



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Tácio Nepomuceno Reis

**ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: CONVERSÃO E
IDENTIDADE NA IGREJA ORTODOXA RUSSA EM BRASÍLIA (2000–
2025)**

Brasília
2026

Tácio Nepomuceno Reis

**ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: CONVERSÃO E IDENTIDADE NA
IGREJA ORTODOXA RUSSA EM BRASÍLIA (2000–2025)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília Área de concentração: História Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Duarte Rust

Brasília
2026

CATALOGAÇÃO NA FONTE

FEITA NA BIBLIOTECA

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Tácio Nepomuceno Reis

**ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: CONVERSÃO E IDENTIDADE NA
IGREJA ORTODOXA RUSSA EM BRASÍLIA (2000–2025)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Área de concentração: História Cultural.

Brasília

2026

DEDICATÓRIA

A Deus, que me sustentou quando eu mesmo não sabia me sustentar, que permaneceu quando hesitei, que chamou quando resisti e que jamais retirou a mão. Ao Deus que é Fogo e Misericórdia, que corrige sem destruir e levanta sem humilhar. Se há alguma verdade nestas páginas, ela não nasce da minha força, mas da paciência divina em conduzir meus passos ao longo das minhas próprias contradições.

À Santíssima Theotókos, Mãe do Deus Vivo, que protege, intercede e ampara. Se atravessei períodos de inquietação e combate interior, foi sob sua proteção que permaneci de pé. Entrego este trabalho como quem oferece não uma conquista, mas um caminho percorrido.

À minha avó, Maria Divina, cuja memória é raiz profunda. Seu nome já era oração antes que eu compreendesse o que era fé. Sua simplicidade ensinou firmeza.

À minha mãe, Rosa Luzia, que foi mãe e foi pai, que foi abrigo e foi direção, que foi sustento material e coluna moral. Houve dias em que lhe faltou descanso, mas nunca lhe faltou responsabilidade. Houve momentos em que o peso foi maior do que qualquer palavra poderia expressar, mas ainda assim ela permaneceu firme. Carregou sozinha aquilo que deveria ter sido dividido, enfrentou o mundo com coragem silenciosa e nunca permitiu que a ausência se transformasse em vazio. Se hoje busco honra, disciplina e constância, é porque fui formado por uma mulher que nunca fugiu do dever. Se hoje tento ser forte, é porque vi a força encarnada no cotidiano, nas renúncias invisíveis, nas preocupações não verbalizadas e nas orações feitas em silêncio. Minha gratidão por ela não cabe em palavras, não se resolve em gestos e não se paga com conquistas. É dívida que não se quita, é reconhecimento que jamais será plenamente verbalizado, mas que permanece inscrito em cada passo que dou.

Àquela presença que, por muitos anos, caminhou ao meu lado enquanto tudo em mim mudava. Conheceu minhas crises, meus deslocamentos, meus recomeços, e ainda assim permaneceu. Houve um tempo em que tudo começou leve, quase como em uma primavera inesperada, e um simples olhar foi suficiente para alterar o rumo de uma história inteira. Eu a encontrei quando a vida ainda parecia ensaio, e naquele encontro algo deixou de ser

transitório para se tornar estrutura. O que começou leve ganhou densidade, criou raízes e se firmou no tempo. Permanecer deixou de ser acaso e tornou-se escolha consciente, reafirmado dia após dia. Foi assim que aprendi que amar também é constância. Àquela presença que trouxe delicadeza ao presente, transformando palavra em abrigo e gesto em cuidado. De algum modo, fez-me compreender o que significa ser o sujeito mais perfeito do verbo amar, não por mérito próprio, mas porque o amor, quando é sincero, nos eleva à melhor versão de nós mesmos. Assim, o amor deixou de ser ideia e passou a ser conjugação diária, presença concreta e escolha viva. No carinho simples, na amizade sincera, no riso compartilhado e na leveza que desarma os dias pesados, aprendi que o amor também se manifesta como companheirismo, escuta e ternura. Nem todo amor precisa de grandiosidade; alguns se revelam na suavidade, e justamente por isso permanecem.

Que Deus, Senhor do tempo e da história, abençoe cada vínculo que ajudou a moldar quem sou. Que nenhuma etapa seja apagada, que nenhuma memória seja negada e que toda forma verdadeira de amor encontre, no fim, sua plenitude na eternidade.

AGRADECIMENTOS

A Deus, origem e destino último de todas as coisas. Se este trabalho chegou ao seu término, não foi apenas pela soma de esforços humanos, mas pela providência que sustenta os caminhos mesmo quando eles parecem incertos. Que todo conhecimento, toda busca e toda verdade reencontrem, no fim, aquilo que é também o seu sentido mais profundo: a entrega, a contemplação e o amor que orientam a vida humana para o Absoluto.

À minha mãe, Rosa Luzia, por ter sido abrigo, direção e sustento ao longo de toda a minha vida. Por ter assumido, com coragem silenciosa, responsabilidades que muitas vezes ultrapassavam aquilo que deveria caber a uma única pessoa. Sua força cotidiana, suas renúncias discretas e sua fidelidade ao dever foram parte fundamental da formação que me trouxe até aqui.

Ao professor Leandro Rust, meu orientador, pela orientação atenta, pela dedicação ao longo do processo de pesquisa e pela leitura cuidadosa deste trabalho. Suas observações críticas, sua seriedade intelectual e sua confiança no desenvolvimento da investigação foram decisivas para o amadurecimento desta dissertação.

À professora Maria Filomena, pelas aulas memoráveis e pelos conselhos generosos que ultrapassaram o espaço da sala de aula. De maneira direta e indireta, suas reflexões contribuíram não apenas para o desenvolvimento desta pesquisa, mas também para o aprimoramento de uma visão mais ampla sobre a história, a cultura e a própria experiência humana.

À comunidade da Igreja Ortodoxa Russa de Brasília, que acolheu esta pesquisa com abertura, confiança e generosidade. A convivência, as conversas, os testemunhos e a disposição em compartilhar memórias e experiências foram fundamentais para a realização deste trabalho. Sem essa abertura sincera, grande parte das reflexões aqui desenvolvidas simplesmente não teria sido possível.

Aos meus amigos, familiares e colegas de trabalho, que, de diferentes formas, ofereceram apoio, incentivo e escuta ao longo desta caminhada.

E também àqueles que, em diferentes momentos da vida, caminharam ao meu lado e contribuíram, com presença, amizade e cuidado, para que este percurso fosse possível. Algumas presenças permanecem ao longo do tempo; outras pertencem a etapas específicas da caminhada. Todas, de algum modo, ajudaram a moldar quem sou e a tornar possível a realização deste trabalho.

“Mergulha fundo, ó mente, mergulha fundo no oceano da beleza de Deus;

Se desceres até as profundezas mais extremas,

Ali encontrarás a joia do Amor”

Sri Ramakrishna Paramahansa

RESUMO

Esta dissertação investiga o processo de formação, consolidação e ressignificação da Igreja Ortodoxa Russa em Brasília entre os anos de 2000 e 2025, analisando suas práticas rituais, dinâmicas comunitárias e os processos de conversão de brasileiros à tradição ortodoxa. Inserido no campo da História Cultural, o estudo toma como objeto a comunidade constituída em torno da Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília, buscando compreender como uma tradição religiosa historicamente vinculada ao mundo eslavo e oriental passa a ser apropriada e vivida em um contexto cultural brasileiro marcado pelo pluralismo religioso.

A pesquisa articula análise documental e metodologia da história oral, utilizando entrevistas com membros do clero e fiéis da comunidade, além de registros paroquiais e documentos institucionais. A estrutura do trabalho organiza-se em três capítulos. O primeiro apresenta, por meio de uma narrativa literária de caráter semificcional, um percurso de descoberta da ortodoxia que introduz seus fundamentos históricos e simbólicos. O segundo reconstrói a história institucional da paróquia em Brasília a partir de testemunhos e memórias de seus fundadores. O terceiro analisa os sentidos da conversão à ortodoxia entre brasileiros, dialogando com a sociologia da religião, especialmente com os conceitos de “imperativo herético”, de Peter Berger, e de religiosidade na “modernidade líquida”, de Zygmunt Bauman.

O trabalho busca compreender de que modo a ortodoxia russa, mesmo sendo uma tradição religiosa minoritária e estrangeira, encontra espaço no campo religioso brasileiro contemporâneo, sendo reinterpretada por seus fiéis como forma de pertencimento, busca por tradição e reconstrução de sentido diante das transformações culturais da modernidade.

Palavras-chave: Cristianismo Ortodoxo; História Cultural; Conversão religiosa; História Oral; Globalização; Modernidade líquida; Brasília.

ABSTRACT

This dissertation investigates the process of formation, consolidation, and reinterpretation of the Russian Orthodox Church in Brasília between 2000 and 2025, analyzing its ritual practices, community dynamics, and the processes of conversion of Brazilian believers to the Orthodox tradition. Situated within the field of Cultural History, the study focuses on the community formed around the Russian Orthodox Parish in Brasília, seeking to understand how a religious tradition historically associated with the Slavic and Eastern world becomes appropriated and experienced within the Brazilian cultural context, which is marked by strong religious pluralism.

The research combines documentary analysis with oral history methodology, drawing on interviews with clergy members and lay believers, as well as parish records and institutional documents. The dissertation is structured in three chapters. The first presents, through a semi-fictional literary narrative, a path of discovery of Orthodoxy that introduces its historical and symbolic foundations. The second reconstructs the institutional history of the parish in Brasília based on the testimonies and memories of its founders. The third analyzes the meanings attributed to conversion to Orthodoxy among Brazilian believers, engaging with the sociology of religion, particularly Peter Berger's concept of the "heretical imperative" and Zygmunt Bauman's reflections on religiosity in "liquid modernity".

The study seeks to understand how Russian Orthodoxy, despite being a minority and historically foreign religious tradition in Brazil, finds space within the contemporary Brazilian religious field and is reinterpreted by its adherents as a form of belonging, search for tradition, and reconstruction of meaning in the context of modern cultural transformations.

Keywords: Orthodox Christianity; Cultural History; Religious Conversion; Oral History; Globalization; Liquid Modernity; Brasília.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1	Padre Francisco em uma viagem à Jerusalém antes de sua conversão à ortodoxia	34
Fotografia 2	Nave da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho (Igreja Ortodoxa Russa)	93
Fotografia 3	A Igreja no apartamento	105
Fotografia 4	A Igreja tomando forma	112
Fotografia 5	Padre Francisco celebra junto com o Patriarca Kirill de Moscou na Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, em Brasília	124
Fotografia 6	Padre Francisco escrevendo os ícones da Paróquia	126
Fotografia 7	Ícone com a relíquia de Santa Eufrosina	129
Fotografia 8	Padre Francisco abençoando os fiéis	132
Fotografia 9	A comunhão bizantina em duas espécies	133
Fotografia 10	A comunidade de brasileiros, russos e bielorrussos	181

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	4
AGRADECIMENTOS	6
RESUMO.....	9
ABSTRACT	10
LISTA DE FOTOGRAFIAS	11
SUMÁRIO.....	12
INTRODUÇÃO	15
ANÁLISE DE FONTES E METODOLOGIA.....	26
1. A TRADIÇÃO ENCONTRADA: UMA NARRATIVA DA ORTODOXIA ENTRE RUÍNAS E REVELAÇÕES.....	38
1.1. UM ENCONTRO, UM SILÊNCIO: A DESCOBERTA DE FRANCISCO.....	39
1.2. UMA IGREJA DISPERSA E PLENA: A ORIGEM COMO BUSCA	43
1.3. AS CINCO LUZES DA ANTIGUIDADE CRISTÃ.....	46
1.4. O CISMA: ENTRE O RACHAR DO CORPO E A PERDA DA CIDADE	51
1.5. A ORTODOXIA NAS AMÉRICAS	54
1.6. A ORTODOXIA NO BRASIL	59
1.7. OS DESAFIOS CANÔNICOS DA INSTITUCIONALIDADE ORTODOXA EM TERRAS ESTRANGEIRAS	63
1.8. TERRITÓRIO E SOBREPSIÇÃO JURISDICIONAL	71
1.9. A TRADIÇÃO COMO REENCONTRO E CONSTRUÇÃO ATIVA	82
1.10. CONCLUSÃO	86
2. O CORPO VISÍVEL: A PARÓQUIA COMO SACRALIZAÇÃO DO PODER.....	89
2.1. A ORTODOXIA NO DISTRITO FEDERAL	94
2.2. A IGREJA ORTODOXA RUSSA DE BRASÍLIA.....	99
2.3. PADRE FRANCISCO: DO FRANCISCANISMO À ORTODOXIA	106
2.4. A IGREJA ORTODOXA UCRANIANA EM BRASÍLIA: O PRINCÍPIO	114
2.5. PADRE FRANCISCO E OS FUNDADORES: TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS E FORMAÇÃO DA COMUNIDADE	122
2.6. CANONICIDADE E TERRITÓRIO: A GEOPOLÍTICA DO ESPÍRITO	130
2.7. A IGREJA COMO LUGAR: ARQUITETURA, ÍCONES E RITO	136
2.7.1. O MILAGRE DE SANTA EUFROSINA: RELÍQUIA, MISSÃO E SINGULARIDADE	141
2.7.2. O RITO BIZANTINO: PERMANÊNCIA E REVERÊNCIA	144

2.7.3. A DIVINA LITURGIA DE SÃO JOÃO CRISÓSTOMO: CORPO, PALAVRA E MISTÉRIO	147
2.8. A COMUNIDADE NA PANDEMIA: FÉ EM TEMPOS DE ISOLAMENTO	152
2.9. ENTRE O CÉU E O CERRADO: A PARÓQUIA COMO CENTRO DE GRAVIDADE ESPIRITUAL	159
3. AS ESCOLHAS DO SAGRADO: CONVERSÕES, IDENTIDADE E MODERNIDADE	164
3.1. FÉ E MODERNIDADE: ENTRE O SAGRADO E O SECULAR.....	168
3.2. O IMPERATIVO HERÉTICO: ESCOLHER A TRADIÇÃO.....	173
3.3. TRADIÇÃO E RUÍNA: A CONVERSÃO COMO GESTO CIVILIZACIONAL ..	177
3.4. VOZES DA CONVERSÃO: HISTÓRIA ORAL E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	181
3.5. BRASILEIROS ORTODOXOS: PERFIS, CAMINHOS E SENTIDOS.....	191
3.6. CONVIVÊNCIAS E CONFLITOS: BRASILEIROS E ESLAVOS NA COMUNIDADE.....	196
3.7. UM BATISMO INESPERADO: FÉ, POLÍTICA E SIMBOLISMO.....	201
3.8. A CONVERSÃO COMO CAMINHO: ENTRE A LIBERDADE E O ENRAIZAMENTO	206
3.9. A CONVERSÃO COMO PROCESSO INTELLECTUAL, HISTÓRICO E ONTOLÓGICO: DOIS ESTUDOS DE CASO	210
3.9.1. MARIANA: DO CATOLICISMO CULTURAL AO Esvaziamento Gradual.....	211
3.9.1.1. A FASE PEREGRINA: ESPIRITISMO, BUDISMO E BUSCA INTELLECTUAL.....	213
3.9.1.2. DA INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA À EXPERIÊNCIA LITÚRGICA: ESTÉTICA, CORPO E MISTÉRIO.....	215
3.9.1.3. ORTODOXIA COMO RESPOSTA À FRAGMENTAÇÃO MODERNA	217
3.9.1.4. CULTURA RUSSA, IMAGINAÇÃO HISTÓRICA E PROFUNDIDADE EXISTENCIAL	218
3.9.1.5. FÉ TRADICIONAL E POSICIONAMENTO PROGRESSISTA: UMA TENSÃO PRODUTIVA	219
3.9.1.6. TIPOLOGIA E IMPLICAÇÕES METODOLÓGICAS	220
3.9.2. A CONVERSÃO DE KAROLINE COMO RETORNO APÓS A RUPTURA: LUTO, DESCRENÇA E RECOMPOSIÇÃO ESPIRITUAL	222
3.9.2.1. RELIGIOSIDADE HERDADA E FORMAÇÃO DEVOCIONAL NO NÚCLEO FAMILIAR.....	224
3.9.2.2. LUTO PRECOCE E COLAPSO DO UNIVERSO DE SENTIDO	225
3.9.2.3. O VAZIO EXISTENCIAL E A REABERTURA DO HORIZONTE TRANSCENDENTE.....	228
3.9.2.4. MEDIAÇÃO RELACIONAL: O NOIVO E A IGREJA COMO ESPAÇO DE SEGURANÇA	229
3.9.2.5. CONVERSÃO COMO PROCESSO EM ANDAMENTO.....	232

3.9.2.6.	RECONCILIAÇÃO COM DEUS: LUTO, PERDÃO E REESTRUTURAÇÃO DO SENTIDO	233
3.9.2.7.	AUSÊNCIA DE MOTIVAÇÃO GEOPOLÍTICA E CENTRALIDADE DO CUIDADO PASTORAL	234
3.9.2.8.	TIPOLOGIA: CONVERSÃO POR RECONSTRUÇÃO EXISTENCIAL 235	
CONCLUSÃO.....		236
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		244

INTRODUÇÃO

O cristianismo ortodoxo constitui uma das tradições mais antigas e contínuas das experiências cristãs, tendo se desenvolvido no interior do mundo bizantino e estruturado sua teologia, liturgia e organização eclesiástica ao longo de séculos de disputas doutrinárias, cismas e reorganizações imperiais. Após a queda de Constantinopla em 1453, a ortodoxia não desapareceu, mas reconfigurou-se geopoliticamente, consolidando-se em territórios eslavos e expandindo-se por meio de fluxos migratórios e processos missionários. A historiografia sobre o cristianismo oriental tem destacado que a herança bizantina e a formação da tradição ortodoxa devem ser compreendidas em diálogo com as transformações políticas e culturais do mundo medieval tardio e do início da modernidade (MEYENDORFF, 1974, p. 11–14; BROWN, 2003, p. 312–318; WARE, 1963, p. 23–31). Ao longo do século XIX e início do século XX, a diáspora russa, intensificada por guerras, revoluções e perseguições políticas, levou comunidades ortodoxas a diferentes partes do mundo, incluindo as Américas, fenômeno que diversos estudos associam aos deslocamentos populacionais provocados pela Revolução Russa e pelas transformações políticas do pós-Império (YOUNG, 1990, p. 9–15). No Brasil, a presença ortodoxa associou-se inicialmente a núcleos imigratórios, sobretudo no Sul do país, vinculando-se à preservação identitária, linguística e ritual de grupos étnicos específicos (LOIACONO, 2005, p. 118–120; ZABOLOTSKY, 2022, p. 43–47). Entretanto, nas últimas décadas, observa-se uma transformação significativa nesse cenário: a ortodoxia passa a ser adotada também por brasileiros sem herança eslava, configurando um fenômeno que desloca a tradição de sua condição estritamente diaspórica para uma experiência religiosa escolhida no interior do pluralismo religioso contemporâneo, dinâmica frequentemente associada à ampliação da mobilidade religiosa e à diversificação do campo religioso nas sociedades modernas (BERGER, 2014, p. 34–37; HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 85–92).

A emergência de comunidades ortodoxas compostas majoritariamente por convertidos brasileiros coloca questões historiográficas e sociológicas relevantes. A historiografia brasileira sobre religião dedicou grande atenção às dinâmicas do catolicismo, à expansão do protestantismo histórico e pentecostal e às religiões afro-brasileiras, campos amplamente explorados por estudos clássicos da sociologia e da história das religiões no Brasil (TEIXEIRA, 2011, p. 19–25; MARIANO, 1999, p. 17–22; MONTERO, 2006, p. 11–

16). Nesse contexto, a presença ortodoxa permaneceu relativamente marginal nas investigações acadêmicas, sendo muitas vezes percebida apenas como manifestação religiosa associada à imigração. Dentre as diversas problemáticas que poderiam emergir deste campo de investigação, esta dissertação se organiza em torno de uma questão central: de que modo a Igreja Ortodoxa Russa no Brasil, inserida em um contexto nacional caracterizado pela mobilidade religiosa, pelo crescimento do protestantismo e pela hegemonia cultural do catolicismo romano, configura-se simultaneamente como expressão de continuidade identitária étnica e como proposta espiritual alternativa no interior de um mercado religioso plural? A noção de “mercado religioso”, amplamente utilizada na sociologia da religião contemporânea, remete às interpretações que compreendem o pluralismo religioso como resultado da modernidade e da liberdade de escolha espiritual (BERGER, 1967, p. 133–136; STARK; FINK, 2000, p. 193–198). Tais questões tornam-se ainda mais complexas quando se considera que o cristianismo ortodoxo, apesar de compartilhar fundamentos teológicos com o restante da tradição cristã, ocupa posição marginal na memória histórica brasileira, sendo frequentemente confundido com outras denominações ou reduzido a expressão exótica e estrangeira — fenômeno que pode ser interpretado à luz das dinâmicas de invisibilidade de minorias religiosas discutidas na literatura sobre pluralismo e identidades religiosas (SILVA, 2020, p. 72–76; TEIXEIRA, 2011, p. 143–147).

A historiografia brasileira dedicou atenção considerável às dinâmicas do catolicismo, ao crescimento do pentecostalismo, às religiões afro-brasileiras e aos processos de secularização. Em contraste, a ortodoxia oriental raramente figurou como objeto de investigação sistemática no campo dos estudos religiosos. Quando mencionada, aparece de forma tangencial em pesquisas sobre imigração, identidade étnica ou pluralismo religioso, sem constituir, até o momento, um campo consolidado de análise histórica ou sociológica. Tal lacuna não se explica apenas pelo número relativamente reduzido de fiéis, mas também pela invisibilidade cultural de uma tradição que, embora milenar, não participou diretamente da formação institucional do Estado brasileiro. Estudos sobre o campo religioso nacional indicam que a produção acadêmica concentrou-se historicamente nas transformações do catolicismo e na expansão das igrejas evangélicas, deixando em segundo plano experiências religiosas minoritárias ou associadas a fluxos migratórios específicos (TEIXEIRA, 2011, p. 19–21). A escassez de estudos aprofundados sobre comunidades ortodoxas no país revela, portanto, um espaço historiográfico ainda pouco explorado no âmbito da História das

Religiões e da História Cultural. Contudo, a compreensão dessa ausência em escala nacional exige a análise de experiências concretas capazes de tornar visível aquilo que permaneceu marginal. É no exame de casos específicos que se pode problematizar historicamente essa invisibilidade e compreender seus mecanismos de produção, perspectiva que se insere no movimento mais amplo da História Cultural de investigar práticas e representações sociais situadas historicamente (BURKE, 2021, p. 74–78). Nesse sentido, investigar a formação e consolidação de uma paróquia ortodoxa russa em Brasília entre 2000 e 2025 não significa apenas analisar um fenômeno religioso localizado, mas contribuir para ampliar o horizonte da historiografia religiosa brasileira, incorporando experiências minoritárias que tensionam categorias consolidadas e desafiam interpretações tradicionais sobre identidade, pertencimento e pluralismo religioso no país.

A Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho, localizada no Distrito Federal, constitui um caso particularmente significativo para tal investigação. Fundada no início do século XXI, em um contexto de reconfiguração das presenças ortodoxas no Brasil, a comunidade articula elementos transnacionais — vinculados ao Patriarcado de Moscou e à tradição litúrgica russa — com processos locais de conversão, adaptação cultural e formação comunitária. Trata-se de uma instituição religiosa que emerge em meio ao pluralismo religioso moderno, em uma capital federal marcada por mobilidade social, circulação de ideias e intensa diversidade confessional. A literatura sociológica sobre religião tem destacado que o pluralismo religioso contemporâneo favorece processos de escolha e mobilidade espiritual, nos quais indivíduos transitam entre tradições religiosas em busca de pertencimento e autenticidade espiritual (BERGER, 2014, p. 3–7). O estudo dessa paróquia permite observar como tradição e modernidade se entrelaçam, como identidades religiosas são reconstruídas e como a memória de uma herança civilizacional oriental é reinterpretada no interior do Brasil contemporâneo.

A escolha desse objeto não se limita, portanto, ao interesse por uma tradição específica, mas se insere em um debate mais amplo acerca da vitalidade religiosa no mundo moderno. Se durante parte do século XX predominou a hipótese de que a modernização implicaria declínio inevitável da religião, as transformações recentes demonstram que o cenário é mais complexo. A chamada “tese da secularização”, amplamente difundida nas ciências sociais da religião ao longo do século XX, sustentava que o avanço da racionalização

moderna e das instituições seculares conduziria gradualmente ao enfraquecimento da religião na esfera pública e na vida social (BERGER, 1967, p. 107–110). Em vez de desaparecimento, contudo, observa-se pluralização, recomposição e reinvenção das experiências religiosas. A adesão de brasileiros à ortodoxia russa, longe de representar anacronismo ou resíduo cultural, pode indicar busca por estabilidade simbólica, densidade ritual e pertencimento identitário em um ambiente marcado por incerteza e fragmentação. Assim, compreender esse movimento exige articular história institucional, análise cultural e reflexão sociológica, situando a ortodoxia não apenas como herança migratória, mas como escolha religiosa no interior de um campo plural.

Dessa forma, a presente dissertação propõe investigar a formação histórica da Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho, analisando suas origens, seu processo de consolidação e os percursos de conversão de seus fiéis. Ao fazê-lo, busca compreender de que modo uma tradição cristã oriental se insere e se redefine no contexto brasileiro contemporâneo, interrogando as relações entre memória, identidade, tradição e modernidade. Nessa perspectiva, a análise dialoga com a História Cultural ao considerar que práticas religiosas, rituais e narrativas de pertencimento constituem formas de produção simbólica através das quais indivíduos e comunidades interpretam sua própria experiência histórica (BURKE, 2021, p. 52–55). A ortodoxia russa em Brasília é aqui entendida não como fenômeno isolado, mas como expressão de transformações mais amplas que atravessam o campo religioso cristão no século XXI, desafiando categorias consolidadas e abrindo espaço para novas formas de pertencimento e experiência espiritual.

A investigação proposta parte de uma questão central: como compreender o processo de formação e consolidação da Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho, em Brasília, entre 2000 e 2025, e de que modo os percursos de conversão de seus fiéis brasileiros expressam transformações mais amplas no campo religioso contemporâneo? Tal problema articula duas dimensões inseparáveis: de um lado, a história institucional de uma comunidade vinculada a uma tradição cristã milenar; de outro, a história da religiosidade e das escolhas espirituais de sujeitos inseridos em um ambiente plural e marcado por intensa mobilidade confessional. A análise não se limita, portanto, à descrição da fundação de uma paróquia, mas busca compreender os significados históricos e culturais da adesão à ortodoxia russa em um contexto nacional no qual essa tradição ocupa posição minoritária e

frequentemente invisibilizada. Ao privilegiar a investigação das experiências religiosas vividas e narradas por seus membros, o estudo aproxima-se das abordagens da História Cultural, que compreendem práticas religiosas, rituais e identidades como formas de produção simbólica por meio das quais os indivíduos interpretam e constroem sentidos para sua experiência histórica (BURKE, 2021, p. 52–55).

O recorte temporal — 2000 a 2025 — não é arbitrário. Ele corresponde ao período de consolidação da presença ortodoxa russa em Brasília sob nova configuração institucional, acompanhando a formação da comunidade, sua organização litúrgica e administrativa e o ingresso progressivo de convertidos brasileiros. Trata-se de um intervalo suficientemente amplo para permitir a observação de continuidades e rupturas, mas ainda situado no horizonte do tempo presente, no qual as memórias permanecem vivas e as dinâmicas comunitárias ainda estão em curso. A delimitação cronológica dialoga, portanto, com os pressupostos da História do Tempo Presente, abordagem que se dedica à análise de processos históricos contemporâneos marcados pela coexistência entre acontecimentos, testemunhos e disputas de memória no interior da própria sociedade que os produz (ROUSSO, 2016, p. 18–21). Nesse contexto, a pesquisa também mobiliza procedimentos da história oral, uma vez que as trajetórias de conversão e os relatos dos membros da comunidade constituem fontes privilegiadas para compreender os sentidos atribuídos pelos sujeitos à sua própria experiência religiosa (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 25–27). A delimitação cronológica possibilita, assim, acompanhar a transformação de uma iniciativa religiosa emergente em instituição reconhecida, bem como analisar os processos pelos quais a ortodoxia deixa de ser percebida exclusivamente como expressão étnica para tornar-se experiência espiritual assumida por sujeitos sem herança cultural eslava.

A hipótese central que orienta esta pesquisa parte da possibilidade de que a consolidação da Paróquia Ortodoxa Russa em Brasília não se explique apenas como desdobramento de uma diáspora migratória, mas possa ser mais adequadamente compreendida como um fenômeno de recomposição identitária no interior do pluralismo religioso brasileiro. A adesão de brasileiros à ortodoxia talvez não se restrinja à curiosidade cultural ou à atração estética, podendo indicar, possivelmente, uma busca por estabilidade simbólica, continuidade histórica e densidade ritual em meio às transformações características da modernidade tardia. Em um cenário marcado pela fragmentação das pertencas tradicionais

e pela multiplicação de ofertas religiosas, a ortodoxia poderia configurar-se como tradição que reivindica continuidade, autoridade e enraizamento histórico, oferecendo aos fiéis uma narrativa de pertencimento que ultrapassa a experiência individual imediata. Interpretações sociológicas sobre a religião na modernidade indicam que contextos de pluralismo e mobilidade religiosa frequentemente estimulam movimentos de retorno a tradições percebidas como portadoras de continuidade histórica e densidade simbólica (BAUMAN, 2001, p. 200–205). Trata-se, portanto, de uma interpretação provisória que será confrontada com as fontes, os depoimentos e o material empírico analisado ao longo da pesquisa.

Essa hipótese dialoga com debates contemporâneos acerca da vitalidade religiosa no mundo moderno. Se a tese clássica da secularização previu o declínio progressivo da religião diante da racionalização e do avanço científico, as revisões posteriores demonstraram que a modernidade produziu não necessariamente ausência de fé, mas pluralização das formas de crença. O pluralismo, longe de neutralizar a religião, intensifica a necessidade de escolha, deslocando a autoridade do pertencimento herdado para a adesão deliberada. Nesse sentido, a sociologia da religião contemporânea tem enfatizado que a modernidade transforma o pertencimento religioso em objeto de decisão individual, produzindo o que Peter Berger denominou “imperativo herético”, isto é, a necessidade de escolher entre múltiplas possibilidades religiosas disponíveis (BERGER, 2014, p. 27–30). Nesse contexto, a conversão à ortodoxia pode ser compreendida como expressão desse imperativo de escolha, no qual o sujeito constrói sua trajetória religiosa não mais a partir da tradição familiar exclusiva, mas por meio de reinterpretações e deslocamentos identitários.

Entretanto, a análise não parte da premissa de que a ortodoxia deva ser compreendida simplesmente como resposta reativa à modernidade. Busca-se, antes, investigar em que medida tradição e modernidade podem se entrelaçar na experiência concreta da comunidade pesquisada. A presença da ortodoxia russa em Brasília será examinada não como enclave necessariamente isolado do mundo contemporâneo, mas à luz das possíveis formas de diálogo que estabelece com tecnologias digitais, redes sociais, circulação transnacional de conteúdos religiosos e processos pedagógicos de formação catequética voltados a convertidos adultos. Essa perspectiva aproxima-se de abordagens recentes da História Cultural que enfatizam a necessidade de compreender práticas religiosas como fenômenos historicamente situados, atravessados por processos de adaptação, negociação e circulação cultural (CHARTIER,

2002, p. 65–68). Pretende-se, assim, explorar essa tensão sem recorrer, a priori, nem à romantização da tradição nem a leituras simplificadoras que reduzam a conversão a mero efeito de crise cultural, deixando que a análise das fontes e dos testemunhos indique os contornos mais precisos desse processo.

Os objetivos específicos da pesquisa derivam dessa problemática central. Primeiramente, reconstruir o processo histórico de formação da paróquia, identificando seus marcos institucionais, suas relações com estruturas eclesiais superiores e seus desafios organizacionais. Em segundo lugar, analisar as narrativas de conversão dos fiéis brasileiros, buscando compreender os sentidos atribuídos à adesão à ortodoxia, as rupturas com tradições religiosas anteriores e as formas de integração comunitária. Nesse ponto, os relatos dos próprios membros da comunidade serão tratados como fontes históricas relevantes, em consonância com a metodologia da história oral, que compreende os testemunhos como narrativas por meio das quais os sujeitos constroem sentidos para suas trajetórias e experiências vividas (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 23–25). Por fim, interpretar esses dados à luz de debates mais amplos da História Cultural e da Sociologia da Religião, situando o caso de Brasília no interior das transformações contemporâneas do campo religioso brasileiro.

A delimitação analítica do trabalho evita tanto a generalização precipitada quanto o isolamento excessivo do caso estudado. A Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho é tomada como estudo de caso, mas um estudo de caso que permite iluminar processos mais amplos de circulação religiosa, recomposição identitária e reinvenção da tradição. Ao focalizar uma comunidade específica, torna-se possível observar em escala reduzida as tensões entre etnicidade e escolha, entre herança e conversão, entre continuidade ritual e reinterpretação cultural. Assim, o particular não é tratado como exceção irrelevante, mas como ponto de entrada para reflexão sobre dinâmicas estruturais do pluralismo religioso brasileiro no século XXI. Tal perspectiva aproxima-se de abordagens da História Cultural que enfatizam a análise de contextos específicos como forma de compreender processos sociais mais amplos, nos quais práticas, representações e experiências locais revelam dinâmicas históricas de maior alcance (BURKE, 2021, p. 82–85).

Dessa maneira, esta pesquisa se propõe a contribuir para a ampliação do campo da História das Religiões no Brasil, incorporando a ortodoxia oriental como objeto legítimo de

investigação e articulando sua análise aos debates contemporâneos sobre modernidade, pluralismo e identidade religiosa. A Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília é compreendida como espaço no qual se entrecruzam memória, tradição, escolha e pertencimento, configurando-se como laboratório privilegiado para examinar as formas pelas quais sujeitos contemporâneos constroem sentido espiritual em meio às complexidades do mundo atual. Ao considerar as narrativas, experiências e memórias de seus membros como fontes históricas relevantes, o estudo dialoga também com os pressupostos da história oral, que compreende os testemunhos individuais como formas de elaboração simbólica da experiência vivida e como vias privilegiadas de acesso às dimensões subjetivas da história (BOSI, 1994, p. 55–58).

A relevância desta pesquisa reside, em primeiro lugar, na contribuição que oferece ao campo da História das Religiões no Brasil, ampliando o horizonte historiográfico para além das tradições cristãs majoritárias. Ao investigar a formação e consolidação de uma comunidade ortodoxa russa em Brasília, o trabalho insere no debate acadêmico uma tradição frequentemente marginalizada ou tratada de maneira periférica na produção historiográfica nacional. Em um país cuja identidade religiosa foi historicamente associada ao catolicismo romano e, mais recentemente, ao crescimento do protestantismo, a presença ortodoxa permanece pouco tematizada, apesar de sua continuidade institucional e de sua crescente adesão por brasileiros. Estudos sobre o campo religioso brasileiro indicam que a produção acadêmica concentrou-se majoritariamente nas transformações do catolicismo e na expansão das igrejas evangélicas, deixando em segundo plano tradições cristãs minoritárias ou vinculadas a comunidades migratórias específicas (TEIXEIRA, 2011, p. 21–24). Nesse sentido, a pesquisa não apenas documenta um fenômeno específico, mas contribui para a diversificação do olhar historiográfico sobre o cristianismo no Brasil, incorporando experiências minoritárias e desafiando narrativas homogêneas sobre o campo religioso nacional.

Além de sua relevância acadêmica, o estudo apresenta pertinência social na medida em que se propõe a investigar processos contemporâneos de construção de pertencimento e identidade religiosa. Em um contexto marcado por pluralismo, mobilidade confessional e intensificação de disputas simbólicas no espaço público, compreender como indivíduos escolhem, reinterpretam e vivenciam tradições religiosas antigas torna-se elemento importante para a análise das dinâmicas culturais do século XXI. A experiência da ortodoxia russa em

Brasília será examinada como possível espaço no qual tradição, memória e escolha individual possam se articular, permitindo problematizar se — e em que medida — a busca por estabilidade simbólica e continuidade histórica emerge em meio às incertezas da modernidade. A sociologia da religião contemporânea tem ressaltado que contextos de pluralismo religioso ampliam o espaço da escolha individual, produzindo trajetórias espirituais marcadas por deslocamentos identitários e reconstruções de pertencimento (BERGER, 2014, p. 33–36). Ao analisar as narrativas de conversão e os processos institucionais que estruturam a comunidade, a pesquisa pretende contribuir para a reflexão mais ampla sobre pluralismo, identidade e recomposição das pertenças na religiosidade brasileira contemporânea.

Do ponto de vista metodológico, a investigação articula História Cultural, História do Tempo Presente e História Oral, combinando análise documental e entrevistas em profundidade. A perspectiva da História Cultural orienta a compreensão das práticas religiosas, dos rituais e das narrativas de pertencimento como formas de produção simbólica por meio das quais indivíduos e comunidades constroem sentidos para sua experiência histórica (BURKE, 2021, p. 52–55). O recurso às fontes orais justifica-se pela natureza do objeto — uma comunidade recente, cujas memórias institucionais e trajetórias de conversão ainda não foram sistematizadas em registros historiográficos consolidados — e foi conduzido em estrita conformidade com as exigências éticas previstas para pesquisas envolvendo seres humanos¹. As entrevistas foram tratadas como narrativas situadas, atravessadas por memória, interpretação e construção identitária, sendo posteriormente confrontadas com documentação paroquial e registros institucionais, em consonância com a metodologia da história oral que compreende o testemunho como narrativa de experiência e construção de sentido (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 25–27). Tal procedimento buscou evitar tanto a absolutização do testemunho quanto a redução da experiência religiosa a dados administrativos, privilegiando uma leitura que articula subjetividade e estrutura, experiência individual e formação institucional. A opção por situar o estudo no âmbito da História do Tempo Presente implicou reconhecer a coexistência temporal entre pesquisador e objeto, exigindo vigilância crítica

¹ A pesquisa foi submetida à apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa, cumprindo todas as etapas previstas para investigações que envolvem entrevistas com participantes humanos, incluindo a elaboração e assinatura de Termos de Consentimento Livre e Esclarecido. O trâmite junto ao Comitê revelou-se um processo prolongado e marcado por exigências formais e adequações documentais, o que implicou ajustes no cronograma inicial da pesquisa e impactou seu desenvolvimento temporal. Tal percurso, embora burocrático, constituiu etapa fundamental para garantir a legitimidade ética e institucional do trabalho.

quanto às mediações interpretativas e às disputas de memória que atravessam o campo religioso (ROUSSO, 2016, p. 19–22).

A dissertação organiza-se em três capítulos principais, além desta introdução e das considerações finais. O primeiro capítulo apresenta uma narrativa histórico-cultural que introduz o leitor no universo simbólico da ortodoxia, articulando elementos históricos, teológicos e culturais da tradição cristã oriental com o percurso de descoberta da ortodoxia em território brasileiro. Trata-se de um capítulo que combina narrativa e reflexão historiográfica, buscando situar a tradição ortodoxa em seu contexto civilizacional mais amplo e preparar o terreno analítico para o estudo de caso subsequente, em consonância com abordagens da História Cultural que enfatizam a interpretação das práticas e representações religiosas como expressões históricas de universos simbólicos compartilhados (BURKE, 2021, p. 63–66). O segundo capítulo concentra-se na história institucional da Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho, examinando sua fundação, consolidação administrativa, vínculos eclesiásticos e desafios organizacionais no Distrito Federal. Já o terceiro capítulo dedica-se à análise das trajetórias de conversão e das experiências religiosas dos fiéis brasileiros, interpretando suas narrativas à luz dos debates contemporâneos sobre pluralismo, modernidade e identidade religiosa. Nesse ponto, as entrevistas são tratadas como fontes históricas relevantes, conforme a perspectiva da história oral que compreende o testemunho como narrativa de experiência e construção de memória social (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 29–31).

Ao articular esses três movimentos — tradição histórica, formação institucional e experiência de conversão — a pesquisa procura oferecer uma interpretação integrada da presença ortodoxa russa em Brasília. A ortodoxia não é aqui concebida apenas como herança cultural de grupos migrantes, nem como simples alternativa espiritual no mercado religioso contemporâneo, mas como espaço dinâmico de construção de sentido, no qual memória, ritual e escolha se entrelaçam. Investigar a Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho significa, portanto, examinar como uma tradição cristã milenar é reinterpretada e vivida no interior do Brasil contemporâneo, revelando as múltiplas formas pelas quais sujeitos constroem pertencimento e significado em um mundo marcado por pluralismo e transformação constante. Tal perspectiva dialoga com abordagens da História do Tempo Presente que enfatizam a análise de experiências históricas ainda em curso, nas quais memória, testemunho

e interpretação coexistem no interior do próprio processo histórico observado (ROUSSO, 2016, p. 24–26).

ANÁLISE DE FONTES E METODOLOGIA

A presente pesquisa tem como objetivo descrever, analisar e interpretar o processo de formação da Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho, em Brasília (DF), bem como compreender os percursos de conversão de seus fiéis, especialmente daqueles brasileiros sem vínculos étnicos diretos com a tradição russa. Trata-se de um estudo que articula história institucional, história cultural e história da religiosidade, buscando compreender como uma tradição cristã oriental, historicamente associada a fluxos migratórios e a identidades diaspóricas, se consolida em solo brasileiro e passa a ser apropriada por sujeitos inseridos no campo religioso plural contemporâneo. Parte-se do reconhecimento de que a ortodoxia russa no Brasil, embora presente desde o início do século XX, permanece pouco explorada pela historiografia nacional, o que impõe ao pesquisador o enfrentamento de um corpus documental fragmentado, disperso e, muitas vezes, preservado sobretudo na memória viva de seus agentes. Essa condição documental impõe ao pesquisador não apenas desafio técnico, mas também responsabilidade hermenêutica. Trabalhar com tradição ainda em consolidação institucional significa lidar com fontes que não foram produzidas com intenção arquivística sistemática, mas emergem do cotidiano litúrgico e da prática comunitária. Registros sacramentais, atas informais, correspondências e fotografias tornam-se vestígios de processos identitários em formação. O historiador, nesse cenário, aproxima-se da micro-história², na medida em que precisa reconstruir o tecido institucional a partir de indícios fragmentários, articulando vestígios dispersos a narrativas mais amplas sobre globalização religiosa e circulação transnacional de tradições cristãs orientais.

A escassez de produção historiográfica sistemática faz com que as principais fontes disponíveis estejam distribuídas entre arquivos paroquiais, registros sacramentais, cartas sinodais, materiais litúrgicos, relatos jornalísticos e narrativas orais de clérigos e fiéis. Essa condição desloca o eixo metodológico da pesquisa para o campo da História Oral, compreendida não como mera técnica de coleta de depoimentos³, mas como metodologia historiográfica estruturada. A memória, conforme discutido por Fiorucci (2010, p. 84), não

² A micro-história, conforme desenvolvida por Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, propõe a análise de realidades locais e fragmentárias como via de acesso a dinâmicas mais amplas. Ao privilegiar indícios e escalas reduzidas, esse método permite reconstruir universos simbólicos a partir de vestígios dispersos, evitando generalizações prematuras e valorizando a densidade do caso particular (GINZBURG, 2007; LEVI, 2000).

³ A consolidação da História Oral como metodologia historiográfica no Brasil está associada a autores como José Carlos Sebe Bom Meihy, que enfatiza a necessidade de tratamento crítico das entrevistas, incluindo planejamento, transcrição, validação e análise contextualizada do depoimento (MEIHY; HOLANDA, 2013).

constitui um repositório neutro do passado, mas uma reconstrução seletiva e socialmente situada, atravessada por disputas, silêncios e processos de legitimação coletiva. Assim, os testemunhos mobilizados neste trabalho não são tratados como confirmações factuais lineares, mas como narrativas que expressam modos de pertencimento, reelaborações identitárias e interpretações retrospectivas da experiência religiosa. Nesse sentido, a entrevista não é concebida como meio de acesso direto ao “fato bruto”, mas como espaço performativo no qual o sujeito reorganiza sua trajetória à luz de categorias disponíveis no presente⁴. A conversão, quando narrada, já se encontra interpretada. O testemunho opera como ato de autoconstituição identitária. Assim, a análise privilegia não apenas conteúdos declarados, mas também estruturas narrativas recorrentes — momentos de crise, reencontro, descoberta da tradição, crítica ao passado religioso e valorização da continuidade histórica — que revelam padrões simbólicos compartilhados no interior da comunidade.

A pesquisa insere-se no campo da História do Tempo Presente, uma vez que investiga fenômenos ainda em curso, protagonizados por sujeitos vivos e por uma instituição em funcionamento. Conforme argumenta Elíbio Júnior (2021, p. 15), a História do Tempo Presente caracteriza-se pela coexistência temporal entre historiador e objeto, condição que elimina o distanciamento cronológico tradicional e impõe vigilância crítica quanto ao envolvimento afetivo e às disputas de memória. A proximidade temporal exige rigor metodológico redobrado na definição das fontes e na explicitação do posicionamento analítico. Ao mesmo tempo o presente deve ser concebido como espaço policrônico, no qual múltiplas temporalidades coexistem. No caso da ortodoxia russa em Brasília, convivem o tempo sacralizado da tradição litúrgica — que remete a uma continuidade trans-histórica — e o tempo acelerado da modernidade brasileira, marcado por mobilidade religiosa e pluralismo. Essa coexistência de temporalidades constitui elemento central da análise. A liturgia ortodoxa opera sob lógica cíclica, reiterando anualmente festas, jejuns e memórias sagradas, enquanto os fiéis vivem inseridos em sociedade marcada pela aceleração e pela fluidez. A paróquia torna-se, assim, espaço de sobreposição temporal: ali convivem o tempo escatológico da tradição e o tempo cronológico da modernidade brasileira⁵. Compreender essa tensão é

⁴ Alessandro Portelli argumenta que o valor da fonte oral reside menos na exatidão factual do relato e mais naquilo que ele revela sobre significados atribuídos pelos sujeitos à própria experiência. A divergência entre fato e memória, longe de invalidar a fonte, constitui dado interpretativo central (PORTELLI, 1997).

⁵ A distinção entre temporalidades sociais foi amplamente discutida por Reinhart Koselleck, que identificou a modernidade como momento de aceleração histórica e dissociação entre espaço de experiência e horizonte de

fundamental para interpretar a força simbólica da ortodoxia entre convertidos que experimentam o pluralismo como vertigem.

Foram realizadas entrevistas em profundidade com o pároco fundador da comunidade, com membros antigos e com fiéis brasileiros convertidos. No caso do pároco, adotou-se abordagem próxima à história oral de vida, buscando compreender como sua trajetória biográfica e suas disposições religiosas contribuíram para a consolidação da paróquia. A vocação religiosa é analisada também como fenômeno socialmente estruturado, dialogando com reflexões sobre reprodução institucional e disposições familiares no campo religioso (SEIDL, 2012, p. 248). Já as entrevistas com fiéis convertidos privilegiaram a reconstrução das motivações de adesão, das rupturas com tradições anteriores e das formas de inserção na vida litúrgica e comunitária. A conversão religiosa é compreendida à luz das contribuições da sociologia da religião, especialmente no que se refere à reconstrução biográfica e à transformação do self, conforme discutido por Jindra (2021, p. 56), que identifica na conversão uma reconfiguração do universo de discurso e uma reorganização narrativa da própria trajetória de vida. A conversão é analisada, portanto, como processo de reconstrução biográfica que articula memória e projeto⁶. O convertido não apenas reinterpreta seu passado religioso, mas reinscreve seu futuro dentro de horizonte sacramental específico. Essa dimensão prospectiva é relevante: a adesão à ortodoxia envolve compromisso com disciplina litúrgica, calendário ritual, orientação espiritual e inserção comunitária estável. O gesto de converter-se implica redefinição das expectativas de vida religiosa e moral.

Além da dimensão discursiva, a pesquisa considera a centralidade da materialidade e da experiência sensorial na adesão à ortodoxia. A abordagem da “religião vivida”, conforme McGuire (2008, p. 4), permite deslocar o foco das definições institucionais para as práticas concretas e corporais da fé. Elementos como iconografia, canto litúrgico, uso do incenso, arquitetura e gestualidade ritual são analisados como mediadores do sagrado e como dispositivos de construção de pertencimento. A reflexão de Kupari (2023, p. 39) acerca do papel ambíguo da materialidade nos processos de transição ao cristianismo ortodoxo contribui para interpretar a atração exercida pela liturgia não apenas como escolha doutrinária, mas

expectativa. A presença de temporalidades sacralizadas em contextos modernos evidencia a coexistência de regimes temporais distintos (KOSSELLECK, 2006).

