o clero:

Uma coisa que eu lembro [de quando o Patriarcado de Moscou passou a ter presença em São Paulo], é de pensar ‘vou ficar onde estou’. Abriu outra paróquia, mas não tenho ligação com ela. [...] Eu me casei nessa igreja, batizei meus filhos nela, sou amiga do padre. É como uma família. Sou bem recebida aqui. Não me interessa, mesmo se o patriarca falar que nenhum russo pode ir nessa igreja.

Outra paroquiana afirmou:

Na Rússia eu frequentava igrejas de muito alta espiritualidade [...] um dos lugares de mais alta espiritualidade da ortodoxia no mundo. Mas eu não era ‘de casa’ lá, estava só frequentando. E quando cheguei no Brasil, foi interessante que, com poucos russos, mas um lugar para eles, eu tive pela primeira vez uma casa ortodoxa. Lá na Rússia as igrejas são enormes, e os pastores não dão conta de aprofundar a relação com os paroquianos. E aqui aconteceu o contrário. Por estarmos mais expostos, juntinhos, próximos. Eu amei esse fato, nunca me senti tão aconchegada espiritualmente quanto aqui. Acabei achando minha igreja [...] eu não mudaria de igreja, porque tenho um vínculo com eles. É como se fosse uma traição. São pessoas que me apoiaram nos momentos mais difíceis, me abraçaram, não posso deixá-los.

Assim, a dimensão comunitária da vida religiosa para esses migrantes é priorizada acima da dimensão canônica. O sentimento de fraternidade e comunhão característico para grupos religiosos deriva do compartilhamento de crenças, identidades e práticas e pode contribuir com a inserção dos recém-chegados na sociedade de instalação (Vasconcelos, 2022; Caglar; Glick-Schiller; Gulbrandsen, 2006; Ruseishvili; Teodoro, 2023).

Outra pessoa, da mesma paróquia das duas depoentes citadas acima, era um caso raro de alguém que mantinha relações com os dois grupos – cumpria ritos religiosos na paróquia do grupo cismático, mas tinha compromissos profissionais ligados ao espaço do

Patriarcado. Tem relações cordiais com pessoas desse último lugar, mas com relação ao espaço para a prática religiosa, afirma:

Quando a gente foi para a igreja [do grupo cismático], parece que... sabe quando tem uma afinidade com a pessoa? Eu senti isso com o padre. Tem alguma coisa, não sei nem explicar. Quando eu conheci o padre [do Patriarcado], que veio poucos anos atrás, eu fiz amizade com ele, com a esposa dele, mas não mudei para a igreja do Patriarcado de Moscou. Porque acho que tem alguma coisa que eu me sinto mais afinada com a [paróquia do grupo cismático].

Houve casos em que a transformação da instituição levou à decisão de mudar de lado. Uma das pessoas entrevistadas, de imigração mais recente, frequentava uma paróquia do grupo cismático enquanto não sabia da cisão existente – após os anos de maior tensão, o assunto já não era comentado cotidianamente. A pessoa foi informada sobre o caso por familiares em uma viagem à Rússia, e ao retornar para o Brasil passou para a paróquia do Patriarcado, justificando sua escolha na entrevista com “os dons celestiais da comunhão” – a noção de que só se recebe a graça divina quando em contato com a igreja considerada em verdadeira conexão com Deus.

Tal decisão foi contrária à da maioria das pessoas encontradas. Mas também confirma o peso do vínculo coletivo da comunidade na vida religiosa. Para além do fundamento religioso de sua mudança, essa pessoa cortou relações com os antigos colegas de paróquia (de quem dizia ser bastante próxima) por opção própria, ao considerar sua nova vida incompatível com as companhias anteriores. Perguntada se pensava em retomar contato com os antigos colegas de paróquia, a pessoa afirmou:

Melhor eles pensarem se eles querem algum contato. Não tanto comigo, mas o que seria mais próximo para eles. Porque o meu caminho próximo, hoje, é aqui. Junto com as pessoas dessa comunidade. Então se um dia eu tiver essa oportunidade, eu conversaria. Mas não iria chamar ninguém [para a paróquia do Patriarcado] e não gostaria de ser chamado [para ir à paróquia do grupo cismático].

Para a maioria das pessoas entrevistadas, a decisão foi de manutenção dos vínculos afetivos e comunitários, rejeitando as argumentações religiosas em contrário. Percebeu-se que os ritos grupais em espaços que, além de sagrados religiosamente, são intimamente ligados à história daquele grupo – como é o caso aqui avaliado – ajudam a estender no tempo a memória coletiva. Como disse um dos membros do grupo cismático, “a gente

busca o nosso tipo de religião, e acaba sendo uma mini-Rússia, uma ilha da nossa cultura. Não são só russos [*que frequentam a igreja*], mas acaba sendo assim, uma representação da nossa cultura e religiosidade.”