⁶ Danièle Hervieu-Léger propõe compreender a religião como “cadeia de memória”, na qual a pertença se constrói por meio da inscrição do indivíduo em tradição narrativa que conecta passado, presente e futuro. A conversão, nesse sentido, reativa e reorganiza essa cadeia simbólica (HERVIEU-LÉGER, 2008).

como experiência estética e sensorial que reconfigura percepções do divino e da tradição. A conversão, nesse sentido, pode assumir caráter gradual, mais associado a processos de incorporação simbólica do que a rupturas dramáticas. A centralidade da experiência sensorial exige que a pesquisa considere também a espacialidade do sagrado. A igreja enquanto espaço arquitetônico — com iconostásio, ícones, iluminação específica e disposição ritual — produz atmosfera distinta daquela encontrada em templos cristãos de matriz protestante ou católica pós-conciliar. A materialidade não é mero pano de fundo; ela molda percepções, educa o olhar e reorganiza a sensibilidade religiosa. A adesão à ortodoxia envolve aprendizagem estética que antecede, muitas vezes, a formulação sistemática da fé⁷.

No plano sociológico mais amplo, a pesquisa dialoga com a revisão contemporânea da tese da secularização. A partir das análises de Berger (2017, p. 27) e das interpretações propostas por Hervieu-Léger (2008, p. 38), compreende-se que a modernidade não conduz necessariamente ao declínio religioso, mas à intensificação do pluralismo e à multiplicação das escolhas. A adesão à ortodoxia pode ser interpretada como resposta à crise das estruturas tradicionais de plausibilidade, cenário em que a escolha religiosa se torna imperativa — aquilo que Berger denominou “imperativo herético”. Nesse contexto, a ortodoxia aparece como tradição que oferece continuidade histórica, estabilidade ritual e densidade simbólica em meio à fluidez contemporânea. A opção metodológica por articular história e sociologia da religião permite compreender que a ortodoxia não se apresenta apenas como continuidade histórica, mas como resposta estruturada à condição pluralista⁸. O fiel moderno não retorna à tradição por ausência de alternativas, mas justamente por ter experimentado múltiplas possibilidades. A tradição, nesse contexto, é escolhida como forma de estabilização. A adesão ortodoxa não é regressão cultural, mas reorganização reflexiva do pertencimento.

O tratamento das fontes orais envolveu transcrição integral, revisão textual e organização temática, com posterior cruzamento com documentação escrita disponível na paróquia. Conforme argumenta Portelli (1997, p. 32), as narrativas orais não obedecem necessariamente à linearidade cronológica, devendo ser analisadas a partir de recorrências,

⁷ A dimensão estética da experiência religiosa foi analisada por David Morgan, que destaca o papel das imagens, objetos e ambientes na formação da sensibilidade religiosa. A materialidade molda percepções e constitui mediação indispensável na construção da experiência do sagrado (MORGAN, 2010).

⁸ Pierre Bourdieu ressalta a importância da reflexividade no trabalho científico, especialmente quando o pesquisador compartilha universo simbólico com o objeto investigado. A explicitação das condições sociais de produção do conhecimento constitui requisito metodológico fundamental (BOURDIEU, 2004).

ênfases e silêncios. O cruzamento entre entrevistas e documentos institucionais buscou evitar tanto a absolutização da memória quanto a redução da experiência religiosa a dados administrativos. A subjetividade do depoente, longe de ser obstáculo, constitui dimensão interpretativa central para compreender como os sujeitos constroem retrospectivamente sua trajetória e atribuem sentido à tradição ortodoxa no Brasil contemporâneo.

Cumprе ainda explicitar a posição do pesquisador no interior do campo estudado. A proximidade com o objeto — característica da História do Tempo Presente — impõe exercício contínuo de reflexividade. A partilha de universo simbólico com a comunidade investigada não elimina o rigor crítico, mas exige explicitação metodológica das escolhas interpretativas. A análise não se confunde com testemunho confessional; ela busca compreender a experiência religiosa como fenômeno histórico e socialmente situado, ainda que reconheça a densidade espiritual que lhe é atribuída pelos próprios agentes.

Dessa forma, a pesquisa articula reconstrução histórica e interpretação cultural, integrando História Cultural, História do Tempo Presente, História Oral e Sociologia da Religião. A Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília é analisada não apenas como instituição religiosa, mas como espaço simbólico de memória, pertencimento e reconstrução de sentido em meio ao pluralismo moderno, revelando como tradições antigas são reinterpretadas e vividas no contexto brasileiro contemporâneo.

No que se refere à constituição do corpus de fontes orais desta pesquisa, torna-se necessário explicitar de forma mais detida os critérios, limites e condições que orientaram a realização das entrevistas, tendo em vista não apenas as exigências metodológicas do campo da história oral, mas também as especificidades do objeto investigado. Ao lidar com uma comunidade religiosa em atividade, inserida em um contexto urbano dinâmico e marcada por trajetórias individuais diversas, a coleta de depoimentos exigiu uma abordagem que combinasse rigor técnico, sensibilidade interpretativa e atenção às condições concretas de acesso aos interlocutores.

A comunidade da Igreja Ortodoxa Russa em Brasília, foco deste estudo, é composta por aproximadamente cem membros, considerando-se um universo mais amplo de pertencimento e identificação com a paróquia. No entanto, a participação efetiva nas liturgias

revela uma dinâmica distinta: cada celebração reúne, em média, cerca de vinte participantes, sendo que um núcleo mais estável — composto por aproximadamente dez a quinze fiéis — mantém presença constante ao longo das celebrações semanais. Essa distinção entre pertencimento ampliado e participação efetiva mostrou-se fundamental para a definição do recorte empírico da pesquisa.

Dessa forma, a seleção dos entrevistados não buscou representar numericamente o conjunto total dos membros vinculados à paróquia, mas privilegiou aqueles indivíduos que mantêm uma participação contínua na vida litúrgica e comunitária. Tal escolha se justifica pelo fato de que são esses sujeitos que, de maneira mais intensa e recorrente, vivenciam as práticas rituais, constroem vínculos comunitários e elaboram, em seu cotidiano, os sentidos da pertença à ortodoxia. A pesquisa, portanto, concentrou-se na realização de dez entrevistas com fiéis brasileiros, além do pároco da comunidade, cuja trajetória ocupa papel central na constituição histórica da paróquia.

A partir da autorização concedida pelo Comitê de Ética para a realização de até trinta entrevistas, foram inicialmente contatados cerca de vinte membros da comunidade, selecionados com base em sua participação ativa e na diversidade de trajetórias que poderiam contribuir para a análise proposta. Todos os membros efetivamente contatados aceitaram participar da pesquisa. Contudo, nem todos aqueles inicialmente previstos chegaram a ser entrevistados, seja por dificuldades de natureza logística, seja pelo afastamento posterior de alguns indivíduos da comunidade ao longo do período da pesquisa, ou ainda pela incompatibilidade de agendas em um contexto marcado por rotinas profissionais intensas e, em alguns casos, por vínculos com atividades diplomáticas que implicam deslocamentos frequentes.

Além disso, é importante registrar que houve casos de membros que, embora abordados, optaram por não participar das entrevistas. Em tais situações, a recusa esteve associada, em geral, à compreensão da experiência religiosa como dimensão estritamente privada, não sendo considerada apropriada para exposição em um trabalho acadêmico. Essa postura, longe de representar um obstáculo à pesquisa, constitui dado relevante para a própria compreensão do campo religioso investigado, revelando limites simbólicos e disposições subjetivas que atravessam a relação dos indivíduos com sua fé.

Não foram registrados casos de desistência entre os participantes que aceitaram conceder entrevistas, o que contribuiu para a continuidade e estabilidade do processo de coleta de dados ao longo do tempo. O período de realização das entrevistas compreende os anos de 2024 e 2025, fase em que a pesquisa de campo foi desenvolvida de maneira mais sistemática, em diálogo direto com a construção analítica dos capítulos da dissertação.

As entrevistas foram conduzidas, em sua maioria, de forma presencial, o que possibilitou não apenas a coleta de informações em sentido estrito, mas também a observação do contexto em que as narrativas eram produzidas, incluindo aspectos como entonação, pausas, hesitações e elementos não verbais que contribuem para a densidade interpretativa das fontes orais. Esse tipo de interação mostrou-se particularmente relevante em um estudo voltado à experiência religiosa, na medida em que muitas dimensões do vivido não se apresentam de forma imediata no conteúdo verbal, mas emergem na forma, no ritmo e na intensidade da fala.

Paralelamente, parte dos entrevistados optou por responder ao roteiro de perguntas de maneira escrita. Tal escolha, longe de configurar uma limitação metodológica, revelou-se, em diversos casos, como uma alternativa que proporcionou maior conforto aos interlocutores, permitindo uma elaboração mais pausada, reflexiva e, por vezes, mais detalhada de suas respostas. Em um campo como o da religiosidade, marcado por experiências subjetivas, processos de conversão e narrativas de sentido, a possibilidade de escrita ofereceu aos participantes um espaço de maior controle sobre a forma de expressão de suas vivências.

Após a realização das entrevistas e sua posterior transcrição, a maior parte dos participantes teve acesso ao material produzido, sendo convidada a revisá-lo, corrigi-lo ou sugerir alterações. Esse procedimento segue as orientações clássicas da metodologia da história oral, especialmente no que se refere à necessidade de validação das narrativas pelos próprios sujeitos que as enunciam. Tal etapa mostra-se fundamental na medida em que a passagem da oralidade para a escrita implica inevitavelmente processos de seleção, reorganização e reconfiguração do discurso original, podendo alterar, ainda que involuntariamente, o sentido atribuído pelos entrevistados às suas próprias experiências.

Dessa forma, ao permitir a revisão dos depoimentos, buscou-se garantir não apenas a fidelidade às falas, mas também o respeito à intencionalidade dos interlocutores e à forma como desejam ser representados no interior do texto acadêmico. Trata-se, portanto, de um procedimento que não apenas reforça a consistência metodológica da pesquisa, mas também evidencia o caráter relacional da produção das fontes orais, nas quais pesquisador e entrevistado participam conjuntamente da construção do registro final.

A análise das entrevistas realizadas ao longo desta pesquisa permite delinear um perfil relativamente coeso — ainda que internamente diverso — dos sujeitos que compõem o núcleo ativo da Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília. Longe de constituir um grupo homogêneo, os entrevistados revelam trajetórias religiosas distintas, níveis variados de escolaridade e inserções sociais múltiplas. No entanto, ao serem analisados em conjunto, emergem padrões recorrentes que permitem identificar tendências estruturais no processo de adesão à ortodoxia no contexto brasileiro contemporâneo.

Do ponto de vista socioeconômico, a maior parte dos entrevistados situa-se nas camadas médias da população urbana, com predominância de indivíduos com ensino superior completo ou em curso. Profissões como servidor público, advogado, professor, delegado de polícia e estudante aparecem com frequência, indicando um grupo com certo capital cultural e inserção institucional relativamente estável. Ainda que haja variações — como no caso de entrevistados com escolaridade média ou ocupações técnicas —, observa-se uma predominância de trajetórias educacionais que favorecem o contato com reflexão histórica, filosófica ou teológica.

No que se refere à faixa etária, há uma distribuição que vai da juventude (com entrevistados na faixa dos 20 a 25 anos) até indivíduos com mais de 70 anos, como no caso de Maria das Graças. Ainda assim, destaca-se uma presença significativa de jovens adultos, o que sugere que a ortodoxia, no contexto analisado, não se restringe a uma religiosidade de herança ou tradição familiar, mas se apresenta como alternativa ativa dentro do campo religioso contemporâneo, especialmente entre indivíduos em processo de formação identitária e espiritual.

Um dos aspectos mais relevantes diz respeito à origem religiosa dos entrevistados. A maioria teve contato inicial com o cristianismo em suas formas mais difundidas no Brasil, sobretudo o catolicismo romano e o protestantismo. Casos como o de Bryan e Isaac evidenciam trajetórias marcadas pela socialização protestante, enquanto outros, como Lilson e Vanderlub, foram formados no interior do catolicismo romano. Em menor número, há também trajetórias mais complexas, como a de João Pedro, que transitou por múltiplas tradições religiosas antes de sua adesão à ortodoxia.

A partir dessas trajetórias, é possível identificar, ainda que de forma não rígida, três grandes padrões de conversão presentes no grupo investigado:

1. **Conversão por continuidade cristã e crítica institucional** — representada por indivíduos que, permanecendo dentro do horizonte cristão, passam a questionar a coerência doutrinária ou histórica de suas tradições de origem, encontrando na ortodoxia uma forma considerada mais fiel à tradição apostólica. Esse padrão aparece de forma clara em casos como o de Lucas e Lilson.
2. **Conversão por busca existencial ou crise pessoal** — em que a adesão à ortodoxia surge como resposta a experiências de sofrimento, ruptura ou vazio existencial. O caso de Kilson, cuja aproximação ocorre em contexto de enfermidade familiar, e o de Karoline, cuja narrativa é marcada por perdas profundas e sensação de abandono espiritual, são exemplares nesse sentido.
3. **Conversão mediada por vínculos afetivos ou relações pessoais** — em que o ingresso na ortodoxia se dá por meio de relações familiares ou conjugais, como no caso de Mariana Martins, cuja aproximação inicial ocorre por meio do casamento, ou de Bryan, que conhece a igreja por intermédio da família.

Esses três padrões não se excluem mutuamente, podendo coexistir em uma mesma trajetória, mas permitem compreender a diversidade de caminhos que convergem para a mesma tradição religiosa.

Dentro desse conjunto, duas trajetórias se destacam pela densidade narrativa e pela centralidade analítica ao longo desta dissertação: Karoline da Mota Santos e Mariana Vieira. Ambas representam, de formas distintas, processos de conversão que articulam dimensão existencial, busca intelectual e reconstrução identitária.

A trajetória de Karoline é marcada por uma experiência de ruptura profunda com a religiosidade herdada. Criada em um ambiente católico fortemente estruturado, com práticas devocionais intensas no âmbito familiar, sua relação com a fé é atravessada por um evento traumático decisivo: a perda precoce dos pais. Esse acontecimento produz não apenas sofrimento emocional, mas uma reconfiguração radical de sua percepção de Deus, levando-a ao afastamento da religião e à adoção de posições inicialmente deístas e, posteriormente, ateias. O retorno à religiosidade não se dá de forma imediata ou intelectualizada, mas como resposta a um sentimento persistente de vazio existencial. Sua própria narrativa explicita esse processo: *“Eu sempre me senti muito sozinha... sem motivo para viver... perdida.”*

A ortodoxia surge, nesse contexto, não como uma escolha abstrata, mas como um espaço de reconstrução espiritual mediado por vínculos afetivos — especialmente a relação com o noivo e com o pároco. Sua conversão, ainda em processo, é descrita como um aprendizado contínuo, marcado pela tentativa de reintegrar a espiritualidade à vida cotidiana. Trata-se, portanto, de uma conversão em andamento, que não se apresenta como ruptura instantânea, mas como reconfiguração gradual da experiência de si.

Já a trajetória de Mariana Vieira apresenta características distintas, combinando forte dimensão intelectual com busca por coerência histórica e teológica. Diferentemente de Karoline, seu percurso não é marcado por ruptura traumática, mas por um afastamento gradual da religiosidade herdada, seguido por um período de investigação ativa de diferentes tradições religiosas. Sua aproximação com a ortodoxia se dá inicialmente por interesse histórico, mas se transforma em experiência espiritual a partir do contato concreto com a liturgia e com a comunidade. A própria entrevistada define sua conversão como processo contínuo de metanoia, no qual razão, tradição e experiência se articulam de forma integrada.

Um elemento particularmente relevante em sua trajetória é a valorização da dimensão histórica da fé. Ao buscar uma tradição que preservasse continuidade com o cristianismo primitivo, Mariana constrói sua adesão à ortodoxia não apenas como escolha espiritual, mas como posicionamento epistemológico diante do campo religioso. Sua narrativa evidencia uma tentativa de superar tanto o relativismo contemporâneo quanto formas de religiosidade percebidas como excessivamente subjetivas.

Apesar da diversidade das trajetórias individuais, alguns elementos aparecem de forma recorrente nas entrevistas, permitindo delinear características estruturais do grupo:

- **Ênfase na tradição:** A ortodoxia é frequentemente percebida como guardiã de uma continuidade histórica e litúrgica, em contraste com outras formas de cristianismo consideradas “modernizadas” ou “adaptadas”.
- **Centralidade da liturgia:** A experiência ritual — especialmente a Divina Liturgia de São João Crisóstomo — aparece como elemento decisivo de atração e permanência.
- **Crítica à modernidade religiosa:** Muitos entrevistados interpretam o campo religioso contemporâneo como fragmentado, relativista ou superficial, posicionando a ortodoxia como alternativa estável.
- **Conversão como escolha consciente:** Mesmo nos casos mediado por relações pessoais, a adesão à ortodoxia é frequentemente reinterpretada como decisão individual, refletindo dinâmicas típicas das sociedades pluralistas.
- **Baixa influência geopolítica direta:** Embora haja, em alguns casos, simpatia pela Rússia, a maioria dos entrevistados distingue claramente a dimensão espiritual da Igreja da esfera política estatal.

O conjunto de entrevistas analisado revela que a adesão à ortodoxia russa em Brasília não pode ser explicada por um único fator, mas resulta da convergência de múltiplas dimensões: históricas, afetivas, existenciais e culturais. Trata-se de um fenômeno que articula tradição e modernidade de forma paradoxal, na medida em que se apresenta simultaneamente como retorno a uma forma religiosa considerada “antiga” e como escolha individual típica do mundo contemporâneo.

Nesse sentido, o perfil dos entrevistados confirma a hipótese central desta pesquisa: a ortodoxia, embora enraizada em uma tradição milenar e estrangeira ao contexto brasileiro, vem sendo apropriada por sujeitos locais como resposta às tensões da modernidade, funcionando não apenas como sistema de crenças, mas como horizonte de sentido, pertencimento e reconstrução da experiência religiosa.

O presente autor desta pesquisa é membro da comunidade religiosa analisada, o que lhe conferiu um acesso privilegiado às fontes e aos interlocutores. Tal posição possibilitou maior proximidade com os sujeitos da pesquisa, favorecendo a realização das entrevistas e o aprofundamento do diálogo com os participantes, em um ambiente marcado por confiança e familiaridade. Essa inserção, por sua vez, implicou desafios de natureza metodológica, especialmente no que diz respeito à necessária distinção entre o pesquisador e o objeto de estudo. A condição de pertencimento exige constante vigilância analítica, de modo a evitar a sobreposição entre experiência pessoal e interpretação historiográfica.

Não obstante tais desafios, é possível identificar benefícios significativos decorrentes dessa posição. A relação prévia com os entrevistados contribuiu para a construção de um ambiente de maior abertura e flexibilidade, no qual os participantes se mostraram mais dispostos a compartilhar suas trajetórias, percepções e experiências religiosas. Em alguns casos, as entrevistas ocorreram em contextos coletivos, com a presença de outros membros da comunidade, o que reforçou dinâmicas de identificação e pertencimento, além de estimular a reflexão conjunta sobre a própria experiência religiosa.

Ademais, o desenvolvimento da pesquisa parece ter gerado, no interior da comunidade, uma percepção de valorização de suas práticas e narrativas, o que contribuiu para o engajamento dos interlocutores e para a profundidade dos depoimentos coletados. Nesse sentido, cabe destacar que a realização deste estudo foi significativamente favorecida por essa inserção, uma vez que se trata de uma comunidade que, em geral, apresenta certa reserva em relação a observadores externos.

Por fim, faz-se necessário explicitar que o autor não apenas participa da comunidade investigada, mas também se reconhece, em alguma medida, nas experiências e interpretações aqui analisadas, o que reforça a importância de uma abordagem reflexiva e crítica ao longo de todo o trabalho.

1. A TRADIÇÃO ENCONTRADA: UMA NARRATIVA DA ORTODOXIA ENTRE RUÍNAS E REVELAÇÕES

Este capítulo apresenta uma narrativa semificcional⁹ inspirada nas entrevistas realizadas com Francisco — nome verdadeiro de um frade franciscano cuja trajetória espiritual serve de base para esta reconstrução literário-histórica. O personagem “Francisco”, tal como descrito a seguir, é simultaneamente sujeito real e figura simbólica: um homem entre margens, entre tradições, entre séculos. Sua história, embora singular, ressoa os dilemas espirituais do tempo presente e encarna o reencontro de um brasileiro com uma tradição até então invisível: o cristianismo ortodoxo.

A narrativa apresentada neste capítulo adota deliberadamente uma forma literária, não como substituição da análise historiográfica, mas como recurso complementar que permite captar a densidade simbólica da experiência religiosa. A abordagem está ancorada nos princípios da história oral, conforme delineados por Meihy e Holanda (2007, p. 162-163), e na história da memória, segundo Ecléa Bosi (1994, p.39)¹⁰, para quem recordar é reorganizar o vivido sob a luz do presente. A memória, aqui, não é um repositório neutro de fatos, mas uma trama ativa de sentidos, afetos e silêncios — uma forma de elaborar o que foi vivido e o que ainda se busca compreender. Nesse sentido, a trajetória de Francisco não é contada como linha reta ou encadeamento lógico, mas como um percurso sinuoso, repleto de desvios, silêncios e reencontros. Ao empregar o recurso narrativo, buscamos evocar, de forma sensível, o processo de revelação e assombro que levou este frade — já adulto, já padre, já formado em outra tradição — a descobrir, quase por acaso, uma face esquecida do cristianismo: a ortodoxia oriental.

⁹ O termo “semificcional” não designa invenção arbitrária ou criação fantasiosa de acontecimentos, mas refere-se a um recurso narrativo empregado para organizar, condensar e conferir inteligibilidade histórica às experiências relatadas nas entrevistas. A reconstrução literária preserva a base factual dos testemunhos e a coerência documental das fontes, operando apenas ajustes de forma — tais como encadeamento narrativo, síntese de episódios e estilização discursiva — com o objetivo de tornar perceptível a dimensão simbólica da trajetória analisada. Nesse sentido, o elemento ficcional não compromete o rigor científico da pesquisa, mas atua como mediação interpretativa consciente, inserida no campo da escrita da História Cultural e da História do Tempo Presente.

¹⁰ Conforme sustenta Bosi (1994, p. 39), “lembrança pura não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”.

Entre a Terra Santa e o cerrado do Planalto Central, entre mosteiros latinos e liturgias bizantinas, Francisco trilhou um caminho de retorno — não à origem geográfica, mas a uma raiz espiritual esquecida. Sua jornada convida o leitor a revisitar a história da fé cristã não como linha evolutiva de instituições, mas como drama humano, feito de buscas, rupturas e reencontros. Entre Jerusalém e Brasília, entre o silêncio e o canto, entre a memória e a conversão, desenha-se o fio condutor deste capítulo: uma trajetória pessoal que se entrelaça à longa e pouco contada história da ortodoxia cristã no Brasil.

1.1. UM ENCONTRO, UM SILÊNCIO: A DESCOBERTA DE FRANCISCO¹¹

O sol poente tingia de ouro e vermelho as pedras antigas de Jerusalém¹², enquanto o frade Francisco caminhava ao lado de seu superior pelas ruas estreitas da cidade santa. O cheiro de incenso e especiarias pairava no ar, misturando-se ao burburinho de peregrinos, monges, soldados e mercadores. Era um fim de tarde como tantos outros, mas algo naquele

¹¹ As entrevistas que fundamentam esta narrativa foram realizadas na casa paroquial da Igreja Ortodoxa Russa de Brasília, em encontros distribuídos ao longo de diferentes momentos entre 2023 e 2024. Não se trataram de sessões únicas ou rigidamente estruturadas, mas de conversas sucessivas ocorridas ora após as liturgias dominicais, ora em ambientes mais informais, como cafês vespertinos na própria residência paroquial. A coleta seguiu os procedimentos combinados de história oral de vida e história oral temática, conforme delineados por Meihy e Holanda (2007), permitindo que o entrevistado desenvolvesse livremente sua trajetória pessoal, ao mesmo tempo em que se exploravam eixos específicos relacionados à formação institucional da paróquia. Em diversos momentos, a rememoração foi mediada por suportes materiais — álbuns fotográficos, CDs, pendrives com registros antigos, documentos paroquiais e correspondências oficiais, entre elas uma carta recebida do Patriarca Bartolomeu de Constantinopla — que funcionaram como dispositivos de evocação, acionando memórias específicas e reorganizando o fluxo narrativo.

Do ponto de vista crítico, a entrevista deve ser compreendida como construção situada e relacional. Como afirmam Meihy e Holanda (2007, p. 162-163), a entrevista não constitui “um exercício mecânico e neutro de encadeamento de fatos”, mas desdobra-se no interior de uma relação dialógica marcada por intenções, seleções e enquadramentos narrativos. Nesse sentido, observaram-se zonas de silêncio e pontos-cegos, especialmente no que diz respeito às tensões institucionais entre a paróquia e instâncias superiores do patriarcado, bem como à complexidade dos processos de legitimação e sacralização da autoridade religiosa. Em determinados momentos, percebeu-se uma tendência a apresentar a trajetória institucional como desenvolvimento espontâneo e coerente, o que pode indicar processos de reconstrução retrospectiva do passado à luz da posição atual ocupada pelo narrador. Tal dinâmica confirma a reflexão de Bosi (1994, p. 39), segundo a qual “lembrança pura não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”. Assim, a narrativa aqui apresentada não é tomada como espelho transparente dos acontecimentos, mas como elaboração memorial ativa, atravessada por identidade, função e contexto. A crítica das fontes orais consistiu, portanto, em considerar simultaneamente o valor testemunhal do relato e suas dimensões simbólicas, institucionais e performativas.

¹² Jerusalém ocupa posição singular na memória cristã enquanto locus de origem da Igreja apostólica, conforme o relato de Pentecostes em Atos 2. Historicamente, tornou-se um dos cinco patriarcados da antiga pentarquia, sistema eclesiológico consolidado entre os séculos IV e VI, que estruturava a Igreja indivisa em torno de Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. A tradição ortodoxa mantém essa organização como referência normativa da catolicidade primitiva, anterior às rupturas medievais. A presença contínua de monges ortodoxos na cidade expressa essa reivindicação de continuidade histórica e espiritual. (WARE, 1963, p. 17-28; MEYENDORFF, 1974, p. 38-45.)

cenário parecia vibrar em outra frequência — como se o tempo ali estivesse mais denso, mais carregado de silêncio e presença.

De repente, à frente deles, um grupo de homens vestidos de preto movia-se lentamente, quase como sombras que flutuavam sobre a calçada de pedra. Barbas longas, túnicas escuras, grandes cruzes pendiam de seus pescoços¹³. O ritmo de seus passos era cerimonial, e um deles murmurava orações em uma língua que Francisco não conhecia — um canto baixo, como se arrastasse o tempo com as sílabas.

Intrigado, ele se inclinou levemente em direção ao seu superior e perguntou em voz baixa:

— Frade, quem são esses homens?

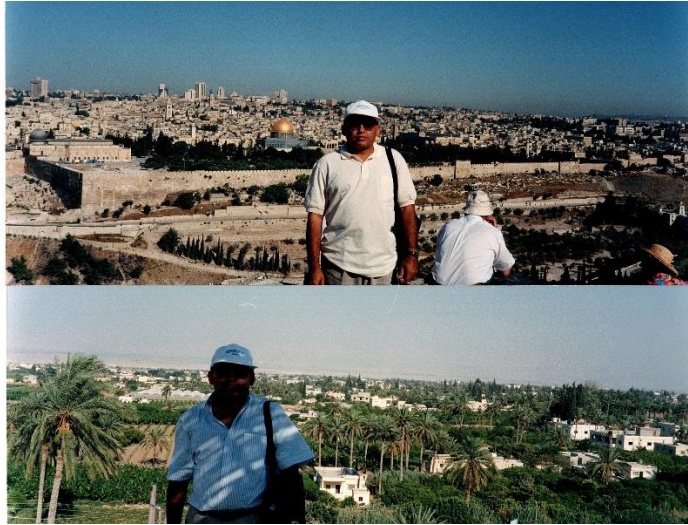
O mais velho lançou um olhar vago, quase indiferente, e respondeu com um sorriso irônico:

— São loucos. Loucos autorizados pelo papa¹⁴.

Francisco franziu a testa. Aqueles homens não pareciam insanos. Havia neles uma solenidade nos olhos, uma firmeza no caminhar, como se carregassem consigo um segredo ancestral. Por um instante, um dos monges voltou-se levemente, e seus olhos — escuros e fixos — encontraram os de Francisco. Não havia ali loucura. Havia profundidade. Um tipo de paz que carregava abismos. Um tipo de silêncio que atravessava.

¹³ A descrição dos monges vestidos de preto e marcados pelo silêncio remete à tradição do monasticismo oriental, cuja origem remonta aos Padres do Deserto nos séculos III e IV. A vida ascética, centrada na renúncia ao mundo, na oração contínua e na busca da transformação interior (theosis), tornou-se elemento central da espiritualidade ortodoxa. O hábito escuro simboliza morte para o mundo e dedicação integral à vida espiritual. (MEYENDORFF, 1974, p. 129-135; WARE, 1963, p. 295-300.)

¹⁴ A expressão irônica do superior pode ser interpretada como eco da longa história de distanciamento entre Oriente e Ocidente após o Cisma de 1054. As diferenças litúrgicas, teológicas e culturais contribuíram para a construção de percepções de alteridade e incompreensão mútua. Mesmo com o avanço do diálogo ecumênico no século XX, permanecem camadas históricas de estranhamento simbólico entre as tradições cristãs. (RUNCIMAN, 1955, p. 3-10; SHERRARD, 1978, p. 45-52.)



Fotografia 1: Padre Francisco em uma viagem à Jerusalém antes de sua conversão à ortodoxia

Mais tarde, muitos anos depois, durante uma entrevista, Francisco descreveria esse breve encontro como uma “fresta” — uma abertura pela qual passou, ainda sem saber, a luz de uma outra forma de cristianismo. À época, no entanto, ele apenas registrou o instante no fundo da alma. Continuou sua jornada como frade franciscano, com zelo e disciplina. Mas o olhar o acompanhava. Tornou-se, para ele, um silêncio inquietante. Uma pergunta sem forma. Um pressentimento sagrado.

Foi apenas anos depois, já de volta ao Brasil, que a lembrança de Jerusalém retornou com força. Era fim de tarde, e Francisco caminhava pelas estantes de uma livraria religiosa no centro de São Paulo quando um título discreto chamou sua atenção: *As Igrejas Orientais: Católicas e Ortodoxas – Tradições Vivas*, de Roberto Khatlab (1997). Sem saber bem por quê, tomou o livro nas mãos e começou a folheá-lo. As páginas falavam de um cristianismo que não passava por Roma. Apresentavam comunidades que sobreviveram à conquista muçulmana, à marginalização ocidental e ao isolamento cultural. Descreviam ritos milenares ainda vivos em regiões remotas; iconografias que pareciam portas abertas para o invisível¹⁵; calendários litúrgicos distintos; línguas sagradas quase esquecidas. A leitura lhe causou um efeito imediato. “Era como se eu estivesse abrindo um baú lacrado da minha própria fé”, disse

¹⁵ A referência às “iconografias que pareciam portas abertas para o invisível” conecta-se à teologia do ícone formulada no VII Concílio Ecumênico (Niceia II, 787), que legitimou a veneração das imagens com base na doutrina da Encarnação. Para a tradição ortodoxa, o ícone não é mero objeto estético, mas “janela para o Reino”, expressão visível da realidade transfigurada. Essa compreensão articula cristologia, estética e espiritualidade. (ALFEYEV, 2011, p. 247-262; MEYENDORFF, 1974, p. 189-205.)

Francisco em nossa conversa. Naquele instante, sua trajetória espiritual — até então segura, embora marcada por inquietações esparsas — começou a se reconfigurar. O livro de Khatlab funcionou como um catalisador de uma dúvida antiga: estaria ele, de fato, vivendo a plenitude do cristianismo? Não se tratava de uma crítica à Igreja que o formara, mas de um impulso existencial — uma sede por algo que lhe parecia mais antigo, mais profundo, mais autêntico.

Foi assim que se iniciou, verdadeiramente, a sua busca. A partir daquela leitura, Francisco passou a reunir obras, a buscar nomes e autores que lhe dessem acesso ao universo que acabara de se revelar. Descobriu então Seraphim Rose — monge norte-americano convertido à ortodoxia russa — cujos escritos falavam com intensidade mística sobre a tradição oriental¹⁶. Leu outros autores ortodoxos, cujas obras abriam janelas para uma compreensão distinta da Igreja, da liturgia e da vida cristã. Descobriu que os sete primeiros concílios ecumênicos¹⁷ haviam ocorrido todos no Oriente; que o monasticismo nascera nos desertos egípcios; que línguas como o grego e o eslavônico ainda ressoavam em comunidades vivas. A cada leitura, uma nova fissura se abria na imagem de cristandade que ele herdara. Já não havia uma única Igreja com ramificações. Havia múltiplos centros, múltiplas fidelidades, múltiplas formas de continuidade com os apóstolos.

Aquela fissura interior que se abria em Francisco não pode ser compreendida apenas como curiosidade intelectual ou inquietação espiritual isolada. À luz da História Cultural, trata-se de um deslocamento no interior de um sistema simbólico previamente estabilizado. Como sugere Peter Burke, as culturas funcionam como sistemas de significados compartilhados, que estruturam a percepção da realidade e organizam as formas pelas quais os indivíduos interpretam o mundo social (BURKE, 2021, p. 52-55). Quando um desses fios simbólicos se desloca, todo o tecido cultural pode começar a se reorganizar. O encontro com a ortodoxia — primeiro como imagem silenciosa nas ruas de Jerusalém, depois como narrativa histórica nas páginas de Khatlab — produziu justamente esse efeito: a descoberta de que sua tradição não era o único horizonte possível da continuidade cristã. Na modernidade religiosa descrita por Peter Berger, marcada pelo pluralismo, emerge aquilo que o autor denomina

¹⁶ Seraphim Rose (1934–1982), monge da tradição russa nos Estados Unidos, tornou-se figura influente entre convertidos ocidentais à ortodoxia. Sua trajetória intelectual — do existencialismo ao monaquismo — dialoga com inquietações modernas sobre autenticidade e tradição. Seus escritos articulam crítica à secularização e defesa da patrística como antídoto ao relativismo contemporâneo. (ROSE, 2007, p. 12-25.)

¹⁷ Os sete concílios ecumênicos (325–787) são considerados pela ortodoxia como núcleo normativo da fé cristã. Neles foram definidos os fundamentos trinitários e cristológicos que estruturam a teologia oriental. A insistência ortodoxa na suficiência desses concílios expressa a convicção de continuidade com a Igreja indivisa. (KELLY, 1978, p. 83-102; CHADWICK, 1993, p. 120-138.)

“imperativo herético”, isto é, a condição na qual a fé deixa de ser destino socialmente imposto e passa a exigir escolha consciente entre alternativas plausíveis (BERGER, 1985, p. 25-30). A experiência de Francisco inscreve-se nesse cenário: a tradição recebida já não se impunha como evidência única, mas como uma entre outras possibilidades historicamente legítimas. Ao narrar retrospectivamente aquele encontro como “fresta”, ele reorganiza sua própria memória, conferindo sentido fundador a um instante que, à época, fora apenas pressentido. Como observa Ecléa Bosi, a memória não é reprodução literal do passado, mas reconstrução que se realiza à luz das experiências e necessidades do presente (BOSI, 1994, p. 55-60). Assim, o episódio de Jerusalém não é apenas recordação pessoal: é o ponto inaugural de uma reinterpretação identitária que só se torna inteligível à distância, quando o passado é reconfigurado pela trajetória posterior. Tal procedimento dialoga com o que Henry Rousso identifica como característica central da História do Tempo Presente: a necessidade de lidar com memórias ainda vivas, marcadas por disputas de sentido e por uma proximidade temporal que exige atenção crítica redobrada (ROUSSO, 2016, p. 16-22).

1.2. UMA IGREJA DISPERSA E PLENA: A ORIGEM COMO BUSCA

Francisco, agora em sua pequena biblioteca improvisada, revisava obsessivamente os livros adquiridos desde que descobrira a ortodoxia. Já não era apenas curiosidade teológica; era uma necessidade vital de reconstrução. “Se tudo começou em Jerusalém”, pensava, “como chegamos a essa fragmentação de hoje?” A pergunta o impelia a revisitar passagens familiares com outros olhos. Leu novamente Mateus 16:18 — *“Sobre esta rocha edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela”* — e, então, se perguntou: o que significa essa rocha¹⁸? A quem foi confiada essa promessa?

¹⁸ O versículo de Mateus 16:18 (“Tu és Pedro, e sobre esta rocha edificarei a minha Igreja”) constitui um dos pontos centrais do debate histórico entre católicos e ortodoxos. A tradição latina, especialmente a partir de Leão Magno e consolidada no desenvolvimento medieval do primado romano, interpretou a “rocha” como referência direta à pessoa de Pedro e, por extensão, à sucessão papal. Já a tradição oriental, sem negar a primazia honorífica de Pedro, enfatizou que a “rocha” pode ser compreendida como a fé confessada pelo apóstolo — isto é, a confissão de Cristo como Filho de Deus. Nos primeiros séculos, a interpretação patrística era variada e não unívoca, revelando pluralidade hermenêutica anterior à consolidação das disputas jurisdicionais medievais. (MEYENDORFF, 1996, p. 43-58; KELLY, 1978, p. 413-418.)

Enquanto folheava as páginas amareladas de obras sobre a história da Igreja, percebia que a imagem que sempre tivera do cristianismo — como uma instituição sólida, vertical, monolítica, fundada sobre a autoridade papal e estruturada pela teologia escolástica — começava a ruir. Outras figuras emergiam: igrejas subterrâneas, celebrações noturnas, comunidades dispersas que celebravam em aramaico, copta, grego, armênio¹⁹. Ritos antigos, iconografias profundas, espiritualidades sem nome. Começava a vislumbrar uma Igreja viva, plural, anterior à racionalização sistemática que lhe fora ensinada nos seminários.

Foi nesse momento que se deparou com um trecho sublinhado de Hilarion Alfeyev (2011): “*Ser cristão significava pertencer a uma comunidade; ninguém podia sê-lo por si mesmo.*” O cristianismo, compreendia agora, sempre foi uma experiência vivida no corpo, no canto, no cheiro, na assembleia. Não era uma ideia, mas uma comunhão — uma *koinonia*²⁰, como ensinavam os Padres da Igreja. A teologia oriental, conforme descreviam Timothy Ware (1963) e Peter Brown (2003), jamais se separara da liturgia²¹. Enquanto o Ocidente erigia catedrais do raciocínio, o Oriente cultivava o silêncio dos mosteiros, o jejum, os ícones e as línguas sagradas.

Francisco fechou o livro devagar, como se aquilo que lera não fosse apenas informação, mas convocação. E então lembrou-se, com um calafrio quase físico, do olhar dos monges em Jerusalém. Na época, pensara tratar-se de uma coincidência enigmática. Agora, via o momento como um sinal — não compreendido então, mas reconhecido no tempo certo. Aqueles homens não eram apenas monges: eram representantes vivos de uma forma de cristandade que ele jamais conhecera.

¹⁹ A referência a comunidades que celebravam em aramaico, copta, grego e armênio remete à realidade multicultural do cristianismo antigo. Nos três primeiros séculos, a fé cristã expandiu-se por diferentes regiões do Império Romano e além dele, assumindo formas culturais diversas. A liturgia siríaca no Oriente, a tradição copta no Egito e a armênia no Cáucaso são exemplos de cristianismos que se estruturaram com relativa autonomia, ainda que mantendo comunhão doutrinal básica. Essa diversidade precede qualquer uniformização posterior e demonstra que a unidade cristã não se confundia com homogeneidade cultural. (CHADWICK, 1993, p. 56-78; BROWN, 2003, p. 39-60.)

²⁰ O termo grego *koinonia* (comunhão, participação) aparece frequentemente no Novo Testamento (At 2,42) e tornou-se conceito central na eclesiologia patrística. A Igreja era compreendida como comunhão sacramental e participação comum na Eucaristia. Para a tradição oriental, a unidade da Igreja reside primariamente na comunhão eucarística e na fé partilhada, não em uma estrutura jurídica centralizada. (ALFEYEV, 2011, p. 101-110; MEYENDORFF, 1974, p. 87-96.)

²¹ Timothy Ware (Kallistos Ware) sustenta que a teologia oriental jamais se separou da experiência litúrgica. Ao contrário da tradição escolástica latina, marcada por sistematização racional progressiva, a ortodoxia preservou método teológico mais apofático e místico, no qual doutrina e culto são inseparáveis. A teologia nasce da oração e retorna a ela. (WARE, 1963.)

A essa altura da investigação, torna-se inevitável reconhecer que a invisibilidade da ortodoxia no Brasil não é mero acaso ou déficit de informação — mas resultado de um processo histórico e simbólico de exclusão. Como nos lembra Benedict Anderson, toda identidade coletiva é fruto de uma construção narrativa: as comunidades humanas são “imaginadas” porque seus membros compartilham a ideia de pertencimento a um mesmo corpo simbólico, mesmo sem jamais se conhecerem pessoalmente (ANDERSON, 1983, p. 33). Aplicado ao cristianismo, isso significa que a ortodoxia foi, em larga medida, silenciada nos mecanismos de construção do “nós” religioso no Ocidente latino-americano. A narrativa dominante — romana, missionária, papal — tornou-se hegemônica a ponto de fazer parecer que tudo o que não passasse por Roma era estrangeiro, herético ou folclórico. O cristianismo oriental, com sua estética distinta, sua liturgia contemplativa e sua tradição mística, foi amputado do imaginário cristão brasileiro — não por rejeição explícita, mas por um silêncio histórico que o excluiu do horizonte comum da fé.

Seguiu estudando com intensidade crescente. Descobriu que o cristianismo nascera nas bordas do Império Romano, e que os primeiros séculos foram marcados por uma diversidade profunda — de línguas, de formas litúrgicas, de estruturas episcopais. Segundo Paul Johnson (2014), o Concílio de Jerusalém²², por volta do ano 49 d.C., foi o primeiro ato de reconhecimento institucional da pluralidade. Ali não se criou uma hierarquia, mas se acolheu a multiplicidade como sinal de unidade no Espírito.

Ao tomar consciência disso, Francisco compreendeu: o cristianismo que lhe fora ensinado não era falso — mas era parcial. As cruzes de oito pontas, os cantos bizantinos, os incensos orientais, os jejuns sazonais, os gestos dos ícones — tudo aquilo que antes lhe parecia exótico ou folclórico — começava a se revelar como parte legítima de uma fé ancestral, viva e silenciosamente marginalizada. Já não se tratava de acrescentar informações à sua formação: era outra história que se reescrevia dentro dele.

Ao olharmos esse movimento interior de Francisco, percebemos que sua inquietação não é apenas individual, mas eco de uma tensão histórica mais ampla entre modelos

²² O Concílio de Jerusalém (Atos 15) é frequentemente interpretado como primeiro momento de institucionalização da Igreja. Paul Johnson destaca que esse encontro não impôs uniformização cultural aos gentios, mas reconheceu diversidade sob unidade espiritual, dispensando-os das práticas judaicas obrigatórias. Essa decisão inaugura modelo de universalidade não etnicamente restrita. (JOHNSON, 2014.)

eclesiológicos distintos. John Meyendorff demonstra que a Igreja dos primeiros séculos estruturava-se menos como uma pirâmide jurídica centralizada e mais como comunhão de Igrejas locais unidas pela fé comum e pela celebração eucarística (MEYENDORFF, 1974, p. 97-112). A noção de primazia, nesse contexto, possuía caráter honorífico e não absoluto. Timothy Ware reforça que, antes do segundo milênio, a unidade cristã era concebida sobretudo em termos conciliares e sacramentais, e não como uniformidade administrativa (WARE, 1963, p. 21-34). A redescoberta dessa configuração histórica ajuda a compreender o impacto que a pluralidade litúrgica e cultural teve sobre Francisco: não se tratava de fragmentação, mas de uma catolicidade vivida na diversidade. Peter Brown, ao estudar o cristianismo tardo-antigo, também enfatiza que a força da Igreja primitiva residia justamente em sua capacidade de adaptar-se a diferentes línguas e culturas sem perder o núcleo da fé (BROWN, 2003, p. 58-73). Assim, o que inicialmente lhe parecera dispersão começava a revelar-se como plenitude — não ruptura da unidade, mas sua forma original.

1.3. AS CINCO LUZES DA ANTIGUIDADE CRISTÃ

Francisco avançava em seus estudos com o ímpeto de quem já não podia mais recuar. A cada nova leitura, uma imagem mais nítida da Igreja primitiva se formava diante de seus olhos — e destoava, quase dolorosamente, da formação que recebera por décadas.

Certa vez, observando mapas históricos da cristandade em um volume adquirido num sebo paulistano, anotou no caderno, como recorda Francisco em entrevista (2024)²³: “A fé cristã se espalhou pelas bordas do Mediterrâneo como um grande arco. Mas nunca me contaram que havia cinco colunas, cinco centros. Sempre disseram: Roma.” Aqueles cinco centros — Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém — apareciam recorrentemente nas obras que agora devorava. Chamavam-se *pentarquia*²⁴. Um termo até então desconhecido, mas que, agora, parecia reconfigurar todo o seu imaginário eclesial. “Por

²³ FRANCISCO (2024), entrevista concedida ao autor, Brasília, 2024. Relato retrospectivo sobre anotações pessoais realizadas em caderno atualmente não preservado.

²⁴ O termo “pentarquia” refere-se ao modelo de organização eclesiástica que consolidou cinco grandes sedes patriarcais na Antiguidade cristã: Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Embora o termo tenha sido sistematizado posteriormente, especialmente em contexto bizantino, ele expressa realidade histórica já configurada entre os séculos IV e VI. A pentarquia não nasceu como teoria abstrata, mas como reconhecimento progressivo de centros apostólicos com autoridade regional. (MEYENDORFF, 1974, p. 83-104.)

que aprendemos que Roma é a cabeça da Igreja?”, refletia. “E por que nunca nos disseram que Jerusalém tinha um trono episcopal desde o século I?”

Aos poucos, compreendia que a chamada pentarquia não era uma invenção tardia, mas o resultado histórico de um processo de institucionalização gradual da Igreja. O Concílio de Niceia (325), por exemplo, já reconhecia Roma, Alexandria e Antioquia como sedes com autoridade regional. Constantinopla e Jerusalém seriam incorporadas depois — a primeira por sua importância como nova capital imperial; a segunda por seu simbolismo escatológico e sua centralidade espiritual. Timothy Ware (1963, p. 27-42) observa que o cânone 6 do Concílio de Niceia²⁵ não conferia supremacia jurídica a Roma, mas apenas reconhecia honras conforme a tradição regional. Constantinopla, por sua vez, foi reconhecida como “nova Roma”²⁶ pelo Concílio de Calcedônia (451), com status equivalente ao de Roma em honra (SIECIENSKI, 2010, p. 71).

Essa estrutura de cinco tronos apostólicos representava, segundo Francis Dvornik (1956), um equilíbrio delicado entre a sucessão apostólica e o pragmatismo político do Império. Não havia, nos primeiros séculos, uma autoridade única e centralizada: havia comunhão colegiada. Roma tinha primazia de honra (*primus inter pares*²⁷), mas não possuía jurisdição sobre os outros patriarcados. Hilarion Alfeyev (2011, p. 342) descreve essa organização como um corpo com múltiplas cabeças — uma estrutura horizontal, pensada a partir da unidade na fé, e não da uniformidade institucional.

A descoberta causava impacto. “Se a Igreja é o Corpo de Cristo, como pode ter uma cabeça visível além de Cristo?”, escreveu Francisco em suas anotações. A pentarquia parecia-lhe mais do que uma curiosidade histórica: era o sinal de uma eclesiologia participativa,

²⁵ O Cânone 6 de Niceia reconhece as jurisdições tradicionais de Roma, Alexandria e Antioquia, afirmando que Roma possuía precedência conforme antiga prática, mas não estabelece supremacia universal jurídica. A formulação do cânone indica reconhecimento de autoridade regional ancorada na tradição e não em decreto centralizador. (WARE, 1963, p. 27-42.)

²⁶ O Concílio de Constantinopla I (381) e, posteriormente, o Concílio de Calcedônia (451) reconheceram Constantinopla como “Nova Roma” devido à sua condição de capital imperial. O Cânone 28 de Calcedônia afirma que Constantinopla deveria ter privilégios iguais aos de Roma “porque é a nova Roma”. Essa equiparação foi posteriormente contestada no Ocidente. (SIECIENSKI, 2010, p. 71-88.)

²⁷ A expressão *primus inter pares* (primeiro entre iguais) descreve a compreensão oriental da primazia romana nos primeiros séculos: Roma ocupava posição honorífica devido à sua associação com Pedro e Paulo, mas não exercia soberania jurisdicional sobre as demais Igrejas patriarcais. Essa distinção entre primazia honorífica e supremacia jurídica tornou-se central nos debates posteriores entre Oriente e Ocidente. (DVORNIK, 1956, p. 102-139.)

comunitária, respirando o mesmo espírito de *koinonia* que ele encontrara nos escritos patrísticos. Em sua mente, a tradição romana se curvava, aos poucos, diante de uma memória mais ampla, mais dispersa e menos controlada.