Motivações similares foram observadas em outros locais da presença da comunidade russa da migração antiga. Em Nice, na França, houve situação semelhante após a Arquidiocese de Igrejas Ortodoxas Russas na Europa Ocidental, que governava suas paróquias, decidir se unir ao Patriarcado de Moscou. Também ali, a maior parte dos paroquianos recusou seguir tal caminho, também enxergando uma continuidade entre a aliança governo-Patriarcado atual com o que acontecia nos anos de regime comunista. Assim como em São Paulo e em outros lugares do mundo onde o cisma na ROCOR prosperou, não bastou para o Patriarcado ter origem russa ou mais de 400 anos de história ligados à fé que seguem. Nas palavras de uma paroquiana francesa: “Ao longo de todos esses anos desde que nossas famílias fugiram para a França, desenvolvemos nosso próprio modelo eclesialístico independente [...] Eles acreditam que tudo que é russo deve ser deles. Mas nós dizemos não!”¹⁰

Tal identificação com tempos pregressos à migração se mescla com a história que o grupo constrói no local de destino. Ao ponto que, caso se vejam em uma situação que interpretem como ameaçadora a essa memória, os integrantes desse grupo podem cerrar fileiras entre si e desafiar determinações até mesmo de instituições religiosas que elas seguiam há décadas, como mostra o caso dos russos em São Paulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, abordamos a ligação entre religião, memória e identidade em contexto de deslocamento, sustentando que, para grupos migrantes, suas religiões tradicionais têm grande importância para reuni-los e mantê-los unidos. E que tal importância vai além do caráter sagrado da crença religiosa que une essas pessoas, se relacionando também com a manutenção de suas identidades de origem. Por meio do convívio religioso, grupos mi-

¹⁰ Algumas matérias jornalísticas do período ilustram o caso: *On the French Riviera, émigrés fight a Russian advance*, assinada por Killian Gogan na Eurasianet, disponível em <https://eurasianet.org/on-the-french-riviera-emigres-fight-a-russian-advance>; e *Russia wrests back ownership of Orthodox churches in France*, assinada por Kim Willsher no The Guardian, disponível em <https://www.theguardian.com/world/2020/nov/18/russia-wrests-back-ownership-of-orthodox-churches-in-france>.

grantes constroem uma memória coletiva no local de chegada, uma história compartilhada que envolve relacionamentos interpessoais, espaços físicos concretos e celebrações conjuntas. E que pode resistir até mesmo a determinações de instituições consideradas sagradas, caso elas não se mostrem alinhadas ao ideal de preservação da memória.

O artigo analisou as atitudes dos membros das paróquias ortodoxas russas em São Paulo em relação a uma grande mudança eclesial promovida pela cúpula da Igreja: o cisma dentro da ROCOR depois de sua união com o Patriarcado de Moscou. As entrevistas realizadas com esses migrantes sugerem que os laços comunitários formados dentro da comunidade religiosa, bem como a memória coletiva que liga a paróquia ao passado migratório de seus antepassados, são mais importantes do que considerações dogmáticas. Foi importante para isso a decisão dos párocos em recusar a união com o Patriarcado de Moscou – mas vimos como os próprios paroquianos contribuíram com essa decisão.

Assim, os grupos se mantiveram majoritariamente unidos em torno do que enxergaram como fator mais importante para a manutenção de sua memória coletiva: a relação próxima com as paróquias e os párocos junto dos quais essa memória foi construída. Quando foi necessário escolher entre essa história compartilhada e determinações das lideranças eclesiais mais distantes, essas pessoas ficaram com a primeira.

O artigo buscou compreender de que forma as mudanças na estrutura da igreja afetam as práticas dos fiéis nas comunidades locais no contexto da migração. Uma pesquisa mais longa poderia explorar ainda mais as atitudes dos fiéis diante de posicionamento político das suas igrejas. No caso russo, em particular, a aproximação do governo autocrático de Vladimir Putin com o Patriarcado de Moscou desde 2014 e o apoio da Igreja Ortodoxa Russa à invasão militar da Ucrânia em fevereiro de 2022 motivou, novamente, a divisão dentro da comunidade de fiéis (Dubtsova, 2024). Nas paróquias, a posição do clero a favor ou contra a guerra é um fator capaz de afastar aqueles que se opõem à guerra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGADJANIAN, A. Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric. In: *Europe-Asia Studies*, v. 53, n. 3, 2001. pp. 473-488. Disponível em <https://doi.org/10.1080/09668130120045898>. Acesso em 27 de maio de 2024.