Se ampliarmos essa reflexão sobre a formação das estruturas eclesiásticas, percebe-se que a pentarquia não foi apenas arranjo administrativo, mas expressão concreta de uma geografia teológica. John Meyendorff (1974, p. 83-104) demonstra que a configuração dos cinco patriarcados refletia tanto a expansão missionária quanto a lógica imperial de organização territorial, numa síntese peculiar entre fé e política. A Igreja, ao assumir categorias administrativas romanas — dioceses, províncias, metrópoles —, não abandonou sua matriz espiritual, mas reinterpretou-a dentro de uma ordem histórica específica. Francis Dvornik (1956, p. 102-139) argumenta que a noção de primazia romana nos primeiros séculos estava profundamente ligada ao prestígio apostólico e à memória de Pedro e Paulo, mas não implicava supremacia jurídica universal. A autoridade era exercida em chave de consenso, especialmente nos concílios, onde a ortodoxia era definida pela recepção comum da fé e não por decreto unilateral. Essa dinâmica conciliar revela que a unidade cristã era construída por meio da sinfonia²⁸ — termo caro à tradição bizantina — entre episcopado, imperador e povo, mais do que por centralização vertical. Assim, aquilo que Francisco percebia como dispersão não era ausência de ordem, mas outra lógica de organização eclesial, na qual a catolicidade se expressava pela comunhão entre centros e não pela subordinação de todos a um único vértice institucional.

Em suas leituras, deparou-se com os nomes dos sete concílios ecumênicos²⁹ realizados entre os séculos IV e VIII, todos em cidades orientais, todos predominantemente conduzidos por clérigos de língua grega:

1. Niceia I (325)
2. Constantinopla I (381)
3. Éfeso (431)

²⁸ O conceito de “sinfonia” (*symphonia*) na tradição bizantina expressa o ideal de harmonia entre autoridade imperial e autoridade eclesiástica. Não se tratava de subordinação da Igreja ao Estado, mas de cooperação entre dois poderes ordenados a partir de missão comum. Essa concepção moldou profundamente a organização dos patriarcados orientais. (MEYENDORFF, 1989.)

²⁹ Os sete concílios reconhecidos como ecumênicos pela tradição ortodoxa ocorreram em cidades orientais e foram majoritariamente conduzidos por bispos de língua grega. A presença romana era frequentemente representada por legados, não pelo bispo de Roma pessoalmente. A ecumenicidade derivava da recepção universal das decisões conciliares, e não da geografia ou da centralidade de uma única sede. (MEYENDORFF, 1974, p. 112-134.)

4. Calcedônia (451)
5. Constantinopla II (553)
6. Constantinopla III (680)
7. Niceia II (787)

Roma estava presente, mas quase nunca em peso — e mesmo assim, os concílios eram chamados de “ecumênicos”. “Como podemos chamá-los assim, se só ouvimos falar deles do ponto de vista romano?”, anotou Francisco (2024). O espanto se tornava incômodo: aquilo que antes parecia apenas uma diferença de ênfase era, agora, uma ruptura na forma de contar a própria história da Igreja³⁰.

Leituras paralelas o ajudaram a compor esse cenário. Michael Grant (1994, p. 125-187), em sua biografia de Constantino, descreve como o imperador favoreceu abertamente os cristãos, promovendo o Édito de Milão (313), financiando igrejas e apoiando o Concílio de Niceia. Grant observa que o reinado de Constantino marca a transição da Igreja da marginalidade à centralidade estatal, o que culmina na fundação de Constantinopla e no deslocamento do centro espiritual para o Oriente. Ao tornar o domingo dia oficial de descanso (321), conceder isenção de impostos ao clero e apoiar o episcopado, o imperador esculpiu os contornos de uma cristandade imperial³¹ — na qual o Oriente assumia papel decisivo.

Mas esse novo equilíbrio também gerava tensão. Roberto Khatlab (1997, p. 55-56) relata que o Concílio de Calcedônia (451), ao condenar as teses monofisitas³², provocou o

³⁰ A intensidade afetiva presente na formulação — expressa em termos como “espanto” e “ruptura” — pode ser compreendida não apenas como registro emocional espontâneo, mas como indício de uma operação específica da memória. Conforme observa Bosi (1994, p. 39-40), a lembrança não constitui simples revivescência do passado, mas trabalho ativo de reconstrução, no qual o sujeito reorganiza experiências pretéritas à luz das inquietações e posições assumidas no presente. A ênfase emocional na ideia de ruptura sugere que o narrador relê sua trajetória anterior a partir da identidade atual que ocupa, atribuindo ao momento da descoberta uma centralidade estruturante que talvez não fosse percebida com a mesma intensidade no instante vivido. Para o pesquisador, tais marcas afetivas não são descartadas como exagero ou imprecisão, mas analisadas como sinais da forma pela qual o sujeito produz coerência biográfica e elabora retrospectivamente sua própria história religiosa.

³¹ O Édito de Milão (313) marcou a legalização do cristianismo no Império Romano. O apoio de Constantino ao Concílio de Niceia (325), a fundação de Constantinopla (330) e o favorecimento jurídico ao clero cristão transformaram profundamente a estrutura da Igreja. O cristianismo passou de religião perseguida a religião imperialmente favorecida. (GRANT, 1994, p. 125-187.)

³² A controvérsia chamada “monofisita” insere-se no amplo debate cristológico dos séculos V e VI, especialmente em torno da linguagem utilizada para expressar a relação entre divindade e humanidade em Cristo. Embora o termo “monofisismo” (uma única natureza) tenha sido associado a correntes radicais que enfatizavam a absorção da humanidade pela divindade, a maior parte das comunidades que rejeitaram Calcedônia (451) não se identificava com essa formulação extrema. Essas Igrejas preferem o termo “mifisismo”, afirmando que Cristo possui “uma natureza encarnada do Verbo de Deus”, fórmula inspirada em

primeiro grande cisma³³, separando as Igrejas Copta, Etíope, Siríaca e Armênia da comunhão ortodoxa — o que a historiografia convencionou chamar de cismas orientais. Ainda assim, segundo Alfeyev (2011, p. 337-349), a pentarquia resistiria como modelo de unidade até meados do século IX, quando o surgimento do *Filioque*³⁴ e a defesa da supremacia papal universal iniciaram um processo de afastamento entre Roma e Constantinopla que culminaria no Grande Cisma de 1054³⁵.

Francisco leu tudo isso com fascínio crescente. O que antes lhe parecera apenas um detalhe doutrinário ou disciplinar — a separação entre católicos e ortodoxos — agora se revelava como um divisor de águas na própria experiência da fé cristã. “Na minha cabeça, tudo se passava como se Roma tivesse sido a única fiel desde o começo. Mas não era assim”, refletiu. “A ortodoxia não era um desvio. Era o outro lado da moeda. Ou melhor: outra face do mesmo corpo.”

Essa descoberta, que brotara das leituras e inquietações de Francisco, pavimentava o caminho para a próxima pergunta inevitável: como essa fé — tão antiga, tão distante, tão

Cirilo de Alexandria, sem negar a plena humanidade e plena divindade. A tensão, portanto, não foi apenas doutrinária, mas também semântica e política: diferenças de terminologia grega, disputas de autoridade entre sedes episcopais e resistências regionais ao poder imperial bizantino contribuíram para consolidar separações que talvez fossem, originalmente, menos irreconciliáveis do que a posteridade supôs. Estudos contemporâneos têm destacado que parte da divergência resultou de incompreensões linguísticas entre tradições teológicas alexandrina e antioquena, mais do que de heresia formal deliberada. (BROWN, 2003; MEYENDORFF, 1989.)

³³ O Concílio de Calcedônia (451), ao definir a doutrina das duas naturezas de Cristo (diofisismo), provocou rejeição de comunidades que adotavam formulações cristológicas distintas (copta, siríaca, armênia). Essas Igrejas, posteriormente chamadas de “Ortodoxas Orientais”, separaram-se da comunhão calcedoniana. (KHATLAB, 1997, p. 55-56.)

³⁴ A cláusula *Filioque* (“e do Filho”) refere-se à adição latina ao Credo Niceno-Constantinopolitano, afirmando que o Espírito Santo “procede do Pai e do Filho”. O texto original do Credo, aprovado em Constantinopla I (381), declarava apenas que o Espírito “procede do Pai”. A inclusão do *Filioque* ocorreu gradualmente no Ocidente a partir do século VI, inicialmente na Espanha visigótica, como resposta a controvérsias arianas, e foi posteriormente adotada em Roma no século XI. Para a tradição oriental, essa adição foi problemática por dois motivos principais: primeiro, por alterar unilateralmente texto conciliar ecumênico; segundo, por implicar compreensão diferente das relações trinitárias, especialmente quanto à monarquia do Pai como única fonte da divindade. A controvérsia do *Filioque* tornou-se um dos pontos centrais da divergência teológica entre Oriente e Ocidente e permanece tema de diálogo ecumênico contemporâneo. (SIECIENSKI, 2010; ALFEYEV, 2011.)

³⁵ O chamado “Grande Cisma” de 1054 não foi evento isolado, mas culminação simbólica de processo gradual de distanciamento entre Roma e Constantinopla ao longo dos séculos IX a XI. Divergências teológicas (especialmente o *Filioque*), disputas jurisdicionais sobre territórios missionários, diferenças litúrgicas e tensões políticas entre o Império Bizantino e o Ocidente latino contribuíram para o rompimento. Em 1054, o legado papal Humberto de Silva Cândia depositou bula de excomunhão sobre o altar da Hagia Sophia contra o patriarca Miguel Cerulário, que respondeu com excomunhão recíproca. Embora contemporâneos não tenham imediatamente interpretado o evento como ruptura definitiva, ele passou a simbolizar a separação formal entre Igreja Católica Romana e Igreja Ortodoxa. A divisão foi agravada por acontecimentos posteriores, especialmente o saque de Constantinopla na Quarta Cruzada (1204). O cisma permanece como um dos marcos mais significativos da história do cristianismo medieval. (DVORNIK, 1948; MEYENDORFF, 1989.)

esquecida — atravessara os séculos, os impérios e os oceanos, até chegar às Américas? E, mais ainda: como ela ergueu um altar no coração de Brasília?

1.4. O CISMA: ENTRE O RACHAR DO CORPO E A PERDA DA CIDADE

As leituras de Francisco o conduziram inevitavelmente à ferida. Se havia uma comunhão inicial entre os cinco grandes centros da cristandade — Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém — por que essa unidade fora rompida? O que aconteceu com aquele corpo que, na linguagem dos apóstolos, era um só?

Certa noite, em silêncio diante de uma vela acesa, escreveu em seu caderno: “Crescemos ouvindo que a Reforma Protestante foi a primeira grande ruptura da Igreja. Mas e o Oriente? E o Cisma de 1054? Por que nunca falamos disso?” Havia ali não apenas uma ausência curricular, mas um apagamento deliberado. A ortodoxia não havia simplesmente desaparecido: fora contada a partir da lógica do desvio — como se, fora de Roma, só restassem heresias, folclores e fragmentos.

A percepção se tornava mais dolorosa à medida que Francisco mergulhava nos fatos. A separação entre Roma e Constantinopla, comumente datada de 1054, é frequentemente apresentada como um episódio pontual — a excomunhão mútua entre o patriarca Miguel Cerulário e os enviados do papa Leão IX. Mas os historiadores mais recentes demonstram que esse momento é apenas o ápice visível de um processo que se estendia por séculos. Segundo Edward Siecienski (2010), o cisma se deu menos por divergências pontuais (como o uso do *Filioque* ou o tipo de pão na Eucaristia), e mais por duas visões irreconciliáveis de autoridade: a romana, vertical e concentrada no papa; e a oriental, sinodal e colegiada, fundamentada na comunhão dos patriarcas.

Francis Dvornik (1956) mostra que as tensões já estavam latentes desde o século IX, com disputas sobre a jurisdição eclesiástica na Bulgária, interferências missionárias,

imposições litúrgicas e acusações mútuas³⁶. O que parecia um desacordo doutrinal era, em grande medida, um conflito de culturas, de impérios, de eclesiologias. Como Francisco anotaria mais tarde: “Não era só uma ruptura de ideias. Era um abalo tectônico na forma como se compreendia a própria Igreja.”

A leitura de *Church, Papacy and Schism*, de Philip Sherrard (1978), foi decisiva. Nele, descobriu que o modelo romano de sucessão petrina — que afirmava o papa como única cabeça visível da Igreja — era uma novidade em relação à tradição dos sete concílios. O Oriente jamais aceitara essa concepção. Para os ortodoxos, a autoridade estava diluída nos cinco tronos apostólicos, e o primado de Roma era apenas uma honra entre iguais (*primus inter pares*), não uma soberania universal³⁷. “O Cisma não é só sobre o passado”, anotou Francisco. “Ele ainda respira no modo como olhamos para o outro — como alteridade que ameaça a unidade.”

Essa tensão se tornaria brutalmente concreta em 1204, com a Quarta Cruzada. Em vez de libertar a Terra Santa, os cruzados latinos tomaram Constantinopla, saquearam igrejas, profanaram altares e instauraram um patriarcado latino à força³⁸. A cidade mais sagrada do Oriente foi transformada em espólio de guerra. Francisco leu esse episódio com espanto e vergonha. Aquilo que lhe fora apresentado como cruzada de fé agora se revelava cruzada de poder. A história da cristandade era também a história de suas violências internas.

Foi ao ler sobre a queda de Constantinopla, em 1453, que sentiu o golpe mais fundo. “Foi como perder uma Jerusalém de novo”, disse em nossa conversa. Não era apenas a queda de uma cidade, mas de uma cosmovisão. O patriarcado de Constantinopla, reduzido a refém sob o jugo otomano, passou a ser controlado pelos sultões, obrigado a negociar sua

³⁶ Francis Dvornik demonstra que as tensões entre Roma e Constantinopla já haviam se intensificado no século IX durante o patriarcado de Fócio. A disputa sobre a jurisdição eclesiástica na Bulgária revelou competição missionária e divergência sobre autoridade episcopal. O chamado “Cisma Fociano” (863–867) antecipou elementos que reapareceriam no século XI, indicando que a ruptura de 1054 não surgiu abruptamente, mas amadureceu ao longo de séculos. (DVORNIK, 1948.)

³⁷ Philip Sherrard argumenta que a compreensão medieval ocidental da supremacia papal universal representa desenvolvimento histórico posterior aos primeiros concílios ecumênicos. Nos séculos iniciais, a autoridade de Roma era reconhecida sobretudo por sua associação apostólica e prestígio, não como jurisdição universal automática. A consolidação jurídica da primazia papal ocorre progressivamente, especialmente a partir das reformas gregorianas (século XI). (SHERRARD, 1978.)

³⁸ O saque de Constantinopla em 1204 representou ruptura traumática nas relações entre Oriente e Ocidente. Cruzados latinos, desviando-se de seu objetivo original, conquistaram e saquearam a capital bizantina, instaurando um império latino e impondo hierarquia eclesiástica ocidental. Para muitos historiadores ortodoxos, esse evento consolidou a impossibilidade prática de reconciliação plena. (MEYENDORFF, 1989.)

sobrevivência³⁹. A Ortodoxia, por séculos aliada a impérios cristãos, tornava-se fé marginalizada, sobrevivente, resistência silenciosa. E ainda assim, sobreviveu. E floresceu — não onde se esperava, mas em outros cantos.

Foi nesse contexto que Francisco encontrou pela primeira vez a noção de Moscou como a Terceira Roma. A ideia, surgida no século XVI, postulava que, com a queda de Roma por heresia e de Constantinopla pela espada, Moscou assumia o manto espiritual da cristandade ortodoxa. “Se há uma cidade que ainda guarda a fé inalterada, é Moscou”, escrevera o monge Filofei em 1510. Para Francisco, aquilo soava como uma semente teológica plantada em outro solo. “Talvez a história da Igreja não seja uma linha”, anotou. “Talvez seja um mapa — com rotas interrompidas, ilhas esquecidas, cidades escondidas sob as ruínas.”

Se ampliarmos essa fratura à luz da história cultural do cristianismo, percebe-se que o Cisma não representou apenas a divisão de jurisdições, mas a cristalização de duas formas distintas de imaginar a própria Igreja. John Meyendorff (1989, p. 9-37) argumenta que, após o século XI, Oriente e Ocidente passaram a desenvolver teologias e espiritualidades cada vez mais aut centradas, moldadas por experiências históricas divergentes: enquanto o Ocidente consolidava a centralização papal e a sistematização escolástica, o Oriente, sob pressão islâmica e depois otomana, aprofundava sua teologia mística e litúrgica, preservando a estrutura sinodal como forma de resistência identitária. Já Peter Brown (2003, p. 406-432) observa que a ruptura deve ser entendida dentro de uma transição mais ampla da Antiguidade Tardia para o mundo medieval, na qual as antigas redes mediterrâneas de circulação cultural se fragmentaram, tornando o diálogo entre latinos e gregos progressivamente mais difícil. Assim, o Cisma pode ser lido como fenômeno simultaneamente teológico, político e civilizacional⁴⁰: não apenas um “rachar do corpo”, mas a perda de uma cidade comum — um espaço simbólico onde diferenças podiam coexistir sob horizonte compartilhado. A partir desse momento, cada lado passou a contar a história da unidade a partir de si mesmo,

³⁹ A conquista otomana de Constantinopla marcou transição decisiva na história da Ortodoxia. O patriarca passou a exercer também função civil dentro do sistema millet do Império Otomano, tornando-se representante político da comunidade cristã ortodoxa perante o sultão. Essa condição fortaleceu o papel etno-religioso da Igreja, mas também a colocou sob controle estatal. (BROWN, 2003.)

⁴⁰ A leitura do Cisma como fratura civilizacional encontra respaldo em análises que destacam a divergência progressiva entre mentalidade latina e bizantina após o século XI. Peter Brown argumenta que o enfraquecimento das redes culturais mediterrâneas contribuiu para o isolamento intelectual entre as duas tradições, favorecendo a cristalização de identidades eclesiais autônomas. (BROWN, 2003.)

transformando o outro em ausência ou erro. Francisco demonstrou que, naquele momento, começava a compreender que o silêncio sobre o Oriente não era mero descuido didático, mas resultado de séculos de narrativas consolidadas que reorganizaram a memória cristã segundo um eixo único.

Essa imagem do mapa — disperso, polifônico, ferido — passou a guiá-lo. Descobria, pela primeira vez, que a ortodoxia não era apenas uma tradição exótica: era um pedaço amputado da fé cristã, um outro caminho que continuava a correr em paralelo, invisível para quem apenas conhecera o Ocidente.

1.5. A ORTODOXIA NAS AMÉRICAS

Francisco já havia deixado para trás, havia anos, os hábitos e o silêncio dos mosteiros. Vivia agora como leigo, casado, inserido na vida comum, longe da ordem franciscana — mas não da fé. Sua espiritualidade seguia viva, ainda moldada pela tradição católica, embora atravessada por inquietações que se acumulavam discretamente. Nunca imaginara, no entanto, que aquele mundo oriental vislumbrado em Jerusalém — tão distante, tão inalcançável — pudesse atravessar fronteiras e se tornar próximo. As descobertas recentes o surpreendiam: o tesouro do Oriente, que ele supunha guardado em terras longínquas, podia, afinal, ser tocado ali mesmo, no chão brasileiro.

A lembrança do olhar dos monges em Jerusalém — figuras silenciosas envoltas em preto, deslizando pelas pedras da Cidade Santa — continuava a visitá-lo de tempos em tempos. Não era uma obsessão, mas uma inquietação persistente. “Era como se algo não tivesse sido encerrado”, confessou anos depois.

Anos antes, em uma livraria no centro de São Paulo, ele havia se deparado com um título discreto: *As Igrejas Orientais – Católicas e Ortodoxas: Tradições Vivas*, de Roberto Khatlab (1997)⁴¹. Levado mais pela intuição do que por uma busca consciente, levava o livro

⁴¹ A obra de Roberto Khatlab constitui uma das principais introduções em língua portuguesa ao universo das Igrejas Orientais no Brasil. Seu mérito está não apenas na exposição histórica das tradições ortodoxas e católicas orientais, mas também na demonstração de sua presença concreta em território brasileiro, especialmente por meio das comunidades de imigração árabe, eslava e armênia. (KHATLAB, 1997.)

para casa. Leu-o com um fascínio que, à época, ele próprio não soube nomear. O interesse que descreve retrospectivamente como encantamento não pode ser compreendido apenas como curiosidade intelectual diante de um objeto exótico. À luz de sua trajetória posterior, esse fascínio parece sinalizar o momento em que uma tensão identitária já latente encontrava linguagem e forma. O contato com a ortodoxia, ainda percebida como distante e quase inalcançável, oferecia-lhe não apenas novas informações históricas, mas uma matriz simbólica capaz de reorganizar inquietações que até então permaneciam difusas. Do ponto de vista analítico, o fascínio pode ser lido como indício afetivo de um deslocamento em curso: a emergência de uma possibilidade religiosa que se mostrava, para aquele sujeito situado — formado no catolicismo romano e atravessado por experiências contemporâneas do pluralismo religioso brasileiro —, potencialmente mais coerente com sua busca por estabilidade doutrinária, continuidade histórica e densidade ritual. A ortodoxia lhe parecia ainda um tesouro distante, guardado por povos remotos, mas talvez justamente por isso operasse como horizonte de autenticidade frente às alternativas religiosas que conhecia. Assim, mais do que simples entusiasmo, o fascínio pode ser interpretado como momento inaugural de uma reconfiguração subjetiva, no qual a experiência religiosa começava a ser avaliada segundo critérios distintos daqueles que até então orientavam sua pertença.

Agora, passados alguns anos, em meio a um período de maturação interior, Francisco voltou ao volume com um olhar renovado. Já não era apenas curiosidade o que o movia, mas o desejo consciente de aprofundar sua fé à luz das descobertas que vinham se acumulando. A tradição católica que o formara seguia presente como base sólida, mas ele percebia, com crescente nitidez, que algo mais antigo e mais enraizado o chamava. Reabrir aquele livro foi como destrancar uma porta — não de dúvida, mas de continuidade e aprofundamento.

Dessa vez, ele não apenas leu — ele investigou. Anotou nomes, referências, marcos históricos. Foi então que, ao reler um dos anexos do livro de Khatlab, deparou-se com uma lista de igrejas ortodoxas presentes no Brasil. No final da página, entre os contatos, havia o número de telefone de uma paróquia da Igreja Ortodoxa Ucraniana. Sem saber exatamente o que buscava, mas tomado por um impulso claro, pegou o telefone e ligou. Do outro lado da linha, uma voz acolhedora respondeu com naturalidade, como se já o esperasse: “Você demorou, mas chegou.” Foi o início de uma nova jornada. Francisco começou a visitar a comunidade ortodoxa ucraniana, a participar de algumas celebrações, a estudar os

fundamentos da fé oriental. Ainda era católico, mas já não se reconhecia no mesmo lugar. Estava entre margens — num ponto de travessia que, embora não nomeado, já anunciava conversão.

Esse movimento pessoal de Francisco se entrelaçava a uma história mais ampla: a chegada da ortodoxia às Américas, marcada não por cruzadas ou projetos imperiais, mas por migrações, exílios e resistências. Ao contrário do catolicismo romano, que se espalhou por meio das grandes navegações e da colonização europeia, a ortodoxia adentrou o continente americano pelas vias da diáspora. Após a queda de Constantinopla, em 1453, a ortodoxia encontrou em Moscou seu novo eixo espiritual e político, dando origem à noção da Rússia como “Terceira Roma” — ideia amplamente estudada por Matthew Raphael Johnson (2004), que a compreende como elemento fundante da identidade religiosa do czarismo e da missão universal da ortodoxia russa. Essa concepção não era apenas geopolítica, mas profundamente escatológica: o mundo cristão, ameaçado pela heresia no Ocidente e pela espada no Oriente, encontraria em Moscou seu último reduto de fidelidade e ordem sagrada (JOHNSON, 2004, p. 47).

Diferente do catolicismo romano, que estruturou sua expansão com apoio de impérios coloniais, ordens missionárias e um aparato jurídico canônico de alcance global, a ortodoxia permaneceu reclusa, profundamente enraizada em suas tradições locais, transmitidas por comunidades, famílias e monges. Edward Siecienski (2010) ressalta que essa reclusão não foi sinal de debilidade eclesiástica, mas expressão de uma lógica teológica distinta: a fé ortodoxa não se impunha, mas se comunicava — por meio do rito, do ícone, da liturgia, da encarnação comunitária da tradição⁴². Em outras palavras, tratava-se de uma “presença sacramental” no mundo, mais do que de uma presença política. Isso conferiu à ortodoxia uma forma única de expansão: silenciosa, mas enraizante; minoritária, mas densa.

Foi apenas no século XIX — e especialmente após a Revolução Russa de 1917 — que grandes ondas migratórias ortodoxas se espalharam pelo continente americano. Povos gregos, árabes, eslavos e russos cruzaram o oceano em busca de refúgio, trazendo consigo não apenas costumes e memórias, mas seus padres, seus iconóstases, seu calendário juliano. Segundo

⁴² Edward Siecienski argumenta que a tradição ortodoxa desenvolveu-se menos como aparato missionário centralizado e mais como continuidade sacramental vivida na comunidade. A autoridade se manifesta na preservação da tradição litúrgica e conciliar, não na imposição jurisdicional expansiva. (SIECIENSKI, 2010.)

Alfeyev (2011, p. 319–321), a primeira diocese ortodoxa formalmente estabelecida nas Américas foi fundada em 1840 no Alasca — ainda sob domínio russo⁴³. Com a venda do território aos Estados Unidos, em 1867, a sede episcopal foi transferida para São Francisco, onde se consolidou sob a liderança de São Tikhon⁴⁴, entre 1898 e 1907. Tikhon não apenas traduziu os textos litúrgicos e organizou paróquias multiétnicas: ele sonhou com uma ortodoxia americana — não etnicamente russa, mas universal na tradição, aberta à acolhida dos povos do Novo Mundo (MAXIMO, 2016).

Além das fontes já citadas, é importante considerar a leitura de Vigen Guroian (2004), teólogo armênio-ortodoxo que observa como, no contexto americano, a ortodoxia passa a operar como uma forma de “contracultura sacramental”⁴⁵: um modo de vida litúrgico e ascético que se opõe às lógicas de secularização, utilitarismo e identidade líquida. Guroian afirma que, na América, a ortodoxia não sobreviveu apenas como etnia — mas como alternativa espiritual à modernidade ocidental (GUROIAN, 2004, p. 62-65). Essa chave interpretativa se encaixava perfeitamente na inquietação de Francisco, que encontrava na tradição oriental não apenas um legado, mas um caminho.

Ao tomar conhecimento dessa história, Francisco experimentou algo próximo à comoção. A ortodoxia nas Américas não era mais uma ideia longínqua ou uma abstração teológica. Era uma realidade histórica concreta — frágil, pequena, mas surpreendentemente viva. E o mais impressionante: sem a proteção de impérios ou o respaldo de grandes instituições, essa fé florescera apenas com a força da liturgia, do canto, da comunidade. Era uma ortodoxia sem aparato, mas não sem raiz.

Se ampliarmos esse movimento à luz da história das religiões no contexto atlântico, percebe-se que a presença ortodoxa nas Américas não pode ser compreendida apenas como extensão geográfica da diáspora, mas como reconfiguração identitária em ambiente plural.

⁴³ A presença ortodoxa no Alasca remonta às missões russas iniciadas no final do século XVIII, especialmente com São Germano do Alasca. A organização diocesana formal em 1840 consolidou a estrutura eclesiástica sob o Império Russo. (ALFEYEV, Hilarion. 2011, p. 319–321.)

⁴⁴ São Tikhon (Belavin), futuro patriarca de Moscou, foi bispo na América entre 1898 e 1907. Ele promoveu a tradução de textos litúrgicos, incentivou a adaptação pastoral ao contexto americano e vislumbrou uma Igreja ortodoxa unificada no continente, transcendente às divisões étnicas. (ERICKSON, 2007.)

⁴⁵ Vigen Guroian analisa a Ortodoxia no contexto americano como tradição que preserva forte densidade simbólica e sacramental diante da secularização cultural. Para ele, sua força reside na recusa da acomodação total à modernidade liberal, funcionando como crítica prática ao individualismo religioso contemporâneo. (GUROIAN, 2004.)

Peter Berger (2014) observa que a modernidade não elimina a religião, mas a desloca para um mercado de opções⁴⁶, no qual as tradições deixam de ser destino herdado e tornam-se escolha consciente. Nesse cenário, comunidades ortodoxas, originalmente estruturadas como igrejas étnicas, passam a enfrentar o desafio da tradução cultural: ou permanecem enclaves de memória nacional, ou assumem vocação missionária em contexto pluralista. Rodney Stark (1996), ao analisar a expansão religiosa em sociedades competitivas, argumenta que tradições que mantêm forte coesão interna, disciplina ritual e identidade clara tendem a sobreviver e até crescer em ambientes de livre escolha religiosa⁴⁷. A ortodoxia americana, especialmente a partir do século XX, moveu-se exatamente nesse limiar entre preservação e abertura — entre tradição herdada e tradição proposta.

Esse deslocamento produziu fenômeno singular: a ortodoxia deixou de ser exclusivamente herança de imigrantes para tornar-se horizonte espiritual para convertidos. Segundo estudos contemporâneos sobre “lived religion”⁴⁸ (AMMERMAN, 2007), comunidades religiosas em contextos modernos passam a ser avaliadas menos por sua legitimidade histórica e mais por sua capacidade de oferecer densidade simbólica, experiência estética e coerência existencial. Nesse sentido, a ortodoxia, com sua liturgia intacta, sua teologia mística e sua estética sacramental, apresentava-se como tradição não diluída pela modernidade. Ela não competia com o mundo oferecendo adaptação, mas oferecendo alteridade. E foi precisamente essa alteridade — essa sensação de acesso a algo não negociado — que começava a ganhar contornos na trajetória de Francisco. O que antes lhe parecera exótico agora se revelava como continuidade histórica; o que parecia distante tornava-se possível; e o que fora herdado como exclusividade romana começava a abrir-se como pluralidade apostólica.

Esse reconhecimento mudou definitivamente sua percepção. Eles haviam chegado aqui. E, de algum modo misterioso, ele também estava chegando. O próximo passo era

⁴⁶ Peter Berger reformula sua teoria da secularização ao reconhecer que a modernidade não elimina a religião, mas a transforma em escolha dentro de um campo plural. O pluralismo gera relativização das tradições, exigindo decisão individual consciente. (BERGER, 2017.)

⁴⁷ Rodney Stark, dentro da teoria da escolha racional aplicada à religião, sustenta que comunidades religiosas que mantêm disciplina doutrinária e identidade clara prosperam em contextos de concorrência religiosa. (STARK, 1996.)

⁴⁸ Nancy Ammerman propõe o conceito de “religião vivida” para enfatizar a experiência cotidiana e prática da fé, deslocando o foco da instituição para a vida concreta dos fiéis. (AMMERMAN, 2007.)

inevitável: descobrir como essa fé antiga, que cruzara impérios e continentes, havia finalmente se fincado no solo brasileiro — seu chão, sua língua, sua história.

1.6. A ORTODOXIA NO BRASIL

Francisco, em sua busca cada vez mais consciente pela ortodoxia, voltou-se agora para o cenário brasileiro. Se a fé oriental já havia atravessado os oceanos e fincado raízes nas Américas, era preciso saber: e no Brasil? Onde havia pisado aquele cristianismo anterior à cisão de Roma? Com quem havia sobrevivido? Como se apresentava sob o céu sul-americano? Seu olhar, antes voltado para as cúpulas bizantinas e para os cânticos em eslavônico, voltava-se agora para o chão concreto onde vivia. A ortodoxia não era mais uma abstração longínqua — precisava ser localizada, compreendida, vivida.

Foi relendo um trecho de *As Igrejas Orientais – Católicas e Ortodoxas: Tradições Vivas*, de Roberto Khatlab (1997), que Francisco teve um vislumbre inaugural. O autor mencionava, de passagem, a existência de comunidades ortodoxas russas em território brasileiro, especialmente no Sul do país. Aquela pista, quase despercebida em sua primeira leitura, agora soava como um convite. A partir daí, sua busca tornou-se mais metódica. Descobriu, com o tempo, que havia no Brasil uma história profunda e quase invisível da ortodoxia russa — marcada por migrações, resistências e também por silêncios⁴⁹.

As raízes dessa presença remontam ao início do século XX, com a chegada de imigrantes vindos da Rússia, Ucrânia, Grécia e Síria-Líbano. De acordo com Jacinto Anatólio Zabolotsky (2022), a primeira cruz ortodoxa russa foi fincada no solo brasileiro em 1909, no município de Santa Rosa (RS), por famílias de camponeses que fugiam das convulsões da Rússia czarista. Eram grupos sem poder político, mas com rica tradição espiritual. Ao longo das décadas seguintes, fundaram comunidades em Campina das Missões, Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro e Recife.

⁴⁹ A presença ortodoxa no Brasil esteve historicamente vinculada às ondas migratórias do início do século XX, especialmente no Rio Grande do Sul, Paraná e São Paulo. Diferentemente do catolicismo romano, sua inserção não se deu por política colonial ou ação missionária estruturada, mas por migração camponesa e comunitária. (KHATLAB, 1997, p. 87)

Durante grande parte do século XX, essas comunidades estiveram canonicamente ligadas à ROCOR (*Russian Orthodox Church Outside Russia*), uma jurisdição autônoma criada após a Revolução de 1917, sediada em Nova York, que se recusava a se submeter à autoridade eclesiástica de Moscou enquanto esta estivesse sob controle soviético. A reconciliação entre a ROCOR e o Patriarcado de Moscou só ocorreria em 2007, com o Ato de União Canônica — momento que consolidou o retorno de muitas paróquias ao seio da Igreja Russa. Ainda assim, parte delas resistiu, filiando-se a uma dissidência conhecida como ROCOR(A), que rejeitava a comunhão com o Patriarcado.

Além da ROCOR e da ROCOR(A), o Brasil abriga também os chamados *Velhos Crentes* (*Staroveri*)⁵⁰, um grupo de resistência litúrgica que se estabeleceu no interior do país, notadamente no Mato Grosso do Sul, em busca de preservar os ritos pré-niconianos. Esses fiéis constituem hoje uma das expressões mais conservadoras do cristianismo ortodoxo global. Como observa Zabolotsky (2022, p. 77), “sua presença discreta é inversamente proporcional à profundidade simbólica que atribuem ao ritual, à língua e ao modo de vida”.

Esse processo de institucionalização da ortodoxia russa em solo brasileiro, portanto, não ocorreu de maneira linear. Joel Robbins (2009), ao estudar o transplante de religiões em contextos não originários, destaca o papel da “fricção cultural” e da “invenção da continuidade”⁵¹. A ortodoxia não foi simplesmente transplantada — ela foi reinventada, ressignificada, ajustada sem ser diluída. A inserção de brasileiros convertidos como protagonistas desse processo rompeu o padrão de manutenção étnica e promoveu a abertura de um novo paradigma: a ortodoxia como escolha espiritual, e não apenas como herança cultural.

Foi nesse contexto que, em 2016, o Patriarca Cirilo de Moscou realizou uma visita histórica ao Brasil, celebrando a Divina Liturgia no Rio de Janeiro, em Brasília e em São

⁵⁰ Os Velhos Crentes surgiram na Rússia no século XVII após a reforma litúrgica promovida pelo Patriarca Nikon (1650–1660). O movimento recusou alterações nos livros e ritos, preservando práticas pré-reforma. Parte dessas comunidades migrou para a América Latina no século XX, estabelecendo-se também no Brasil. (CRUMMEY, 1970.)

⁵¹ Joel Robbins argumenta que religiões transplantadas para novos contextos culturais não são meramente reproduzidas, mas reinterpretadas de forma a preservar continuidade simbólica enquanto negociam novas realidades sociais. O conceito é particularmente útil para compreender conversões em contextos pós-coloniais. (ROBBINS, 2004.)

Paulo⁵². A ocasião marcou um ponto de inflexão para as comunidades ortodoxas brasileiras, oferecendo visibilidade inédita e fortalecendo os vínculos com a Igreja-Mãe. Francisco esteve presente na celebração em Brasília — já como membro da Igreja Ortodoxa Russa — e descreveu a experiência como um dos momentos mais marcantes de sua vida espiritual. Foi ali que, pela primeira vez, sentiu-se parte orgânica de um corpo eclesial que ultrapassava fronteiras.

Mas o que mais o surpreendeu foi perceber a dimensão do protagonismo assumido por brasileiros convertidos em algumas comunidades ortodoxas — fiéis que, como ele, haviam encontrado na ortodoxia uma resposta existencial enraizada na tradição, e não na herança étnica. Era o caso da Paróquia Santo Apóstolo Mateus, em Recife, e, sobretudo, da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, em Brasília.

Esta última, conduzida por um ex-frade franciscano nordestino — o próprio Francisco — representava algo inédito: uma comunidade ortodoxa russa em pleno Planalto Central, fundada por brasileiros, voltada para brasileiros, e celebrando os ritos eslavos com devoção e fidelidade. A história deixava de ser apenas pessoal: tornava-se coletiva. Francisco já não caminhava sozinho. Sua trajetória encarnava um novo tipo de ortodoxia — uma ortodoxia de conversão, de reencontro, de tradução espiritual.

Sua paróquia, ainda modesta, tornava-se símbolo de algo maior: a possibilidade de que a ortodoxia florescesse em solo brasileiro, não como resquício de um passado étnico, mas como resposta ao vazio simbólico e à busca espiritual do presente. Com os pés firmes no cerrado, mas o coração voltado para os ícones, os cantos e os mistérios do Oriente, Francisco deu início à construção da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho. Ali, entre paredes erguidas com esforço próprio, ergueu-se também uma experiência singular de sacralização no espaço urbano da capital do país.

Essa história, contada aqui como narrativa, é também um convite à escuta. Francisco não é apenas personagem: é espelho. Sua busca ressoa nas buscas de tantos outros que,

⁵² A visita do Patriarca Kirill ao Brasil em fevereiro de 2016 integrou agenda mais ampla de aproximação diplomática e pastoral com comunidades da diáspora. A celebração da Divina Liturgia no Brasil foi considerada marco simbólico de consolidação institucional da Igreja Ortodoxa Russa no país. (PATRIARCADO DE MOSCOU. *Official Visit of His Holiness Patriarch Kirill to Latin America*. Moscou: Department for External Church Relations, 2016.)

desconectados de suas tradições, descobrem na ortodoxia não uma fuga, mas um retorno — não uma ruptura, mas uma reconciliação.

Encerramos, assim, o primeiro capítulo. O que foi até agora reconstruído como narrativa pessoal, inspirada na trajetória real de Francisco, será retomado adiante com as ferramentas da história oral e da análise institucional. Pois toda tradição precisa de corpo, de memória e de comunidade. E é isso que começaremos a investigar no capítulo seguinte: como a fé ortodoxa — antiga, estrangeira, litúrgica — se tornou, em Brasília, também brasileira.

O entendimento da forma como a ortodoxia é representada e percebida no imaginário do católico brasileiro revela uma tensão histórica persistente, marcada por desconhecimento, distorções e uma violência simbólica silenciosa. Em grande medida, a formação religiosa predominante no Brasil — hegemonicamente católica romana e herdeira de uma narrativa eurocentrada ocidental — não apenas marginalizou os cristianismos orientais, como contribuiu para dessacralizá-los no campo simbólico. Dentro dessa lógica, a ortodoxia passou a ocupar o lugar do “outro” e do “exótico”, frequentemente percebida como algo distante, arcaico ou etnicamente restrito. Essa assimetria de reconhecimento reproduz o que Pierre Bourdieu chamou de *violência simbólica*⁵³ — uma imposição de significados e hierarquias que naturaliza a supremacia de uma forma de tradição religiosa sobre outra. Nesse contexto, torna-se ainda mais significativo o esforço silencioso, cotidiano e profundamente espiritual das comunidades ortodoxas no Brasil, especialmente aquelas conduzidas por brasileiros convertidos. Sem apoio estatal, sem estruturas missionárias robustas, e muitas vezes à margem das políticas institucionais das igrejas-mãe, essas comunidades constroem, com seus próprios recursos e afetos, espaços sagrados em meio ao concreto urbano, resgatando ritos, restaurando ícones, traduzindo liturgias e formando vínculos. Trata-se de uma sacralização a partir da base, de uma ressignificação local de uma tradição milenar que, mesmo em minoria, ousa firmar raízes no solo brasileiro. A ortodoxia, assim, não chega apenas como uma doutrina importada, mas como um campo de possibilidade simbólica, onde brasileiros, atravessados pela modernidade, encontram modos de reencantar o mundo — pela liturgia, pela comunhão, pela mística. A sua presença, ainda tímida, desafia o monopólio simbólico da

⁵³ Pierre Bourdieu define violência simbólica como forma de dominação que opera por meio da internalização de hierarquias culturais e religiosas, naturalizando posições de superioridade e inferioridade no campo social. No campo religioso brasileiro, a hegemonia católica histórica contribuiu para marginalizar outras tradições cristãs orientais. (BOURDIEU, 2007.)

história cristã no Brasil e aponta para uma religiosidade que, mesmo invisível aos olhos institucionais, pulsa com intensidade e profundidade.

1.7. OS DESAFIOS CANÔNICOS DA INSTITUCIONALIDADE ORTODOXA EM TERRAS ESTRANGEIRAS

A questão da legitimidade — isto é, o que torna uma Igreja Ortodoxa válida — é um dos temas centrais para a compreensão da institucionalidade ortodoxa em terras estrangeiras. O conceito de canonicidade, na tradição ortodoxa, não se refere meramente a uma regularidade burocrática — como autorizações legais ou alvarás de funcionamento —, mas diz respeito, sobretudo, à legitimidade da sucessão apostólica e à fidelidade dogmática e litúrgica ao corpo eclesial da ortodoxia. No mundo ortodoxo contemporâneo, existem atualmente quinze Igrejas autocéfalas canônicas — entre elas os Patriarcados de Constantinopla, Alexandria, Antioquia, Jerusalém⁵⁴ e Moscou, bem como as Igrejas da Sérvia, Romênia, Bulgária, Geórgia, Chipre, Grécia, Albânia, Polônia, Igreja Ortodoxa das Terras Tchecas e Eslováquia e Ucrânia⁵⁵ —, todas com plena comunhão entre si⁵⁶, autonomia

⁵⁴ O Patriarcado Ortodoxo de Jerusalém, além de sua jurisdição sobre os Lugares Santos e fiéis na Palestina, Israel e Jordânia, também é responsável pela Igreja Autocéfala do Monte Sinai, centrada no histórico Mosteiro de Santa Catarina. Embora possua autonomia interna, inclusive na eleição de seu abade-arcebispo, essa igreja depende canonicamente de Jerusalém e está tradicionalmente ligada à espiritualidade monástica do deserto. Trata-se de uma das jurisdições mais antigas do mundo cristão, cuja existência remonta ao século IV.

⁵⁵ Em janeiro de 2019, o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla concedeu autocefalia à Igreja Ortodoxa da Ucrânia (IOU), formada a partir da união de comunidades anteriormente não reconhecidas canonicamente — como o antigo Patriarcado de Kiev e a Igreja Ortodoxa Autocéfala Ucrâniana. O ato, conhecido como *Tomos de Autocefalia*, foi interpretado por Constantinopla como um passo necessário para pacificar o cenário religioso na Ucrânia, marcado por décadas de cismas e disputas jurisdicionais. Entretanto, o Patriarcado de Moscou considerou a medida ilegítima, alegando violação de seu território canônico — uma vez que a Igreja Ortodoxa Ucrâniana, sob sua jurisdição desde 1686, já atuava no país como igreja reconhecida. Em resposta, Moscou rompeu comunhão com Constantinopla, suspendeu relações institucionais e eucarísticas, e reafirmou o reconhecimento exclusivo da Igreja Ortodoxa Ucrâniana liderada pelo Metropolita Onófrio (Onuphre) como legítima representante da ortodoxia no território ucraniano.

Além disso, embora a Igreja Ortodoxa Ucrâniana vinculada a Moscou fosse, até então, uma igreja autônoma sob a tutela do Patriarcado russo, em 2022, o próprio Patriarcado de Moscou concedeu-lhe formalmente a autocefalia, em um esforço para afirmar sua legitimidade canônica e contrabalançar a influência de Constantinopla. Dessa forma, a Ucrânia tornou-se o epicentro de uma crise eclesiológica sem precedentes, abrigando duas igrejas ortodoxas autocéfalas rivais: uma reconhecida por Constantinopla e parte do mundo ortodoxo grego, e outra reconhecida por Moscou e pelas igrejas alinhadas a ela. Tal disputa reflete não apenas tensões teológicas e canônicas, mas também profundas clivagens geopolíticas entre Rússia, Ucrânia e o Ocidente.

⁵⁶ Em outubro de 2018, em decorrência da decisão do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla de conceder autocefalia à recém-formada Igreja Ortodoxa da Ucrânia — então separada da jurisdição do Patriarcado de Moscou —, o Santo Sínodo da Igreja Ortodoxa Russa rompeu oficialmente relações institucionais com Constantinopla. Esse rompimento incluiu a suspensão da comunhão eucarística entre os clérigos das duas igrejas durante cerimônias litúrgicas conjuntas, bem como a proibição de seus fiéis participarem de sacramentos sob

administrativa e reconhecimento mútuo dentro da tradição conciliar da ortodoxia. Cada uma delas possui autonomia administrativa, mas todas mantêm entre si uma comunhão teológica e sacramental, sustentada por sua adesão às decisões dos sete primeiros Concílios Ecumênicos e ao depósito da fé transmitido pelos Santos Padres (ALFEYEV, 2011, p. 32)

Essas igrejas autocéfalas — como o Patriarcado de Moscou, o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla, a Igreja de Antioquia, entre outras — mesmo sendo independentes em seu governo, não podem inovar na doutrina nem romper com os princípios comuns da ortodoxia. A comunhão entre elas constitui a garantia de que, mesmo dispersas territorialmente, integram uma única Igreja. Por essa razão, a canonicidade torna-se um critério indispensável para se reconhecer a validade de uma comunidade ortodoxa, especialmente quando ela extrapola os limites geográficos e históricos dos patriarcados tradicionais. Fora dessas fronteiras, como no caso do Brasil, surgem inevitavelmente tensões e ambiguidades quanto à origem, legitimidade e comunhão dessas igrejas.

Em outras palavras, a ortodoxia preserva uma unidade sacramental profunda, mas não dispõe de um mecanismo centralizado de coordenação universal. Essa característica, que historicamente garantiu sua fidelidade conciliar e evitou concentrações absolutas de poder, torna-se também fonte de complexidade quando transplantada para territórios que não participaram da formação histórica da cristandade oriental. O problema não é a ausência de comunhão, mas a dificuldade de torná-la visível e inteligível em contextos onde o pertencimento religioso é estruturado segundo outros modelos institucionais, como o romano ou o protestante. É nesse hiato entre unidade teológica e fragmentação administrativa que se inscrevem os dilemas canônicos da ortodoxia no Brasil.

Em contextos diaspóricos, entretanto, a canonicidade não se apresenta como simples “rótulo institucional”, mas como uma gramática de pertencimento submetida a novas pressões históricas. A ortodoxia foi forjada sob o princípio territorial — uma diocese por território, um

jurisdição do Patriarcado Ecumênico. Apesar da gravidade da decisão, a separação ainda não configura um cisma formal, nos moldes do Grande Cisma de 1054, já que não há excomunhões recíprocas nem negação da validade mútua das ordenações. Trata-se de uma ruptura administrativa e disciplinar profunda, mas ainda situada dentro da possibilidade de reconciliação. O caso ilustra como os conflitos territoriais e canônicos continuam a gerar tensões entre os principais centros do mundo ortodoxo contemporâneo, influenciando inclusive as comunidades na diáspora, como as presentes nas Américas e no Brasil.

bispo por cidade⁵⁷ — e esse princípio expressava, ao mesmo tempo, ordem pastoral e unidade visível. Contudo, a globalização das migrações, a pulverização de comunidades étnicas e o surgimento de convertidos em países sem tradição ortodoxa criaram uma situação inédita: a coexistência de múltiplas jurisdições canônicas no mesmo espaço social. Para além de divergências teológicas, trata-se de um desafio de governança eclesial em um mundo no qual o território já não coincide com identidade, língua ou pertencimento comunitário. Nesse sentido, como observa Meyendorff (1996, p. 176-179), o problema moderno não é apenas “quem tem direito” sobre determinado território, mas como preservar a eclesiologia tradicional sem transformar a diáspora em um mosaico permanente de igrejas paralelas. Essa tensão se torna particularmente sensível em países como o Brasil, onde a invisibilidade pública da ortodoxia e o desconhecimento dos critérios canônicos favorecem tanto a confusão dos fiéis quanto a proliferação de experiências religiosas que reivindicam o nome “ortodoxo” sem correspondência sacramental reconhecida.

Ao refletirmos sobre a canonicidade, estamos, portanto, nos referindo à conexão de uma igreja local com a sucessão apostólica preservada no corpo das igrejas autocéfalas reconhecidas. Essa sucessão é garantida pela ordenação episcopal legítima e pela permanência na comunhão com os sínodos canônicos. A ortodoxia, nesse ponto, difere profundamente do modelo romano. Na Igreja Católica Apostólica Romana, a legitimidade da sucessão apostólica está concentrada no Vaticano⁵⁸, que regula todas as igrejas locais por meio da autoridade da Santa Sé. Mesmo onde há bispos locais, sua autonomia é limitada e submetida ao Papa, que detém o primado universal da jurisdição.

Na ortodoxia, não existe essa figura centralizadora. Não há um Papa que defina a validade das igrejas. Por isso, torna-se mais difícil, especialmente em contextos como o Brasil — onde há desconhecimento generalizado sobre o funcionamento da ortodoxia —, identificar quais comunidades pertencem de fato ao corpo canônico da Igreja. A ausência de uma

⁵⁷ O princípio “um bispo por cidade” remonta à organização eclesial dos primeiros séculos do cristianismo e foi reafirmado em diversos cânones conciliares, especialmente no Concílio de Niceia (325). Esse modelo visava evitar jurisdições paralelas e garantir que a unidade sacramental tivesse expressão visível e concreta no território. A multiplicação de bispos sobre o mesmo espaço geográfico era entendida como sinal de divisão eclesial. (CHADWICK, 1993, p. 45-48).

⁵⁸ A estrutura romana consolidou-se progressivamente a partir do fortalecimento do primado papal na Idade Média, especialmente após as reformas gregorianas do século XI. A centralização jurisdicional tornou-se um dos pilares da eclesiologia católica, culminando na definição do primado universal e da infalibilidade papal no Concílio Vaticano I (1870). Diferentemente do modelo conciliar ortodoxo, a unidade eclesial romana é juridicamente articulada a partir da Sé Apostólica de Roma. (HUSSEY, 2010, p. 310-315).

autoridade visível e unificada favorece a proliferação de grupos que se dizem ortodoxos, mas que não mantêm qualquer vínculo com as igrejas autocéfalas reconhecidas. São as chamadas igrejas não canônicas⁵⁹.

Durante as entrevistas realizadas para esta pesquisa, o Padre Francisco — figura central do segundo capítulo desta dissertação — afirmou que um dos maiores desafios de ser ortodoxo no Brasil consiste em discernir o que constitui uma igreja canônica válida em contexto estrangeiro. Essa preocupação não se reduz a uma questão administrativa ou meramente jurídica, mas envolve aquilo que, em termos sociológicos, pode ser compreendido como problema de legitimidade religiosa. A legitimidade, aqui, não designa apenas reconhecimento formal por instâncias superiores, mas a inserção de uma comunidade em um universo simbólico mais amplo, capaz de conferir validade, autoridade e continuidade histórica às suas práticas. À maneira do que Peter Berger denomina estruturas de plausibilidade, a legitimidade implica o pertencimento a uma rede institucional que sustenta a credibilidade de um discurso religioso no interior de um campo plural.

A ausência de tal reconhecimento não significa apenas irregularidade canônica; implica fragilidade simbólica, incerteza quanto à autoridade sacramental e instabilidade nas fronteiras identitárias da comunidade. Por outro lado, quando uma paróquia estabelece vínculo efetivo com um patriarcado reconhecido no concerto da ortodoxia mundial, não adquire apenas um selo formal, mas experimenta uma transformação na sua posição sócio-histórica: passa a integrar uma tradição transnacional estruturada, reforça sua autoridade interna e consolida sua narrativa de continuidade apostólica. Nesse sentido, refletir sobre a construção da canonicidade no Brasil implica investigar não apenas critérios jurídicos, mas os processos pelos quais uma comunidade religiosa conquista reconhecimento, estabiliza sua identidade e negocia sua posição no campo religioso brasileiro.

Pensar a ortodoxia em terras estrangeiras exige compreender as bases teológicas e históricas que sustentam sua estrutura eclesial. Conforme observa Timothy Ware, “o reconhecimento mútuo entre as Igrejas autocéfalas é a garantia da verdadeira fé ortodoxa; e a

⁵⁹ No vocabulário ortodoxo, “não canônico” não significa necessariamente herético, mas indica ausência de comunhão formal com um sínodo reconhecido. Uma comunidade pode manter ritos bizantinos externamente semelhantes e, ainda assim, não ser considerada parte da Igreja canônica por falta de vínculo sinodal legítimo e reconhecimento sacramental mútuo. (WARE, 1997, p. 310-317).

ruptura dessa comunhão é, por definição, uma ruptura com a ortodoxia” (WARE, 1997, p. 310). Em outras palavras, não é apenas a origem institucional que determina a ortodoxia de uma igreja, mas sua permanência em comunhão com os demais patriarcados canônicos, dentro de um corpo eclesial unido pelos dogmas, pelos concílios e pela sucessão apostólica legítima.

Para compreender as tensões canônicas em territórios estrangeiros, como o Brasil, é fundamental lembrar que a ortodoxia antecede a própria descoberta das Américas. A Igreja Ortodoxa foi historicamente estruturada em torno de cinco sedes patriarcais — Roma, Constantinopla, Jerusalém, Alexandria e Antioquia —, conhecidas como a pentarquia, estabelecida progressivamente entre os séculos I e IV. Cada uma dessas sedes detinha autoridade sobre uma região geográfica específica e era considerada igual em dignidade, conforme as decisões conciliares dos primeiros séculos da cristandade (CHADWICK, 1993, p. 51-52; HUSSEY, 2010, p. 28-30). Essa organização territorial da ortodoxia gerou o conceito de território canônico, ou seja, regiões sobre as quais determinada Igreja detinha jurisdição legítima. No entanto, com a queda do Império Romano do Ocidente e, posteriormente, com o Cisma de 1054, Roma se afastou das demais sedes, e os quatro patriarcados orientais — Constantinopla, Antioquia, Jerusalém e Alexandria — passaram a reger a ortodoxia bizantina. Essa configuração histórica ajuda a compreender as dificuldades que surgem quando igrejas ortodoxas se estabelecem em terras que não pertencem ao seu território de origem, como no caso das Américas.

A chegada da ortodoxia ao continente americano não ocorreu por meio de missão organizada, como vimos anteriormente, mas por força das migrações dos séculos XIX e XX. Assim, o território americano, do ponto de vista da ortodoxia, não está sob jurisdição exclusiva de nenhum patriarcado, o que provoca disputas sobre qual igreja possui autoridade legítima sobre determinada região. Constantinopla, por meio do Cânone 28 do Concílio de Calcedônia (451), reivindica para si a supervisão dos chamados “territórios bárbaros”⁶⁰ — ou seja, não tradicionalmente cristãos. Essa prerrogativa foi historicamente contestada por outros patriarcados, em especial Moscou, que estabeleceu diversas missões ortodoxas na América

⁶⁰ O Cânone 28 de Calcedônia ampliou a autoridade de Constantinopla ao reconhecer sua precedência honorífica imediatamente após Roma e ao atribuir-lhe jurisdição sobre regiões “fora das fronteiras estabelecidas”, tradicionalmente interpretadas como áreas missionárias. A aplicação contemporânea desse cânone é objeto de debate entre os patriarcados, sobretudo no que diz respeito às Américas e à África. (MEYENDORFF, 1996, p. 173-176).

Latina por meio da ROCOR e de outras jurisdições ligadas diretamente ao Patriarcado (MEYENDORFF, 1996, p. 176-179). Nesse contexto, discutir a ortodoxia no Brasil implica analisar a presença de igrejas oriundas de diferentes patriarcados, que atuam simultaneamente no mesmo território, sem uma coordenação comum e sem consenso sobre a delimitação de jurisdições. Tal situação gera, como veremos, a sobreposição de missões, disputas de legitimidade e tensões entre a tradição histórica da ortodoxia e as realidades do mundo moderno globalizado.

A partir da estrutura da pentarquia, estabeleceu-se o princípio de que cada Igreja Ortodoxa exerce sua autoridade sobre um território específico, reconhecido conciliarmente. Esse princípio é conhecido como território canônico e permanece central na organização da ortodoxia até hoje. Os patriarcados do Oriente — Constantinopla, Antioquia, Alexandria e Jerusalém —, ao lado da sé romana até o cisma do século XI, viam-se como representantes legítimos de porções distintas da cristandade (CHADWICK, 1993, p. 52-53). No entanto, com o surgimento de novos continentes e a progressiva expansão do cristianismo para fora do espaço mediterrânico, o conceito de território canônico foi desafiado por contextos inesperados, como o das Américas. Do ponto de vista da ortodoxia tradicional, os territórios americanos, por não fazerem parte da cristandade antiga, foram inicialmente considerados como estando sob a jurisdição dos patriarcados que os evangelizaram ou acolheram suas comunidades diaspóricas. Dessa forma, as Américas passaram a ser entendidas como espaço de atuação legítima de igrejas derivadas dos antigos patriarcados históricos — especialmente Constantinopla, Antioquia e, por desdobramento mais recente, Moscou. No caso da Igreja Ortodoxa Russa, por exemplo, embora sua autocefalia tenha sido reconhecida posteriormente ao estabelecimento da pentarquia, ela derivou historicamente do Patriarcado de Constantinopla, ao transferir a autoridade espiritual sobre as terras eslavas à sé de Moscou no século XVI (MEYENDORFF, 1996, p. 172-177). Por isso, quando se pensa a presença da ortodoxia russa no continente americano, não se trata de um fenômeno de expansão arbitrária, mas de uma continuidade e adaptação territorial reconhecida — ainda que contestada por outros patriarcados. O mesmo vale para outras igrejas, como o Patriarcado de Antioquia, cuja presença nas Américas decorre da imigração sírio-libanesa. O problema emerge, contudo, quando há sobreposição de reivindicações canônicas, como no caso recente da África. Tradicionalmente, a África estava sob a autoridade do Patriarcado de Alexandria. No entanto, após o reconhecimento, por parte deste, da chamada Igreja Ortodoxa Ucraniana—

considerada cismática pelo Patriarcado de Moscou —, a Igreja Russa respondeu fundando missões no território africano, rompendo o princípio da exclusividade jurisdicional. Esse episódio escancara o caráter político das disputas por território canônico na ortodoxia contemporânea⁶¹.

Ainda assim, de modo geral, as igrejas que se estabeleceram nas Américas ao longo dos séculos XX e XXI têm origem canônica, ou seja, estão diretamente vinculadas a patriarcados reconhecidos, mesmo que estejam fora de seus territórios históricos. Encontramos no Brasil, por exemplo, comunidades ligadas aos patriarcados de Moscou, Constantinopla, Antioquia, Sérvia, Romênia e Polônia⁶², todas em comunhão com o restante do mundo ortodoxo. O que as legitima, portanto, não é apenas sua presença física, mas o fato de estarem em comunhão com uma Igreja autocéfala canônica. Essas comunidades formam o que se pode denominar igrejas ortodoxas canônicas nas Américas. No entanto, como será analisado adiante, nem todas as comunidades que se autodenominam ortodoxas mantêm esses vínculos. A ausência de uma instância unificadora nas Américas, a dispersão das diásporas e as tensões políticas entre patriarcados contribuíram para o surgimento de igrejas não canônicas e de comunidades cuja legitimidade é objeto de controvérsia.

O fenômeno de fragmentação de uma igreja local (como no caso da chamada “Igreja Ortodoxa Portuguesa”) costuma produzir três efeitos: (1) disputas internas de legitimidade (quem “permaneceu” na tradição), (2) busca de regularização externa (pedido de acolhida por sínodos reconhecidos) e (3) reconfiguração da identidade (uma comunidade pode “mudar” de referência patriarcal sem mudar de rito). Esses processos mostram que, na prática, a canonicidade também é uma dinâmica histórica: não apenas um selo fixo, mas um vínculo sustentado no tempo por obediência sinodal e comunhão. (WARE, 1997, p. 310-317).

Contudo, nem todas as comunidades ortodoxas no Brasil seguem esse modelo. Existem aquelas que, apesar de se identificarem como ortodoxas, não possuem vínculo com nenhum patriarcado reconhecido. Tais comunidades são conhecidas, no campo da eclesiologia ortodoxa, como igrejas não canônicas. Geralmente fundadas por brasileiros ou por

⁶¹ Fonte: <https://orthochristian.com/115806.html> Acesso em: 28 fev 2026

⁶² A presença simultânea dessas jurisdições no Brasil não implica ruptura eucarística entre elas. Em tese, os fiéis podem participar dos sacramentos em qualquer paróquia canônica em plena comunhão. O problema não é teológico, mas organizacional: a inexistência de um sínodo nacional ortodoxo dificulta a coordenação pastoral comum e a representação pública unificada. (WARE, 1997, p. 308-314).

estrangeiros que não possuem ordenações reconhecidas, essas igrejas reivindicam legitimidade com base em narrativas próprias de sucessão apostólica ou tradição local. Embora mantenham externamente ritos semelhantes aos da ortodoxia — como o uso de iconografia e celebrações litúrgicas de aparência bizantina —, sua desvinculação dos sínodos canônicos compromete sua validade institucional e sacramental à luz da ortodoxia histórica.

Entre os extremos das igrejas plenamente canônicas e das não canônicas, existe ainda um terceiro grupo: as chamadas igrejas ambíguas. Essas comunidades geralmente possuem origem legítima, tendo sido fundadas sob o manto de um patriarcado canônico, mas acabaram perdendo a comunhão oficial por questões disciplinares, políticas ou administrativas. Frequentemente, a ambiguidade surge pela ausência de supervisão direta de um bispo local, ou pelo afastamento gradual do vínculo formal com a igreja-mãe. Em alguns casos, essas comunidades desenvolvem autonomia litúrgica e administrativa, passando a operar de modo independente, ainda que mantenham parte das práticas tradicionais da ortodoxia. Como observa Padre Francisco, “a comunhão ortodoxa depende tanto da fidelidade doutrinal quanto da obediência disciplinar; a perda de qualquer um desses pilares pode romper a unidade visível da Igreja” (FRANCISCO, entrevista concedida em 2024).

A experiência brasileira revela, portanto, que a canonicidade não pode ser compreendida apenas como categoria jurídica ou formal. Ela envolve memória, reconhecimento recíproco, obediência sinodal e continuidade sacramental. Em contextos de diáspora, esses elementos tornam-se ainda mais delicados, pois a ausência de uma autoridade territorial consolidada abre espaço para ambiguidades e reivindicações concorrentes. A ortodoxia, nesse cenário, precisa constantemente equilibrar dois imperativos: preservar a integridade da tradição recebida e responder pastoralmente às circunstâncias inéditas de sociedades pluralistas e culturalmente híbridas.

Essa complexidade nos obriga a pensar a legitimidade como um processo relacional, e não como um dado estático⁶³. Não basta que uma igreja tenha sido fundada com base canônica; é necessário que essa comunhão seja mantida ao longo do tempo, por meio da

⁶³ A eclesiologia ortodoxa entende a Igreja como realidade simultaneamente histórica e sacramental. A legitimidade não se reduz à origem fundacional, mas depende da manutenção contínua da comunhão e da participação sinodal. A ruptura prolongada com o episcopado reconhecido tende a produzir erosão da legitimidade visível, mesmo que a comunidade preserve elementos rituais tradicionais. (ALFEYEV, 2011, p. 41-46).

fidelidade doutrinária, da participação sinodal e da supervisão episcopal. A ausência prolongada de tais elementos pode levar à dissolução prática da comunhão, mesmo que a igreja continue a reivindicar uma origem legítima. Assim, a questão da legitimidade na ortodoxia contemporânea é inseparável da canonicidade atribuída pelos patriarcados — sejam eles os cinco originais da tradição ou os que deles derivam, como o Patriarcado de Moscou ou o da Igreja Ortodoxa da Polônia. É essa relação com um centro espiritual e institucional reconhecido que permite a uma comunidade dizer-se, de fato, parte da Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica.

1.8. TERRITÓRIO E SOBREPOSIÇÃO JURISDICIONAL

Na tradição ortodoxa, os territórios canônicos foram historicamente definidos com base em critérios geográficos, culturais e conciliares⁶⁴. Essa estrutura, herdada dos tempos patrísticos, previa que cada Igreja autocéfala teria jurisdição sobre uma região delimitada, evitando interferências entre patriarcados. Entretanto, a realidade contemporânea — marcada pela globalização, pela diáspora e pelas novas missões — alterou esse equilíbrio e gerou situações de sobreposição jurisdicional, especialmente em territórios como as Américas⁶⁵, onde não há uma tradição ortodoxa nativa consolidada. O caso brasileiro exemplifica bem esse fenômeno. Coexistem no país diversas igrejas ortodoxas canônicas — vinculadas aos Patriarcados de Moscou, Constantinopla, Antioquia, Sérvia e Polônia — que atuam no mesmo espaço geográfico sem uma coordenação nacional unificada. Todas essas jurisdições são legítimas, partilham da mesma fé eucarística e, em tese, permitem a intercomunhão entre

⁶⁴ Na eclesiologia ortodoxa, “território canônico” não se reduz a uma fronteira administrativa moderna: é uma forma histórica de organizar a vida eclesial segundo a lógica episcopal antiga (um bispo para uma cidade/território), associada à recepção conciliar e à estabilidade da comunhão. O princípio foi consolidado progressivamente entre os séculos IV e VI, quando a Igreja passou a articular sua organização com as divisões civis do Império Romano (províncias, dioceses, metrópoles). Assim, o território canônico combina (a) elementos pragmáticos — governabilidade, comunicações, distribuição de fiéis — e (b) elementos teológicos — preservação da unidade visível e proteção contra “duplicidade de altar” (duas autoridades concorrentes sobre a mesma comunidade). Essa concepção ajuda a entender por que a sobreposição jurisdicional é vista como uma irregularidade pastoral: ela não quebra, por si, a fé, mas desordena sua expressão pública e disciplinar. (MEYENDORFF, 1996, p. 164-179; WARE, 1997, p. 308-314).

⁶⁵ A diáspora ortodoxa nas Américas (e, por extensão, no Brasil) transformou uma solução pastoral emergencial — acolher comunidades migrantes sob seus patriarcados de origem — numa configuração prolongada. O resultado é uma “anomalia canônica” relativamente estável: várias jurisdições canônicas coexistem no mesmo território, frequentemente organizadas por linhas de memória nacional (grega, árabe, russa, sérvia etc.). Isso tende a gerar duas consequências: (1) a ortodoxia aparece publicamente como “mosaico de igrejas nacionais” e (2) a coordenação missionária/pastoral fica dependente de sínodos externos com prioridades e leituras diferentes da realidade local. (MEYENDORFF, 1996, p. 176-179).

fiéis⁶⁶. No entanto, a ausência de um sínodo ou episcopado ortodoxo unificado no Brasil compromete a visibilidade e a coerência institucional⁶⁷ da ortodoxia enquanto expressão religiosa pública (PADRE FRANCISCO, entrevista, 2024).

Convém precisar que a “sobreposição jurisdicional” não implica, necessariamente, ruptura teológica ou ausência de comunhão eucarística entre as igrejas canônicas presentes no mesmo território. Trata-se, antes, de uma disfunção da unidade **visível**: múltiplas autoridades episcopais coexistem sobre o mesmo espaço social, o que enfraquece a capacidade da ortodoxia de se apresentar como um corpo pastoral reconhecível, com coordenação litúrgica, disciplinar e missionária comum. Timothy Ware observa que a comunhão ortodoxa se sustenta pela participação no mesmo corpo sacramental, mas que a organização eclesial pressupõe, idealmente, um princípio territorial coerente — “uma Igreja, um bispo, uma cidade” —, justamente para evitar a impressão de igrejas paralelas competindo entre si (WARE, 1997, p. 308-314). Meyendorff, por sua vez, nota que, na diáspora, a multiplicidade de jurisdições tende a converter uma exceção histórica em norma duradoura, produzindo ambiguidade pastoral e dificultando a formação de um episcopado local capaz de responder às realidades culturais do território (MEYENDORFF, 1996, p. 176-179). No caso brasileiro, essa tensão se traduz em um paradoxo: a ortodoxia pode ser sacramentalmente una e, ao mesmo tempo, institucionalmente fragmentada em sua representação pública e em sua governança cotidiana.

Essa situação contrasta diretamente com o já mencionado Cânone 28 do Concílio de Calcedônia (451), que conferia ao Patriarcado de Constantinopla a prerrogativa de supervisionar os chamados “territórios bárbaros” — ou seja, regiões fora da cristandade tradicional. Tal prerrogativa está associada ao título de Patriarca Ecumênico, o qual não

⁶⁶ A possibilidade de intercomunhão entre fiéis de igrejas canônicas expressa a unidade sacramental da ortodoxia: a Eucaristia supõe fé comum, reconhecimento mútuo de ordens e pertença ao mesmo corpo eclesial. No entanto, essa unidade sacramental não garante automaticamente unidade institucional visível — isto é, coordenação disciplinar, catequética e administrativa em um território. Por isso, o diagnóstico de “fragmentação jurisdicional” aponta menos para uma ruptura da fé e mais para um enfraquecimento da forma pública da Igreja: múltiplas autoridades legítimas podem, sem coordenação, produzir ambiguidades na recepção social da ortodoxia, na formação do clero, na ação missionária e na mediação de conflitos locais. (WARE, 1997, p. 308-317; MEYENDORFF, 1996, p. 176-179).

⁶⁷ O tema da “unidade visível” não é apenas organizacional; é eclesiológico. Na tradição ortodoxa, a Igreja é simultaneamente mistério e corpo histórico: manifesta-se na liturgia, mas também na ordem canônica (bispos, concílios, sínodos, comunhão). Quando a expressão institucional se fragmenta no mesmo território, a Igreja não deixa de existir sacramentalmente, porém sua manifestação social se torna opaca — algo especialmente sensível em contextos minoritários como o Brasil, onde o “reconhecimento público” da ortodoxia depende muito de clareza institucional. (MEYENDORFF, 1996, p. 164-179).

representa primado jurisdicional, mas uma precedência honorífica que, historicamente, implicava a responsabilidade de coordenar a ortodoxia em novos territórios (HUSSEY, 2010, p. 245-246). É sob essa lógica que o Patriarcado de Constantinopla reivindica, até hoje, autoridade sobre as Américas. Essa reivindicação, no entanto, é frequentemente contestada por outros patriarcados, notadamente o de Moscou, que estabeleceu missões próprias no continente americano a partir da ROCOR (Russian Orthodox Church Outside Russia) e da Igreja Ortodoxa na América (OCA). Ambas são expressões da ortodoxia russa no exílio e foram institucionalmente reconhecidas de forma diversa ao longo do século XX. A OCA, por exemplo, recebeu autocefalia do Patriarcado de Moscou em 1970, mas esse reconhecimento ainda não é plenamente aceito por Constantinopla. Como mencionado várias vezes por Padre Francisco (2024) durante as entrevistas, a fragmentação jurisdicional em regiões de diáspora compromete a unidade visível da ortodoxia e dificulta sua missão pastoral, uma vez que “não há consenso sobre qual autoridade deve presidir ou organizar as atividades eclesiais” fora dos territórios tradicionais. Essa complexa situação delimita uma barreira pastoral e evangelizadora que torna as comunidades locais reféns da boa vontade de sínodos distantes e pouco conhecedores da realidade local.

No Brasil, essa fragmentação assume contornos bastante visíveis. O Patriarcado Ecumênico de Constantinopla se faz presente principalmente por meio de igrejas gregas ligadas a comunidades imigrantes. A Igreja Ortodoxa Grega de Brasília, por exemplo, está localizada no Clube Grego e serve predominantemente à comunidade helênica, evidenciando o forte caráter étnico dessas missões⁶⁸. A Igreja de Antioquia, por sua vez, atende majoritariamente fiéis de origem sírio-libanesa e está igualmente marcada por vínculos culturais e linguísticos específicos. Já a Igreja Ortodoxa Russa, introduzida no Brasil inicialmente por imigrantes no Rio Grande do Sul e no Rio de Janeiro, se estabeleceu através da ROCOR, ou seja, de uma estrutura eclesial fundada pela diáspora russa após a Revolução de 1917. Essa igreja permaneceu separada do Patriarcado de Moscou até 2007, quando um processo de reconciliação restaurou a comunhão plena. Contudo, muitas comunidades ROCOR mantiveram certa autonomia administrativa, e nem todas as igrejas “russas” no

⁶⁸ Em contextos migratórios, o templo frequentemente funciona como “instituição total” de memória: além de espaço litúrgico, ele preserva língua, calendário festivo, sociabilidade comunitária e capital simbólico de pertencimento. Isso não invalida a canonicidade, mas redefine a função social da paróquia: a evangelização externa tende a ser secundária diante da preservação identitária interna. O resultado, em países como o Brasil, é uma ortodoxia publicamente percebida como “religião de colônia” — percepção que muda quando convertidos passam a ocupar o centro da vida paroquial e quando a liturgia se traduz de modo estável para o vernáculo. (AMMERMAN, 2007).

Brasil estão atualmente vinculadas à autoridade direta do Patriarcado de Moscou. Essa distinção é essencial para compreender a diversidade interna da ortodoxia russa no país.

Portanto, o Brasil é, ao mesmo tempo, espaço de comunhão e de tensão. Igrejas canônicas atuam paralelamente, sem um projeto comum, enquanto comunidades locais continuam sendo formadas — ora em nome da tradição, ora em nome da identidade étnica. A falta de um episcopado ortodoxo nacional, unido em concílio, representa um dos maiores entraves para a consolidação institucional da ortodoxia como presença pública coerente e visível no país. Um exemplo particularmente ilustrativo da complexidade da canonicidade em terras brasileiras é o da já mencionada chamada Igreja Ortodoxa Polonesa no Brasil e seu asilo canônico. Ao contrário do que o nome poderia sugerir, trata-se de uma comunidade composta majoritariamente por brasileiros, sem vínculos étnicos com a Polônia ou com comunidades da diáspora polonesa. Ainda assim, ela é reconhecida como uma igreja canônica, pois está submetida ao Sínodo da Igreja Ortodoxa da Polônia, um dos quinze patriarcados ortodoxos autocéfalos canônicos. Essa configuração singular é resultado de um processo histórico mais amplo, que envolve a fragmentação da antiga Igreja Ortodoxa Portuguesa⁶⁹, ocorrida nos anos 1980 e 1990. A referida igreja passou por uma série de rupturas internas que levaram à perda de sua canonicidade, conforme interpretada pelas principais jurisdições ortodoxas mundiais. Diante dessa crise institucional, parte do clero brasileiro — já ordenado sob linhagens consideradas válidas — buscou asilo canônico junto a Igreja da Polônia. Essa solicitação foi atendida, e as ordenações foram reconhecidas, com base em uma prática comum na ortodoxia que visa preservar a continuidade da vida sacramental das comunidades em risco.

O caso é emblemático porque demonstra que uma igreja canônica não precisa, necessariamente, refletir a etnicidade de seu patriarcado de referência. A Igreja Ortodoxa Polonesa no Brasil é a única igreja dessa jurisdição no mundo que não possui presença polonesa significativa e não está localizada na Polônia. Seu reconhecimento como igreja legítima decorre não da origem étnica de seus membros, mas de seu vínculo institucional com

⁶⁹ O fenômeno de fragmentação de uma igreja local (como no caso da chamada “Igreja Ortodoxa Portuguesa”) costuma produzir três efeitos: (1) disputas internas de legitimidade (quem “permaneceu” na tradição), (2) busca de regularização externa (pedido de acolhida por sínodos reconhecidos) e (3) reconfiguração da identidade (uma comunidade pode “mudar” de referência patriarcal sem mudar de rito). Esses processos mostram que, na prática, a canonicidade também é uma dinâmica histórica: não apenas um selo fixo, mas um vínculo sustentado no tempo por obediência sinodal e comunhão. (WARE, 1997, p. 310-317).

um sínodo ortodoxo reconhecido no conjunto da ortodoxia mundial. Trata-se, portanto, de uma comunidade brasileira em comunhão com uma igreja europeia, o que desafia os entendimentos mais tradicionais da ortodoxia como fé essencialmente étnica. Essa configuração ajuda a iluminar, retrospectivamente, a própria trajetória narrada por Francisco no início deste capítulo. Sua busca por uma igreja “canônica”, ainda que não vinculada à herança cultural russa, constitui evidência empírica de que a legitimidade ortodoxa, em contexto brasileiro, opera prioritariamente por critérios de comunhão institucional e reconhecimento sinodal, e não por pertencimento étnico. O testemunho de Francisco, tal como reconstruído anteriormente, revela que a preocupação central não era “tornar-se russo”, mas assegurar inserção em uma cadeia de sucessão e autoridade reconhecida. A entrevista, nesse sentido, não é mero relato individual, mas documento histórico que expressa uma forma específica de institucionalização da ortodoxia fora de seus territórios de origem.

Casos semelhantes podem ser encontrados em outras jurisdições. A Igreja Ortodoxa Sérvia, por exemplo, também é composta por brasileiros e está vinculada diretamente ao Patriarcado Sêrvio, tendo sido organizada localmente sob sua autorização. São exemplos de comunidades não étnicas, mas canonicamente válidas, que encontraram acolhida formal em igrejas tradicionais do mundo ortodoxo.

Essas situações, contudo, geram tensões internas no campo ortodoxo brasileiro. A ausência de um fórum nacional de bispos ortodoxos, que articule e reconheça essas comunidades de maneira coordenada, contribui para o ceticismo ou o desconhecimento entre os próprios fiéis e líderes de outras jurisdições. Sem um espaço comum de deliberação, surgem disputas veladas sobre a legitimidade dessas igrejas, ainda que estejam em plena comunhão com seus respectivos patriarcados. Como consequência, mesmo comunidades ortodoxas canônicas podem sofrer desconfiança mútua ou isolamento pastoral em território brasileiro.

A ausência de um episcopado ortodoxo unificado no Brasil e nas Américas acarreta consequências diretas para a coesão e a legitimidade das comunidades locais. Como observa Padre Francisco (2024) a inexistência de uma instância episcopal comum nas regiões de diáspora “compromete a unidade visível da Igreja e dificulta sua missão pastoral”. Essa

lacuna favorece tanto a fragmentação administrativa entre igrejas canônicas quanto a proliferação de comunidades cuja legitimidade canônica é duvidosa ou contestada.

Mesmo entre as igrejas reconhecidas, nota-se a ausência de uma articulação pastoral integrada. A Igreja Ortodoxa na América (OCA) e a ROCOR (Russian Orthodox Church Outside Russia) atuam com estruturas próprias, frequentemente sobrepondo-se em territórios e agendas. Já o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla mantém uma presença marcadamente étnica. Ao visitar uma paróquia antioquina, por exemplo, é comum encontrar uma comunidade centrada em referências culturais sírio-libanesas, nas quais a experiência religiosa se mistura com a manutenção da identidade étnica. A Igreja Ortodoxa Grega de Brasília, situada no Clube Grego, também revela essa mesma lógica: o templo funciona como extensão cultural da comunidade helênica local.

A Igreja Ortodoxa Russa, por sua vez, foi implantada no Brasil sobretudo por meio da ROCOR, inicialmente estabelecida nos Estados Unidos como uma igreja da diáspora russa após a Revolução de 1917. Embora tenha restaurado sua comunhão com o Patriarcado de Moscou em 2007, muitas de suas comunidades mantêm autonomia administrativa e litúrgica. No Brasil, essa especificidade impacta diretamente a identidade da ortodoxia russa, que se apresenta ora como extensão da Rússia espiritual, ora como iniciativa missionária independente, mesmo que juridicamente vinculada a Moscou.

Apesar de tais igrejas estarem, em geral, em comunhão com patriarcados canônicos, a falta de um fórum de coordenação entre elas leva à coexistência de práticas desarticuladas, à sobreposição de atividades e à dificuldade de se reconhecer mutuamente como parte de uma mesma presença eclesial ortodoxa no Brasil. Essa desarticulação também contribui para a proliferação de comunidades não canônicas⁷⁰ — grupos que adotam elementos da tradição ortodoxa, mas não estão vinculados a nenhum sínodo reconhecido.

A emergência dessas comunidades não canônicas é facilitada por um fator recorrente: o uso simbólico da ortodoxia como expressão de autoridade religiosa, mesmo quando não há

⁷⁰ A distinção decisiva entre canônico e não canônico, na ortodoxia, não é a estética litúrgica (uso de ícones, vestes, incenso), mas a comunhão: vínculo com um sínodo reconhecido, supervisão episcopal e reconhecimento mútuo dentro do corpo eclesial. Muitas comunidades “não canônicas” reproduzem formas externas de ortodoxia, mas permanecem fora da comunhão interortodoxa — e, por isso, sua vida sacramental é contestada ou não reconhecida pelas igrejas canônicas. (ALFEYEV, 2011, p. 32-36).

vínculo efetivo com a sucessão apostólica reconhecida ou com um patriarcado canônico. Muitas dessas igrejas são fundadas por líderes brasileiros ou estrangeiros sem ordenações legitimadas no concerto ortodoxo mundial, mas que estruturam comunidades locais autônomas dotadas de forte densidade ritual, presença simbólica e, por vezes, projeção pública ou política. Essas igrejas tornam-se, assim, espaços religiosos significativos no plano da experiência dos fiéis, embora institucionalmente desvinculados da ortodoxia histórica. A própria trajetória narrada por Francisco, apresentada no início deste capítulo, oferece indícios concretos desse cenário. Seu relato evidencia que o discernimento sobre a legitimidade não se limitava à estética litúrgica ou à intensidade da experiência espiritual, mas envolvia a verificação de vínculos institucionais e reconhecimento sinodal. O desconforto que descreve diante de determinadas comunidades que se autodenominavam “ortodoxas”, mas cuja canonicidade era incerta, ilustra precisamente essa distinção entre autoridade simbólica e legitimidade eclesial. A narrativa, portanto, não apenas introduz a problemática, mas constitui evidência histórica de como tais tensões são vividas e interpretadas no contexto brasileiro.

O caso da Igreja Ortodoxa Ucraniana no Brasil, especialmente no estado do Paraná, exemplifica a ambiguidade dessa configuração. Composta por fiéis de origem ucraniana, essa igreja não possui vínculos diretos com as jurisdições canônicas da Ucrânia — sejam elas a Igreja Ortodoxa Ucraniana subordinada a Moscou, ou a Igreja Ortodoxa Ucraniana autocéfala, atualmente reconhecida por Constantinopla. Sua legitimidade deriva de uma terceira via: o reconhecimento por parte do Patriarcado Ecumênico, que estendeu sua proteção a essa igreja formada na diáspora nos Estados Unidos, reconhecendo sua linhagem e sucessão. Assim, mesmo distante da Ucrânia, essa igreja segue o ordenamento litúrgico e disciplinar de Constantinopla, sendo considerada canônica por esta, embora não o seja necessariamente sob a ótica de Moscou.

Esse tipo de situação revela como o conceito de canonicidade pode assumir nuances diversas e até conflitantes, dependendo do ponto de vista e da tradição patriarcal em questão. Mais do que uma regra clara e universal, a canonicidade, nas Américas, é frequentemente resultado de negociações geoeclesiológicas, da memória da diáspora e da capacidade de uma comunidade articular vínculos legítimos com alguma das sedes reconhecidas. A situação da ortodoxia no Brasil torna-se ainda mais complexa quando se considera a presença de comunidades cuja canonicidade é contestada, seja por sua origem incerta, por práticas

litúrgicas divergentes ou pela ausência de vínculos claros com patriarcados canônicos. Um caso significativo é o da comunidade ortodoxa siríaca em Brasília, que pertence à tradição pré-calcedoniana⁷¹ — ou seja, não bizantina — e está ligada ao Patriarcado Sírio Ortodoxo de Antioquia. Embora mantenha relações políticas e diplomáticas consistentes com outras instituições religiosas e civis — inclusive sendo responsável pela articulação do chamado “Dia do Ortodoxo” na capital federal —, essa comunidade apresenta elementos que desafiam os padrões da ortodoxia, como o uso de imagens tridimensionais e, sobretudo, a origem das ordenações de seus padres. Segundo relatos de clérigos locais, parte do clero dessa comunidade teria recebido sua ordenação a partir de linhagens da Igreja Católica Apostólica Brasileira, um movimento derivado de rupturas com a Igreja Romana. Tal configuração levanta questionamentos sobre a legitimidade sacramental dessas ordenações e sua inserção no universo ortodoxo, uma vez que, embora a comunidade tenha reconhecimento formal por parte do patriarca siríaco, sua prática mistura elementos de diversas tradições cristãs. Ainda que não se trate de uma igreja bizantina — e, portanto, não esteja diretamente sujeita aos critérios de canonicidade das igrejas calcedonianas —, seu caso ilustra os limites difusos entre tradição, política e identidade eclesial no Brasil contemporâneo.

Entre as igrejas bizantinas, há também uma série de comunidades que se autodenominam “igrejas gregas da diáspora”, mas que não possuem vínculos com o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla ou qualquer outro sínodo canônico. Essas igrejas geralmente surgem como iniciativas independentes, frequentemente fundadas por clérigos que, por disputas disciplinares ou questões doutrinárias locais, afastaram-se de suas jurisdições originais. Um exemplo importante é o de Dom Atanásio, figura central na formação do padre Francisco, protagonista desta dissertação. Segundo o próprio Francisco (2024), Atanásio teria sido vinculado anteriormente ao Patriarcado de Constantinopla, mas fundou sua própria comunidade ortodoxa independente após conflitos de natureza eclesiástica e disciplinar.

⁷¹ É importante distinguir a ortodoxia bizantina (calcedoniana) das Igrejas Orientais chamadas “Ortodoxas Orientais” (copta, siríaca, armênia etc.), que não aceitaram o Concílio de Calcedônia (451) e desenvolveram tradições litúrgicas e teológicas próprias. Embora compartilhem linguagem de “ortodoxia” e forte continuidade apostólica, não estão em comunhão plena com o bloco bizantino-calcedoniano. Por isso, critérios de “canonicidade” e reconhecimento podem operar de modo diferente entre famílias eclesiais distintas — o que exige cuidado analítico para não aplicar automaticamente os mesmos parâmetros de um universo ao outro. (BROWN, 2003, p. 406-432; sínteses em Khatlab, 1997, p. 55-56, sobre cismas orientais antigos).

Embora sua ordenação inicial possa ter sido válida, a sua comunidade — como tantas outras da “diáspora grega” — opera fora da estrutura conciliar ortodoxa, o que a torna uma igreja não canônica, ainda que liturgicamente semelhante às comunidades bizantinas tradicionais. Situações similares podem ser observadas no Distrito Federal, onde há igrejas que se reconhecem como membros do chamado Sínodo de Boston⁷² — um grupo cismático que surgiu nos Estados Unidos e reivindica descendência da tradição da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR), estabelecida após a Revolução de 1917. Esses sínodos alternativos operam com autonomia, mantendo rituais e estruturas eclesiais, mas sem o reconhecimento de nenhum dos patriarcados canônicos do Oriente.

A persistência e até expansão dessas comunidades revelam que a ortodoxia não canônica no Brasil não é apenas marginal ou irrelevante. Pelo contrário, essas igrejas muitas vezes se organizam com forte presença institucional, ocupam espaços religiosos relevantes e formam comunidades sólidas. O que as distingue não é, necessariamente, a forma exterior do culto, mas a ausência de comunhão eclesial com os sínodos ortodoxos reconhecidos, o que as coloca fora do corpo da ortodoxia canônica, ainda que compartilhem com ele certas práticas e imaginários.

A trajetória da Igreja Ortodoxa Russa nas Américas evidencia como a canonicidade pode se tornar objeto de disputas prolongadas. Após a Revolução Russa de 1917, muitos clérigos e fiéis exilados fundaram, como vimos, a ROCOR (Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia), estabelecendo um episcopado paralelo com o pressuposto de que o retorno à Rússia comunista era inviável. A ROCOR desenvolveu, nos Estados Unidos e em outros países, poderes eclesiásticos locais próprios, com seminários, sínodos e práticas litúrgicas autônomas. Após a restauração da comunhão com o Patriarcado de Moscou em 2007, parte dessas comunidades manteve-se independente, recusando a reintegração. Dessa forma, muitas igrejas ligadas à tradição russa no Brasil, sobretudo em São Paulo, permanecem fora da comunhão com qualquer patriarcado canônico reconhecido, apesar de manterem estrutura litúrgica semelhante à ortodoxia bizantina (Padre Francisco, entrevista, 2024)

⁷² Grupos “sinodais” alternativos na diáspora costumam reivindicar legitimidade por continuidade de ordenação ou por fidelidade rigorista (“pureza” doutrinal/disciplina), mas enfrentam o problema central da recepção: sem reconhecimento por igrejas autocéfalas canônicas, sua validade permanece localmente autoafirmada e externamente contestada. Em termos práticos, isso produz ilhas eclesiais autossuficientes, mas desconectadas da comunhão mais ampla — exatamente o tipo de cenário que torna a diáspora terreno fértil para ambiguidades e conflitos de legitimidade. (WARE, 1997, p. 310-317).

Esse cenário é agravado pela ausência de um sínodo ortodoxo nacional, que permita às diversas comunidades dialogar, coordenar esforços missionários e estabelecer parâmetros comuns de canonicidade. Ao contrário da Igreja Católica, onde o Vaticano possui autoridade suprema para reconhecer ou desautorizar uma determinada comunidade — como no caso da chamada “Igreja Católica Apostólica Brasileira” —, na ortodoxia não há uma instância que possa, por si só, declarar a validade ou invalidade de uma igreja. Como resultado, as comunidades não canônicas frequentemente não se reconhecem como tal, reivindicando sucessão apostólica e legitimidade baseadas em interpretações próprias dos momentos históricos de transição e ruptura na diáspora. Além disso, a formação do clero ortodoxo no Brasil é profundamente desigual. A inexistência de um seminário ortodoxo no país implica que cada padre, diácono ou monge receba sua formação de forma personalizada, geralmente sob a tutela de um pai espiritual⁷³ estrangeiro ou vinculado a uma tradição específica. Essa situação, por sua vez, gera uma diversidade de abordagens teológicas, disciplinares e pastorais entre os próprios clérigos, como se verá no caso do padre Francisco, cujo processo formativo é profundamente marcado por vínculos espirituais individuais e pela ausência de uma estrutura nacional integrada.

A ortodoxia no Brasil encontra-se, portanto, entre dois polos em tensão: a missão universal da ortodoxia histórica, aberta a todos os povos, e sua sedimentação como herança étnico-cultural, muitas vezes exclusiva e marcada por vínculos comunitários específicos. Se, por um lado, a presença ortodoxa no país foi estabelecida por comunidades gregas, sírio-libanesas, ucranianas e russas, por outro, a entrada de brasileiros sem vínculos étnicos tensiona essa configuração tradicional, produzindo, em certos contextos, desconforto e resistência. Diversos entrevistados relataram sentir-se deslocados em paróquias ortodoxas gregas e antioquinas, nas quais a língua litúrgica, os laços familiares e a memória migratória se sobrepunham ao acolhimento imediato de convertidos. A narrativa sobre Francisco, apresentada no início deste capítulo, permite visualizar essa tensão de forma concreta. O sentimento de estrangeiridade que atravessou sua trajetória — não diante da fé em si, mas

⁷³ A ausência de centros formadores locais tende a gerar assimetrias: alguns clérigos se formam em redes internacionais consolidadas, outros em itinerários privados e personalizados, frequentemente dependentes de “pais espirituais” e vínculos informais. Isso afeta a homogeneidade catequética, a disciplina pastoral e até a capacidade de mediação institucional entre jurisdições. Em contextos minoritários, essa assimetria se torna um dos principais fatores de fragilidade e fragmentação — mesmo quando não há conflito teológico explícito. (MEYENDORFF, 1996, p. 176-179).

diante de suas formas culturais de expressão — constitui evidência histórica de como a ortodoxia pode ser simultaneamente universal em sua teologia e particular em sua configuração sociocultural. A opção metodológica por narrar sua experiência não teve apenas função introdutória, mas tornou possível apreender, em escala biográfica, os efeitos dessa estrutura em tensão. Ao acompanhar suas hesitações, deslocamentos e tentativas de inserção, torna-se mais claro que a questão não é meramente doutrinária, mas envolve processos de pertencimento, fronteira simbólica e negociação identitária no interior do campo religioso brasileiro.

Essa realidade revela que o território canônico da ortodoxia no Brasil não é apenas geográfico, mas simbólico e político. A ausência de reconhecimento público — seja nos censos do IBGE, nos currículos escolares ou nas esferas institucionais — reforça a percepção da ortodoxia como algo exótico ou indefinido. A dificuldade de transmissão estável da tradição — por falta de centros formadores locais — contribui para o surgimento de práticas híbridas ou não canônicas, que oscilam entre fidelidade e improvisação. Nesse quadro, é preciso reconhecer que o Brasil se tornou um campo de disputa geoeclesiológica. Patriarcados como Moscou, Constantinopla e Antióquia fundam comunidades tanto como resposta à busca espiritual dos brasileiros quanto como estratégias de presença e influência no Ocidente. Essas disputas não são apenas institucionais: elas atravessam a vida dos fiéis, definem a experiência da fé e moldam a maneira como a ortodoxia é compreendida e vivida no contexto local.

É nesse cenário que se insere a experiência do padre Francisco e a fundação da Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília, analisada no Capítulo 2. Sua história exemplifica como a canonicidade, quando enraizada localmente, não elimina as tensões entre o estrangeiro e o nacional, mas busca mediá-las por meio da fidelidade, da resiliência e da adaptação. Como veremos, o vínculo do padre Francisco com o Patriarcado de Moscou não se limita a uma formalidade institucional, mas se traduz em uma práxis pastoral que conjuga tradição, realidade brasileira e busca pela verdade da fé ortodoxa.

1.9. A TRADIÇÃO COMO REENCONTRO E CONSTRUÇÃO ATIVA

No contexto brasileiro, a ortodoxia ainda é frequentemente percebida como algo exótico, folclórico ou étnico — um resquício de imigrações passadas ou de liturgias distantes. No entanto, como se verá ao longo desta dissertação, a experiência dos convertidos revela uma profundidade que escapa a essas categorias redutoras. A ortodoxia, quando reencontrada por brasileiros em busca de sentido, não se impõe como imposição dogmática nem como memória arqueológica: ela se configura como reencontro interior, como rearticulação da própria identidade religiosa à luz de uma tradição reencontrada⁷⁴. Essa reconstrução, muitas vezes silenciosa, não se dá apenas no plano institucional, mas na interioridade do sujeito. Como lembra Edward Shils, “a tradição é um processo de transmissão em que algo legado é reinterpretado por cada geração à luz de suas próprias circunstâncias” (SHILS, 1981, p. 12). O gesto de conversão, nesse sentido, não é uma adesão passiva a um código litúrgico, mas uma forma ativa de reencantamento simbólico diante do mundo e de si mesmo.

Ao escolherem a ortodoxia, brasileiros como o padre Francisco não estão apenas tentando recuperar um passado eclesial, mas inscrevendo-se em uma narrativa que os permite reinterpretar o presente. Como define Alasdair MacIntyre, “uma tradição viva é um argumento historicamente estendido, socialmente encarnado, e um argumento precisamente sobre os bens que a constituem”⁷⁵ (MACINTYRE, 1981, p. 222). É esse “argumento encarnado” que se vê nos cantos, nos jejuns, nos ícones e na liturgia viva das comunidades ortodoxas em território brasileiro.

Essa apropriação não representa uma perda de autenticidade, mas antes um testemunho da vitalidade da tradição. Como observa Hobsbawm, “as tradições não são coisas herdadas do passado, mas invenções do presente com pretensões de continuidade”

⁷⁴ A noção de tradição aqui empregada não pressupõe mera repetição mecânica do passado, mas transmissão interpretativa. Para Shils, a tradição implica continuidade mediada pela consciência histórica: cada geração recebe um legado e o reinscreve em suas próprias circunstâncias, preservando-o justamente por reinterpretá-lo. Essa perspectiva permite compreender a conversão não como ruptura com o passado religioso do sujeito, mas como reorganização de sua biografia à luz de um novo eixo de referência. (SHILS, 1981, p. 12-16).

⁷⁵ Ao definir tradição como “argumento historicamente estendido”, MacIntyre desloca o foco da tradição como conjunto fixo de proposições para a tradição como prática social em disputa interna permanente. No caso ortodoxo brasileiro, isso significa que a fidelidade não é simples conservação, mas participação ativa em um debate histórico sobre os bens constitutivos da fé, encarnado nas práticas litúrgicas e comunitárias. (MACINTYRE, 1981, p. 222-225).

(HOBBSAWM, 1983, p. 1-2). A ortodoxia, nesse horizonte, se reinventa em solo brasileiro não como imitação estrangeira, mas como ressignificação de uma fé ancestral à luz das circunstâncias locais⁷⁶. Seus elementos canônicos, regimentares e litúrgicos se reorganizam em contato com uma realidade distinta — a de um país latino-americano atravessado por uma história religiosa marcada pela hegemonia católico-romana e pela emergência do pluralismo pentecostal.

Além disso, a conversão à ortodoxia pode ser melhor compreendida quando se desloca o foco da adesão puramente intelectual para a dimensão prática e incorporada da fé. O campo da chamada *religião vivida* (*lived religion*) demonstra que a experiência religiosa moderna se estrutura em gestos, rotinas, usos do corpo e do espaço, e não apenas em crenças formalmente enunciadas⁷⁷ (AMMERMAN, 2007). No caso ortodoxo, essa característica se torna particularmente evidente, pois a tradição se transmite por mediações sensíveis e ritualizadas: o ícone como teologia visual, o incenso como experiência sensorial do sagrado, a disciplina do jejum, a repetição dos ofícios e a organização do tempo segundo o calendário litúrgico. A conversão, nesse horizonte, não se reduz à aceitação de novos conteúdos doutrinários, mas implica uma reconfiguração prática das disposições religiosas do sujeito — uma aprendizagem progressiva de um modo específico de perceber, ordenar e habitar o mundo por meio de práticas reiteradas. A ortodoxia, assim, inscreve-se no cotidiano como pedagogia ritual que forma o corpo, a atenção e a sensibilidade espiritual, produzindo continuidade entre fé, estética e vida comunitária.