BISSONNETTE, G. The Church Reforms of Peter the Great as a Problem in Soviet Historiography. In: *Slavic and East-European Studies*, vol. 1, n. 3, 1956. pp. 146-157. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41055569>. Acesso em 27 de maio de 2024.

BRUCE, S. Modernisation, Religious Diversity and Rational Choice in Eastern Europe. In: *Religion, State and Society*, v. 27, n. 3-4, setembro de 1999. pp. 265–275. Disponível em <https://dx.doi.org/10.1080/096374999106476>. Acesso em 27 de maio de 2024.

CAGLAR, A.; GLICK-SCHILLER, N.; GULDBRANDSEN, T. Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American ethnologist*, vol. 33, n. 4, 2016. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1525/ae.2006.33.4.612>. Acesso em 27 de maio de 2024.

CASANOVA, J. Rethinking secularization: A global comparative perspective. In: BEAMAN, L. G.; BEYER, P. *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden: Brill, 2007. pp. 101-120. Disponível em <https://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>. Acesso em 27 de maio de 2024.

CHAFETZ, J. S.; EBAUGH, H. R. *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek: Altamira Press, 2000. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=qXsitbsgY1MC&pg=PA80&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false. Acesso em 27 de maio de 2024.

CHRISTENSEN, K. H. *The Making of the New Martyrs of Russia: Soviet Repression in Orthodox Memory*. Londres: Taylor & Francis Group, 2017.

COCICOV, J. *Imigração no Brasil: búlgaros e gagaúzos bessarabianos*. Ribeirão Preto: Legis Summa, 2005.

COUTINHO; S. R.; DOMINGUEZ, N. L. N.; SANCHEZ, W. L. Migração, religião e saúde mental: O Instituto Sonhe e os imigrantes bolivianos em São Paulo/Brasil. In: *Aiken. Revista de Ciências Sociales y de la Salud*. v. 3, ed. 2, dezembro de 2023. pp. 21-36 Disponível em https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=Y8UrVZIAAAAJ&citation_for_view=Y8UrVZIAAAAJ:4DMP91E08xMC. Acesso em 27 de maio de 2024.

D'ARIENZO, M. Religious Communities And Migration Phenomenon. In: *Buletin Stiintific, seria A, Fascicula Filologie*, v. 30, n. 1, 2021. pp. 223-232. Disponível em <https://www.cce-ol.com/search/article-detail?id=1048472>. Acesso em 27 de maio de 2024.

DUBTSOVA, N. The role of the Orthodox Church in advancing Putin's war messaging. In: *Reuters Institute for the Study of Journalism*, Oxford, fev. 2024. Disponível em <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/pulpit-propaganda-machine-tracing-russian-orthodox-churchs-role-putins-war>. Acesso em 27 de maio de 2024.

EVANS, G.; NORTHMORE-BALL, K. The Limits of Secularization?: The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Hoboken, v. 51, n. 4, dezembro de 2012. pp. 795-808. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2012.01684.x>. Acesso em 27 de maio de 2024.

FINKE, R. Going Global: Testing Theories with International Data. In: Seminário Religion and Culture in a Globalized World, 2014. *Anais*. Antuérpia, University Centre Saint Ignatius Antwerp, 2014. Disponível em <https://www.thearda.com/categories/arda-papers/current-working-papers/going-global-testing-theories-with-international-data>. Acesso em 27 de maio de 2024.

GOUSSEFF, C. *L'Exil russe (1920-1939). La fabrique du réfugié apatride*. Paris: CNRS Editions, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HERZOG, P. S. et al. Studying Religiosity and Spirituality: A Review of Macro, Micro, and Meso-Level Approaches. In: *Religions*, v. 11, n. 9, 24 ago. 2020. Disponível em <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/9/437>. Acesso em 27 de maio de 2024.

KAZARIAN, N. The Orthodox Church in France facing French secularism ('laïcité'). In: *Religion, State and Society*, v. 43, n. 3, julho de 2015. pp. 244-261.

LEVITT, P. You know, Abraham was really the first immigrant: Religion and Transnational Migration. In: *International Migration Review*, vol. 37, n. 3, 2003. pp. 847-873 Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00160.x>. Acesso em 27 de maio de 2024.