O que emerge, portanto, não é apenas uma “ortodoxia transplantada”, mas uma ortodoxia reinterpretada: uma construção nova, com marcas simbólicas próprias, que carrega tanto o rigor da tradição quanto a criatividade da encarnação local. Ao invés de fidelidade cega ou mera repetição, o que se vê é uma hermenêutica da tradição: a liturgia eclesial torna-se, para muitos, um lugar de reencontro — não só com uma fé esquecida, mas com uma sede que já existia antes de nomeá-la.

⁷⁶ Hobsbawm demonstra que tradições frequentemente se consolidam no presente por meio de operações que reivindicam continuidade com o passado. Tal processo não implica falsificação, mas construção consciente de pertencimento histórico. No contexto ortodoxo brasileiro, a tradição não é “importada intacta”, mas reorganizada simbolicamente para responder às condições sociais e religiosas do país. (HOBBSAWM, 1983, p. 1-4).

⁷⁷ O campo da chamada *religião vivida* (*lived religion*) propõe analisar a fé a partir das práticas ordinárias, dos usos do corpo, da materialidade e da organização do cotidiano. Essa abordagem desloca o eixo da análise da ortodoxia de um sistema doutrinário abstrato para um regime de práticas que produzem disposições religiosas específicas, tornando visível a dimensão incorporada da conversão. (AMMERMAN, 2007, p. 3-15).

Nessa chave, é útil deslocar a noção de tradição do registro meramente “hereditário” para o registro da memória que produz pertença. Danièle Hervieu-Léger propõe compreender a religião como “cadeia de memória”, isto é, como um mecanismo social pelo qual uma comunidade se reconhece como continuidade narrativa no tempo⁷⁸, reatualizando referências fundadoras para responder às contingências do presente (HERVIEU-LÉGER, 2001). Quando brasileiros se aproximam da ortodoxia, a “cadeia” não é simplesmente recebida; ela é reatada por meio de operações interpretativas: aprender um calendário, incorporar um vocabulário espiritual, reconhecer-se em santos e histórias que não estavam no repertório religioso nacional. O reencontro, portanto, não é nostalgia do passado, mas uma forma de habitar o tempo de outro modo: um tempo cíclico e litúrgico, que se contrapõe à temporalidade acelerada e utilitária do cotidiano moderno. Nesse sentido, a tradição ortodoxa oferece não apenas um conteúdo doutrinário, mas um regime de memória que reorganiza identidade e mundo vivido.

Outra questão fundamental a ser mencionada é o modo como a ortodoxia cristã foi historicamente marginalizada no Brasil. Ainda que esteja presente no país há mais de um século, sua existência permanece desconhecida por grande parte da população e ausente das representações oficiais do campo religioso institucional. Esse apagamento simbólico não decorre da sua ausência real, mas de um processo ativo de silenciamento.

Convém, porém, qualificar essa marginalização menos como fruto de um “ato único” e mais como efeito de longa duração do campo religioso e de suas assimetrias de reconhecimento. Em termos bourdieusianos, tradições dominantes tendem a definir os critérios do que é percebido como “religião legítima”, distribuindo prestígio, visibilidade e capital simbólico de modo desigual^{79 80} (BOURDIEU, 1971). Nesse processo, minorias

⁷⁸ Para Hervieu-Léger, a religião opera como cadeia de memória que garante legitimidade por meio da reivindicação de continuidade com um passado fundador. Em contextos de conversão, essa cadeia não é herdada automaticamente, mas apropriada por meio de aprendizagem ritual, inserção comunitária e reinterpretação narrativa. (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 67-89).

⁷⁹ Bourdieu compreende o campo religioso como espaço estruturado por disputas por legitimidade, no qual agentes e instituições definem os critérios do que conta como ortodoxia reconhecida. Em contextos de hegemonia histórica consolidada, tradições minoritárias tendem a ser classificadas como periféricas ou secundárias, independentemente de sua antiguidade ou consistência teológica. (BOURDIEU, 1971, p. 305-315).

⁸⁰ A assimetria simbólica aqui descrita não permanece no plano puramente estrutural. Ela se manifesta, de maneira sensível, na própria narrativa apresentada sobre Francisco no início deste capítulo. O desconforto recorrente diante da centralidade romana, o espanto ao descobrir a pentarquia e a percepção de uma tradição silenciada constituem indícios afetivos de uma desigualdade simbólica internalizada. Em termos bourdieusianos,

religiosas podem ser empurradas para categorias redutoras (“étnica”, “folclórica”, “estrangeira”), não necessariamente por uma decisão centralizada e consciente, mas pela reprodução social de um imaginário majoritário e por dispositivos institucionais de classificação que privilegiam narrativas hegemônicas. A ortodoxia, assim, torna-se socialmente “invisível” não apenas por ser pequena, mas porque ocupa um lugar liminar no repertório brasileiro de cristianismo: ela é cristã, mas não corresponde ao eixo histórico que estruturou o pertencimento religioso nacional. O resultado é uma forma de exclusão estrutural que se apresenta como naturalidade cultural — justamente o tipo de mecanismo que torna o silenciamento mais eficaz.

Padre Francisco (2024), afirma que “a ortodoxia permanece uma tradição religiosa invisível no Brasil, não por ausência, mas por silenciamento no campo simbólico ocasionado intencionalmente pela Igreja Católica Romana”. Essa invisibilidade não é fortuita: ela resulta de um mecanismo discursivo contínuo que associa a ortodoxia à etnicidade, a tradições estrangeiras ou a um passado morto. O imaginário religioso nacional, moldado por séculos de hegemonia católica romana e, mais recentemente, por expressões pentecostais, estabeleceu um campo cultural-religioso no qual a ortodoxia não possui lugar reconhecido. Trata-se de um mecanismo de exclusão que, ao naturalizar a ortodoxia como “exótica” ou “estranha”, impede sua inscrição plena no espaço religioso brasileiro.

Esse processo de deslegitimação histórica se expressa também na ausência da ortodoxia nos instrumentos institucionais de reconhecimento: nos censos religiosos, nos currículos escolares, nas políticas públicas de cultura ou patrimônio. Ela é, por assim dizer, excluída do “repertório nacional da fé”. Como se, por não ter passado por Roma, não tivesse também lugar no Brasil. Michel de Certeau, refletindo sobre os processos de esquecimento institucionalizados, afirma com lucidez que a história é aquilo que escapa à instituição do discurso oficial (CERTEAU, 1994). E a ortodoxia cristã, apesar de suas raízes apostólicas, tornou-se no Brasil justamente isso: uma história soterrada. Sua ausência nos discursos

a distribuição desigual de capital simbólico entre tradições cristãs produz efeitos não apenas institucionais, mas também subjetivos, moldando expectativas, categorias de percepção e horizontes de plausibilidade. A memória emocional do narrador — marcada por termos como “ruptura” e “angústia” — não deve ser lida como exagero individual, mas como expressão vivida de uma hierarquia histórica de reconhecimento. Nesse sentido, a narrativa semificcional adotada neste capítulo permite visualizar, em escala biográfica, o que no plano sociológico se descreve como exclusão estrutural: a invisibilidade da ortodoxia não é apenas estatística, mas incorporada como experiência de marginalidade simbólica. A memória afetiva, assim, revela-se dimensão analítica relevante da realidade sócio-histórica, pois nela se condensam as tensões entre campo religioso, autoridade e pertencimento.

dominantes é sintoma de uma exclusão mais profunda — aquela que separa o “religiosamente válido” do “religiosamente invisível”⁸¹.

1.10. CONCLUSÃO

É nesse horizonte de silenciamentos e redescobertas que a trajetória apresentada até aqui — tanto a narrativa alegórica de Francisco quanto a história mais ampla da institucionalização da ortodoxia em terras estrangeiras — revela-se não apenas como biografia pessoal, mas como sintoma de um deslocamento maior. Ao reencontrar uma tradição soterrada, Francisco não apenas reconfigura sua própria fé: ele denuncia, ainda que sem intenção explícita, a violência cultural estruturante que marginalizou o cristianismo oriental na história contada pelo Ocidente. Sua conversão não é um ato isolado, mas um eco de uma busca mais profunda, partilhada por outros brasileiros que, à margem das estruturas religiosas dominantes, reencontram na ortodoxia um caminho de retorno e reinterpretação.

Esse deslocamento, contudo, não deve ser compreendido apenas como movimento individual ou experiência espiritual privada. Ele sinaliza uma transformação mais ampla no campo religioso brasileiro contemporâneo, no qual tradições consideradas periféricas passam a disputar reconhecimento, legitimidade e espaço público. A ortodoxia, nesse cenário, deixa de ser apenas herança diaspórica para tornar-se horizonte de escolha consciente, atravessando fronteiras étnicas e reorganizando categorias de pertencimento religioso. A trajetória de Francisco, portanto, funciona como microcosmo de um fenômeno maior: a reinscrição de uma tradição antiga em um território que não a reconhecia como parte constitutiva de sua própria história cristã.

Mas o que se sucede após essa descoberta? Como se reconstrói, na prática, uma comunidade ortodoxa em território brasileiro, sem o respaldo de uma cultura étnica

⁸¹ Certeau argumenta que os discursos institucionais produzem memória por meio de operações seletivas que determinam o que é narrável e o que permanece à margem. A invisibilidade histórica da ortodoxia no Brasil pode ser interpretada como efeito dessas operações de classificação e exclusão, mais do que como simples ausência empírica. (CERTEAU, 1994, p. 56-63).

tradicional ou de uma estrutura institucional robusta? Como se reencarna, de forma viva e concreta, uma tradição canônica milenar no contexto urbano e simbólico do Planalto Central? É o que o próximo capítulo buscará reconstruir: a história da Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília. Não mais como metáfora ou ideia abstrata, mas como corpo eclesial concreto, erguido a partir da fé reencontrada e da tradição reinterpretada. Essa paróquia, fruto da vocação e do esforço de brasileiros, não apenas reproduz os cânones da ortodoxia russa: ela os encarna com intensidade local, traduzindo o peso da tradição numa linguagem viva, litúrgica e comunitária.

Pensar a constituição dessa comunidade é pensar também uma exceção. Em um panorama no qual a formação eclesiástica ortodoxa nas Américas é majoritariamente determinada por vínculos étnicos, a Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília representa uma experiência singular. Sua institucionalização articula, de maneira criativa, os elementos canônicos herdados com a vocação espiritual dos convertidos brasileiros, abrindo espaço para uma sacralização da fé que não anula a identidade local, mas a incorpora.

Se, até aqui, a ortodoxia foi analisada como tradição reencontrada, memória reatada e campo de disputas por legitimidade, o passo seguinte exige deslocar o olhar da dimensão simbólica para sua encarnação institucional concreta. Como se estrutura autoridade, disciplina e comunhão em uma paróquia formada majoritariamente por convertidos, situada em um território marcado por sobreposição jurisdicional e ausência de episcopado unificado? Como se negocia, no cotidiano, a fidelidade canônica com a adaptação pastoral e cultural? Essas questões deslocam a análise do plano das ideias para o plano da organização concreta da vida religiosa. O segundo capítulo assumirá, assim, um caráter mais empírico e analítico, sustentado pela história oral e pela reconstrução institucional da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, demonstrando como a tradição ortodoxa se corporifica, se organiza e se legitima no espaço urbano de Brasília.

Neste capítulo, vimos que a ortodoxia, quando vivida no contexto diaspórico, revela tensões internas — entre fidelidade à origem e adaptação ao presente, entre universalidade e singularidade, entre tradição e reinvenção. Para os que a vivem, trata-se de um processo contínuo de conhecimento, ajuste e descoberta. E é justamente esse caminho que guiará o segundo capítulo desta dissertação: a institucionalização da fé ortodoxa em Brasília por meio

da trajetória do padre Francisco. Ao longo da narrativa, observaremos o deslocamento de sua vocação — da tradição franciscana ao sacerdócio ortodoxo —, culminando na fundação de uma paróquia onde a fé se torna visível, canônica e profundamente enraizada em sua nova terra. A história de Francisco, entrelaçada às disputas de legitimidade canônica da ortodoxia nas Américas, ecoa na forma como a Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho foi construída. Como essa comunidade sacraliza seus ritos, estrutura sua autoridade e traduz sua espiritualidade — mantendo-se fiel à tradição ortodoxa e, ao mesmo tempo, sensível ao contexto brasileiro — será o objeto de análise do próximo capítulo.

2. O CORPO VISÍVEL: A PARÓQUIA COMO SACRALIZAÇÃO DO PODER

As comunidades ortodoxas em Brasília possuem características muito particulares quando comparadas com outras regiões do Brasil. A própria condição da capital — cidade planejada, moderna, diplomática e relativamente jovem⁸² — moldou um campo religioso distinto daquele observado em regiões de colonização étnica consolidada, como o Sul do país.

O caráter recente da capital federal e sua formação urbana vinculada à consolidação do Estado brasileiro fizeram com que parcela significativa dos estrangeiros que aqui se estabeleceram estivesse ligada a representações diplomáticas e organismos internacionais. Diferentemente das comunidades ortodoxas constituídas a partir de fluxos migratórios populares, agrícolas ou operários, a presença ortodoxa em Brasília desenvolveu-se, em grande medida, sob mediações institucionais e diplomáticas. Trata-se, portanto, de uma configuração distinta daquela observada em outras regiões do país, na qual a inserção da ortodoxia esteve associada menos à imigração de base comunitária e mais à circulação de agentes vinculados ao aparelho estatal e às relações internacionais.

A Igreja Grega em Brasília, por exemplo, funciona dentro do Clube Grego, e parte de seus fiéis possui ligação direta com a embaixada helênica. Os antioquinos, por sua vez, articulam-se historicamente às comunidades sírio-libanesas estabelecidas no Distrito Federal. A fé, nesses casos, está associada a redes étnicas e culturais que preservam memória, língua e tradição.

Com a Rússia não seria diferente — mas a sua trajetória carrega uma singularidade histórica decisiva.

Até 1991, o corpo diplomático russo em Brasília era, na verdade, o corpo diplomático da antiga União Soviética, um Estado oficialmente ateu, cuja estrutura político-ideológica restringia a manifestação pública da fé. Durante décadas, membros do aparato estatal

⁸² A condição de capital planejada interfere diretamente na configuração do campo religioso. Diferentemente de cidades marcadas por sedimentação histórica longa, Brasília foi construída como projeto racional-modernista, com forte centralidade estatal e baixa herança colonial religiosa. Tal característica produz um campo simbólico no qual instituições religiosas tendem a buscar reconhecimento público por meio de mediações diplomáticas, culturais ou acadêmicas, e não apenas por enraizamento popular espontâneo. (HOLSTON, 1989, p. 213-219).

soviético não eram, ao menos formalmente, incentivados a professar suas crenças religiosas. A Igreja Ortodoxa Russa, embora jamais tenha desaparecido, viveu sob vigilância, controle e instrumentalizações complexas⁸³.

Com o fim do regime comunista, entretanto, a própria Rússia redefiniu sua relação com a Igreja. O que se observa a partir dos anos 1990 é um processo de reaproximação entre Estado e religião, recuperando, sob novas condições históricas, elementos do antigo modelo imperial russo, no qual Igreja e Estado mantinham laços simbólicos profundos.

Esse fenômeno pode ser interpretado à luz das reflexões de Peter Berger sobre a dessecularização⁸⁴ contemporânea. Ao contrário das previsões clássicas da teoria da secularização, o fim do século XX testemunhou o retorno público da religião como força política e identitária. No caso russo, esse retorno assumiu contornos civilizacionais: a Ortodoxia passou a integrar novamente o discurso identitário do Estado.

O processo de recristianização da Rússia não permaneceu restrito ao território nacional. Ele repercutiu nas diásporas, nas missões e na diplomacia cultural. Anos depois, a própria ROCOR (Igreja Ortodoxa Russa no Exterior) reunificou-se plenamente com o Patriarcado de Moscou⁸⁵, reconfigurando a presença russa global e fortalecendo sua estrutura missionária.

O retorno à fé por parte de setores da sociedade russa refletiu-se também na diplomacia. Em diversas embaixadas ao redor do mundo, práticas religiosas passaram a ser retomadas, e comunidades ortodoxas locais foram incentivadas. Não se trata de uma simples instrumentalização política da religião, mas da recomposição de um imaginário histórico no qual a Igreja constitui parte do “corpo visível” da nação.

⁸³ Durante o período soviético, a Igreja Ortodoxa Russa foi submetida a mecanismos de supervisão estatal por meio do Conselho para Assuntos Religiosos, sendo tolerada institucionalmente, mas integrada a estratégias de controle político. Tal ambiguidade — repressão e instrumentalização simultâneas — marcou profundamente sua memória institucional e moldou sua postura pós-soviética diante do Estado. (FROESE, 2008, p. 41-58).

⁸⁴ A chamada “des-secularização” não implica abandono da modernidade, mas reconfiguração do papel público da religião em contextos pluralistas. Berger reconhece que o paradigma secularista linear mostrou-se insuficiente para explicar a vitalidade religiosa no fim do século XX, especialmente em contextos de recomposição identitária nacional. (BERGER, 2001, p. 1-18).

⁸⁵ A reunificação formal entre a ROCOR e o Patriarcado de Moscou ocorreu em 2007, por meio do Ato de Comunhão Canônica, encerrando uma separação iniciada após a Revolução de 1917. O evento foi interpretado como marco simbólico da recomposição da unidade eclesial russa global e consolidou a presença missionária vinculada diretamente a Moscou nas diásporas. (ALFEYEV, 2011, p. 54-60).

Brasília, nesse contexto, tornou-se um ponto de contato entre tradição milenar e modernidade laica⁸⁶. Não se trata apenas de um encontro circunstancial entre diplomatas religiosos e uma cidade jovem. A própria arquitetura institucional de Brasília — concebida como capital administrativa, espaço de representação estatal e vitrine da modernidade republicana — cria um ambiente onde a presença religiosa assume inevitavelmente uma dimensão pública e simbólica ampliada. Quando a ortodoxia russa se insere nesse cenário, ela não ocupa apenas um espaço devocional privado; ela passa a dialogar com o aparato estatal, com a diplomacia e com a geopolítica cultural. A Igreja, nesse contexto, torna-se mais do que comunidade litúrgica: ela se converte em signo visível de continuidade civilizacional.

Dos anos 1990 até a década de 2010, russos residentes na capital passaram a exercer suas práticas religiosas em templos gregos ou antioquinos, dado que não havia ainda uma paróquia russa estabelecida sob jurisdição de Moscou. Contudo, a ortodoxia russa possui especificidades litúrgicas, espirituais e simbólicas que a distinguem das demais tradições orientais. Entre elas, o uso do calendário juliano, a forte ênfase na continuidade histórica e a percepção da Igreja como guardiã da tradição não modernizada.

Essa diferença não é apenas ritual. Ela é também eclesiológica e geopolítica. Na tradição ortodoxa russa, a Igreja nunca foi pensada apenas como associação religiosa voluntária, mas como expressão histórica de um povo e de uma cosmovisão. Desde o modelo sinfônico bizantino⁸⁷ até a formulação russa da “Terceira Roma”⁸⁸, consolidou-se a

⁸⁶ A presença pública da ortodoxia russa em Brasília, especialmente em diálogo com o aparato diplomático e estatal, tensiona a chamada “hipótese da secularização”, segundo a qual o avanço da modernidade implicaria o progressivo declínio da religião na esfera pública. Formulada em termos clássicos por autores como Peter Berger nos anos 1960, essa hipótese previa que a racionalização institucional e a diferenciação funcional das sociedades modernas conduziram à privatização da fé e à erosão de sua autoridade simbólica. Contudo, o próprio Berger revisaria posteriormente essa posição, reconhecendo que o mundo contemporâneo permanece amplamente religioso, ainda que sob novas configurações de pluralismo e competição simbólica. O caso brasileiro sugere que a modernidade estatal e administrativa não elimina a presença religiosa, mas a reconfigura: a religião não desaparece da esfera pública, mas passa a ocupar espaços de representação cultural, diplomática e identitária. Assim, longe de representar resíduo pré-moderno, a inserção institucional da ortodoxia em Brasília pode ser interpretada como expressão de uma religiosidade que negocia sua visibilidade no interior da própria modernidade laica.

⁸⁷ A noção de “symphonia” refere-se ao modelo teológico-político bizantino de cooperação entre Igreja e Império, no qual as duas autoridades eram distintas, porém orientadas à harmonia na condução da sociedade cristã. A tradição russa reinterpretou esse paradigma ao longo dos séculos, especialmente na formulação da “Terceira Roma”. (MEYENDORFF, 1989, p. 77-85).

⁸⁸ A ideia de Moscou como “Terceira Roma” surgiu no século XVI, sobretudo nos escritos do monge Filofei de Pskov, afirmando que, após a queda de Roma e Constantinopla, Moscou teria assumido a missão de preservar a

compreensão de que o corpo eclesial participa da estrutura simbólica do poder. Isso não significa fusão absoluta entre trono e altar, mas uma interdependência histórica na qual a legitimidade espiritual e a identidade política dialogam. Ao se estabelecer em Brasília, a ortodoxia russa carrega consigo essa memória longa, ainda que reconfigurada pelas circunstâncias contemporâneas.

No interior da modernidade pluralista descrita por Berger — onde todas as crenças se tornam opções em um mercado religioso⁸⁹ (Gabatz, 2021) — a ortodoxia russa apresenta-se como tradição que resiste à lógica da adaptação cultural. Sua força simbólica reside justamente na manutenção da continuidade. Contudo, essa resistência não se dá por isolamento ou negação da modernidade, mas por reinterpretação estratégica. A ortodoxia russa opera dentro do pluralismo, mas recusa submeter-se completamente à lógica da flexibilização doutrinária ou da adaptação cultural irrestrita. Sua presença em Brasília não é a de uma religião que disputa consumidores espirituais, mas a de uma tradição que reivindica continuidade histórica e autoridade sacramental. É nesse contraste que sua força simbólica se manifesta: ela se apresenta menos como alternativa religiosa e mais como herdeira de uma linhagem apostólica ininterrupta.

É nesse cenário que, em 2013, um padre piauiense — cuja trajetória atravessara a Igreja Católica Romana, a Igreja Ucraniana e experiências missionárias em periferias do Distrito Federal — ingressa no Patriarcado de Moscou, formando a primeira Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília.

Essa fundação não pode ser compreendida apenas como um ato administrativo. Ela representa a materialização de um corpo eclesial em território moderno. O que antes era dispersão — celebrações em salas, missões em bairros periféricos, vínculos ecumênicos — começa a assumir forma institucional.

Aqui se revela o eixo central deste capítulo: a paróquia como sacralização do poder.

ortodoxia. Tal concepção estruturou a autoimagem religiosa e geopolítica russa por séculos. (DUNCAN, 2000, p. 18-23).

⁸⁹ A metáfora do “mercado religioso” refere-se à interpretação sociológica segundo a qual o pluralismo moderno transforma crenças em opções concorrenciais, deslocando o pertencimento do registro herdado para o registro da escolha individual. Esse modelo ajuda a compreender a posição minoritária de tradições que não operam segundo lógica adaptativa flexível. (GABATZ, 2021, p. 63-74).

A construção do templo, o reconhecimento canônico, a presença episcopal, a visita do patriarca, a inserção diplomática — todos esses elementos compõem um processo de corporificação do sagrado. A Igreja deixa de ser apenas experiência vivida e torna-se estrutura visível, legitimada, situada no espaço urbano. A passagem da dispersão à institucionalização representa, portanto, uma mudança qualitativa. Enquanto a fé celebrada em espaços provisórios permanece no âmbito do testemunho pessoal e comunitário, a fundação de uma paróquia sob jurisdição canônica introduz um elemento novo: a visibilidade institucional. O templo fixo, a nomeação oficial, o vínculo episcopal e o reconhecimento patriarcal transformam a experiência espiritual em estrutura duradoura. A ortodoxia deixa de ser apenas prática vivida para tornar-se presença reconhecida, dotada de autoridade e inscrição territorial. Nesse sentido, a paróquia não é apenas edifício religioso, mas forma de poder legítimo. O reconhecimento canônico opera como capital simbólico acumulado⁹⁰: ele autoriza, legitima e organiza a autoridade espiritual. A presença episcopal, as visitas patriarcais e os vínculos diplomáticos ampliam essa densidade. O sagrado, ao se corporificar, estrutura relações, produz pertencimento e estabelece hierarquias visíveis. A sacralização do poder, aqui, não é dominação política, mas institucionalização do carisma.

Ao trabalhar com a história oral⁹¹ do Padre Francisco, não estamos apenas reconstruindo eventos, mas captando a maneira como ele próprio interpreta essa trajetória. A história oral, como destaca a tradição consolidada no Brasil pela ABHO, não é mera coleta de informações factuais, mas interpretação do sentido que o sujeito atribui à própria experiência. A memória narrada constrói uma teologia da história: a paróquia surge “pela graça da Santíssima Trindade”, como o próprio padre afirma (FRANCISCO, 2025).

Entre o local e o estrangeiro, imigração e fé, tradição e modernidade, Estado e espiritualidade, russos e brasileiros, forma-se um campo religioso marcado por tensões e traduções.

⁹⁰ No sentido bourdieusiano, capital simbólico corresponde ao reconhecimento social acumulado que legitima uma autoridade perante um campo específico. No caso religioso, o reconhecimento canônico opera como forma de capital simbólico institucionalizado, autorizando determinadas lideranças a exercer poder legítimo. (BOURDIEU, 1989, p. 113-120).

⁹¹ A história oral não se limita à verificação factual dos acontecimentos narrados, mas privilegia a dimensão interpretativa da memória. A narrativa do sujeito constitui, ela própria, documento histórico, pois revela modos de significação e construção identitária. (PORTELLI, 1997, p. 48-58).

Este capítulo busca reconstruir esse movimento complexo: como, em uma cidade laica e modernista⁹², ergue-se um corpo eclesial que reivindica continuidade apostólica, tradição imperial e autoridade espiritual.

Entre o céu bizantino e o concreto de Niemeyer, a ortodoxia russa encontrou no Cerrado um novo território — e nele passou a gravar os sinais de sua presença.

2.1. A ORTODOXIA NO DISTRITO FEDERAL

A ortodoxia cristã no Distrito Federal ainda paira em um ambiente de relativo desconhecimento por parte da população em geral. Para muitos brasilienses, o termo “ortodoxo” permanece associado a uma vaga ideia de cristianismo oriental, frequentemente confundido com práticas exóticas ou circunscrito à religiosidade de populações estrangeiras em diáspora⁹³. Esse desconhecimento não significa ausência. Ao contrário: Brasília abriga uma pluralidade ortodoxa significativa, ainda que numericamente discreta e socialmente segmentada.

Atualmente existem na capital três jurisdições ortodoxas bizantinas canônicas: o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla (gregos)⁹⁴, o Patriarcado de Antioquia (árabes) e o Patriarcado de Moscou (russos e eslavos). Além dessas igrejas, há também comunidades de tradição pré-calcedoniana — frequentemente classificadas como miafisitas — vinculadas, por exemplo, à Igreja Ortodoxa Siríaca, cuja tradição histórica também remonta à antiga Antioquia.

Convém esclarecer que, embora compartilhem heranças patrísticas comuns e estruturas litúrgicas semelhantes, as igrejas bizantinas calcedonianas e as igrejas pré-

⁹² Brasília foi concebida sob o paradigma modernista, no qual a organização urbana buscava racionalidade funcional e neutralidade simbólica. A inserção de tradições religiosas históricas nesse espaço produz tensões entre monumentalidade estatal e sacralidade litúrgica. (HOLSTON, 1989, p. 87-102).

⁹³ Sobre a associação recorrente entre ortodoxia e identidade étnica em contextos migratórios, ver HERVIEU-LÉGER (2008), que analisa como tradições religiosas podem funcionar como dispositivos de memória coletiva em comunidades de diáspora, reforçando fronteiras simbólicas entre pertencimento religioso e pertencimento cultural.

⁹⁴ A organização da ortodoxia em igrejas autocéfalas, cada qual vinculada a um centro patriarcal histórico, remonta à configuração do sistema pentárquico do cristianismo antigo, consolidado entre os séculos IV e VI. Sobre a formação histórica desse modelo e sua evolução posterior, ver MEYENDORFF (1989).

calcedonianas (como a Siríaca) não estão atualmente em plena comunhão sacramental. A distinção remonta às controvérsias cristológicas do século V, particularmente ao Concílio de Calcedônia (451)⁹⁵, cuja definição doutrinária foi aceita pelas igrejas bizantinas, mas rejeitada pelas tradições miafisitas. Nas últimas décadas, contudo, diálogos teológicos oficiais têm demonstrado que muitas das divergências históricas derivaram mais de formulações linguísticas e contextos políticos do que de oposição dogmática substancial (MEYENDORFF, 1989; BROCK, 1996). A presença simultânea dessas tradições no Distrito Federal revela, portanto, não apenas pluralidade étnica, mas camadas históricas distintas do cristianismo oriental coexistindo em um mesmo espaço urbano.

Essa configuração revela que a ortodoxia em Brasília não é homogênea, mas fragmentada por linhas históricas, étnicas e jurisdicionais. Essa fragmentação, contudo, não deve ser interpretada como sinal de fraqueza institucional, mas como expressão da própria história do cristianismo oriental. A ortodoxia nunca se organizou segundo modelo centralizado uniforme, mas a partir de igrejas autocéfalas estruturadas em torno de centros históricos específicos⁹⁶ — Constantinopla, Antioquia, Alexandria, Jerusalém e, posteriormente, Moscou (KHATLAB, 1997, pg. 17-18) A pluralidade jurisdicional observada em Brasília reproduz, em escala local, a configuração histórica do mundo ortodoxo, no qual unidade doutrinária convive com diversidade administrativa e cultural. Assim, o Distrito Federal não constitui exceção, mas microcosmo contemporâneo de uma tradição que sempre articulou universalidade teológica e particularidade histórica.

No caso do Patriarcado de Constantinopla, a comunidade é majoritariamente composta por gregos em diáspora ou seus descendentes. Sua paróquia localiza-se dentro do Clube “Comunidade Grega de Brasília”, reforçando o vínculo entre identidade étnica e pertença religiosa. As liturgias são celebradas predominantemente em grego, e o clero é composto por sacerdotes formados na tradição helênica. Aqui, a Igreja funciona como guardiã de memória

⁹⁵ O Concílio de Calcedônia definiu a doutrina das duas naturezas de Cristo “sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação”. As igrejas chamadas pré-calcedonianas preferem a fórmula miafisita (“uma natureza encarnada do Verbo”), cuja diferença interpretativa tem sido objeto de diálogos ecumênicos contemporâneos (BROCK, 1996).

⁹⁶ O conceito de autocéfalia designa a autonomia administrativa de uma igreja local, cujo primaz não depende hierarquicamente de outro patriarca. Essa estrutura permite unidade dogmática com pluralidade jurisdicional, característica marcante da eclesiologia ortodoxa.

cultural e linguística — uma “estrutura de plausibilidade”⁹⁷ étnica no sentido empregado por Peter Berger (Gabatz, 2021). A fé, nesse caso, preserva uma continuidade comunitária que ultrapassa o território nacional. Essa função de preservação cultural revela que, no caso grego, religião e etnicidade operam de forma mutuamente reforçadora. A liturgia celebrada em língua ancestral não é apenas meio de comunicação ritual, mas dispositivo de continuidade identitária. A Igreja, nesse contexto, atua como instituição de transmissão intergeracional, mantendo vínculos simbólicos com a Grécia e fortalecendo redes de pertencimento que ultrapassam o território brasileiro. A ortodoxia, aqui, não é apenas fé; é memória coletiva organizada.

Já o Patriarcado de Antioquia apresenta forte presença da comunidade sírio-libanesa no Distrito Federal. A Paróquia São Jorge dos Antioquinos, projetada no plano construtivo de Brasília pelo arquiteto Oscar Niemeyer⁹⁸, constitui um marco arquitetônico e simbólico dessa presença. Diferentemente do caso grego, a comunidade antioquina apresenta maior grau de integração com a sociedade local, tanto pela composição mista de seu clero (sírios, libaneses e brasileiros) quanto pela abertura de suas atividades ao público em geral.

A paróquia antioquina é, dentre as ortodoxas bizantinas da capital, a de maior visibilidade social. Realiza eventos abertos, festas culturais e celebra grandes casamentos, funcionando não apenas como espaço litúrgico, mas como polo cultural da diáspora árabe. Essa inserção pública amplia sua legitimidade social e a torna a expressão ortodoxa mais conhecida no Distrito Federal. A visibilidade antioquina também decorre de sua capacidade de integrar tradição religiosa e performance cultural. Festas, culinária, música e celebrações comunitárias operam como pontes entre herança árabe e sociedade brasileira. Tal dinâmica demonstra que a ortodoxia pode exercer papel de mediação intercultural, funcionando simultaneamente como espaço de culto e plataforma de diplomacia cultural informal. Nesse caso, o capital simbólico da Igreja ultrapassa o campo estritamente religioso e se projeta no espaço público da capital federal.

⁹⁷ Berger utiliza a expressão “estrutura de plausibilidade” para designar os contextos sociais que sustentam determinadas crenças como evidentes ou naturais para seus membros. No caso de comunidades étnico-religiosas, língua, família e tradição cultural reforçam mutuamente a legitimidade da fé (BERGER, 1985).

⁹⁸ A presença da Igreja Antioquina no projeto arquitetônico original de Brasília evidencia o reconhecimento institucional da comunidade árabe na capital federal desde a fundação da cidade, integrando religião e identidade cultural ao espaço urbano planejado.

Sob a ótica da sociologia da religião, pode-se afirmar que a Igreja Antioquina opera em regime híbrido⁹⁹: é simultaneamente guardiã de identidade étnica e instituição religiosa aberta ao mercado religioso pluralista da capital. Sua visibilidade a posiciona como mediadora entre tradição oriental e sociedade brasileira.

Por fim, temos a Igreja Ortodoxa Russa, objeto central deste estudo.

Diferentemente das duas anteriores, sua formação em Brasília não se deu primordialmente a partir de uma diáspora histórica consolidada, mas por meio de um processo missionário articulado à reconfiguração da relação entre Igreja e Estado na Rússia pós-soviética¹⁰⁰. Sua presença institucional é mais recente e carrega forte dimensão geopolítica e simbólica. A presença russa em Brasília deve ser compreendida também à luz da recomposição do papel da Igreja Ortodoxa Russa após o colapso da União Soviética. A revalorização pública da ortodoxia na Rússia contemporânea produziu expansão institucional no exterior, especialmente em capitais diplomáticas estratégicas. A instalação e consolidação de paróquias vinculadas ao Patriarcado de Moscou não respondem apenas à demanda pastoral, mas integram processo mais amplo de reafirmação simbólica da tradição russa no cenário internacional. Brasília, enquanto capital política do Brasil, insere-se nesse horizonte geoestratégico.

Se Constantinopla preserva a herança helênica e Antioquia articula tradição árabe e integração social, Moscou insere-se na capital federal como expressão de uma ortodoxia que reivindica continuidade imperial e centralidade espiritual no cenário contemporâneo.

A pluralidade ortodoxa do Distrito Federal, portanto, não pode ser compreendida apenas como coexistência religiosa. Trata-se de um campo marcado por fronteiras canônicas, identidades étnicas e disputas simbólicas. Cada jurisdição não apenas celebra a mesma liturgia bizantina em suas variações, mas também encarna diferentes histórias de relação entre fé, cultura e poder. Embora partilhem a mesma matriz litúrgica bizantina, as três jurisdições

⁹⁹ A noção de hibridização religiosa, em contextos de pluralismo, refere-se à capacidade de instituições tradicionais de articularem preservação identitária e adaptação ao ambiente social envolvente, operando simultaneamente como guardiãs de memória e agentes de inserção pública.

¹⁰⁰ Após 1991, a Igreja Ortodoxa Russa passou por processo de revalorização pública e estreitamento de vínculos simbólicos com o Estado russo, sendo frequentemente compreendida como elemento constitutivo da identidade nacional contemporânea. Sobre essa recomposição, ver STOECKL (2014).

operam segundo narrativas históricas distintas acerca da relação entre Igreja e autoridade. Constantinopla carrega a memória do Império Romano do Oriente e da centralidade patriarcal; Antioquia remete às origens apostólicas e à tradição semítica do cristianismo; Moscou reivindica herança da “Terceira Roma”¹⁰¹ e continuidade imperial eslava. Essas narrativas não são meros elementos históricos; constituem capital simbólico mobilizado na definição de identidade e legitimidade.

Sob a perspectiva bourdieusiana, pode-se afirmar que o Distrito Federal configura um microcampo religioso ortodoxo¹⁰², no qual diferentes jurisdições disputam reconhecimento, legitimidade e visibilidade social sem que isso implique necessariamente conflito aberto. Trata-se de um campo estruturado por capitais distintos: capital étnico (no caso grego), capital arquitetônico-cultural e visibilidade pública (no caso antioquino) e capital geopolítico-ecclesial (no caso russo). Essas formas de capital não são equivalentes, mas operam segundo lógicas próprias, moldando a inserção pública de cada comunidade. Assim, a ortodoxia em Brasília não é apenas plural; ela é estruturada por hierarquias simbólicas que definem quais expressões se tornam mais visíveis, quais permanecem periféricas e quais reivindicam centralidade institucional (BOURDIEU, 1989). A coexistência dessas formas de capital produz equilíbrio delicado. Não há conflito explícito entre as jurisdições, mas existe delimitação clara de territórios simbólicos. Cada comunidade ocupa espaço específico no imaginário da capital: a grega como guardiã étnica, a antioquina como polo cultural visível e a russa como presença institucional vinculada a redes diplomáticas e conversões brasileiras. O campo ortodoxo do Distrito Federal, portanto, estrutura-se mais por diferenciação funcional do que por antagonismo direto.

É nesse cenário que a Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília emerge — não como continuidade automática de uma comunidade migrante, mas como construção institucional

¹⁰¹ A ideia de Moscou como “Terceira Roma” surgiu no século XVI, após a queda de Constantinopla, sustentando a concepção de que a Rússia herdaria a missão de preservar a ortodoxia universal. A expressão consolidou-se como elemento central da autoconsciência eclesial e política russa.

¹⁰² Para Bourdieu, um campo é espaço estruturado de posições em disputa por diferentes formas de capital específico. Aplicado ao contexto ortodoxo do Distrito Federal, o conceito permite compreender a diferenciação entre capitais étnicos, arquitetônicos e geopolíticos (BOURDIEU, 1989).

consciente, resultado de trajetórias individuais, negociações diplomáticas e legitimações canônicas¹⁰³.

A singularidade da presença russa, portanto, não reside apenas em sua origem mais recente, mas na forma como articula tradição e estratégia institucional. Diferentemente das comunidades enraizadas por herança migratória, a paróquia russa emerge como projeto consciente de consolidação canônica em território diplomático. Seu desenvolvimento não depende apenas de laços familiares ou memória étnica, mas de vínculos sinodais, reconhecimento episcopal e inserção internacional. Essa diferença estrutural explica por que sua consolidação assume contornos mais visivelmente institucionais do que comunitários no sentido clássico da diáspora. A paróquia russa, ao não depender de continuidade migratória numericamente expressiva, constrói sua legitimidade a partir de três eixos: fidelidade canônica ao Patriarcado de Moscou, formação litúrgica rigorosa e consolidação de comunidade de convertidos brasileiros. Diferentemente das paróquias vinculadas a heranças étnicas consolidadas, sua coesão interna depende da internalização consciente da tradição por parte dos fiéis. Trata-se de comunidade cuja estabilidade não repousa na memória genealógica, mas na adesão reflexiva¹⁰⁴.

A partir daqui, torna-se necessário compreender como essa presença russa se diferencia das demais e como se consolidou enquanto corpo visível em território moderno.

2.2. A IGREJA ORTODOXA RUSSA DE BRASÍLIA

Para que possamos compreender a Igreja Ortodoxa Russa em Brasília, é necessário, antes de tudo, narrar a história de seu pároco fundador: Padre Francisco Assis da Cruz Feitosa. Diferentemente de outras comunidades ortodoxas brasileiras que se estruturaram a partir de diásporas consolidadas ou da continuidade migratória, a paróquia russa brasiliense nasce fundamentalmente da trajetória de um indivíduo.

¹⁰³ A legitimação canônica refere-se ao reconhecimento formal por parte da autoridade eclesial competente (patriarcado ou sínodo), garantindo inserção da paróquia na comunhão ortodoxa internacional. Essa dimensão distingue comunidades institucionalizadas de grupos religiosos autônomos ou cismáticos.

¹⁰⁴ A adesão reflexiva caracteriza contextos religiosos nos quais o pertencimento não decorre de herança automática, mas de escolha consciente em ambiente pluralista. Tal dinâmica tem sido amplamente discutida na sociologia da religião contemporânea como marca da modernidade tardia.



Fotografia 2: Nave da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho (Igreja Ortodoxa Russa)

A ortodoxia no Brasil, como visto anteriormente, apresenta dois movimentos principais: ou surge como expressão religiosa de comunidades imigrantes, ou é resultado de iniciativas pessoais que, por meio de esforço missionário, dão origem a núcleos eclesiais. No caso da Igreja Ortodoxa Russa em Brasília, a fundação e a consolidação institucional estão profundamente ligadas ao trabalho pessoal de um único sujeito que, através de recursos próprios, redes de amizade, viagens internacionais e negociações canônicas, mobilizou a formação da comunidade. Esse modelo de fundação aproxima-se do que a sociologia clássica da religião descreve como processo de institucionalização derivado de liderança carismática¹⁰⁵. Max Weber identifica que estruturas religiosas frequentemente se originam da autoridade pessoal de um agente cuja legitimidade é reconhecida por seus seguidores e, posteriormente, estabilizada por normas, regras e reconhecimento formal. No caso da paróquia russa em Brasília, observa-se movimento semelhante: a iniciativa individual precede a estrutura, mas não permanece no plano puramente carismático¹⁰⁶. Ao contrário, busca

¹⁰⁵ Weber distingue três tipos ideais de dominação legítima — tradicional, carismática e racional-legal — destacando que o carisma constitui forma instável de autoridade, cuja permanência depende de processo de “rotinização”. Esse processo transforma o reconhecimento pessoal em estrutura institucional durável, frequentemente por meio de normatização, reconhecimento hierárquico e incorporação em tradição estabelecida (WEBER, 1999, p. 158-183).

¹⁰⁶ O uso do conceito de carisma em Weber constitui apropriação sociológica de um vocábulo originalmente teológico. A palavra grega *kharisma*, presente nas epístolas paulinas (cf. 1Cor 12; Rm 12,6-8), designa dons concedidos pelo Espírito Santo para edificação da comunidade cristã, estando, portanto, intrinsecamente vinculada à estrutura e à organização do corpo eclesial. Em Paulo, o carisma não é princípio antiestrutural, mas

deliberadamente inserção na tradição canônica e na sucessão apostólica. O carisma aqui não é antiestrutural; ele é orientado para a institucionalização. Essa dinâmica revela característica singular do caso brasileiro: a autoridade fundadora não se legitima pela inovação, mas pela reivindicação de continuidade. O impulso inicial não consiste em criar algo novo, mas em inserir-se legitimamente em tradição milenar. A fundação da paróquia, portanto, não é gesto de ruptura, mas de ancoragem.

A paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho não surgiu por um planejamento humano. Ela surgiu pela graça da Santíssima Trindade. Eu me lembro que, em um determinado momento, eu me encostei no altar e conversei com Deus. Eu disse: ‘Se aqui for verdadeiro, se eu for um padre verdadeiro e se isso for da vossa vontade, então que aconteça’.

E aconteceu exatamente como eu pedi. Não foi algo que eu construí sozinho, nem algo que eu pudesse controlar. Foi uma resposta direta de Deus.

Manter uma paróquia como essa não é algo simples. Nós não temos salário, não temos financiamento fixo, não vendemos nada dentro da igreja. Eu nunca pedi dinheiro, nunca fiz campanhas, nunca vendi vela, nunca fiz comércio da fé. E, mesmo assim, nunca faltou nada.

Tudo o que existe aqui foi sendo providenciado. Às vezes de forma muito simples, com pequenas ajudas, com doações pequenas, mas suficientes. Deus sempre providencia.

Eu já pensei muitas vezes nas dificuldades, já olhei para tudo isso e pensei: ‘Será que eu estou errado? Será que esse é o caminho?’. Porque não é fácil. Mas, ao mesmo tempo, tudo continua acontecendo, tudo continua sendo mantido.

Então eu não tenho dúvida de que essa paróquia existe porque Deus quis que ela existisse. Não é uma obra humana. É uma obra que foi sustentada e construída pela graça de Deus. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

fundamento da própria constituição comunitária, na medida em que diferentes dons são distribuídos “para o bem comum”. Weber, ao incorporar o termo, redefine-o como forma de dominação fundada na autoridade pessoal extraordinária do líder, frequentemente em tensão com a ordem tradicional ou racional-legal (WEBER, 1922). Tal deslocamento semântico não elimina a matriz cristã do conceito, mas o reinscreve no interior de uma tipologia sociológica das formas de legitimidade. Reconhecer essa genealogia permite perceber que o chamado “carisma” na formação de comunidades religiosas pode ser interpretado tanto como elemento fundacional quanto como momento de institucionalização posterior.

Essa centralidade da figura do fundador não deve ser compreendida apenas como dado biográfico, mas como fenômeno sociológico. A sociologia da religião demonstra que processos de institucionalização religiosa frequentemente emergem da ação carismática individual, que posteriormente se estabiliza em estruturas normativa. No caso aqui analisado, o carisma não é apenas retórico, mas performativo: a paróquia nasce literalmente dentro da sala de um apartamento, com celebrações domésticas e partilha de alimentos (FRANCISCO, 2025). Para reconstruir essa trajetória, utilizamos a história oral de vida como metodologia central. Conforme argumenta a tradição da História Oral no Brasil, a narrativa biográfica não é mera sequência factual, mas produção de sentido sobre a própria experiência. Ao narrar sua história, Padre Francisco não apenas informa eventos; ele interpreta sua vocação como desígnio divino, sua trajetória como providência e a fundação da paróquia como resposta a uma oração. Sob perspectiva da História do Tempo Presente, esse tipo de narrativa vocacional não deve ser analisado apenas como dado devocional, mas como estrutura interpretativa. Ao reconstruir sua trajetória como providência, o sacerdote organiza retrospectivamente eventos dispersos em sequência coerente. A memória vocacional funciona como eixo de legitimação institucional: se a fundação da paróquia é interpretada como resposta divina, sua existência adquire densidade espiritual que ultrapassa contingências históricas. Essa leitura não invalida a análise histórica; ao contrário, oferece acesso à gramática interna de sentido que sustenta a comunidade. A vocação narrada torna-se fundamento simbólico da institucionalização. Em diversos momentos da entrevista, o sacerdote afirma não ter “escolhido” a vida religiosa, mas sido “invocado” por Deus (FRANCISCO, 2025). Essa categoria nativa — vocação como convocação divina — é fundamental para compreender o ethos que sustenta a fundação da igreja¹⁰⁷. Não se trata apenas de um projeto institucional, mas de uma obediência existencial.

A história do pároco atravessa diferentes experiências religiosas: infância católica no Piauí, passagem pela TFP na juventude, formação franciscana, ruptura com a Igreja Católica pós-Concílio Vaticano II, casamento e posterior ingresso na Ortodoxia. Esse percurso revela, à luz da sociologia da conversão, um processo de reconstrução do self religioso (Jindra, 2021). A conversão, nesse caso, não é ruptura abrupta, mas reinterpretção progressiva da própria identidade espiritual.

¹⁰⁷ A noção de “categoria nativa” remete à distinção metodológica entre conceitos analíticos do pesquisador e categorias empregadas pelos próprios agentes sociais. Tal distinção é fundamental na antropologia e na história cultural para evitar redução externa de significados internos (GEERTZ, 2008, p. 55-70).

Quando relata o momento em que vê um padre ortodoxo casado celebrando a liturgia e a esposa cantando no coro, Padre Francisco afirma que “o chão cristão voltou a existir” sob seus pés (FRANCISCO, 2025). A imagem é poderosa: a ortodoxia aparece como restauração de estabilidade após um período de desilusão e deslocamento. Essa metáfora do “chão” pode ser interpretada à luz da teoria das estruturas de plausibilidade, desenvolvida por Peter Berger¹⁰⁸. A fé necessita de um ambiente social que sustente sua credibilidade. Quando o sacerdote descreve a ortodoxia como reencontro com base sólida, ele sugere recomposição de universo simbólico coerente. A liturgia, a disciplina clerical e a possibilidade do matrimônio sacerdotal aparecem como elementos que restauram a plausibilidade de sua identidade religiosa. Nesse sentido, a conversão pessoal antecede e prepara a fundação institucional. O que é reencontrado como estabilidade individual torna-se posteriormente proposta comunitária de estabilidade coletiva.

Essa experiência pessoal torna-se, posteriormente, fundamento da institucionalização.

A Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho (Hodegéttria) está localizada na Vila Saturnino de Brito, em Brasília. Embora situada em área considerada nobre, a Vila constitui um acampamento que se desenvolveu gradualmente ao longo das últimas duas décadas. O terreno e a estrutura pertencem ao próprio pároco, que construiu inicialmente uma capela improvisada na sala de sua residência, posteriormente ampliada até tornar-se templo dedicado. O processo de transformação do espaço doméstico em templo consagrado revela dinâmica recorrente na história do cristianismo: a sacralização progressiva do cotidiano¹⁰⁹. Antes de adquirir monumentalidade arquitetônica, a igreja emerge como assembleia. No caso analisado, a casa precede o templo; a comunhão precede a estrutura física. Essa transição simboliza passagem do privado ao público, do provisório ao permanente. A materialidade do edifício não é mero detalhe funcional, mas marco de visibilidade social. A construção do templo representa o momento em que a ortodoxia deixa de ser experiência circunscrita e assume presença territorial reconhecível no espaço urbano.

Segundo relato do próprio sacerdote, a aquisição do espaço ocorreu por meio da ajuda de um fiel que comprou a propriedade e a ofereceu como presente (FRANCISCO, 2025). A

¹⁰⁸ Estruturas de plausibilidade correspondem aos ambientes sociais que sustentam a credibilidade de sistemas simbólicos. Quando tais estruturas se fragilizam, ocorre crise de legitimidade; sua recomposição implica reinserção do indivíduo em universo normativo coerente (BERGER; LUCKMANN, 2014, p. 153-174).

¹⁰⁹ A passagem do espaço doméstico ao espaço cultural formal possui precedentes no cristianismo primitivo, cujas primeiras assembleias ocorreram em casas particulares antes da consolidação de edifícios específicos de culto (WHITE, 1990, p. 17-39).

construção da igreja foi financiada com recursos familiares, doações pontuais e trabalho artesanal do próprio padre, que aprendeu técnicas de iconografia para ornamentar o espaço.

Aqui se manifesta um elemento central da noção de “religião vivida”: a fé encarna-se na materialidade (Knibbe & Kupari, 2020). Ícones pintados à mão, madeira adquirida por benfeitores, paramentos traduzidos e adaptados ao português — todos esses elementos revelam que o corpo eclesial não surge abstratamente, mas se constrói concretamente.

Além da trajetória pessoal e da materialidade do templo, a constituição da paróquia envolveu complexas questões canônicas. O sacerdote inicialmente esteve vinculado à Igreja Ortodoxa Ucraniana, mas posteriormente desligou-se por divergências e buscou reconhecimento junto ao Patriarcado de Moscou. O processo incluiu documentação apresentada ao Santo Sínodo e nova quirotonia sacerdotal em Buenos Aires, em 7 de setembro de 2014 (FRANCISCO, 2025)¹¹⁰.

A questão da canonicidade não é mero detalhe administrativo. Na ortodoxia, a legitimidade apostólica — a sucessão episcopal reconhecida — constitui fundamento da autoridade espiritual. Em contexto brasileiro, onde proliferam grupos autodenominados ortodoxos sem reconhecimento canônico, a vinculação formal ao Patriarcado de Moscou adquire dimensão de sacralização do poder. A questão da canonicidade, nesse contexto, assume dimensão identitária decisiva¹¹¹. No universo ortodoxo, a pertença canônica não é simples formalidade jurídica; constitui garantia de continuidade apostólica e comunhão sacramental. Em cenário brasileiro marcado por multiplicidade de grupos autodeclarados ortodoxos, a vinculação ao Patriarcado de Moscou funciona como marcador de legitimidade. Essa legitimação não apenas estabiliza a autoridade do pároco, mas insere a paróquia na

¹¹⁰ Na tradição ortodoxa, a regularização canônica de clérigos oriundos de outras jurisdições pode exigir nova ordenação ou reconhecimento formal, a depender do julgamento sinodal. A sucessão apostólica é considerada condição indispensável para validade sacramental e comunhão plena (ZIZIOULAS, 1994).

¹¹¹ A noção de canonicidade, aqui empregada, não se restringe ao reconhecimento jurídico-formal por um patriarcado ortodoxo, mas conecta-se diretamente ao problema da legitimidade tal como discutido no capítulo anterior. Se, naquele momento, a legitimidade foi analisada em termos sociológicos — como reconhecimento simbólico e inserção em estruturas de plausibilidade —, a canonicidade aparece agora como sua dimensão eclesiológica específica. Em outras palavras, a pertença a uma jurisdição reconhecida no concerto ortodoxo mundial não produz apenas regularidade administrativa, mas sustenta a autoridade sacramental, a continuidade apostólica e a estabilidade identitária da comunidade. A ausência de canonicidade, nesse sentido, fragiliza não apenas a posição institucional da paróquia, mas também sua credibilidade no campo religioso mais amplo. O capítulo seguinte aprofundará essa relação, examinando como critérios canônicos operam como mecanismos concretos de produção de legitimidade histórica e simbólica.

geografia eclesial global¹¹². A comunidade local passa a participar de rede transnacional de reconhecimento, deslocando-se de iniciativa isolada para corpo eclesial integrado.

A visita do Patriarca Cirilo à paróquia, um ano após a oficialização no Patriarcado de Moscou, reforça essa legitimação simbólica (FRANCISCO, 2025). A presença patriarcal não apenas abençoa o templo, mas o insere na geografia espiritual global da Igreja Russa.

A partir desse momento, a paróquia deixa de ser apenas iniciativa pessoal e torna-se parte do corpo institucional da Igreja Ortodoxa Russa.

Durante o percurso deste capítulo, abordaremos ainda:

- As tensões eclesiológicas envolvendo jurisdições ortodoxas no Brasil;
- A relação entre tradição e modernidade na prática litúrgica;
- A iconografia e o uso do calendário juliano como marcadores identitários;
- O papel da comunidade como família espiritual;
- E o impacto da pandemia de COVID-19, período no qual a paróquia precisou reorganizar suas práticas mantendo a continuidade ritual.

Se, no início, a ortodoxia em Brasília parecia fenômeno marginal e quase invisível, a fundação da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho representa a corporificação dessa tradição. O que nasce da trajetória de um padre piauiense torna-se instituição reconhecida, inserida em redes diplomáticas e sustentada por vínculos espirituais transnacionais.

É precisamente nesse movimento — do carisma individual à estrutura institucional — que se configura o “corpo visível” da Igreja. Ao observar esse percurso, percebe-se que a Igreja Ortodoxa Russa de Brasília constitui caso exemplar de como tradições antigas se territorializam em contextos modernos sem perder referência à continuidade histórica. O fundador atua como mediador entre memória civilizacional e realidade local. Sua biografia funciona como ponte entre Rússia e Brasil, entre tradição milenar e urbanidade contemporânea. A institucionalização não elimina o traço pessoal da fundação, mas o

¹¹² A noção de “geografia eclesial” remete à organização territorial do cristianismo ortodoxo em dioceses e patriarcados, cuja comunhão é estruturada sinodalmente. A inserção em tal rede implica reconhecimento recíproco e participação em corpo eclesial transnacional (WARE, 1997, p. 246-259).

incorpora. O carisma é absorvido pela estrutura, e a estrutura, por sua vez, perpetua o impulso inicial sob forma normativa e litúrgica¹¹³. Assim, o corpo visível da Igreja não nasce de abstração teórica, mas da sedimentação histórica de uma vocação individual que encontrou reconhecimento canônico e adesão comunitária.

2.3. PADRE FRANCISCO: DO FRANCISCANISMO À ORTODOXIA

Antes que a Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho se tornasse uma realidade institucional vinculada ao Patriarcado de Moscou, antes que a iconostase separasse simbolicamente altar e assembleia e que a visita patriarcal inscrevesse aquele espaço na geografia espiritual da Igreja Russa, havia uma trajetória biográfica marcada por deslocamentos, rupturas e reenraizamentos. Francisco Assis da Cruz Feitosa nasceu em 20 de outubro de 1952, na cidade de Buriti dos Lopes, no Piauí, e ao narrar o próprio nascimento o faz com precisão quase ritualística: “às três horas da tarde, numa terça-feira” (FRANCISCO, 2025). A ênfase no horário e no dia não é mero detalhe memorialístico; ela revela uma compreensão da vida como evento inscrito no tempo providencial. Como aponta a tradição da História Oral, a memória não organiza apenas fatos, mas produz sentido sobre o passado vivido. Ao marcar o tempo de seu nascimento com tal exatidão, o entrevistado atribui à própria história um caráter de acontecimento marcado, quase litúrgico. Essa autorreferência temporal também pode ser interpretada como gesto de autossacralização da própria biografia. Ao situar seu nascimento com precisão cronológica, Francisco não apenas recorda um dado factual, mas inscreve sua existência numa narrativa providencial. A vida é narrada como vocação desde a origem. Tal estrutura narrativa aproxima-se do que Pierre Bourdieu denominou “ilusão biográfica”: a tendência de organizar retrospectivamente a trajetória como se ela obedecesse a uma coerência interna desde o início. No entanto, no caso analisado, essa coerência não é mera construção racionalizante; ela é vivida como revelação progressiva de um desígnio espiritual. A biografia deixa de ser sucessão contingente de eventos e torna-se

¹¹³ A rotinização do carisma constitui processo pelo qual impulso fundacional é estabilizado por meio de institucionalização normativa, garantindo continuidade além da figura original. Esse mecanismo explica como movimentos religiosos pessoais transformam-se em instituições duráveis (WEBER, 1999, p. 181-192).

itinerário teleologicamente interpretado¹¹⁴. Essa leitura retrospectiva prepara o terreno simbólico para a compreensão da fundação paroquial como culminância e não como acaso.

Eu nasci no Piauí e meu primeiro contato com a religião foi ainda criança, acompanhando minha avó nas missas de domingo. Mas o primeiro grupo religioso em que eu realmente participei foi a TFP, ainda na década de 60. Eu tinha uns 10, 11 anos, e aquilo me chamou atenção naquele contexto de luta contra o comunismo. Cheguei a morar com eles, participei de semanas anticomunistas, conheci figuras importantes daquele movimento, mas logo percebi que não era aquilo que eu queria. Era uma coisa muito militarizada, não correspondia ao que eu buscava.

Depois disso, eu tive uma longa trajetória dentro da vida religiosa católica. Entrei em convento, passei por diferentes ordens, vivi intensamente essa experiência. Mas, com o tempo, fui me decepcionando profundamente com a Igreja Católica Romana. Cheguei a um ponto de não conseguir nem passar na porta de uma igreja. Se tinha uma igreja ali, eu desviava o caminho. Era uma rejeição completa.

O meu encontro com a ortodoxia aconteceu no momento do meu casamento, em 1993. Como eu havia saído de uma ordem religiosa católica, não podia me casar na Igreja Católica, e também não queria. Foi quando procurei a Igreja Ortodoxa. O padre que me atendeu fez a nossa crisma e depois celebrou o casamento, e pediu que continuássemos frequentando a liturgia.

Foi nesse processo que eu comecei a perceber algo diferente. Ao ver um padre ortodoxo casado, com a esposa participando da vida da igreja, eu entendi que a vocação não tinha desaparecido. Aquilo que Deus coloca dentro de você não some. Você pode até tentar fugir, mas a voz continua ali.

Eu costumo dizer que não fui eu que escolhi a vida religiosa. Eu tentei fugir dela de todas as formas possíveis, mas Deus não deixou. Quando Ele chama, aquele sentimento não desaparece. Pode até enfraquecer, mas nunca se apaga. Onde a luz de Deus bate, ela permanece.

A partir disso, comecei minha formação na ortodoxia, viajando todos os finais de semana para São Paulo durante cinco anos, muitas vezes sem ter dinheiro sequer para voltar. Ia de ônibus, às vezes só com a passagem de ida, passando necessidade, mas continuava. Era um processo de formação e de

¹¹⁴ A noção de “ilusão biográfica” proposta por Pierre Bourdieu não pretende negar a experiência subjetiva do agente, mas advertir contra a tendência de transformar trajetórias descontínuas em narrativas lineares e coerentes. No contexto da história oral, essa advertência é especialmente relevante, pois a memória tende a organizar eventos dispersos segundo uma lógica retrospectiva de sentido. (BOURDIEU, 2006, p. 184-188.)

confirmação daquilo que eu já sabia internamente: que aquela era a minha vocação. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

Criado em um lar católico, Francisco foi educado sob a influência direta da avó, que o conduzia às missas matinais e lhe transmitia uma religiosidade popular profundamente enraizada. Não se tratava ainda de uma fê reflexiva ou teologicamente elaborada, mas de uma prática incorporada no cotidiano, herdada como parte do tecido social. Esse tipo de socialização religiosa primária corresponde ao que Peter Berger descreve como processo de interiorização de um universo simbólico que não se apresenta como escolha, mas como realidade naturalizada¹¹⁵. Na infância, a religião não era objeto de disputa ou decisão; era ambiente. Contudo, a mudança para o Rio de Janeiro, ainda na infância, insere Francisco em um contexto urbano e culturalmente mais complexo, atravessado pelas transformações sociais das décadas de 1960 e 1970. Ele próprio recorda o impacto dessas mudanças, descrevendo o contraste entre uma sociedade de códigos morais rígidos e o surgimento de novas formas de comportamento e expressão: “Naquela época o homem só se vestia de calça preta ou azul marinho... de repente começou a mudar tudo” (FRANCISCO, 2025). A percepção dessas mudanças não é neutra; ela já revela uma leitura crítica da modernização cultural, leitura essa que mais tarde se intensificará em sua interpretação da crise da vida religiosa católica pós-Concílio Vaticano II.

O ingresso na vida franciscana ocorre ainda na juventude, e o episódio é narrado com forte carga simbólica. Ao visitar o convento franciscano no centro do Rio de Janeiro, relata ter visto uma placa que convidava aqueles que se sentissem chamados por Deus a conversar com os religiosos. No dia seguinte, apresenta-se ao convento e pergunta quanto custaria tornar-se frade; a resposta recebida — “o preço é sua alma” — é aceita sem hesitação: “Eu dei a mão a ele e disse: negócio fechado” (FRANCISCO, 2025). A dramaticidade da cena não deve ser lida como exagero narrativo, mas como expressão de uma autocompreensão vocacional radical, em que a vida religiosa é percebida como entrega total e irrevogável. Durante vinte e dois anos, vive como Frei Francisco, imerso na disciplina conventual, na formação teológica e na prática religiosa estruturada. No entanto, ao longo de todo esse período, a ortodoxia

¹¹⁵ A interiorização primária de universos simbólicos ocorre, segundo Berger e Luckmann, em processos de socialização nos quais o mundo religioso é apresentado como dado objetivo e incontestável. A religião, nesse estágio, opera como estrutura de plausibilidade internalizada antes de qualquer decisão reflexiva. (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 149-170.)

permanece praticamente ausente de seu horizonte religioso. O único episódio em que a tradição oriental é mencionada ocorre durante uma viagem a Jerusalém, quando pergunta a seu superior quem eram os “homens de preto” que via circular, recebendo como resposta que se tratavam de “uns malucos que o papa deixa existir” (FRANCISCO, 2025). A frase, embora aparentemente trivial, revela o lugar marginal da ortodoxia no imaginário católico brasileiro. Diferentemente do protestantismo, que figura como alteridade teológica claramente identificada, a ortodoxia aparece como realidade periférica, quase folclórica. Trata-se de um silenciamento ontológico que delimita as fronteiras do universo religioso plausível dentro do catolicismo romano. Esse silenciamento da ortodoxia no imaginário católico brasileiro é revelador da configuração do campo religioso nacional ao longo do século XX. Enquanto o protestantismo se consolidou como alteridade visível e competitiva, a ortodoxia permaneceu restrita a círculos étnicos específicos e praticamente invisível no debate teológico popular. A ausência de controvérsia pública contribuiu para sua marginalidade simbólica. Nesse sentido, o reencontro de Francisco com a ortodoxia não representa simples mudança denominacional, mas deslocamento para além das fronteiras do campo religioso dominante. Ele atravessa não apenas uma tradição, mas uma zona pouco cartografada do cristianismo brasileiro¹¹⁶. A conversão, aqui, é também travessia epistemológica.

Eu não escolhi a vida religiosa. De jeito nenhum. Eu tentei fugir dela por todos os meios possíveis, mas Deus mandava me buscar. Quando Deus chama, não é simplesmente uma escolha humana de responder ou não. A pessoa pode até tentar ignorar, pode até se afastar, mas aquilo não desaparece. A vocação fica ali, latente.

A primeira vez que eu senti isso foi ainda adolescente, quando fui ao convento franciscano no Rio de Janeiro. Eu fui com uma namorada, para receber a bênção dos namorados, algo comum na época. Mas, ao entrar ali e ver os frades, aquilo me marcou profundamente. Eu senti algo diferente. Vi uma placa dizendo: ‘Se você se sentir chamado por Deus, venha conversar conosco’. No dia seguinte, eu estava lá.

Eu cheguei a perguntar quanto custava para ser frade, e o padre respondeu que o preço era a minha alma. E eu aceitei. Para mim, naquele momento, aquilo era um chamado real.

¹¹⁶ A marginalidade pública da ortodoxia no Brasil ao longo do século XX está ligada à sua concentração em comunidades étnicas específicas e à ausência de disputa doutrinária direta com o catolicismo majoritário. Diferentemente do protestantismo, que estruturou controvérsia pública, a ortodoxia permaneceu fora do campo competitivo central. (PRANDI, 1996)

Mesmo depois de entrar e sair de diferentes experiências religiosas, mesmo depois das decepções, essa sensação nunca desapareceu. Porque quando Deus toca, aquilo permanece. Você pode tentar apagar, pode tentar seguir outro caminho, mas de alguma forma aquilo volta.

Eu digo sempre: onde a luz de Deus bate, ela nunca se apaga. Ela pode até ficar fraca por um tempo, mas em algum momento ela volta com força e te lembra que está ali. E foi isso que aconteceu comigo ao longo de toda a minha vida. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

A ruptura com a ordem franciscana, em 1986, insere-se nesse contexto de transformação e desencanto institucional. Francisco não descreve sua saída como perda de fé, mas como reação às mudanças internas da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Critica a flexibilização de normas, o abandono de práticas tradicionais e o que interpreta como dissolução da vida religiosa tal como a conhecera. “A vida religiosa perdeu o sentido de ser. Tocaram fogo nas batinas. Depois quiseram voltar atrás, mas não dava mais” (FRANCISCO, 2025). A crítica revela uma leitura da modernização eclesial como processo de descontinuidade, aproximando-se daquilo que Zygmunt Bauman descreve como liquefação das estruturas sólidas da tradição¹¹⁷. Ao deixar a ordem, Francisco experimenta um período de deslocamento identitário. Trabalha na Assembleia Legislativa, atua como assessor político, passa por empresas privadas e retorna ao serviço público. Conhece Maria da Anunciação, que se tornará sua esposa, e ao tentar regularizar o matrimônio na Igreja Católica, encontra impedimentos canônicos. É nesse momento que a ortodoxia surge não como projeto teológico deliberado, mas como solução pastoral concreta.

A vida religiosa na Igreja Católica Apostólica Romana perdeu muito do seu sentido ao longo do tempo. Quando eu entrei no convento, havia uma vida de clausura, um canto que eu chamava de angelical, uma disciplina que estruturava toda a experiência religiosa. Mas, a partir da década de 60, isso começou a ser desmontado.

¹¹⁷ Bauman utiliza a metáfora da liquidez para descrever o enfraquecimento das instituições modernas e a instabilidade das referências normativas. Aplicada ao campo religioso, essa leitura permite interpretar experiências de desencanto institucional como percepção de dissolução de marcos estruturantes anteriormente sólidos (BAUMAN, 2001, p. 7-15.)

As clausuras foram sendo abandonadas, muitas congregações venderam seus espaços, passaram a viver em apartamentos, deixaram de lado os hábitos religiosos. Eu vi isso acontecer. Vi padres e freiras queimando suas vestes religiosas, como se aquilo não tivesse mais valor.

Depois disso, as gerações mais novas já não sabiam mais identificar um padre ou uma freira. Eu lembro de uma situação em São Paulo em que uma criança perguntou à mãe se nós estávamos vestidos de noiva, porque ela já não reconhecia mais aquela figura religiosa.

Para mim, esse processo trouxe uma perda muito grande de identidade. O Concílio Vaticano II, na minha visão, foi um grande mal, não apenas para a Igreja Católica, mas para o mundo como um todo. A partir dali, vieram outras correntes que aprofundaram essa mudança, como a teologia da libertação e essa transformação da religião em algo mais voltado para o espetáculo, para a emoção, para a performance.

Hoje você vê padres artistas, uma religiosidade muito mais voltada para o exterior do que para a vida interior. E isso, para mim, representa um afastamento da essência da vida religiosa.

Na ortodoxia, apesar de todos os problemas que também existem, ainda se mantém a tradição. E essa tradição não é apenas um conjunto de costumes, mas a continuidade das Escrituras e daquilo que foi transmitido ao longo do tempo. É a liturgia, a oração nas horas certas, a disciplina espiritual.

Não existe vida sacerdotal sem vida de oração. Não existe. A liturgia não é só o momento público, mas todo um processo que começa antes, com preparação, confissão, e continua depois. É isso que sustenta a vida religiosa. Sem isso, não há fundamento. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

O encontro com a Igreja Ortodoxa Grega, em Brasília, em 1992, produz uma inflexão decisiva. O que inicialmente era busca por alternativa sacramental transforma-se em redescoberta vocacional. Ao perceber que o padre que o atendeu era casado e que sua esposa participava ativamente da vida litúrgica, afirma: “Quando eu vi aquilo, eu disse: poxa, eu posso continuar sendo padre” (FRANCISCO, 2025). E complementa com a metáfora que atravessa toda sua narrativa: “O chão voltou. O chão cristão voltou a existir nos meus pés” (FRANCISCO, 2025). A imagem do chão é central. Ela remete à estabilidade, à recuperação de fundamento existencial após um período de incerteza. A ortodoxia aparece como reenraizamento, como retorno a uma tradição percebida como mais estável e menos sujeita às

transformações modernizantes que tanto o inquietaram. A experiência de reencontro com o sacerdócio por meio da ortodoxia revela dimensão estruturalmente distinta da tradição latina pós-tridentina: a coexistência entre ministério ordenado e matrimônio. Para Francisco, essa possibilidade não representa inovação, mas retorno a uma prática antiga do cristianismo. A ortodoxia surge como preservação de uma disciplina que ele interpreta como mais fiel às origens apostólicas¹¹⁸. Esse aspecto não deve ser reduzido a solução pragmática para impasse canônico; ele adquire sentido teológico e existencial profundo. A figura do sacerdote casado não é apenas alternativa institucional, mas imagem reconciliadora entre vocação clerical e vida familiar. A ortodoxia, portanto, não oferece apenas regularização jurídica, mas integração simbólica entre dimensões anteriormente percebidas como incompatíveis.

O casamento é celebrado em 4 de dezembro de 1993, após o recebimento do crisma ortodoxo, mas a experiência não se encerra ali. A vocação sacerdotal, que julgara encerrada, reaparece. Em 1999, durante viagem a São Paulo, encontra em uma livraria o livro *As Igrejas Orientais – Católicas e Ortodoxas: Tradições Vivas*, de Roberto Khatlab. O impacto da leitura é descrito como decisivo: “Foi o primeiro livro que eu li sobre ortodoxia de verdade. Ali tinha telefone, endereço, tinha tudo. Foi ali que eu tomei a decisão” (FRANCISCO, 2025). O livro não oferece apenas conteúdo teológico, mas conexões institucionais concretas, funcionando como mediador entre indivíduo e estrutura eclesial. A partir dele, Francisco estabelece contato com Dom Jeremias Ferens, da Igreja Ortodoxa Ucraniana. O processo de formação que se segue é marcado por deslocamentos frequentes a Curitiba, ausência de seminários no Brasil e esforço financeiro pessoal. “Eu ia todo final de semana. Muitas vezes só tinha passagem de ida. Eu não tinha dinheiro para voltar, mas eu ia” (FRANCISCO, 2025). Sua esposa contribui imprimindo textos ortodoxos encontrados na internet, evidenciando a precariedade estrutural da ortodoxia brasileira naquele momento, dependente de traduções, viagens e iniciativas individuais. Esse cenário de precariedade estrutural ilustra estágio embrionário da ortodoxia não étnica no Brasil no final do século XX. Ausência de seminários, escassez de clero formado localmente e dependência de literatura importada revelam que a tradição oriental, fora dos contextos migratórios consolidados, ainda operava em regime quase

¹¹⁸ A disciplina do clero casado nas igrejas ortodoxas preserva prática antiga do cristianismo, consolidada antes da obrigatoriedade universal do celibato no rito latino medieval. A coexistência entre matrimônio e ministério presbiteral constitui elemento distintivo da tradição oriental, ainda que o episcopado permaneça reservado a monges (MEYENDORFF, 1996, p. 189-196.)

artesanal¹¹⁹. Tal condição reforça o papel do agente individual como mediador entre centro e periferia. Francisco atua como ponte entre redes internacionais e realidade local, mobilizando recursos simbólicos e materiais para suprir lacunas institucionais. A institucionalização da paróquia nasce, portanto, em ambiente de escassez, o que intensifica o valor simbólico da perseverança narrada.

Em 7 de setembro de 2000, Francisco é ordenado diácono e sacerdote sob jurisdição ucraniana. Recebe o nome litúrgico Philotheus, conforme a tradição ortodoxa que atribui novo nome aos que ingressam na vida clerical. Contudo, solicita manter “Francisco”, em razão de promessa feita por sua avó. A permanência do nome simboliza continuidade biográfica dentro da transformação institucional. Não há apagamento do passado católico, mas ressignificação. A conversão aqui não é ruptura radical, mas reinterpretação progressiva da própria trajetória espiritual. À luz da sociologia da conversão, especialmente nas análises de Rodney Stark, esse tipo de movimento revela que as mudanças religiosas frequentemente se dão por meio de redes relacionais e continuidade identitária¹²⁰, e não por abandono absoluto de referências anteriores.

A trajetória de Francisco evidencia que a conversão à ortodoxia não se configura como negação absoluta do passado católico, mas como processo de continuidade reinterpretada. Elementos como devoção mariana, disciplina sacramental e apreço pela tradição não são abandonados, mas realocados em nova moldura eclesial. Essa continuidade parcial confirma que as conversões religiosas frequentemente operam por reconfiguração de *habitus* e não por destruição completa das disposições anteriores. O convertido transporta consigo disposições formadas ao longo da vida, ressignificando-as em novo campo institucional. A ortodoxia, nesse caso, aparece menos como ruptura radical e mais como reorganização coerente de disposições já sedimentadas¹²¹.

¹¹⁹ A ausência de infraestrutura formativa consolidada é característica recorrente de tradições religiosas transplantadas para contextos minoritários. Em tais situações, a formação clerical depende frequentemente de redes pessoais e circulação transnacional de recursos simbólicos (LEVITT, 2007, p. 43-61.)

¹²⁰ Rodney Stark observa que conversões religiosas raramente implicam abandono total do passado; elas costumam ocorrer por meio de redes sociais pré-existentes e manutenção de elementos identitários anteriores. A continuidade relacional desempenha papel decisivo na consolidação da nova pertença (STARK; FINKE, 2000, p. 114-130.)

¹²¹ A noção de *habitus*, formulada por Pierre Bourdieu, ajuda a compreender como disposições adquiridas ao longo da vida não desaparecem na conversão religiosa, mas são reconfiguradas dentro de novo campo simbólico. O *habitus* opera como princípio gerador de práticas adaptáveis a diferentes contextos institucionais (BOURDIEU, 1989, p. 88-95.)

Assim, a história da Igreja Ortodoxa Russa em Brasília não começa com decreto episcopal ou planejamento institucional, mas com a trajetória complexa de um homem que atravessou diferentes expressões do cristianismo até encontrar na ortodoxia aquilo que interpretou como estabilidade, tradição e continuidade apostólica. Antes que o templo existisse como corpo visível, a ortodoxia já existia como itinerário interior. E é desse itinerário, marcado por deslocamentos, críticas à modernidade religiosa e busca por legitimidade canônica, que emergirá a paróquia que, anos depois, se tornará parte formal do Patriarcado de Moscou.

2.4. A IGREJA ORTODOXA UCRANIANA EM BRASÍLIA: O PRINCÍPIO

Se a trajetória vocacional de Francisco foi marcada por deslocamentos geográficos e institucionais, o nascimento da comunidade ortodoxa em Brasília foi marcado por precariedade material e invisibilidade social. Não havia recursos financeiros, não havia estrutura paroquial, não havia comunidade previamente constituída. Se, como ele mesmo relatou, muitas vezes não possuía sequer o valor da passagem de retorno de Curitiba durante seu período formativo (FRANCISCO, 2025), era evidente que não dispunha de capital institucional ou econômico para fundar uma paróquia nos moldes tradicionais¹²². O que existia era vocação, convicção e um espaço doméstico disponível.

Naquele período, Padre Francisco residia em Taguatinga, em um apartamento modesto de dois quartos. Foi ali que a ortodoxia começou a tomar forma concreta no Distrito Federal. Sob jurisdição de Dom Jeremias Ferens, da Igreja Ortodoxa Ucraniana no Brasil, ele passou a celebrar a Divina Liturgia em sua própria sala. Não se tratava ainda de uma paróquia formalmente estabelecida, mas de uma missão doméstica, quase clandestina, invisível aos olhos da cidade planejada e monumental que é Brasília. Esse início doméstico aproxima a experiência de Taguatinga das primeiras comunidades cristãs descritas nas fontes neotestamentárias, que se reuniam em casas particulares antes da consolidação de edifícios

¹²² A noção de “capital institucional” pode ser articulada à teoria dos capitais de Pierre Bourdieu, especialmente no que se refere à ausência de capital religioso objetivado (infraestrutura, reconhecimento oficial, recursos simbólicos consolidados). (BOURDIEU, 2020).

cultuais próprios¹²³. Tal paralelo não deve ser romantizado, mas ilumina a lógica fundacional da comunidade: a Igreja precede o templo. A reunião litúrgica — e não a arquitetura — constitui o núcleo originário do corpo eclesial. No caso brasileiro, essa dinâmica revela que a ortodoxia não foi transplantada como estrutura pronta, mas germinou como assembleia reunida em torno do altar improvisado. A institucionalização posterior não substitui essa origem doméstica; ela a prolonga e estabiliza.

Ele descreve com clareza o cenário:

“As primeiras liturgias eram na sala do meu apartamento. Eu afastava o sofá, colocava uma mesa, improvisava o altar. O apartamento era pequeno, dois quartos, mas ali era igreja.”
(FRANCISCO, 2025)

¹²³ As comunidades cristãs primitivas reuniam-se majoritariamente em *domus ecclesiae* antes da construção de basílicas públicas no século IV. Sobre essa configuração espacial do cristianismo primitivo (WHITE, 1990.)



Fotografia 3: A Igreja no apartamento

A cena é reveladora. A sala torna-se altar; o espaço privado converte-se em espaço sagrado. Aqui podemos dialogar com a noção de “religião vivida”, que enfatiza como práticas religiosas emergem na materialidade do cotidiano (McGUIRE, 2008). A ortodoxia, antes de ser instituição reconhecida, era gesto performativo: mesa transformada em altar, toalha convertida em véu litúrgico, ícone apoiado sobre móvel doméstico.

O rito seguia o modelo bizantino, mas adaptado às condições do espaço. O altar improvisado era coberto por pano branco; o Evangelho repousava ao centro; velas eram acesas; o incenso, quando possível, preenchia o ambiente. O sacerdote vestia os paramentos,

ainda que simples, e iniciava a liturgia como se estivesse em uma catedral. A transformação do espaço doméstico em espaço sacramental não consistia apenas em ornamentação simbólica, mas naquilo que Mircea Eliade descreve como hierofania: a irrupção do sagrado que rompe a homogeneidade do espaço profano e instaura um ponto qualitativamente distinto, capaz de reorganizar ontologicamente o mundo à sua volta (ELIADE, 1992, p. 20–28). Para Eliade, a manifestação do sagrado projeta um “Centro” no interior do espaço amorfo, produzindo uma rotura de nível que permite a comunicação com o transcendente e, assim, funda simbolicamente um mundo (ELIADE, 1992, p. 36–37). Ao erguer o altar na sala de casa, portanto, não se criava apenas um ambiente devocional temporário, mas instaurava-se um eixo simbólico — um pequeno *axis mundi* doméstico — a partir do qual o espaço ordinário era reordenado.

Entretanto, diferentemente dos templos tradicionais, cuja consagração tende a fixar permanentemente o caráter sagrado do lugar, aqui a sacralização parecia oscilar entre permanência e intermitência: a sala voltava a ser sala após a liturgia, mas não retornava intacta ao seu estatuto anterior. O gesto ritual deixava uma marca simbólica, ainda que invisível, instaurando no interior da casa moderna — espaço funcional, fluido e constantemente ressignificado — um ponto de estabilidade ontológica. Em meio à liquidez dos usos cotidianos, a hierofania produzia um instante de fixação, um centro que suspendia provisoriamente a dispersão e reinscrevia a vida doméstica em uma ordem cósmica maior. A casa, por algumas horas, deixava de ser apenas moradia e tornava-se mundo.

É importante destacar que a Igreja Ortodoxa Ucraniana sob a qual Francisco foi ordenado possuía uma história própria marcada pela diáspora. Formada em grande parte nos Estados Unidos após os deslocamentos provocados pela Revolução Russa, essa jurisdição não se estruturava necessariamente como igreja étnica rígida, mas como comunidade transnacional. No contexto de Brasília, entretanto, a vinculação ucraniana não correspondia a presença significativa de fiéis de origem eslava. Tratava-se, como o próprio sacerdote sugere, de uma espécie de “asilo canônico”, uma proteção jurisdicional que possibilitava a celebração legítima dos sacramentos (FRANCISCO, 2025). A identidade da comunidade não era ucraniana; era brasileira, mas sob tutela ucraniana. Essa condição de “tutela canônica” revela dinâmica recorrente em contextos de expansão religiosa transnacional: a distinção entre

jurisdição formal e identidade cultural efetiva¹²⁴. A comunidade nascente não partilhava língua, etnia ou memória histórica ucraniana; sua vinculação era jurídica e sacramental. Tal descompasso entre identidade étnica e pertencimento canônico antecipa tensão que mais tarde se tornará central na consolidação da paróquia: a necessidade de articular legitimidade apostólica com enraizamento local. A ortodoxia, nesse momento inicial, ainda não era expressão de herança cultural, mas projeto espiritual em busca de estabilidade institucional.

Os primeiros frequentadores das liturgias eram amigos, conhecidos, vizinhos — majoritariamente católicos romanos. Eles não eram ortodoxos no sentido formal, mas acompanhavam o sacerdote por vínculo pessoal, por curiosidade ou por solidariedade. Essa característica inicial é fundamental para compreender a dinâmica da conversão religiosa em contextos minoritários. Rodney Stark argumenta que novas comunidades religiosas crescem, sobretudo, através de redes interpessoais. A adesão raramente ocorre por convencimento abstrato; ocorre por proximidade relacional. No caso de Taguatinga, a ortodoxia não se expandia por estratégia missionária estruturada, mas por amizade. Esse dado é particularmente relevante em ambientes religiosos minoritários, onde a ausência de visibilidade pública limita o alcance missionário formal. A expansão depende da confiança pessoal no agente fundador. O capital simbólico inicial da ortodoxia em Taguatinga não residia na tradição milenar que evocava, mas na credibilidade biográfica do sacerdote. Francisco não apresentava apenas uma doutrina; apresentava uma história coerente de busca espiritual. A comunidade, nesse estágio, confunde-se com a figura do líder¹²⁵. A consolidação institucional exigirá, posteriormente, a transição dessa confiança pessoal para confiança estrutural.

Francisco relata que uma de suas maiores preocupações naquele período era a ausência de uma comunidade propriamente dita. Havia celebração, mas não havia pertencimento consolidado. Ele afirma:

“Eu não tinha ortodoxos. Eu tinha amigos. Eu precisava formar uma comunidade.”
(FRANCISCO, 2025)

¹²⁴ Sobre a dissociação entre pertencimento canônico e identidade étnica nas diásporas ortodoxas contemporâneas (ROUDOMETOF, 2014.)

¹²⁵ Em fases iniciais de movimentos religiosos, a autoridade pessoal do fundador tende a concentrar capital simbólico antes da formalização institucional. Para uma análise da transição do carisma para estrutura organizacional (WALLIS, 1984.)

A frase revela consciência institucional. Uma igreja não se sustenta apenas pelo rito; precisa de corpo social. A formação da comunidade exigia criatividade. Ele recorda que buscava aproximar as famílias do prédio onde morava, convidando-as para participar das celebrações. Conta, inclusive, que utilizava estratégias simples para atrair as crianças:

“Eu chamava as crianças do prédio, dava doce depois da missa. A criança vinha, o pai vinha atrás. Assim a gente ia formando.” (FRANCISCO, 2025)

Esse gesto aparentemente banal revela uma estratégia pastoral concreta: a construção da comunidade a partir das relações familiares. Várias crianças foram batizadas nesse período. O batismo, sacramento de ingresso na Igreja, tornava-se também mecanismo de consolidação social do grupo nascente¹²⁶.

Entre os primeiros frequentadores estava Dona Efigênia, que jamais havia tido contato com a ortodoxia antes de conhecer Padre Francisco (FRANCISCO, 2024). Sua presença ilustra o perfil dos primeiros participantes: católicos que encontravam na figura do sacerdote uma continuidade espiritual mais do que uma ruptura doutrinária. Essa transição gradual confirma o que Berger (1985) chama de “conversão por plausibilidade relacional”: a mudança religiosa ocorre quando o novo universo simbólico se apresenta como coerente dentro das relações sociais já estabelecidas.

Contudo, a dificuldade da evangelização ortodoxa não se limitava ao espaço externo. Ela começava dentro da própria casa. A esposa de Francisco, Maria da Anunciação, católica durante toda a vida, acompanhou o marido em sua transição religiosa, mas inicialmente conhecia pouco sobre a tradição bizantina. Ele relata a tensão:

“Minha esposa me acompanhou, mas não sabia nada de ortodoxia. Eu tinha que aprender e ensinar dentro de casa.” (FRANCISCO, 2025)

Essa afirmação evidencia que a conversão não foi apenas institucional, mas doméstica. A casa tornou-se simultaneamente espaço de formação, catequese e celebração. A ortodoxia era aprendida à medida que era vivida. Essa simultaneidade entre aprendizagem e prática revela característica fundamental da conversão em contextos não tradicionais: a formação não antecede a experiência; ela emerge dela. Diferentemente de comunidades étnicas

¹²⁶ O batismo em contextos minoritários pode operar como rito de incorporação social além de sacramento teológico, funcionando como marcador público de pertencimento comunitário (VAN GENNEP, 2011.)

consolidadas, nas quais a tradição é transmitida por gerações, aqui a ortodoxia precisava ser construída pedagogicamente no próprio ato celebrativo. A catequese não era apenas transmissão de conteúdos, mas incorporação progressiva do rito, do calendário e da disciplina espiritual. A casa transformava-se em laboratório eclesial. A tradição não era herdada; era ensaiada, repetida e internalizada coletivamente¹²⁷.

A liturgia na sala de Taguatinga, portanto, representou o princípio invisível de uma instituição que ainda não existia formalmente. Não havia placa na porta, não havia reconhecimento público, não havia templo dedicado. Havia rito, sacramento e uma rede inicial de vínculos pessoais. Essa fase invisível revela a dimensão performativa da religião: ela existe porque é praticada, mesmo que ainda não reconhecida como estrutura¹²⁸.

A transição posterior para a vinculação ao Patriarcado de Moscou deve ser compreendida à luz dessa precariedade inicial. A busca por estabilidade canônica, por maior legitimidade institucional e por inserção em rede mais ampla não decorreu apenas de questões geopolíticas¹²⁹, mas da necessidade concreta de consolidar aquilo que nascera de forma doméstica e improvisada. Impõe-se, contudo, uma questão teórica: pode o sagrado ser “improvisado”? À primeira vista, tal início parece tensionar uma das características mais frequentemente associadas à ortodoxia — sua estabilidade ritual, sua permanência histórica e sua continuidade plurissecular. Entretanto, a experiência fundacional não se configurava como ruptura da tradição, mas como sua atualização mínima possível em condições contingentes. O rito celebrado na sala de apartamento não era invenção criativa nem adaptação doutrinária; era a repetição integral da liturgia recebida, ainda que em ambiente reduzido. A ortodoxia não reside na monumentalidade do templo, mas na fidelidade à forma litúrgica e à sucessão sacramental. Nesse sentido, a “improvisação” dizia respeito ao espaço físico, não ao conteúdo teológico ou ritual.

¹²⁷ A internalização progressiva da prática ritual pode ser analisada à luz do conceito de *habitus*, entendido como incorporação durável de disposições por meio da repetição (BOURDIEU, 2012.)

¹²⁸ A dimensão performativa da religião, especialmente em contextos de precariedade institucional, aproxima-se das análises de Talal Asad sobre a prática disciplinar como constitutiva da tradição religiosa (ASAD, Talal. 1993.)

¹²⁹ A busca por reconhecimento canônico em contextos ortodoxos contemporâneos relaciona-se à importância da sucessão apostólica como critério de legitimidade sacramental e eclesial. Sobre a centralidade da canonicidade na eclesiologia ortodoxa (ZIZIOULAS, 1985.)

A minha saída da Igreja Ucrâniana não foi um conflito direto, mas uma decisão tomada a partir de algumas situações que eu não aceitei. Eu estive com o bispo nos Estados Unidos e não concordei com certas atitudes. Quando voltei, não briguei, não discuti. Simplesmente devolvi o antimensio e pedi o meu documento de saída.

A partir dali, eu sabia que não podia continuar celebrando sem estar ligado a um bispo canônico. Alguns bispos não canônicos se ofereceram para me receber, inclusive de outras igrejas, mas eu não aceitei. Eu já conhecia essas estruturas, sabia como funcionavam, e entendi que não era aquele o caminho.

Então eu fiz o que sempre fiz: passei a rezar. Todos os dias eu pedia a Deus que me enviasse uma igreja que me quisesse, que me aceitasse, uma igreja na qual eu pudesse continuar exercendo o sacerdócio de forma legítima.

E a resposta veio de uma forma inesperada. Um dia, quando eu estava viajando, um padre russo apareceu na porta da minha casa. Ele veio acompanhado de representantes ligados à embaixada e demonstrou interesse em conhecer a igreja. Depois disso, voltaram, conversamos durante horas, e foi ali que surgiu o convite para que eu entrasse na Igreja Ortodoxa Russa.

Eu jamais teria a ousadia de pedir para entrar na Igreja Russa por conta própria, porque é uma igreja muito fechada. Mas, naquele momento, eu entendi que aquilo era uma resposta de Deus às minhas orações. Eu pedi uma igreja, e foi essa que veio até mim.

A partir daí, todo o processo foi seguido conforme a tradição: envio de documentação, análise pelo Santo Sínodo, encontros com o bispo, até que fui recebido oficialmente. Eu não tive dúvida em aceitar, porque para mim ficou claro que aquilo não era uma escolha humana, mas uma providência divina. Foi a vontade de Deus. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

Longe de tornar a experiência menos ortodoxa ou menos autêntica, o começo doméstico evidencia uma característica paradoxal da tradição: sua capacidade de permanecer idêntica a si mesma mesmo em condições frágeis. A autenticidade não estava na grandiosidade institucional, mas na continuidade da comunhão e na preservação da forma recebida. O que se observa, portanto, não é a relativização do sagrado, mas sua manifestação em estado germinal — um núcleo litúrgico que antecede a consolidação estrutural. A posterior vinculação ao Patriarcado de Moscou aparece, assim, não como correção de uma insuficiência espiritual, mas como estabilização institucional de uma realidade sacramental

que já existia. O que começou como missão ucraniana em sala de apartamento evoluiria, anos depois, para paróquia russa formalmente reconhecida — não por ter se tornado “mais sagrada”, mas por ter alcançado forma canônica estável.

O início invisível, portanto, não é etapa menor da história; é seu fundamento. Foi na sala estreita de Taguatinga que a ortodoxia encontrou, pela primeira vez, chão no Cerrado. Sob perspectiva historiográfica, essa fase doméstica permite compreender que a institucionalização posterior não representa ruptura, mas sedimentação. A paróquia formalmente reconhecida pelo Patriarcado de Moscou carrega, em sua estrutura, a memória daquela precariedade inaugural. A experiência da improvisação litúrgica, da escassez de recursos e da formação relacional molda o ethos comunitário. A ortodoxia brasiliense nasce em regime de fragilidade e, precisamente por isso, desenvolve forte consciência de legitimidade canônica e continuidade histórica. O que começou como assembleia invisível em apartamento periférico transforma-se em corpo eclesial visível, mas mantém como núcleo fundador a convicção de que a Igreja é, antes de tudo, comunidade reunida em torno do altar — ainda que esse altar seja, inicialmente, uma mesa doméstica coberta por pano branco.

2.5. PADRE FRANCISCO E OS FUNDADORES: TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS E FORMAÇÃO DA COMUNIDADE

Se a fase ucraniana representou o nascimento invisível da ortodoxia em Brasília, a consolidação da paróquia exigiu algo além da simples continuidade litúrgica. Exigiu a construção de autoridade espiritual, a formação de um núcleo fundador e a mediação constante entre carisma individual e reconhecimento canônico. A história da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho não é apenas a história de um sacerdote, mas a história de um pequeno grupo que, sob condições de precariedade institucional e relativa marginalidade religiosa, buscou edificar um corpo eclesial estável no interior de uma cidade moderna, laica e marcada pelo pluralismo religioso. A consolidação de uma comunidade religiosa minoritária em ambiente plural não depende apenas de continuidade ritual, mas da capacidade de produzir sentido compartilhado diante da instabilidade estrutural. Em contextos urbanos modernos, como Brasília — cidade planejada, administrativa e simbolicamente associada ao poder estatal — a religião não ocupa posição orgânica na vida pública, mas compete com múltiplas

instâncias produtoras de significado. A ortodoxia, nesse cenário, não se impôs por hegemonia cultural, mas por densidade interna. A pequena comunidade nascente precisou construir coesão antes de conquistar visibilidade. A resistência inicial não se deu sob forma de perseguição explícita, mas sob forma mais sutil: indiferença, desconhecimento e marginalidade simbólica. O desafio não era combater oposição direta, mas superar invisibilidade estrutural¹³⁰.



Fotografia 4: A Igreja tomando forma

¹³⁰ A noção de “invisibilidade estrutural” em contextos religiosos minoritários aproxima-se daquilo que Danièle Hervieu-Léger identifica como fragilização das cadeias de memória nas sociedades modernas. Quando uma tradição não ocupa posição hegemônica, sua transmissão depende menos de institucionalidade difusa e mais de núcleos conscientes de preservação (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 87-103.)

A figura de Padre Francisco ocupa posição central nesse processo, mas não pode ser compreendida apenas como liderança carismática isolada. Conforme argumenta a sociologia da vocação religiosa, a autoridade espiritual não se constrói apenas pela ordenação sacramental, mas pela capacidade de produzir reconhecimento simbólico dentro de um grupo (Bourdieu, 2007). No caso estudado, esse reconhecimento foi progressivamente construído por meio da persistência ritual, do investimento pessoal e da coerência narrativa da própria trajetória do sacerdote. Ao afirmar reiteradamente que não “escolheu” a vocação, mas foi chamado — “Eu não escolhi não. Tentei fugir. Mas Deus mandava os anjos me buscar” (FRANCISCO, 2025) — ele estrutura sua autoridade em termos providenciais. A legitimidade não deriva apenas da instituição; deriva do chamado¹³¹. A categoria do “chamado” assume aqui função estruturante. Max Weber, ao analisar a noção de Beruf, destacou que o chamado religioso não apenas orienta a ação individual, mas legitima autoridade diante do grupo. No caso de Padre Francisco, o chamado não é apresentado como experiência interior isolada, mas como insistência divina que atravessa a biografia. A narrativa do “fugir e ser buscado” cria imagem de vocação irresistível. Essa estrutura reforça a autoridade porque desloca sua origem da vontade pessoal para a vontade transcendente. A liderança não é autoproclamada; é obediente. Em contextos de fundação institucional, essa distinção é crucial, pois evita que a autoridade seja percebida como projeto individualista e a reinscreve no horizonte da tradição.

Esse tipo de narrativa vocacional insere-se naquilo que a história oral identifica como produção performativa da memória. O relato não é neutro; ele constrói sentido. Ao organizar sua trajetória como sequência de chamados e respostas, o sacerdote legitima retroativamente a fundação da paróquia como cumprimento de desígnio divino. A história torna-se teologia narrada. Essa dimensão teológica da memória produz efeito concreto na consolidação comunitária. Quando o fundador interpreta retrospectivamente sua trajetória como providencial, ele oferece ao grupo uma narrativa de origem dotada de sentido transcendente. Comunidades religiosas necessitam de mitos fundadores — não no sentido de ficções, mas de narrativas estruturantes que organizam identidade e legitimidade. A paróquia brasiliense não nasce apenas de uma decisão administrativa; nasce de uma história que pode ser contada

¹³¹ A construção da autoridade a partir de uma narrativa de chamado aproxima-se da categoria de “autoridade carismática” desenvolvida por Weber, mas também dialoga com a análise de Ernst Troeltsch sobre o surgimento de movimentos religiosos a partir de experiências intensas de vocação individual que posteriormente se estabilizam em formas eclesiais (TROELTSCH, 1992, p. 331-356.)

como vocação cumprida. Essa narrativa de origem torna-se patrimônio coletivo, repetido, lembrado e transmitido aos novos membros como parte constitutiva da identidade paroquial¹³².

Entretanto, a autoridade espiritual precisava ser reconhecida também no plano institucional. A vinculação ao Patriarcado de Moscou representou, nesse sentido, uma inflexão decisiva. A busca por legitimidade canônica não se limitava à preocupação sacramental; tratava-se da inserção da comunidade brasiliense em uma cadeia hierárquica que garantisse continuidade apostólica¹³³. Conforme discutido por Berger (1985), as instituições religiosas dependem de estruturas de plausibilidade que sustentem sua autoridade diante do pluralismo moderno. Em um contexto brasileiro no qual proliferam grupos autodenominados ortodoxos sem reconhecimento formal, a vinculação a Moscou conferiu à paróquia um selo de legitimidade que ultrapassava o âmbito local. O próprio Padre Francisco enfatiza essa dimensão: “Eu não vou celebrar sem bispo. Eu preciso estar debaixo de um bispo canônico. Igreja não é invenção da gente” (FRANCISCO, 2025). A insistência na submissão ao bispo canônico revela uma concepção profundamente eclesiológica da Igreja. Diferentemente de modelos congregacionais autônomos, a ortodoxia estrutura-se a partir da sucessão episcopal como garantia de unidade. A autoridade do sacerdote está ontologicamente vinculada ao episcopado. Ao afirmar que não celebra “sem bispo”, Padre Francisco não apenas reivindica regularidade jurídica, mas reafirma compreensão sacramental da Igreja como corpo hierarquicamente articulado. Em contexto brasileiro, onde proliferam igrejas independentes e comunidades autônomas, essa postura contracultural reforça a identidade ortodoxa como tradição de continuidade histórica e disciplina institucional.

A frase revela consciência institucional profunda. A Igreja não é empreendimento pessoal; é sucessão histórica. Essa postura distingue sua experiência de outras iniciativas independentes que surgiram no Brasil nas últimas décadas. A mediação com o mundo canônico — envio de documentação, nova quirotonia, reconhecimento formal — não foi mero procedimento administrativo, mas etapa constitutiva da autoridade espiritual da paróquia.

¹³² A função estruturante das narrativas fundacionais em comunidades religiosas pode ser analisada à luz da teoria da memória coletiva de Maurice Halbwachs. Para o autor, a memória individual é sempre reconstruída no interior de quadros sociais que lhe conferem estabilidade e coerência (HALBWACHS, 2006, p. 51-78.)

¹³³ Na eclesiologia ortodoxa, a sucessão apostólica não é compreendida apenas como linha histórica de ordenações, mas como garantia sacramental de unidade da Igreja local com a Igreja universal. A centralidade do episcopado como princípio de unidade é reiterada na tradição patrística oriental, especialmente em Inácio de Antioquia (ZIZIOULAS, 1994)

Contudo, a construção institucional não se deu apenas pela relação vertical com o episcopado, mas também pela consolidação de um núcleo fundador. Entre os primeiros frequentadores da comunidade estavam amigos, vizinhos e familiares que progressivamente passaram da curiosidade à adesão mais consistente. Dona Efigênia, por exemplo, relata que inicialmente frequentava as liturgias por amizade, sem conhecer profundamente a tradição ortodoxa, mas que foi sendo “encantada pela beleza da missa” (EFIGÊNIA, 2025). O encantamento estético desempenhou papel decisivo. A ortodoxia não se apresentava apenas como doutrina alternativa, mas como experiência sensorial distinta — cânticos, incenso, iconografia, silêncio. O papel do encantamento estético não deve ser subestimado. A tradição ortodoxa compreende a liturgia como manifestação sensível da teologia. A beleza ritual — canto coral, iconografia, incenso, ritmo repetitivo das orações — não é mero adorno, mas pedagogia espiritual¹³⁴. Em contextos de conversão contemporânea, a estética frequentemente precede a adesão doutrinária. O fiel é tocado antes de compreender plenamente. No caso brasileiro, a experiência sensorial funcionou como porta de entrada para um universo teológico mais denso. O rito ensinava antes que a catequese sistemática se completasse.

A noção de “religião vivida”, conforme desenvolvida por McGuire (2008), permite compreender esse processo. A adesão não ocorre prioritariamente por convencimento intelectual sistemático, mas pela experiência concreta do rito e pela incorporação progressiva de práticas. No contexto brasileiro, a tradução litúrgica para o português representou elemento central dessa adaptação. A liturgia bizantina, originalmente celebrada em eslavônico ou grego, precisou ser progressivamente traduzida e adaptada ao contexto linguístico brasileiro. Esse processo de tradução não é neutro; ele envolve escolhas teológicas e simbólicas. Traduzir é interpretar¹³⁵.

Padre Francisco relata o esforço de adaptação:

“Eu tinha que traduzir, tinha que explicar. O povo não entendia nada de eslavônico. Se eu não explicasse, ninguém ficava.” (FRANCISCO, 2025)

¹³⁴ A dimensão estética da liturgia ortodoxa como forma de teologia encarnada foi amplamente desenvolvida por Alexander Schmemmann, que interpreta o culto como manifestação visível da realidade do Reino e não como simples representação simbólica (SCHMEMANN, 1997, p. 21-45.)

¹³⁵ A tradução litúrgica envolve escolhas teológicas que afetam a recepção da tradição. A discussão sobre vernacularização e fidelidade ritual nas Igrejas orientais é tratada por Robert Taft, especialmente ao abordar a tensão entre tradição recebida e adaptação pastoral (TAFT, 1992, p. 273-295.)

Essa afirmação evidencia que a fundação da paróquia exigiu mediação cultural constante. A ortodoxia, marcada por forte apego à tradição ritual, encontrou no Brasil um contexto de religiosidade popular moldado por outras matrizes. A tradução litúrgica tornou-se instrumento de enraizamento. Ao mesmo tempo, a manutenção de elementos tradicionais — como o uso do calendário juliano em determinadas celebrações — preservava a identidade distintiva da comunidade. Trata-se de tensão constante entre adaptação e preservação. Essa tensão não é particularidade da paróquia brasiliense, mas característica histórica da ortodoxia em contextos diaspóricos. A tradição oriental, ao expandir-se para além de seus territórios históricos, enfrentou constantemente o dilema entre fidelidade litúrgica e inteligibilidade cultural. A tradução para o português representa momento decisivo nesse processo: ela sinaliza abertura missionária sem abandono da estrutura ritual. A preservação do calendário juliano e de elementos distintivos, por outro lado, garante continuidade identitária. A comunidade constrói, assim, equilíbrio delicado entre universalidade teológica e particularidade histórica.

Eu tive uma trajetória longa dentro da vida religiosa antes de chegar à ortodoxia. Meu primeiro contato mais consciente com religião foi ainda jovem, participando de um grupo chamado Tradição, Família e Propriedade, que tinha um caráter muito forte, muito disciplinado. Cheguei a morar com eles por um tempo, mas percebi que não era aquilo que eu queria.

Depois disso, entrei na vida religiosa católica. Passei por conventos, por diferentes ordens, vivi intensamente essa experiência. Mas, com o tempo, fui me decepcionando profundamente com a Igreja Católica. Cheguei a um ponto em que não conseguia mais nem passar na porta de uma igreja.

Foi no momento do meu casamento que eu tive contato com a ortodoxia. Procurei a Igreja Ortodoxa porque não podia e também não queria me casar na Igreja Católica. Fui recebido, fiz a crisma, me casei, e comecei a frequentar a liturgia.

Foi ali que eu percebi algo diferente. Ao ver um padre ortodoxo casado, vivendo a vida da igreja com a família, eu entendi que a vocação não tinha desaparecido. Aquilo que Deus coloca dentro de você não se perde.

A partir disso, comecei a minha formação na ortodoxia, viajando todos os finais de semana para estudar, durante anos, até que fui sendo preparado para exercer o sacerdócio. E foi desse processo, dessa caminhada, que nasceu também a comunidade.

A paróquia não surgiu de um planejamento institucional, mas de um caminho que foi sendo construído aos poucos, com as pessoas que Deus foi colocando no nosso caminho. Cada um que chegou foi ajudando a formar aquilo que hoje é a comunidade. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

Essa tensão pode ser analisada à luz da teoria de Rodney Stark (1996), segundo a qual movimentos religiosos tendem a crescer quando conseguem oferecer alto grau de comprometimento interno sem perder capacidade de inserção social. No caso da paróquia brasileira, a identidade ortodoxa precisava ser suficientemente clara para distinguir-se do catolicismo romano e do protestantismo, mas suficientemente acessível para acolher brasileiros sem formação prévia na tradição oriental.

A resistência enfrentada nesse processo foi múltipla. Havia resistência cultural — o desconhecimento generalizado sobre a ortodoxia — e resistência institucional — a dificuldade de reconhecimento no cenário religioso brasileiro. Padre Francisco relata episódios de desconfiança, críticas e questionamentos quanto à legitimidade da igreja. A resposta a essas resistências foi, em grande medida, a persistência ritual. “Eu fazia a missa mesmo que só tivesse duas pessoas” (FRANCISCO, 2025). A regularidade litúrgica funcionou como mecanismo de consolidação identitária. A repetição da liturgia, mesmo diante de assembleias reduzidas, revela compreensão profundamente sacramental do tempo. A regularidade do rito independe do número de presentes; ela responde à fidelidade à tradição. Esse princípio diferencia a ortodoxia de modelos fortemente orientados por crescimento numérico. A estabilidade precede a expansão¹³⁶. Ao celebrar “mesmo com duas pessoas”, o sacerdote reafirma que a Igreja não é definida por estatística, mas por continuidade sacramental. A persistência ritual constrói, pouco a pouco, a espessura simbólica da comunidade.

Ao longo dos anos, formou-se um pequeno grupo estável de fiéis que passou a compreender a paróquia não apenas como espaço de culto, mas como comunidade espiritual. A noção de comunidade é central aqui. Segundo Bauman, em sociedades marcadas pela fragmentação e pela instabilidade dos vínculos, “comunidade” é evocada como promessa de

¹³⁶ Movimentos religiosos que privilegiam coesão interna antes da expansão numérica tendem a desenvolver identidades mais densas e resistentes à dissolução cultural. Esse padrão é analisado por Laurence Iannaccone ao discutir a lógica do “alto compromisso” em grupos religiosos. (IANNACCONE, 1994, p. 1180-1183.)

abrigo diante da insegurança do mundo contemporâneo: trata-se de “um lugar cálido, confortável e aconchegante”, onde se poderia experimentar proteção e pertencimento (BAUMAN, 2003, p. 7). Em outro momento, o autor afirma que a comunidade é imaginada como espaço onde “podemos contar com a boa vontade dos outros” e onde não estamos “sozinhos nem desamparados” (BAUMAN, 2003, p. 8–9). Essa busca por segurança não é nostálgica apenas, mas estrutural: ela emerge como reação à fluidez das identidades e à precariedade dos laços sociais na modernidade líquida. Nesse contexto, a ortodoxia, com sua estrutura ritual fixa, sua continuidade histórica e sua forte ênfase na tradição recebida, oferece sensação de permanência e estabilidade simbólica. Para os fundadores da paróquia, a igreja tornou-se espaço de pertencimento em meio à modernidade líquida — não apenas uma opção religiosa entre outras, mas uma âncora identitária diante da experiência difusa do presente.

A autoridade espiritual de Padre Francisco consolidou-se, portanto, em três níveis: biográfico (vocação narrada como chamado), institucional (reconhecimento canônico) e comunitário (reconhecimento pelos fiéis). Esses níveis se entrelaçam e sustentam a existência da paróquia como corpo visível. A fundação da igreja não pode ser atribuída apenas a decisão episcopal nem apenas à iniciativa individual; ela resulta da convergência entre chamado pessoal, legitimação hierárquica e adesão comunitária.

Assim, as histórias de chamado e resistência que marcam a trajetória de Padre Francisco e dos primeiros membros da comunidade revelam mais do que episódios locais. Elas evidenciam o processo pelo qual uma tradição religiosa milenar, marcada por forte senso de continuidade histórica, se insere em um contexto cultural distinto e constrói, pouco a pouco, sua própria estrutura de plausibilidade no interior da capital brasileira. A consolidação da paróquia demonstra que o processo fundacional não se deu por ruptura com a modernidade, mas por resposta a suas tensões. Em uma cidade marcada por racionalidade administrativa e pluralismo religioso, a ortodoxia oferece estrutura simbólica estável. O pequeno grupo fundador não buscava inovação espiritual, mas enraizamento. A resistência enfrentada — indiferença, marginalidade e precariedade — não gerou retração, mas reforçou a identidade. A fragilidade inicial converteu-se em elemento constitutivo do ethos comunit rio¹³⁷: a consciência de que a tradição precisa ser guardada com perseverança.

¹³⁷ A internalização da experiência de fragilidade como elemento identitário aproxima-se do conceito de “minor a consciente”, no qual a percepção de marginalidade fortalece coesão interna e clareza doutrinária (MARTELLI, 1995, p. 212-228.)

2.6. CANONICIDADE E TERRITÓRIO: A GEOPOLÍTICA DO ESPÍRITO

A constituição da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho não pode ser compreendida apenas como iniciativa pastoral local, nem tampouco como simples extensão missionária do Patriarcado de Moscou. Sua história insere-se em um campo mais amplo de tensões eclesiológicas e geopolíticas que atravessam a ortodoxia contemporânea, especialmente no que concerne à diáspora e à sobreposição jurisdicional. A questão da canonicidade, nesse contexto, não é mero formalismo administrativo; ela constitui o eixo estruturante da legitimidade sacramental e institucional da Igreja.

Na tradição ortodoxa, a organização eclesiástica está historicamente vinculada ao princípio territorial: cada bispo governa uma diocese delimitada, e não há sobreposição legítima de jurisdições no mesmo território. Esse modelo, herdado da estrutura administrativa do Império Romano e consolidado nos cânones dos primeiros concílios ecumênicos, pressupõe correspondência entre território e autoridade episcopal¹³⁸. Contudo, a modernidade, marcada por fluxos migratórios, diásporas e reorganizações políticas, rompeu essa correspondência. Nas Américas, na Europa Ocidental e na Oceania, múltiplos patriarcados passaram a estabelecer dioceses paralelas, resultando em sobreposição canônica — situação que, do ponto de vista teológico, é considerada irregular¹³⁹. Essa irregularidade não é fenômeno recente, mas consequência histórica da própria modernidade política. O princípio territorial, tal como formulado nos cânones nicenos e calcedonianos, pressupunha correspondência relativamente estável entre fronteiras civis e eclesiásticas. A dissolução dos impérios cristãos, o surgimento dos Estados-nação e, posteriormente, os fluxos migratórios do século XX fragmentaram essa equivalência. A diáspora ortodoxa não é apenas deslocamento demográfico; é deslocamento do próprio modelo eclesiológico tradicional. O que era concebido como unidade orgânica entre Igreja, território e cultura torna-se rede

¹³⁸ O princípio territorial encontra formulação explícita no Cânon 8 do Concílio de Niceia (325) e no Cânon 28 do Concílio de Calcedônia (451), que estabelecem organização episcopal vinculada à estrutura civil do Império Romano, consolidando a noção de correspondência entre jurisdição e território administrativo.

¹³⁹ A sobreposição jurisdicional na diáspora é amplamente reconhecida no debate ortodoxo contemporâneo como “anomalia canônica”, embora tolerada pastoralmente por razões históricas. Ver Hovorun (2017), que discute a tensão entre eclesiologia territorial clássica e realidade migratória moderna.

transnacional¹⁴⁰. Nesse cenário, a ortodoxia contemporânea opera em regime de tensão permanente entre fidelidade canônica e pragmatismo pastoral.

Depois que eu saí da Igreja Ucrâniana, eu sabia que não podia continuar celebrando sem estar ligado a um bispo canônico. Isso era algo muito claro para mim. Alguns bispos não canônicos se ofereceram para me receber, inclusive de outras igrejas, mas eu não aceitei.

Eu já conhecia essas estruturas, sabia como funcionavam, e não queria fazer parte de algo que não tivesse legitimidade. Porque hoje você tem muitos grupos que se dizem ortodoxos, mas não são canônicos. Aqui no Brasil mesmo existem dezenas de grupos assim, e ninguém sabe qual é a sucessão apostólica deles.

Eu não quis entrar nisso. Preferi esperar. Passei a rezar e pedir a Deus que me enviasse uma igreja que fosse legítima, que me aceitasse dentro da tradição. Porque, sem isso, não há sacerdócio verdadeiro.

A ortodoxia não é só colocar uma roupa e dizer que é padre. Tem que ter sucessão apostólica, tem que estar dentro da tradição, tem que estar ligado a um bispo reconhecido. Caso contrário, não é Igreja.

Quando surgiu o convite da Igreja Russa, eu entendi que aquilo era a resposta que eu estava esperando. Porque ali havia canonicidade, havia tradição, havia uma estrutura real. E foi por isso que eu aceitei, porque para mim não fazia sentido exercer o sacerdócio fora dessa legitimidade. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

No Brasil, essa realidade manifesta-se de forma particularmente visível. Patriarcado de Constantinopla, Patriarcado de Antioquia, Patriarcado de Moscou e outras jurisdições coexistem no mesmo espaço nacional, frequentemente com limites pouco definidos e tensões implícitas¹⁴¹. A paróquia brasiliense fundada por Padre Francisco insere-se exatamente nesse cenário de complexidade jurisdicional.

¹⁴⁰ A transformação da ortodoxia em rede transnacional é analisada por Makrides (2013), que demonstra como as Igrejas ortodoxas contemporâneas operam simultaneamente como instituições religiosas e atores culturais globais, especialmente em contextos diaspóricos.

¹⁴¹ Sobre a pluralidade jurisdicional ortodoxa no Brasil e seus desdobramentos históricos, ver Khatlab (1997), que identifica a formação paralela de comunidades vinculadas a diferentes patriarcados ao longo do século XX.

A questão da canonicidade aparece, na narrativa do sacerdote, como preocupação constante. Em determinado momento de sua trajetória, ao enfrentar dificuldades na vinculação com a jurisdição anterior, afirma:

“Eu não vou celebrar sem bispo. Igreja não é invenção da gente. Se eu não estiver debaixo de um bispo canônico, eu paro.” (FRANCISCO, 2025)

A declaração revela que, para ele, a legitimidade não é apenas espiritual, mas estrutural. A celebração dos sacramentos exige inserção na sucessão apostólica reconhecida¹⁴². Essa postura diferencia sua experiência de outros grupos autodenominados ortodoxos que surgiram no Brasil nas últimas décadas sem reconhecimento sinodal.

À luz da sociologia da religião, a insistência na canonicidade pode ser interpretada como busca por estabilidade simbólica em contexto pluralista. Berger (1985, p. 161–163), ao analisar a modernidade religiosa, argumenta que o pluralismo fragiliza as estruturas tradicionais de plausibilidade, exigindo das instituições estratégias de reafirmação de legitimidade. Em um cenário no qual diferentes grupos reivindicam o título de “ortodoxos”, a vinculação formal ao Patriarcado de Moscou opera como mecanismo de distinção e consolidação institucional. Não se trata apenas de fidelidade teológica; trata-se de construção de autoridade reconhecível.

Contudo, a tensão entre legitimidade canônica e realidade pastoral é permanente. A ortodoxia, em sua tradição histórica, desenvolveu-se em contextos majoritariamente cristãos, nos quais a identidade eclesial estava culturalmente integrada à sociedade. No Brasil, entretanto, a Igreja Ortodoxa é minoria religiosa, inserida em ambiente hegemonicamente católico e, nas últimas décadas, fortemente marcado pelo crescimento do protestantismo evangélico. Nesse contexto, a aplicação estrita do princípio territorial torna-se problemática. Como delimitar território quando a comunidade é dispersa e numericamente reduzida? Como aplicar normas antigas a realidades diaspóricas contemporâneas?

No caso brasileiro, essa problemática adquire contornos particulares. Diferentemente de países com imigração ortodoxa maciça e concentrada — como Estados Unidos ou Canadá

¹⁴² Na teologia ortodoxa, a sucessão apostólica não é apenas linha histórica de ordenações, mas garantia sacramental da unidade da Igreja local com a Igreja universal que enfatiza a centralidade do episcopado como princípio de unidade.

—, o Brasil recebeu fluxos ortodoxos fragmentados e distribuídos regionalmente. A ausência de concentração demográfica significativa impede a consolidação de uma única jurisdição territorial homogênea. O resultado é a coexistência de múltiplas dioceses sobrepostas que, embora canonicamente irregulares sob o modelo clássico, tornam-se funcionalmente necessárias à manutenção da vida sacramental¹⁴³. A norma permanece como ideal; a prática adapta-se à realidade migratória e missionária.

Essas questões são amplamente debatidas na literatura sobre ortodoxia em diáspora. A ambiguidade da materialidade religiosa em contextos contemporâneos, como demonstrado por estudos recentes sobre conversões à ortodoxia na Finlândia (KORHONEN, 2020), revela que a identidade ortodoxa fora de seus territórios históricos exige constante negociação entre tradição e adaptação. A paróquia brasiliense exemplifica essa negociação: ao mesmo tempo em que reivindica fidelidade à tradição russa, precisa operar em contexto cultural distinto.

A transição da missão ucraniana para o Patriarcado de Moscou insere-se também em cenário mais amplo de tensões intraortodoxas, especialmente após os conflitos envolvendo a autocefalia da Igreja Ortodoxa na Ucrânia em 2018–2019¹⁴⁴. Embora a paróquia de Brasília tenha realizado sua transição antes desses eventos, o contexto internacional evidencia como as fronteiras canônicas estão imbricadas com disputas políticas contemporâneas. A geopolítica do espírito, nesse sentido, não é metáfora. A relação entre Moscou e Constantinopla envolve dimensões históricas, teológicas e diplomáticas. A concessão do tomos de autocefalia à Igreja Ortodoxa da Ucrânia em 2019 explicitou a profundidade dessas tensões. A ruptura de comunhão entre Moscou e Constantinopla não foi mero desacordo administrativo, mas manifestação de disputas históricas sobre primazia, jurisdição e interpretação da tradição canônica. Embora a paróquia brasiliense não tenha sido diretamente afetada em sua vida cotidiana, o contexto global evidencia que decisões locais nunca são inteiramente isoladas do cenário internacional. A vinculação a um patriarcado implica inserção em sua rede de alianças e conflitos. A geopolítica do espírito revela-se, assim, realidade concreta que atravessa inclusive comunidades numericamente pequenas.

¹⁴³ A aceitação pragmática da sobreposição jurisdicional na diáspora foi parcialmente reconhecida nas Conferências Pan-Ortodoxas Pré-Conciliares do século XX, que buscaram soluções provisórias para a organização das comunidades fora dos territórios tradicionais (L'HUILLIER, 1996).

¹⁴⁴ O tomos de autocefalia concedido por Constantinopla à Igreja Ortodoxa da Ucrânia, em janeiro de 2019, provocou ruptura de comunhão por parte do Patriarcado de Moscou, evidenciando disputa sobre primazia e jurisdição no mundo ortodoxo contemporâneo (HOVORUN, 2020).

No plano local, a incorporação ao Patriarcado de Moscou representou redefinição de identidade institucional. A paróquia deixou de estar sob jurisdição ucraniana vinculada ao Patriarcado de Constantinopla e passou a integrar formalmente a estrutura russa. Essa mudança não foi apenas administrativa; implicou realinhamento simbólico. Moscou, enquanto “Terceira Roma”, carrega narrativa histórica própria de continuidade imperial¹⁴⁵ e defesa da tradição ortodoxa. A adesão a essa narrativa fortalece a percepção de solidez institucional em meio à fragmentação moderna. A narrativa de Moscou como “Terceira Roma” — formulada no século XVI após a queda de Constantinopla — opera como matriz simbólica de continuidade histórica. Ao reivindicar-se herdeira da ortodoxia imperial, a Igreja Russa constrói imagem de guardiã da tradição em tempos de instabilidade. Quando uma paróquia brasileira se vincula a essa tradição, ela não apenas adere a uma estrutura administrativa; ela participa de imaginário civilizacional. Essa dimensão simbólica reforça a percepção de estabilidade e densidade histórica, especialmente em contexto religioso pluralista no qual as fronteiras identitárias tendem a se diluir.

A História do Tempo Presente oferece ferramentas importantes para compreender essa situação. Conforme discutido por Dosse (2012) e Delacroix, Dosse e Garcia (2018), o historiador do tempo presente lida com fenômenos ainda em curso, marcados por múltiplas temporalidades e disputas de memória¹⁴⁶. A situação da ortodoxia no Brasil é fenômeno contemporâneo, atravessado por tensões globais ainda não estabilizadas. A análise da paróquia brasiliense exige reconhecer essa policronia: tradição canônica antiga operando em realidade política e cultural do século XXI. A análise historiográfica desse fenômeno exige cautela interpretativa. Ao lidar com disputas canônicas ainda em curso, o historiador não descreve passado estabilizado, mas processo aberto. A sobreposição jurisdicional no Brasil pode, no futuro, ser reorganizada por decisões pan-ortodoxas ou por reconfigurações geopolíticas. A História do Tempo Presente não busca resolver essas tensões, mas compreendê-las em sua historicidade própria. O historiador deve reconhecer que categorias como “território”, “jurisdição” e “canonicidade” possuem temporalidade longa, mas sua aplicação concreta varia conforme as circunstâncias políticas e sociais.

¹⁴⁵ A doutrina da “Terceira Roma” foi formulada no início do século XVI pelo monge Filofei de Pskov, segundo a qual Moscou sucederia Roma e Constantinopla como centro da ortodoxia universal (MEYENDORFF, 1989).

¹⁴⁶ A noção de policronia aplicada à História do Tempo Presente enfatiza a coexistência de temporalidades longas e curtas em fenômenos contemporâneos, conforme desenvolvido por Hartog (2013) na discussão sobre regimes de historicidade.

Além disso, a sobreposição jurisdicional no Brasil evidencia a tensão entre norma e prática. Teologicamente, a ortodoxia afirma unidade e indivisibilidade territorial; empiricamente, opera em regime de pluralidade paralela. Essa dissonância não é simples incoerência, mas adaptação histórica às condições da diáspora. A própria noção de “território” torna-se flexível quando aplicada a contextos migratórios.

Padre Francisco reconhece essa complexidade ao comentar a multiplicidade de grupos ortodoxos no Brasil:

“Tem muitos que se dizem ortodoxos, mas não têm bispo reconhecido. A gente precisa estar ligado à Igreja de verdade.” (FRANCISCO, 2025)

Sua afirmação revela percepção de campo religioso competitivo, no qual diferentes atores disputam legitimidade. Aqui podemos mobilizar a noção bourdieusiana de campo religioso como espaço de concorrência por capital simbólico¹⁴⁷. A vinculação a Moscou representa aquisição de capital institucional que diferencia a paróquia de iniciativas independentes.

Entretanto, a realidade pastoral impõe desafios práticos. A comunidade é composta majoritariamente por brasileiros, muitos oriundos do catolicismo romano. Não se trata de diáspora russa numericamente significativa. A ortodoxia precisa, portanto, traduzir-se culturalmente sem perder identidade. A canonicidade, nesse contexto, funciona como âncora: garante continuidade histórica enquanto a pastoral adapta linguagem e prática.

A geopolítica do espírito, portanto, manifesta-se em múltiplos níveis. No nível global, envolve disputas entre patriarcados. No nível nacional, envolve sobreposição jurisdicional. No nível local, envolve busca por reconhecimento e consolidação comunitária. A Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho emerge nesse entrelaçamento de forças, afirmando sua legitimidade por meio da sucessão apostólica e, simultaneamente, negociando sua inserção pastoral no território brasileiro.

¹⁴⁷ No modelo bourdieusiano, o campo religioso estrutura-se como espaço de disputa por capital simbólico e autoridade legítima, sendo a ortodoxia brasileira exemplo de subcampo minoritário em competição por reconhecimento institucional (BOURDIEU, 2007).

Assim, a canonicidade não é apenas categoria jurídica; é elemento constitutivo da identidade da paróquia. Ela sustenta sua autoridade espiritual, delimita suas fronteiras simbólicas e a insere em uma cartografia religiosa global que ultrapassa o Cerrado e conecta Brasília a Moscou. É nesse entrecruzamento entre território físico e território espiritual que se configura aquilo que podemos chamar de geopolítica do espírito. A paróquia brasiliense, nesse sentido, constitui microcosmo das transformações contemporâneas da ortodoxia global. Ela manifesta, em escala local, o dilema maior da Igreja: como preservar unidade sacramental em mundo caracterizado por mobilidade, fragmentação e pluralismo? A resposta encontrada não elimina a tensão; administra-a. A fidelidade à sucessão apostólica funciona como eixo de estabilidade enquanto a pastoral adapta linguagem e inserção cultural. A geopolítica do espírito não dissolve a espiritualidade; ao contrário, molda suas formas institucionais.



Fotografia 5: Padre Francisco celebra junto com o Patriarca Kirill I de Moscou na Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, em Brasília.

2.7. A IGREJA COMO LUGAR: ARQUITETURA, ÍCONES E RITO

Se a fundação da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho se deu inicialmente no interior de um apartamento em Taguatinga, a consolidação de sua presença no território

brasiliense exigiu não apenas reconhecimento canônico, mas também materialidade. A Igreja precisava tornar-se lugar¹⁴⁸. Precisava ser vista, tocada, atravessada. Precisava ganhar forma.

A construção atual da paróquia, situada na Vila Saturnino de Brito, não segue o modelo clássico das igrejas bizantinas com grandes cúpulas douradas ou plantas cruciformes monumentais. Trata-se de uma edificação moderna, de traços simples, inserida em bairro residencial que cresceu organicamente ao longo das últimas décadas. À primeira vista, o edifício poderia passar despercebido na paisagem urbana. Contudo, ao atravessar suas portas, o visitante é imediatamente transportado para outro regime de espacialidade.

A transformação do espaço não é arquitetônica no sentido estrutural; é simbólica. A noção de lugar, nesse contexto, ultrapassa a dimensão física da edificação. O templo ortodoxo não é apenas espaço funcional destinado à reunião dos fiéis; ele é concebido como imagem do cosmos transfigurado. Conforme destaca Mircea Eliade, o espaço sagrado rompe a homogeneidade do espaço profano ao instituir um centro, um eixo organizador que reorienta a experiência humana no mundo (ELIADE, 1992). Ao adentrar o templo, o fiel atravessa limiar simbólico que o desloca da lógica ordinária da cidade para uma ordem sacramental do tempo e do espaço. A Igreja torna-se, assim, microcosmo escatológico: não apenas local de culto, mas antecipação visível do Reino¹⁴⁹.

A arquitetura externa é moderna, mas o interior é integralmente moldado pela tradição bizantina. A primeira percepção é a ausência de cadeiras. Diferentemente das igrejas católicas romanas ou protestantes brasileiras, o espaço ortodoxo não é organizado em fileiras de assentos. A assembleia permanece de pé durante a maior parte da celebração. O corpo participa ativamente da liturgia: inclina-se, faz metanias, beija ícones, acende velas. A ausência de cadeiras não é detalhe funcional; é pedagogia corporal. O fiel não assiste ao rito — ele o habita¹⁵⁰. Essa dimensão participativa revela concepção teológica distinta da assembleia litúrgica. Na tradição ortodoxa, a liturgia não é espetáculo conduzido por

¹⁴⁸ A noção de “lugar” na fenomenologia religiosa ultrapassa a materialidade física e envolve processo de espacialização simbólica. Para Yi-Fu Tuan, o lugar é espaço investido de significado por meio da experiência humana reiterada, tornando-se centro de valor e identidade (TUAN, 1977.)

¹⁴⁹ A compreensão do templo como microcosmo escatológico encontra paralelo na teologia litúrgica ortodoxa contemporânea, que entende a liturgia como antecipação sacramental do Reino de Deus (ZIZIOULAS, 1985.)

¹⁵⁰ A participação corporal ativa na liturgia é elemento estruturante da tradição bizantina. Diferentemente de modelos marcados pela centralidade da escuta passiva, a ortodoxia preserva forte dimensão gestual herdada da prática antiga da Igreja indivisa (TAFT, 1992.)

especialista religioso diante de audiência passiva; ela é ação comum (leiturgia) do povo reunido. O corpo inteiro participa do drama sagrado. Permanecer de pé, inclinar-se e venerar ícones não são gestos acessórios, mas formas corporais de teologia. Como observa Alexander Schmemmann, a liturgia não comunica apenas doutrina, mas forma uma maneira de estar no mundo, moldando percepção, sensibilidade e memória espiritual (SCHMEMMANN, 1988). O espaço arquitetônico organiza essa pedagogia do corpo.

Essa corporeidade ritual pode ser compreendida à luz da noção de “religião vivida” (McGUIRE, 2008). A experiência religiosa não se limita ao conteúdo doutrinário; ela se manifesta por meio do corpo, do gesto, da postura. Permanecer de pé diante da iconostase durante a Divina Liturgia é afirmar, fisicamente, a reverência ao sagrado¹⁵¹.

A liturgia não é só o momento em que o fiel está dentro da igreja assistindo. Ela começa antes. O padre precisa se preparar, precisa rezar, precisa se confessar. Existe toda uma preparação espiritual para poder celebrar. E depois que termina, também continua, porque aquilo não é um ato isolado.

A igreja tem que ser um lugar de silêncio. Um lugar onde a pessoa chega para orar, para se concentrar, para se encontrar com Deus. Não é um espaço de barulho, de conversa, de instrumento musical. Quando você coloca música, teclado, violão, isso tira a concentração. A pessoa não consegue mais ouvir a Deus.

Na ortodoxia, a liturgia conduz a pessoa. Ela ensina como viver. Não é só uma cerimônia, é uma forma de formação espiritual. O fiel aprende a se comportar, aprende a rezar, aprende a ter disciplina.

Não existe vida sacerdotal sem vida de oração. E não existe vida cristã sem essa prática constante. A liturgia organiza a vida da pessoa. Ela dá um caminho. Sem isso, não há fundamento. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa)

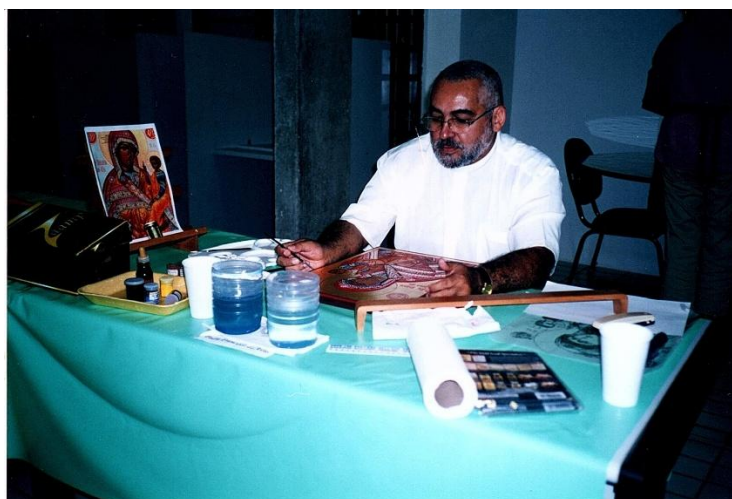
O elemento central do espaço litúrgico é a iconostase. Diferentemente de qualquer outra tradição cristã ocidental, a iconostase não é mero elemento decorativo; é estrutura

¹⁵¹ A postura de permanecer de pé durante a oração possui fundamento canônico antigo, sendo associada à dignidade da ressurreição e à expectativa escatológica (CÂNON 20 do Concílio de Niceia (325), que regulamenta a postura corporal nas celebrações dominicais.)

teológica. Trata-se de uma parede de ícones que separa o altar da nave¹⁵², contendo portas específicas — a Porta Real ao centro e as portas laterais — e organizando-se segundo padrão fixo: Cristo Pantocrator à direita, a Mãe de Deus à esquerda, o santo padroeiro da paróquia, São João Batista, e acima deles as fileiras festivas e apostólicas.

Padre Francisco relata que, no início da paróquia, não havia iconostase pronta. Ele mesmo buscou aprender a arte da iconografia para suprir essa ausência:

“Eu tive que aprender a escrever ícone. Não é pintar. A gente não pinta ícone, a gente escreve.” (FRANCISCO, 2025)



Fotografia 6: Padre Francisco escrevendo os ícones da Paróquia

A distinção é fundamental. Na tradição ortodoxa, o ícone não é concebido como obra artística autônoma, mas como expressão teológica visual. “Escrever” o ícone significa inscrever teologia em imagem. O iconógrafo não cria livremente; ele segue cânones rígidos, transmitidos ao longo dos séculos¹⁵³. As proporções, as cores, a posição das mãos, a direção do olhar — tudo obedece a tradição consolidada. O fundo dourado não representa cenário natural, mas eternidade¹⁵⁴. As figuras não projetam sombras, pois não pertencem ao tempo histórico comum; pertencem ao tempo transfigurado.

¹⁵² A iconostase desenvolveu-se progressivamente entre os séculos X e XV no mundo bizantino, consolidando-se como elemento teológico-espacial que articula visibilidade e mistério na celebração eucarística (OUSPENSKY, 1982.)

¹⁵³ A tradição iconográfica ortodoxa é regulada por manuais e protótipos que garantem continuidade formal e teológica. Essa normatividade visa preservar a ortodoxia doutrinal da imagem (SENDER, 1988.)

¹⁵⁴ Na teologia iconográfica, o dourado simboliza a luz incriada e a realidade transfigurada do Reino, não um ambiente físico histórico (EVDOKIMOV, 1993)

O aprendizado da iconografia pelo próprio pároco revela a dimensão artesanal da fundação da paróquia. Em contexto de escassez de recursos, a iconostase não foi encomendada a ateliês internacionais; foi construída gradualmente. Ícone por ícone. Camada por camada. O sacerdote descreve o processo como disciplina espiritual:

“Você não faz ícone de qualquer jeito. Você reza antes. Você jejuia. Você escreve com oração.” (FRANCISCO, 2025)

A iconografia, portanto, não é apenas técnica; é ascese¹⁵⁵. Essa dimensão ascética reforça caráter formativo da arte sacra. O iconógrafo não busca originalidade individual, mas fidelidade à tradição. A repetição dos modelos não empobrece a criação; ela a insere em cadeia histórica de transmissão. Paul Evdokimov descreve o ícone como “janela para o absoluto”, cuja função não é impressionar artisticamente, mas conduzir à contemplação (EVDOKIMOV, 1993). Na paróquia brasiliense, o aprendizado artesanal da iconografia pelo próprio sacerdote revela que a materialidade do templo foi construída como extensão de sua própria disciplina espiritual.

A materialidade do espaço — madeira, tinta, ouro, incenso — atua como mediadora da experiência do sagrado. O estudo sobre transições à ortodoxia na Finlândia (KORHONEN, 2020) demonstra que a materialidade exerce papel decisivo na consolidação identitária de convertidos. A paróquia brasiliense confirma essa dinâmica: os ícones não apenas ornamentam o templo; eles produzem pertencimento¹⁵⁶. Essa multissensorialidade distingue a liturgia ortodoxa em contexto religioso brasileiro fortemente marcado por centralidade da palavra falada. Enquanto tradições protestantes enfatizam pregação e inteligibilidade discursiva, a ortodoxia organiza experiência que envolve simultaneamente visão, audição, tato e olfato. A repetição dos cânticos, o movimento do incenso e a luminosidade dos ícones criam atmosfera que suspende a linearidade do tempo urbano. O templo não apenas comunica mensagem; ele transforma ambiente perceptivo. Nesse sentido, a arquitetura interior da

¹⁵⁵ A prática iconográfica é tradicionalmente precedida por preparação espiritual — jejum e oração — entendida como condição para que o iconógrafo se torne instrumento da tradição (USPENSKY, 1992.)

¹⁵⁶ Estudos contemporâneos sobre conversão religiosa destacam o papel dos objetos materiais na consolidação identitária dos convertidos, especialmente em tradições litúrgicas de forte densidade simbólica (MEYER, 2010.)

paróquia atua como dispositivo de desaceleração simbólica diante da racionalidade acelerada da cidade moderna¹⁵⁷.

2.7.1. O MILAGRE DE SANTA EUFROSINA: RELÍQUIA, MISSÃO E SINGULARIDADE

Entre os ícones que compõem a iconostase e as paredes laterais da igreja, destaca-se o ícone de Santa Eufrosina, acompanhado de uma relíquia autêntica da santa. A presença desse ícone não é apenas decorativa; ela está envolta em narrativa que articula sonho, missão e reconhecimento internacional. Essa narrativa revela dimensão fundamental da espiritualidade ortodoxa: a permeabilidade entre mundo visível e invisível. Sonhos, visões e intuições espirituais não são automaticamente canonizados como revelações privadas, mas tampouco são descartados como irrelevantes. Eles operam dentro de um horizonte no qual a comunhão dos santos permanece ativa na história¹⁵⁸. A experiência onírica atribuída à freira do mosteiro, segundo a qual Santa Eufrosina desejaria “seguir em missão”, insere-se nessa gramática espiritual. O sonho não substitui os procedimentos canônicos; ele os precede simbolicamente. A decisão de enviar a relíquia envolveu contato formal e autorização eclesiástica, mas foi narrativamente legitimada por essa dimensão carismática. O episódio articula, portanto, carisma e instituição — dinâmica recorrente na história da ortodoxia¹⁵⁹.

¹⁵⁷ A oposição entre temporalidade litúrgica e temporalidade acelerada da modernidade urbana pode ser analisada à luz das reflexões de Hartmut Rosa sobre aceleração social e necessidade de experiências de ressonância (ROSA, 2019.)

¹⁵⁸ A comunhão dos santos, na teologia ortodoxa, não é concebida apenas como realidade escatológica futura, mas como comunhão atual entre vivos e mortos em Cristo. A Igreja é entendida como unidade ontológica que ultrapassa a divisão entre história e eternidade, de modo que os santos permanecem participantes ativos da vida eclesial. (ZIZIOULAS, 1994).

¹⁵⁹ A relação entre carisma e instituição na tradição cristã não implica oposição necessária, mas frequentemente processo de integração. Movimentos carismáticos são progressivamente reconhecidos e incorporados à estrutura eclesial, preservando sua legitimidade por meio da mediação institucional. (WEBER, 1991, p. 159-168).



Fotografia 7: Ícone com a relíquia de Santa Eufrosina

Segundo relato da paróquia, o mosteiro dedicado a Santa Eufrosina recebeu notícias da existência da comunidade ortodoxa russa em Brasília. Uma das freiras teria sonhado que a santa desejava “seguir em missão para uma terra distante”. Após contato formal com a paróquia, o mosteiro enviou um ícone acompanhado de pequena relíquia retirada do túmulo da santa exclusivamente para a igreja brasiliense.

O fato é singular: a Igreja Ortodoxa Russa de Brasília tornou-se a única no mundo a possuir ícone de Santa Eufrosina com relíquia oficial enviada diretamente do mosteiro. Essa singularidade não deve ser compreendida apenas como dado curioso, mas como elemento estruturante da identidade paroquial. Comunidades religiosas frequentemente constroem sua autoimagem a partir de eventos fundacionais que as distinguem no interior de uma tradição mais ampla¹⁶⁰. A presença exclusiva da relíquia confere à paróquia brasiliense não apenas honra simbólica, mas responsabilidade espiritual. A singularidade torna-se vocação: a comunidade passa a se perceber como destinatária de confiança específica dentro da

¹⁶⁰ Narrativas fundacionais desempenham papel estruturante na formação da identidade coletiva. Elas não apenas recordam eventos passados, mas organizam simbolicamente o pertencimento e a missão do grupo, funcionando como mitos de origem no sentido sociológico do termo. (ASSMANN, 2011, p. 37-45).

cartografia ortodoxa global. Em contexto de minoria religiosa, tal reconhecimento externo reforça a autopercepção de legitimidade e missão.

Na tradição ortodoxa, relíquias não são objetos mágicos, mas testemunhos materiais da santidade. Elas afirmam a continuidade entre Igreja militante e Igreja triunfante¹⁶¹. A presença de relíquia no interior da paróquia insere o espaço local na comunhão dos santos. O Cerrado torna-se extensão da geografia sagrada da ortodoxia. A presença da relíquia realiza, simbolicamente, aquilo que a teologia ortodoxa afirma sacramentalmente: a superação das distâncias geográficas pela comunhão espiritual. A terra brasiliense, distante dos centros históricos da ortodoxia — Kiev, Moscou, Constantinopla —, passa a participar de rede de santidade que atravessa séculos e fronteiras. A relíquia opera como ponto de condensação dessa rede. O espaço deixa de ser periferia religiosa e torna-se nó de uma trama transnacional de memória e devoção. A geografia do espírito redesenha a geografia política¹⁶².

À luz da história das religiões, relíquias exerceram função de legitimação espacial. Elas fixam o sagrado em território específico. No caso da paróquia brasiliense, a relíquia de Santa Eufrosina reforça simbolicamente sua singularidade e sua inserção na tradição universal. Do ponto de vista antropológico, as relíquias funcionam como dispositivos de ancoragem simbólica. Elas materializam a continuidade entre passado e presente, tornando tangível aquilo que, de outra forma, permaneceria abstrato. Em contextos missionários ou diaspóricos, essa materialização assume importância ainda maior. A comunidade recém-formada não dispõe de séculos de enraizamento local; a relíquia supre essa lacuna ao introduzir densidade histórica no espaço recém-constituído¹⁶³. A tradição não precisa esperar gerações para sedimentar-se: ela chega encarnada em fragmento material reconhecido e venerado. A relíquia de Santa Eufrosina, assim, não apenas legitima; ela acelera simbolicamente o processo de enraizamento da ortodoxia no Cerrado.

¹⁶¹ A veneração das relíquias, consolidada nos primeiros séculos do cristianismo, fundamenta-se na crença na santificação do corpo e na antecipação da ressurreição. As relíquias são compreendidas como testemunhos da transfiguração da matéria pela graça divina. (BROWN, 1981, p. 88-105).

¹⁶² O culto às relíquias historicamente desempenhou papel na redefinição simbólica dos territórios, deslocando centros de autoridade espiritual e criando novas centralidades devocionais. A presença física de restos santos frequentemente legitimava comunidades emergentes e reorganizava hierarquias religiosas. (GEARY, 1990, p. 12-29).

¹⁶³ Em contextos missionários ou diaspóricos, objetos sagrados funcionam como vetores de continuidade simbólica, encurtando a distância temporal entre comunidade nascente e tradição histórica mais ampla. Essa materialidade atua como mecanismo de estabilização identitária. (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 124-131)

2.7.2. O RITO BIZANTINO: PERMANÊNCIA E REVERÊNCIA

A liturgia celebrada na paróquia segue rigorosamente o rito bizantino, especialmente a Liturgia de São João Crisóstomo e, em ocasiões específicas, a Liturgia de São Basílio Magno. Esses textos litúrgicos remontam aos primeiros séculos do cristianismo oriental e permanecem praticamente inalterados¹⁶⁴. A permanência formal desses textos não significa estagnação histórica, mas fidelidade a uma matriz teológica consolidada. A Liturgia de São João Crisóstomo e a de São Basílio Magno são resultado de sedimentação progressiva da tradição antioquena e constantinopolitana, estabilizadas entre os séculos IV e V. Sua conservação não responde apenas a apego antiquário, mas à convicção de que a *lex orandi* exprime a *lex credendi*. Alterar substancialmente o rito significaria, na perspectiva ortodoxa, afetar a própria estrutura da fé¹⁶⁵. A estabilidade litúrgica funciona como mecanismo de continuidade doutrinal, garantindo que a experiência sacramental contemporânea esteja organicamente vinculada à Igreja dos Padres.

Durante a celebração, os fiéis permanecem de pé. Homens e mulheres ocupam lados distintos do templo. As mulheres utilizam véu sobre a cabeça, sinal de reverência e tradição apostólica. Mulheres não entram no altar, que é reservado ao clero masculino ordenado. O espaço litúrgico é cuidadosamente delimitado. Essa delimitação espacial não deve ser interpretada apenas como separação funcional, mas como pedagogia simbólica. A distinção entre nave e altar, entre assembleia e santuário, organiza visualmente a teologia ortodoxa da transcendência. O altar não é palco; é espaço reservado à epifania sacramental. A restrição de acesso não comunica exclusão social, mas diferenciação ontológica de funções no interior do corpo eclesial. A liturgia estrutura-se como hierarquia de ministérios que expressa, simbolicamente, a ordem celeste¹⁶⁶. O espaço educa o olhar e o corpo para reconhecer graus de sacralidade.

¹⁶⁴ A forma atual da Liturgia de São João Crisóstomo e da Liturgia de São Basílio Magno consolidou-se entre os séculos IV e V, especialmente no contexto das Igrejas de Antioquia e Constantinopla. Embora tenham sofrido ajustes ao longo do tempo, sua estrutura anafórica fundamental permaneceu estável, expressando continuidade entre teologia patrística e prática litúrgica contemporânea (TAFT, 1992, p. 186-214).