MARIANO, R. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. In: *Tempo Social*, v. 20, n. 2, novembro de 2008. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-2070200800200003>. Acesso em 27 de maio de 2024.

MITROKHIN, N.; NURITOVA, A. The Russian Orthodox Church in Contemporary Russia: Structural Problems and Contradictory Relations with the Government, 2000-2008. In: *Social Research*, v. 76, n. 1, 2009. pp. 289-320. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/40972147>. Acesso em 27 de maio de 2024.

NORDIN, M.; OTTERBECK, J. *Migration and Religion: IMISCOE Short Reader*. Cham: Springer Nature, 2023.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, junho de 1998. pp. 43-73, Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RIBEIRO, L. M. P. A implantação e o crescimento do Islã no Brasil. In: *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, 2012. pp. 107-135. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342480>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RIVERA, D. P. B. Religião e Tradição a Partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs. In: *Numen*. Juiz de Fora: UFJF, v. 3, n. 1, 2010. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21728>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RUSEISHVILI, Svetlana. *Ser russo em São Paulo: os imigrantes russos e a (re)formulação de identidade após a Revolução Bolchevique de 1917*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

RUSEISHVILI, S. Perfil sociodemográfico e distribuição territorial dos russos em São Paulo: deslocados de guerra da Europa e refugiados da China após a Segunda Guerra Mundial. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*, vol. 35. n. 3, 2018. pp. 01-20. Disponível em <https://dx.doi.org/10.20947/S0102-3098a0036>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RUSEISHVILI, S.; TEODORO, G. M. Comunidades de fé e incorporação migrante: venezuelanos no interior do estado de São Paulo. In: *Religião & Sociedade*, vol. 43, n. 2, 2023. pp. 61-86. Disponível em <https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n2cap03>. Acesso em 27 de maio de 2024.

SEIDE, G. History of the Russian Orthodox Church Outside Russia from Its Beginning to the Present (1983). In: *ROCOR Studies*, Jordanville, 1983. Disponível em <https://www.rocorstudies.org/2012/02/15/gernot-seide-history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-1983/>. Acesso em 27 de maio de 2024.

SILVA, B. H. *O Instituto São Vladimir e a presença russa em Santos, pela voz dos imigrantes. 1958-1968*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Santos: Universidade Católica de Santos, 2015.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOROKIN, P. *Man and Society in Calamity*. Nova York: E.P. Dutton and Company, 1942.

STRAGORODSKY, S. Declaration On recognition of the Soviet Regime. In: *ROCOR Studies*. Jordanville, junho de 2017. Disponível em <https://www.rocorstudies.org/2017/06/09/3098>. Acesso em 27 de maio de 2024.

SULLINS, D. P. Centralization of Authority in Protestant Denominations: An Organizational Classification. In: *SSRN Electronic Journal*, outubro de 2003. Disponível em <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2766024>. Acesso em 27 de maio de 2024.

TRUZZI, O. Religiosidade Cristã entre Árabes em São Paulo: Desafios no Passado e no Presente. In: *Religião & Sociedade*, v. 36, n. 2, dezembro de 2016. pp. 266-291. Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap12>. Acesso em 27 de maio de 2024.

TUPES, M. *Da aurora ao crepúsculo – estudo sócio-religioso da colonização letã de Vapa e comunidade de Palma*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira, 1988.

USARSKI, F. O Budismo no Brasil: um resumo sistemático. In: USARSKI, F. (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002. pp. 09-33.

VASCONCELOS, I dos S. Las iglesias le dan continente al migrante: igrejas, religiosidades e venezuelanos/as no norte do Brasil. In: *Religião & Sociedade*, v. 42, n. 1, janeiro de 2022. p. 177-200 Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap08>. Acesso em 27 de maio de 2024.

VOROBIEFF, A. *Identidade e memória da comunidade russa na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Geografia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

ABSTRACT:

This article examines how institutional decisions made by religious leaderships affect the experiences and practices of believers in the context of international migration. It presents an empirical study of the Russian Orthodox community in São Paulo and their reaction to the decision of the Russian Orthodox Church Outside Russia (ROCOR) to resume canonical relations with the Patriarchate of Moscow after decades of separation. The data reveal that the attitudes of the members of the religious community towards this institutional change prioritize the preservation of collective memory related to the history of the diaspora and the community ties with the local parish. This article aims to contribute to a deeper understanding of the relationship between identity, memory, and religion in the context of migration.

Keywords: Migration; Orthodox Christianity; collective memory; schism.

Recebido em 28/05/2024

Aprovado para publicação em 21/06/2024