¹⁶⁵ A relação entre *lex orandi* e *lex credendi* — a ideia de que a forma da oração molda e expressa a fé — constitui princípio estruturante da tradição cristã antiga. No Oriente, essa interdependência foi particularmente enfatizada na controvérsia trinitária e cristológica, quando formulações litúrgicas serviram como testemunho da ortodoxia doutrinal (JUNGSMANN, 2004, p. 45-53).

¹⁶⁶ A compreensão da liturgia como imagem da liturgia celestial encontra fundamento na tradição patrística, especialmente na obra de Pseudo-Dionísio Areopagita, cuja teologia hierárquica influenciou profundamente a concepção bizantina de culto como participação na ordem celeste (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 121-138).

O rito inclui incensação constante, cânticos sem instrumentos musicais, leitura do Evangelho, anáfora eucarística, epiclese explícita — invocação do Espírito Santo sobre os dons. A experiência sensorial é intensa: o cheiro do incenso, o brilho dourado dos ícones, o canto responsorial, o silêncio reverente. Essa multissensorialidade não é estética acessória, mas método teológico. A ortodoxia compreende a liturgia como antecipação escatológica, isto é, participação presente na realidade futura do Reino¹⁶⁷. O uso constante do incenso remete à imagem bíblica da oração que sobe diante de Deus; o canto sem instrumentos preserva a centralidade da voz humana como veículo da Palavra; a repetição responsorial dissolve a lógica individualizante e insere o fiel em ritmo comunitário. A liturgia não comunica apenas conteúdos; ela reorganiza a percepção do tempo. O calendário litúrgico, com seus ciclos fixos e festas móveis, insere o fiel em temporalidade distinta da cronologia civil¹⁶⁸. O domingo não é apenas dia da semana; é memória da Ressurreição reiterada.



Fotografia 8: Padre Francisco abençoando os fiéis

¹⁶⁷ A dimensão escatológica da liturgia foi amplamente desenvolvida por Alexander Schmemmann, que descreve a celebração eucarística como entrada sacramental no Reino já inaugurado, superando a dicotomia entre tempo histórico e eternidade (SCHMEMMANN, 1988, p. 33-58).

¹⁶⁸ O calendário litúrgico bizantino organiza o tempo em ciclos teológicos — móvel (pascal) e fixo (festivo) — estruturando a experiência anual como narrativa da economia da salvação. Essa temporalidade ritual constitui forma específica de construção de memória religiosa (BRADSHAW; JOHNSON; PHILLIPS, 2002, p. 178-205).

A permanência desse rito tradicional em pleno Distrito Federal evidencia aquilo que Berger (1985) chama de resistência institucional à fragmentação moderna. Em sociedade caracterizada por flexibilização e inovação constantes, a ortodoxia apresenta-se como tradição que não negocia sua estrutura fundamental. Essa resistência ritual, contudo, não deve ser confundida com isolamento cultural. A ortodoxia preserva a estrutura do rito, mas adapta sua linguagem pastoral ao contexto local. A tradução para o português, a homilia contextualizada e a recepção de convertidos brasileiros demonstram que a permanência formal do rito convive com abertura missionária. O núcleo permanece; a borda dialoga. A estabilidade ritual não impede inserção social, mas redefine seus termos: a Igreja não se adapta dissolvendo-se, mas convidando à participação em estrutura preexistente.

A autoridade espiritual da paróquia reforça-se precisamente por essa estabilidade ritual. O fiel que entra naquele espaço sabe que participa de rito que atravessa séculos. A liturgia não é criação contemporânea; é continuidade. Essa consciência de continuidade produz efeito identitário profundo, especialmente em contexto religioso plural e marcado por experimentações litúrgicas contemporâneas. Para muitos fiéis, a ortodoxia oferece experiência de estabilidade diante da volatilidade cultural. A repetição do rito semana após semana cria memória incorporada¹⁶⁹. O fiel aprende a liturgia não apenas intelectualmente, mas corporalmente. O rito torna-se hábito, e o hábito torna-se identidade. A tradição deixa de ser conceito abstrato e converte-se em prática reiterada.



Fotografia 9: A comunhão bizantina em duas espécies

¹⁶⁹ A noção de memória incorporada aproxima-se do conceito de habitus desenvolvido por Pierre Bourdieu, segundo o qual práticas reiteradas produzem disposições duráveis que moldam percepção e identidade (BOURDIEU, 2007, p. 164-172).

Assim, arquitetura, iconografia e rito convergem para produzir aquilo que podemos chamar de corporificação do sagrado. A igreja não é apenas edifício; é corpo visível de tradição invisível. Sua autoridade não reside apenas na sucessão apostólica formal, mas na experiência sensorial que reafirma, domingo após domingo, que o tempo histórico pode ser atravessado pela eternidade.

No interior daquela construção moderna da Vila Saturnino de Brito, o Bizâncio reaparece. Mas o Bizâncio que reaparece não é reconstrução arqueológica; é atualização sacramental. O rito não transporta os fiéis ao passado histórico do Império Romano do Oriente, mas os insere na mesma corrente espiritual que o atravessou. A liturgia atua como eixo vertical que conecta tempos distintos. No interior de uma cidade projetada segundo racionalidade modernista e funcional, a paróquia institui espaço de densidade temporal. A permanência ritual transforma-se, assim, em forma de resistência simbólica: resistência não contra a cidade, mas contra a dissolução da memória. A Igreja torna-se lugar onde a eternidade toca o tempo — e o tempo, por um instante, deixa de ser apenas cronologia¹⁷⁰.

2.7.3. A DIVINA LITURGIA DE SÃO JOÃO CRISÓSTOMO: CORPO, PALAVRA E MISTÉRIO

A Divina Liturgia celebrada na Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho segue o rito de São João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla do século IV, cuja formulação litúrgica tornou-se a forma ordinária da celebração eucarística no mundo bizantino. Diferentemente da missa romana pós-tridentina ou do rito reformado moderno, a liturgia crisostômica não foi estruturada como sequência didática de leituras e explicações, mas como drama sacramental que encena a economia da salvação. O rito não se limita a recordar o passado; ele atualiza o mistério. Essa atualização não deve ser compreendida em chave meramente simbólica ou memorialista. Na teologia litúrgica ortodoxa, o mistério eucarístico não representa uma dramatização pedagógica dos eventos salvíficos, mas participação real na única oferta de Cristo. A noção de anamnese, herdada da tradição patrística, não significa

¹⁷⁰ A teologia litúrgica ortodoxa frequentemente descreve a celebração como “tempo transfigurado”, no qual o *kairos* (tempo da salvação) irrompe no *chronos* (tempo histórico). Essa distinção, de origem bíblica e patrística, foi retomada na reflexão litúrgica contemporânea para explicar a experiência sacramental como ruptura da linearidade temporal (LOSSKY, 1997, p. 201-215).

simples recordação psicológica, mas atualização sacramental do evento pascal. A liturgia torna presente aquilo que, historicamente, ocorreu uma vez. Essa concepção distingue profundamente a compreensão ortodoxa de modelos modernos que tendem a reduzir o rito à dimensão didática ou comunitária. O tempo litúrgico não é repetição cronológica, mas acesso ao *kairos* da salvação¹⁷¹.

A celebração inicia-se ainda antes de a assembleia perceber plenamente sua abertura formal. No interior do altar, separado pela iconostase, o sacerdote realiza a Proskomídia — rito preparatório no qual o pão e o vinho são escolhidos, cortados e dispostos sobre o disco litúrgico. O pão utilizado, denominado *prosphora*, é fermentado, simbolizando Cristo ressuscitado. Com a lança litúrgica, o sacerdote retira do pão o “Cordeiro”, pronunciando as palavras proféticas de Isaías: “Como ovelha foi levado ao matadouro”. Pequenas partículas são retiradas em memória da Mãe de Deus, dos santos, dos vivos e dos mortos, representando visivelmente a comunhão da Igreja inteira reunida em torno do Cordeiro (CRISÓSTOMO, séc. IV). A Proskomídia possui forte densidade eclesiológica. Ao dispor partículas que representam vivos e mortos ao redor do Cordeiro, a Igreja afirma concretamente que a Eucaristia não é ato individual nem evento restrito aos presentes fisicamente no templo. Trata-se de assembleia que transcende fronteiras temporais. A memória dos mortos não é homenagem simbólica, mas inclusão real na oração sacramental. A mesa eucarística torna-se ícone visível da comunhão dos santos, integrando Igreja peregrina e Igreja glorificada em único gesto ritual¹⁷².

A liturgia propriamente dita começa com a solene doxologia: “Bendito é o Reino do Pai, do Filho e do Espírito Santo, agora e sempre e pelos séculos dos séculos”. Desde o início, a celebração não é apresentada como reunião humana, mas como participação no Reino. A dimensão escatológica antecede qualquer elemento pedagógico. Esse início escatológico reorganiza a própria compreensão do que é culto. A celebração não começa com convite à introspecção individual, mas com proclamação do Reino. A assembleia não constrói o Reino; ela é admitida nele. A liturgia bizantina parte da realidade última para iluminar o presente.

¹⁷¹ A distinção entre *chronos* e *kairos* na tradição patrística indica diferença entre tempo mensurável e tempo qualitativo da ação divina. Na teologia litúrgica oriental, a celebração eucarística é compreendida como ingresso no *kairos*, isto é, na plenitude do tempo salvífico inaugurado por Cristo, superando a linearidade histórica sem anulá-la.

¹⁷² A eclesiologia eucarística desenvolvida na tradição oriental sustenta que a Igreja manifesta sua unidade plena na celebração eucarística. A comunhão dos santos não é apenas crença escatológica futura, mas realidade liturgicamente experimentada na assembleia reunida ao redor do altar.

Essa inversão — começar pelo Reino e não pela condição humana — estrutura toda a experiência subsequente¹⁷³. A pedagogia não se dá por explicação racional progressiva, mas por imersão no mistério já inaugurado.

Segue-se a Grande Ladainha, na qual o diácono — quando presente — ou o próprio sacerdote proclama sucessivas súplicas pela paz do mundo, pelas autoridades, pela cidade, pelos viajantes, pelos enfermos. A repetição da resposta “Senhor, tem piedade” insere a assembleia em ritmo orante contínuo. Aqui já se manifesta o caráter cósmico da liturgia bizantina: não se ora apenas pela comunidade local, mas por toda a criação.

Após as antífonas e o Pequeno Entrada, momento em que o Evangelho é solenemente conduzido pelo templo e apresentado à assembleia, realiza-se a leitura das Epístolas e do Evangelho. O Evangelho é proclamado diante da iconostase, e os fiéis frequentemente inclinam-se ou fazem o sinal da cruz. A Palavra não é mero texto; é presença. Na tradição bizantina, a proclamação do Evangelho possui caráter quase sacramental. O livro evangélico é incensado, elevado e apresentado à veneração, pois é compreendido como ícone verbal do próprio Cristo. Não se trata apenas de transmissão de ensinamento moral, mas de manifestação viva da Palavra encarnada¹⁷⁴. O gesto de inclinar-se ou beijar o Evangelho expressa essa compreensão: a Escritura não é objeto de estudo autônomo, mas mediação concreta da presença divina.

A segunda parte da liturgia — denominada Liturgia dos Fiéis — constitui o núcleo eucarístico. Inicia-se com o Grande Entrada, momento em que os dons preparados são solenemente conduzidos do altar lateral ao altar principal. O sacerdote proclama: “Que o Senhor Deus se lembre de todos vós no seu Reino”. O gesto simboliza a entrada de Cristo em Jerusalém e, ao mesmo tempo, sua caminhada ao sacrifício.

A anáfora, coração da celebração, contém a grande oração eucarística. Diferentemente da tradição latina que enfatiza predominantemente as palavras da instituição, a liturgia

¹⁷³ A abertura da Divina Liturgia com a proclamação do Reino é interpretada por diversos teólogos ortodoxos como afirmação do caráter escatológico do culto. A liturgia não projeta o Reino como promessa distante, mas o anuncia como realidade já presente sacramentalmente.

¹⁷⁴ Na tradição bizantina, o Evangelho é frequentemente tratado liturgicamente como ícone verbal de Cristo. O paralelismo entre veneração do ícone e veneração do livro evangélico expressa unidade entre Palavra escrita e Palavra encarnada, ambas compreendidas como presença real no espaço celebrativo.

bizantina dá centralidade à epiclese — a invocação explícita do Espírito Santo para que “faça deste pão o precioso Corpo de teu Cristo” e “do que está neste cálice o precioso Sangue de teu Cristo”. A transformação é entendida como obra do Espírito, não apenas como repetição das palavras históricas da Última Ceia. A centralidade da epiclese revela pneumatologia litúrgica profundamente desenvolvida. A Igreja não concebe a consagração como ato isolado do sacerdote, mas como invocação comunitária ao Espírito Santo. A transformação eucarística é evento trinitário: oferecida ao Pai, realizada pelo Filho e atualizada pelo Espírito. Essa ênfase diferencia o rito bizantino de formulações teológicas posteriores que buscaram localizar o “momento exato” da transubstanciação. Na tradição oriental, o mistério não é reduzido a instante jurídico; ele é dinamismo espiritual que atravessa toda a anáfora¹⁷⁵.

Após a consagração, os fiéis recitam o Pai-Nosso e se preparam para a comunhão. A distribuição da Eucaristia ocorre sob as duas espécies simultaneamente: o pão consagrado é colocado dentro do cálice contendo o vinho consagrado, e o fiel recebe o Corpo e o Sangue juntos por meio de uma colher litúrgica. Esse modo de comunhão simboliza a indivisibilidade do sacramento e evita qualquer fragmentação entre as espécies. Crianças batizadas também recebem a comunhão, reafirmando a compreensão ortodoxa de que a plena participação sacramental não depende de idade racional. Essa prática expressa eclesiologia distinta da tradição ocidental pós-medieval. Na ortodoxia, batismo, crisma e Eucaristia formam unidade sacramental indivisível. A criança plenamente iniciada participa da comunhão porque a pertença à Igreja não é condicionada à maturidade intelectual, mas à incorporação sacramental ao Corpo de Cristo. A fé da comunidade sustenta aquele que ainda não pode articulá-la racionalmente. A Eucaristia não é prêmio por compreensão teológica, mas alimento de vida nova¹⁷⁶.

A postura corporal durante toda a celebração é marcante. Não há bancos fixos; o fiel permanece de pé, exceto em momentos específicos. Inclina-se profundamente durante certas orações, realiza metanias completas em tempos penitenciais, beija o ícone após a liturgia. O corpo participa integralmente. A experiência não é contemplativa no sentido passivo, mas

¹⁷⁵ A controvérsia medieval acerca do “momento da consagração” levou a teologia latina a enfatizar as palavras da instituição. A tradição oriental, embora reconheça sua centralidade, compreende a consagração como ato global da anáfora, culminando na epiclese, sem fixação escolástica de instante preciso.

¹⁷⁶ A prática de administrar simultaneamente batismo, crisma e Eucaristia na Igreja Ortodoxa preserva a unidade da iniciação cristã antiga. Essa tradição foi mantida no Oriente, enquanto no Ocidente latino ocorreu progressiva separação sacramental ao longo da Idade Média.

participativa. A participação corporal contínua produz aquilo que pode ser descrito como memória cinestésica da fé. O fiel aprende o credo não apenas por fórmulas verbais, mas pela repetição dos gestos. Inclinar-se, fazer o sinal da cruz, aproximar-se do cálice — esses movimentos reiterados ao longo dos anos moldam identidade religiosa de maneira profunda. A liturgia torna-se escola do corpo. A teologia não é apenas ensinada; é encarnada¹⁷⁷.

A ausência de instrumentos musicais reforça a centralidade da voz humana. O canto é monódico ou coral, sustentado pela tradição tonal bizantina. O incenso é utilizado abundantemente, envolvendo o espaço em aroma denso que simboliza a oração que sobe aos céus. O brilho das vestes sacerdotais, a alternância entre silêncio e canto, o abrir e fechar das portas da iconostase — tudo compõe dramaturgia sagrada cuidadosamente preservada ao longo dos séculos.

São João Crisóstomo, em suas homilias, insistia que a liturgia é participação real no mistério celestial, não simples memória simbólica (CRISÓSTOMO, Homilias sobre a Eucaristia). Essa compreensão permanece viva na prática contemporânea. Ao participar da Divina Liturgia, o fiel não apenas recorda; ele se insere no tempo eterno.

No contexto brasileiro, a celebração integral da liturgia crisostômica assume caráter ainda mais significativo. Em uma cidade marcada pela fluidez religiosa e pela diversidade de cultos, a manutenção de rito milenar — com epiclese explícita, comunhão em duas espécies, ausência de bancos, separação simbólica entre altar e nave, uso constante de incenso — constitui afirmação concreta de continuidade histórica. A autoridade espiritual da paróquia reforça-se precisamente por essa fidelidade ritual. O rito torna-se linguagem da tradição.

Assim, arquitetura, iconografia e liturgia não são elementos isolados. Eles compõem unidade simbólica que manifesta o que a ortodoxia compreende como Igreja: corpo visível que participa do invisível, espaço terreno que antecipa o Reino.

No interior daquela construção moderna da Vila Saturnino de Brito, celebra-se, domingo após domingo, a mesma liturgia que ressoou em Constantinopla no século IV. A

¹⁷⁷ Estudos contemporâneos sobre ritual destacam que práticas repetitivas produzem incorporação simbólica duradoura. No caso ortodoxo, a repetição dos gestos litúrgicos constitui forma de transmissão da tradição que precede e ultrapassa formulações catequéticas sistemáticas.

permanência integral do rito em contexto brasiliense adquire também dimensão contracultural. Em ambiente urbano caracterizado por aceleração, pragmatismo e fragmentação simbólica, a liturgia bizantina introduz temporalidade densa, repetitiva e deliberadamente não utilitária. O tempo da celebração não é otimizado; é consagrado. A duração extensa da liturgia, a repetição das ladainhas e o uso contínuo do incenso instauram ritmo que contrasta com lógica produtivista da cidade moderna. A ortodoxia não compete com o mundo moderno pela via da inovação; ela resiste por meio da permanência¹⁷⁸.

2.8. A COMUNIDADE NA PANDEMIA: FÉ EM TEMPOS DE ISOLAMENTO

O período da pandemia de COVID-19 representou, para a maioria das comunidades religiosas no Brasil, um momento de suspensão ritual. Igrejas fecharam suas portas, celebrações foram transmitidas por plataformas digitais, e o contato físico — tão central em muitas tradições — foi drasticamente reduzido. No interior da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, entretanto, a experiência foi narrada de modo distinto. Se para muitos a pandemia foi interrupção, para aquela comunidade foi prova. Essa interpretação da pandemia como “prova” revela chave teológica específica de leitura da história. Na tradição ortodoxa, eventos críticos não são compreendidos apenas como fatos sociopolíticos ou sanitários, mas como ocasiões de discernimento espiritual. A linguagem da prova aproxima-se da noção ascética de *peirasmos* — tentação ou teste — frequentemente associada à purificação da fé¹⁷⁹. A crise, nesse sentido, não é percebida apenas como ameaça externa, mas como ocasião de manifestação da fidelidade interior da comunidade. A pandemia, portanto, não é interpretada apenas como crise epidemiológica, mas como momento de revelação daquilo que sustenta verdadeiramente a vida eclesial.

¹⁷⁸ A noção de resistência simbólica aqui empregada não implica rejeição da modernidade em termos sociopolíticos, mas manutenção deliberada de formas rituais tradicionais como estratégia de preservação identitária diante da aceleração cultural contemporânea.

¹⁷⁹ Na tradição patrística oriental, *peirasmos* designa tanto tentação quanto provação espiritual. A experiência da prova é frequentemente interpretada como pedagogia divina que conduz ao amadurecimento da fé, não como simples punição ou abandono (EVÁGRIO PÔNTICO, 2010.)

A crise sanitária global colocou em tensão dois campos de autoridade: o científico-estatal e o religioso-sacramental. A recomendação de distanciamento social atingiu diretamente o coração da vida litúrgica ortodoxa, cuja prática envolve comunhão em duas espécies administrada por colher comum, beijo nos ícones, incensação contínua e proximidade física no interior do templo. Em diversas jurisdições ortodoxas ao redor do mundo, houve adaptações. Contudo, na paróquia brasiliense, segundo os relatos colhidos, optou-se por manter a integridade do rito.

VanderLub de Souza Sampaio, fiel e servidor público, relata:

“Foi maravilhoso, porque as igrejas fecharam em um momento que se precisava de Deus e aqui nós continuamos buscando a Deus.” (VANDERLUB, 2025)

A palavra “maravilhoso” não indica negação da gravidade da pandemia, mas interpretação espiritual do período. Para ele, o fechamento das igrejas em geral representou ausência de apoio espiritual em momento de medo coletivo. A continuidade das liturgias na paróquia foi percebida como fidelidade.

Essa interpretação não pode ser reduzida a negacionismo sanitário. VanderLub afirma reconhecer a existência da doença e os riscos de transmissão. Contudo, a decisão de manter o rito foi compreendida como afirmação de confiança providencial. Ele completa:

“Muita fé... ninguém morreu, ninguém teve problema nenhum.” (VANDERLUB, 2025)

O relato constrói retrospectivamente a narrativa de proteção divina. A ausência de mortes na comunidade é interpretada como confirmação da fidelidade.

Aqui podemos mobilizar Berger (1985) para compreender o fenômeno. Em momentos de crise, as instituições religiosas precisam reafirmar suas estruturas de plausibilidade. A pandemia representou ameaça simbólica à eficácia sacramental: como continuar distribuindo comunhão na mesma colher diante do discurso biomédico de contágio? Ao manter o rito intacto, a paróquia reafirmou que o sacramento não pode ser vetor de morte, mas de vida¹⁸⁰. A

¹⁸⁰ A compreensão da Eucaristia como fonte de vida incorruptível encontra eco na tradição patrística oriental, especialmente na expressão de Inácio de Antioquia que denomina a Eucaristia como “remédio da imortalidade” (*pharmakon athanasias*) (INÁCIO DE ANTIOQUIA, 1995.).

comunhão, para a ortodoxia, não é mero símbolo; é participação real no Corpo de Cristo. Alterar sua forma poderia ser interpretado como fragilização da fé na presença real. Essa percepção está profundamente enraizada na compreensão ortodoxa da Eucaristia como realidade ontológica, e não como símbolo pedagógico. A colher comum, a comunhão sob as duas espécies e a continuidade da prática tradicional não são elementos secundários do rito, mas expressões visíveis da unidade indivisível do Corpo de Cristo. A introdução de adaptações extraordinárias poderia ser percebida como concessão à lógica do medo, colocando em questão a própria confiança na incorruptibilidade sacramental. A tensão, portanto, não se estabelecia apenas entre prudência sanitária e prática religiosa, mas entre duas ontologias distintas: a biológica e a sacramental.

A manutenção do rito durante a pandemia produziu também forte reforço identitário interno. A comunidade passou a se perceber como guardiã da tradição em meio à crise global. A narrativa evocada por alguns fiéis remete simbolicamente às catacumbas do cristianismo primitivo. Não se tratava de perseguição política direta, mas de experiência de isolamento e resistência. Essa evocação das catacumbas não deve ser lida como analogia histórica literal, mas como construção simbólica de continuidade. Ao se perceberem como minoria que preserva o rito em meio à adversidade, os fiéis reinscrevem sua experiência em imaginário de resistência cristã antiga. A memória das perseguições romanas funciona como matriz interpretativa para compreender circunstâncias contemporâneas de restrição¹⁸¹. Ainda que o contexto da pandemia não configure perseguição religiosa formal, a experiência subjetiva de isolamento e risco é narrativamente assimilada à história maior da Igreja que atravessa provações mantendo a integridade do culto.

O fechamento parcial das portas, a redução do número de presentes, a discrição das celebrações — tudo isso construiu imaginário de igreja que preserva o mistério mesmo sob ameaça externa. À luz da História do Tempo Presente, conforme discutido por Dosse (2012), momentos de crise produzem intensificação de memória coletiva. A pandemia tornou-se marco identitário. A paróquia não apenas atravessou a crise; ela a incorporou à sua narrativa fundacional.

¹⁸¹ A construção simbólica das perseguições como paradigma identitário é recorrente na história cristã. A memória martirial atua como elemento estruturante da autoconsciência eclesial, mesmo em contextos que não configuram perseguição formal (DELEHAYE, 1966.)

O rito, nesse contexto, adquiriu dimensão ainda mais dramática. Permanecer de pé durante a Liturgia de São João Crisóstomo, beijar o ícone, receber a comunhão da mesma colher — esses gestos tornaram-se atos de testemunho. A prática sacramental reafirmava a compreensão ortodoxa de que a Eucaristia é “remédio da imortalidade”, não agente patogênico¹⁸².

Essa postura também dialoga com o conservadorismo religioso identificado na entrevista. VanderLub declara-se conservador e compreende a ortodoxia como restauração da tradição abandonada pela Igreja Romana (VANDERLUB, 2025). A pandemia, nesse sentido, funcionou como prova de coerência: enquanto outras instituições adaptavam seus ritos, a paróquia manteve-se fiel à forma tradicional.

A dimensão escatológica também se entrelaça à experiência pandêmica. VanderLub associa a Rússia a um papel profético na preservação da fé até “o fim dos dias” (VANDERLUB, 2025). A fidelidade litúrgica durante a pandemia reforçou essa leitura. A Igreja Russa aparece como guardiã da tradição em tempos de crise global. A paróquia brasileira, vinculada a Moscou, participa simbolicamente dessa missão.

Sob a perspectiva da sociologia da religião, podemos compreender a pandemia como evento que intensificou a coesão interna do grupo. Stark (1996) argumenta que comunidades religiosas tendem a se fortalecer quando enfrentam oposição ou risco compartilhado. O sentimento de terem permanecido firmes quando outros fecharam as portas produziu orgulho comunitário. A identidade ortodoxa tornou-se não apenas escolha espiritual, mas prova de fidelidade.

Além disso, a continuidade do rito reforçou a materialidade da fé. A colher e o cálice tornaram-se símbolos concretos da resistência. Não foram vistos como risco, mas como testemunho. A experiência sensorial da liturgia — incenso, canto, proximidade — contrastava com o isolamento digital vivido por grande parte da sociedade. A materialidade litúrgica adquire, nesse contexto, dimensão quase emblemática. Objetos ordinários do culto tornam-se condensadores de significado. A colher comum, que em tempos ordinários passa quase

¹⁸² A expressão “remédio da imortalidade” provém da teologia eucarística dos primeiros séculos e reforça a compreensão sacramental como participação real na vida divina (INÁCIO DE ANTIOQUIA, 1995; SCHMEMANN, 1988.)

despercebida, transforma-se em signo de continuidade e confiança. O cálice não é apenas recipiente; é centro da comunhão visível. A intensificação simbólica desses elementos demonstra como, em situações de crise, aquilo que era rotina se converte em marca identitária. A materialidade da fé deixa de ser pano de fundo e torna-se argumento.

A pandemia, portanto, não representou interrupção da vida litúrgica da paróquia, mas intensificação de sua autoimagem como guardiã da tradição. A comunidade reinterpretou a crise sanitária à luz de sua teologia sacramental, reafirmando que a Igreja não pode abandonar o altar justamente quando o mundo enfrenta medo e incerteza.

Nesse sentido, a fé em tempos de isolamento não foi apenas prática individual; foi afirmação coletiva de continuidade histórica. A paróquia viu-se como extensão da Igreja primitiva, preservando o mistério mesmo em circunstâncias adversas.

Se a pandemia produziu distanciamento social na cidade planejada de Brasília, dentro da Vila Saturnino de Brito ela produziu fortalecimento simbólico. A liturgia não foi suspensa; foi reafirmada.

E, para aqueles fiéis, isso não foi imprudência. Foi fidelidade.

A pandemia não foi apenas um evento sanitário; foi um evento hermenêutico. Ela revelou, para cada comunidade religiosa, aquilo que realmente sustentava sua estrutura simbólica. No caso da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, a crise tornou visível algo que até então operava de maneira quase silenciosa: a centralidade absoluta da liturgia na constituição da identidade coletiva.

Em contextos de estabilidade social, o rito pode parecer rotina. Contudo, quando ameaçado, revela-se fundamento. A impossibilidade de reunir-se, de compartilhar o mesmo cálice, de permanecer de pé diante da iconostase — tudo isso colocava em risco não apenas uma prática, mas uma ontologia religiosa. A ortodoxia compreende a Igreja como corpo místico real, não como metáfora. A assembleia reunida não é ajuntamento opcional; é manifestação visível da comunhão invisível.

Nesse sentido, a manutenção da liturgia durante a pandemia não foi simples escolha pastoral, mas afirmação teológica concreta. A Eucaristia, enquanto Corpo e Sangue de Cristo, não pode ser reduzida a vetor de contaminação sem que se fragilize sua compreensão sacramental. A colher comum, que para a racionalidade biomédica poderia representar risco, para a comunidade simbolizava unidade e indivisibilidade do Corpo místico.

Aqui se pode dialogar com Berger (1985) ao tratar da religião como construção de *nomos* — ordem significativa que protege o indivíduo contra o caos. A pandemia produziu sensação global de anomia: medo, instabilidade, estatísticas diárias de morte. A liturgia, ao contrário, permaneceu inalterada. O texto da anáfora não foi modificado. O Pai-Nosso continuou sendo recitado. O incenso continuou subindo. O *nomos* ortodoxo permaneceu intacto diante do colapso da ordem social. A liturgia, ao manter sua forma inalterada, ofereceu contraste radical com a volatilidade do noticiário e das normas sociais em constante mutação. Enquanto decretos eram atualizados, protocolos revisados e números alterados diariamente, o texto da anáfora permanecia idêntico. Essa estabilidade não operava como negação da crise, mas como contraponto existencial. A repetição ritual produzia sensação de continuidade temporal que relativizava a urgência caótica do presente. O tempo litúrgico funcionava como eixo fixo em meio à instabilidade histórica¹⁸³.

Essa permanência não deve ser interpretada como indiferença à ciência ou negação da doença. Pelo contrário, ela revela distinção de níveis ontológicos. A esfera biomédica e a esfera sacramental não se anulam; coexistem. Contudo, para aquela comunidade, a suspensão do rito representaria concessão simbólica que afetaria a própria compreensão da Igreja.

Zygmunt Bauman (2003) descreve a modernidade como condição em que vínculos são constantemente dissolvidos e reconfigurados. A pandemia intensificou essa liquidez: isolamento, distanciamento, trabalho remoto, dissolução temporária de encontros físicos. Em contraste, a ortodoxia manteve forma fixa, ritual repetido, gestos transmitidos. A tradição funcionou como antídoto à fluidez. Essa oposição entre fluidez social e estabilidade ritual revela característica mais ampla da ortodoxia contemporânea em contextos modernos. A permanência não é apenas herança histórica, mas escolha deliberada de posicionamento

¹⁸³ A distinção entre tempo cronológico (*chronos*) e tempo oportuno ou salvífico (*kairos*) é amplamente explorada na teologia litúrgica oriental, que entende a celebração como acesso sacramental ao tempo escatológico (ZIZIOULAS, 1985.)

cultural. Ao manter o rito intacto, a comunidade afirma que a verdade não se ajusta às circunstâncias transitórias. Essa postura pode ser interpretada tanto como resistência quanto como afirmação de coerência interna. O importante, sob perspectiva analítica, é reconhecer que a decisão reforçou a autoimagem da paróquia como guardiã da continuidade em meio à dissolução generalizada de formas.

Além disso, a experiência pandêmica reforçou a dimensão escatológica da fé ortodoxa. Em diversas tradições cristãs, crises globais despertam leitura apocalíptica ou ao menos intensificação da consciência de finitude. A participação contínua na liturgia — com sua proclamação constante do Reino e da eternidade — oferecia horizonte transcendente em meio à contagem diária de mortes. A liturgia não nega a morte; ela a ressignifica¹⁸⁴.

Sob a perspectiva da História do Tempo Presente (DOSSE, 2012), a pandemia constitui evento total, que atravessa todas as esferas da vida social simultaneamente. A análise historiográfica desse período exige reconhecer como diferentes grupos produziram sentidos específicos diante da crise. No caso da paróquia brasileira, o sentido produzido foi o de fidelidade e continuidade. A memória coletiva do período não se organiza em torno do medo, mas da perseverança. A forma como um grupo recorda uma crise é tão significativa quanto a crise em si. A memória construída pela paróquia não enfatiza estatísticas, mas fidelidade; não destaca restrições, mas perseverança. Esse enquadramento narrativo transforma evento traumático em capítulo de consolidação identitária. A pandemia deixa de ser lembrada apenas como ameaça e passa a integrar a história interna da comunidade como momento de prova superada. A memória ritualiza a crise, incorporando-a ao percurso fundacional da paróquia¹⁸⁵.

Há ainda outro aspecto relevante: o fortalecimento do vínculo comunitário. Em muitos contextos religiosos, a suspensão das atividades presenciais resultou em afastamento de fiéis e enfraquecimento de laços. Na paróquia estudada, ao contrário, o fato de permanecerem reunidos — ainda que em número reduzido — produziu senso de pertencimento intensificado. O grupo passou a se perceber como núcleo coeso que atravessou juntos a tempestade.

¹⁸⁴ A liturgia ortodoxa compreende a morte à luz da Ressurreição, especialmente na teologia pascal expressa nos textos de São João Crisóstomo proclamados na Vigília Pascal. (CRISÓSTOMO, 1969.)

¹⁸⁵ A noção de memória coletiva como construção social que reorganiza eventos traumáticos é desenvolvida por Halbwachs, Maurice em *A memória coletiva* (2013). A ritualização da memória transforma experiência histórica em identidade compartilhada.

Rodney Stark (1996) argumenta que comunidades religiosas frequentemente se fortalecem em momentos de crise quando conseguem oferecer cuidado mútuo e explicação significativa do sofrimento. A paróquia, ao manter sua liturgia, ofereceu ambos: continuidade ritual e narrativa interpretativa.

A pandemia, portanto, funcionou como momento de prova identitária. Ela revelou que a tradição ortodoxa, para aquela comunidade, não era ornamento cultural, mas estrutura vital. O rito não era elemento decorativo; era fundamento ontológico. A fé não era sentimento abstrato; era prática encarnada.

Se o mundo experimentava isolamento, a paróquia reafirmava comunhão. Se o discurso público enfatizava contágio, o discurso litúrgico enfatizava incorruptibilidade. Se a sociedade contava mortos, a Igreja proclamava Ressurreição.

A pandemia não alterou o texto da liturgia. Mas aprofundou o significado de cada palavra pronunciada.

2.9. ENTRE O CÉU E O CERRADO: A PARÓQUIA COMO CENTRO DE GRAVIDADE ESPIRITUAL

Se ao longo deste capítulo acompanhamos a formação histórica e institucional da Paróquia Ortodoxa Russa em Brasília — seus vínculos com o Patriarcado de Moscou, suas dificuldades estruturais, sua consolidação canônica e a formação de seu clero local — torna-se agora possível compreender que sua estabilização não foi apenas administrativa ou litúrgica. O que se consolidou naquele espaço foi um regime simbólico específico, no qual o poder espiritual se sacraliza por meio de gestos, ritos, objetos e hierarquias reconhecidas. A paróquia deixa de ser apenas uma unidade eclesiástica para se tornar centro de gravidade espiritual, isto é, polo organizador de sentidos, afetos e pertencimentos¹⁸⁶. Essa noção de “centro de gravidade espiritual” não deve ser compreendida como metáfora meramente retórica, mas como categoria analítica. Tal como um corpo é atraído por um centro de massa

¹⁸⁶ A ideia de centro organizador de sentido aproxima-se da noção de “estrutura simbólica totalizante”, pela qual uma instituição religiosa não apenas regula práticas específicas, mas articula uma cosmologia abrangente capaz de ordenar tempo, espaço e identidade coletiva (GEERTZ, 2008.)

que organiza sua órbita, a comunidade passa a estruturar sua vida simbólica em torno da paróquia. O calendário litúrgico define o ritmo do tempo; as festas determinam os marcos do ano; os jejuns orientam a disciplina corporal; a autoridade sacerdotal media conflitos e decisões. O centro não é apenas geográfico — é normativo. A paróquia torna-se eixo que reorganiza práticas, valores e prioridades existenciais. Nesse sentido, o poder espiritual ali exercido não é apenas hierárquico, mas gravitacional: ele atrai, estabiliza e orienta.

A noção de sacralização do poder exige aqui uma articulação com a teoria política. Max Weber, ao analisar as formas de dominação, distinguiu entre autoridade tradicional, carismática e racional-legal (Weber, 1999). No caso da paróquia ortodoxa, o que se observa é uma predominância da autoridade tradicional, cuja legitimidade se ancora na continuidade histórica e na sucessão apostólica. O sacerdote não exerce poder por eleição democrática nem por carisma pessoal isolado, mas por inserção numa cadeia sacramental reconhecida como legítima. Essa legitimidade é reforçada por uma ordem simbólica que antecede o indivíduo e o ultrapassa. O poder espiritual, nesse contexto, não é produzido localmente; ele é recebido, transmitido e ritualizado¹⁸⁷. Contudo, a autoridade tradicional observada na paróquia não opera de forma estática. Ela é continuamente reencenada e reafirmada na prática litúrgica. Cada celebração da Divina Liturgia atualiza a sucessão apostólica; cada bênção pronunciada reinscreve o sacerdote na cadeia histórica que remonta aos apóstolos. A tradição não é apenas memória do passado, mas performance presente. A autoridade não se sustenta apenas por documentos canônicos, mas por repetição ritual que a torna visível e sensível. A hierarquia é percebida, antes de ser conceitualmente formulada. É na liturgia que a tradição se torna experiência¹⁸⁸.

No entanto, reduzir a análise à tipologia weberiana seria insuficiente. A sacralização do poder implica compreender que a autoridade religiosa não apenas organiza uma comunidade, mas estrutura uma cosmologia. Carl Schmitt observou que os conceitos fundamentais da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados (Schmitt, 2006). Invertendo a perspectiva, poderíamos afirmar que, no interior da paróquia, os conceitos

¹⁸⁷ Na tradição ortodoxa, a sucessão apostólica não é compreendida apenas como cadeia jurídica de ordenações, mas como transmissão ontológica da graça sacerdotal, preservada pela comunhão episcopal. Para uma síntese teológica contemporânea (ZIZIOULAS, 1985.)

¹⁸⁸ A noção de tradição como realidade performativa, e não apenas transmissiva, é central na teologia ortodoxa contemporânea. A tradição é vivida sacramentalmente e continuamente atualizada na assembleia litúrgica. (FLOROVSKY, 1972.)

políticos encontram sua matriz teológica originária. A hierarquia, a obediência, a soberania litúrgica do altar, a centralidade do sacerdote como mediador sacramental — tudo isso constitui uma forma de ordenação do mundo que não se limita ao culto, mas molda a percepção da realidade. A liturgia, nesse sentido, é também ato político, pois delimita o espaço do sagrado e reconfigura o campo das relações¹⁸⁹. Essa dimensão político-teológica não implica militância partidária ou intervenção direta na esfera estatal, mas revela que toda ordenação litúrgica constitui, implicitamente, uma visão de mundo. A disposição espacial da iconostase, a centralidade do altar, a distinção entre clero e laicato, a orientação do corpo para o Oriente — todos esses elementos produzem gramática de autoridade e pertencimento. O fiel aprende, por meio do rito, que a realidade possui hierarquia e transcendência. Em um contexto cultural marcado por horizontalização das estruturas e relativização das autoridades, a paróquia oferece experiência alternativa de ordenação do mundo¹⁹⁰.

Peter Berger, ao tratar da religião como “dossel sagrado”, descreve-a como estrutura de plausibilidade capaz de conferir nomos — ordem — à experiência humana (Berger, 1985). A paróquia ortodoxa, inserida no contexto moderno e plural de Brasília, atua precisamente como esse dossel. Ela oferece um universo simbólico coerente, no qual tempo, autoridade e comunidade são reinterpretados sob lógica transcendente. Em uma cidade planejada segundo racionalidade administrativa e arquitetônica moderna, a presença de uma tradição litúrgica milenar introduz uma outra gramática do poder: não a do planejamento estatal, mas a da continuidade sacramental¹⁹¹.

Essa dinâmica pode ser lida também à luz da modernidade líquida descrita por Zygmunt Bauman (2001). Se o mundo contemporâneo é marcado pela fluidez das identidades e pela fragilidade dos vínculos, a paróquia apresenta-se como espaço de densidade. Seus ritos repetidos, seu calendário litúrgico distinto, sua estética iconográfica e sua disciplina espiritual criam uma experiência de estabilidade simbólica. O poder sacralizado não apenas organiza; ele ancora. Ele oferece fronteiras claras entre o profano e o sagrado, entre o interior e o exterior, entre tradição e dispersão. Essa clareza de fronteiras não deve ser confundida com

¹⁸⁹ A compreensão da liturgia como ordenação simbólica do mundo encontra paralelo na teologia política contemporânea, que identifica no culto cristão uma forma de constituição alternativa de comunidade (MILBANK, 1990.)

¹⁹⁰ Sobre a crise contemporânea da autoridade e a emergência de formas horizontais de organização social, ver ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

¹⁹¹ A tensão entre racionalidade moderna e temporalidade sacramental é discutida no âmbito da crítica à secularização linear da história (TAYLOR, 2007.)

fechamento social absoluto. Ao contrário, ela permite hospitalidade estruturada. A paróquia acolhe convertidos, visitantes e curiosos, mas os insere em ordem preexistente. A estabilidade simbólica não impede expansão; ela regula a forma da incorporação. O centro de gravidade espiritual não se dissolve ao receber novos membros; ele os integra à sua órbita. A tradição, assim, não é barreira, mas matriz organizadora da pertença.

Do ponto de vista da História Cultural, como sugere Peter Burke (2021), os rituais e símbolos não são elementos ornamentais da vida social, mas estruturas fundamentais de produção de significado. A incensação do altar, o uso do eslavônico e do grego, a orientação espacial da igreja, o beijo no ícone — todos esses gestos reiteram uma ordem invisível. A sacralização do poder não é abstrata; ela se encarna materialmente. Ela transforma o espaço físico em território simbólico. A paróquia torna-se, assim, microcosmo político-teológico: um lugar onde a autoridade se faz visível, sensível e repetível¹⁹².

Esse processo não é meramente institucional; ele é experiencial. Como observa Ecléa Bosi (1994), a memória coletiva reorganiza o passado à luz das necessidades do presente. Ao reconhecer a paróquia como centro de sentido, os fiéis reconstroem suas próprias trajetórias espirituais. A autoridade sacerdotal passa a integrar suas narrativas pessoais; o rito passa a organizar o tempo biográfico. A sacralização do poder, portanto, não produz apenas hierarquia; produz identidade. Nesse ponto, torna-se possível observar que a identidade produzida não é apenas religiosa, mas existencial. O fiel que passa a organizar sua semana em função da Liturgia dominical, que ajusta sua alimentação aos jejuns prescritos e que reconhece no sacerdote referência espiritual constante, internaliza uma nova cartografia de sentido. A paróquia não é apêndice da vida cotidiana; ela redefine o cotidiano. A autoridade sacralizada não paira sobre a comunidade como imposição externa, mas é incorporada como horizonte de orientação pessoal¹⁹³.

No caso específico de Brasília, essa consolidação assume contornos ainda mais significativos. Cidade símbolo do projeto moderno brasileiro, erguida como capital racional

¹⁹² A materialização da autoridade religiosa por meio de rituais reiterados pode ser analisada à luz da antropologia simbólica, especialmente na discussão sobre como os ritos corporificam estruturas invisíveis (DOUGLAS, 1991.)

¹⁹³ A internalização da autoridade religiosa como horizonte de sentido dialoga com a noção de *habitus* religioso desenvolvida por Pierre Bourdieu, segundo a qual disposições incorporadas estruturam práticas e percepções sem necessidade de imposição consciente (BOURDIEU, 2020.)

do Estado, Brasília representa a expressão máxima da organização político-administrativa moderna. A presença de uma tradição religiosa milenar em seu interior cria um contraste eloquente: entre o céu litúrgico e o cerrado geográfico, entre Moscou e o Planalto Central, estabelece-se um campo simbólico onde a autoridade espiritual não deriva do aparato estatal, mas da continuidade apostólica. A paróquia torna-se território outro dentro da cidade planejada — não oposição frontal, mas coexistência alternativa¹⁹⁴.

Ao final deste capítulo, torna-se possível afirmar que a consolidação da Paróquia Ortodoxa Russa em Brasília não pode ser compreendida apenas como expansão institucional de uma Igreja estrangeira. Trata-se da formação de um espaço onde o poder espiritual se legitima por meio de ritos, símbolos e hierarquias reconhecidas; onde a autoridade é continuamente reafirmada pela liturgia; onde a tradição se encarna numa nova geografia cultural. A paróquia constitui-se, assim, como centro de gravidade espiritual: não apenas lugar de culto, mas eixo organizador de uma comunidade cuja coesão se estrutura na sacralização do poder e na permanência ritual da tradição.

Entre o céu e o cerrado, portanto, estabelece-se tensão criativa. A tradição ortodoxa, marcada por herança bizantina e russa, encontra solo geográfico e cultural distinto. O que poderia ser mera importação ritual transforma-se em enraizamento simbólico. O cerrado não apaga o céu; o céu reorganiza o cerrado. A paróquia não replica simplesmente Moscou; ela reinscreve a tradição no espaço brasiliense. Nesse processo, consolida-se forma específica de ortodoxia brasileira — não ruptura com a tradição, mas sua tradução geográfica¹⁹⁵. O centro de gravidade espiritual desloca-se sem perder sua densidade.

É nesse ponto que o capítulo se encerra: não apenas com a história de uma fundação, mas com a compreensão de como aquele poder espiritual se consolidou, legitimou-se e moldou uma forma específica de pertencimento no interior da modernidade brasileira.

¹⁹⁴ A coexistência de racionalidades distintas no interior da modernidade é discutida na sociologia das modernidades múltiplas (EISENSTADT, 2000.)

¹⁹⁵ A noção de tradução cultural da tradição religiosa é amplamente debatida nos estudos sobre cristianismo global (SANNEH, 2009.)

3. AS ESCOLHAS DO SAGRADO: CONVERSÕES, IDENTIDADE E MODERNIDADE

Se o capítulo anterior examinou a consolidação institucional da Paróquia Ortodoxa Russa em Brasília como centro de gravidade espiritual, este terceiro movimento desloca o foco da instituição para os sujeitos que, em determinado momento de suas trajetórias, escolheram atravessar suas portas. A pergunta que se impõe não é apenas como a ortodoxia se estabeleceu, mas por que ela foi escolhida. Que dinâmica histórica e subjetiva permite que brasileiros, formados em uma cultura religiosa majoritariamente católica ou protestante, optem por uma tradição litúrgica oriental, minoritária e marcada por forte densidade ritual?¹⁹⁶

A modernidade é frequentemente descrita como um tempo de ruptura. Koselleck lembra que todo tempo histórico está vinculado a uma condição espacial e experiencial específica (KOSELLECK, 2006, p. 307–315). A modernidade, nesse sentido, constituiu-se como experiência temporal marcada pela ideia de superação do passado religioso medieval. O antropocentrismo humanista deslocou o eixo da moralidade pública, antes centrada na transcendência, para o indivíduo e sua autonomia racional. A religião, progressivamente retirada da centralidade política, foi reinterpretada como questão privada. Contudo, como o próprio desenvolvimento histórico demonstra, um tempo não elimina o outro em sua totalidade; ele pode, ao contrário, preservar e intensificar formas simbólicas consideradas arcaicas¹⁹⁷.

É nesse ponto que a análise das conversões à ortodoxia russa ganha densidade histórica. A permanência de tradições religiosas densamente ritualizadas no interior de uma sociedade plural e secularizada não constitui anomalia, mas sintoma. Paul Ricoeur, ao discutir a linguagem simbólica do tempo mítico, mostra que ritos e narrativas estruturam a compreensão que uma civilização tem de si mesma (RICOEUR apud REIS, 2006, p. 22–24;

¹⁹⁶ A noção de “densidade ritual” não se refere apenas à complexidade cerimonial, mas à intensidade simbólica e à estrutura temporal prolongada das práticas litúrgicas ortodoxas. Diferentemente de modelos religiosos marcados por simplificação ritual ou centralidade da pregação discursiva, a ortodoxia preserva longos ciclos litúrgicos, repetição formalizada de ofícios e forte carga estética sensorial. Essa configuração produz um ambiente religioso que exige envolvimento corporal e temporal prolongado, favorecendo a internalização de disposições duráveis. (KUAPRI, 2023; ROSA, 2013).

¹⁹⁷ A coexistência entre temporalidades distintas — moderna e tradicional — pode ser compreendida à luz da noção de “estratos do tempo” desenvolvida por Koselleck. Para o autor, diferentes camadas temporais operam simultaneamente, de modo que formas simbólicas pré-modernas podem ser reativadas sob novas condições históricas. Assim, o retorno contemporâneo a tradições religiosas antigas não configura regressão histórica, mas recomposição de camadas temporais em um presente plural. (KOSELLECK, 2014).

28–30). O retorno contemporâneo a tradições antigas pode ser interpretado como tentativa de reinscrever a experiência moderna em um horizonte simbólico mais estável.

A sociologia da religião formulou esse diagnóstico em termos de secularização e pluralismo. Peter Berger argumenta que a modernidade dissolve os sistemas rígidos de valores que estruturavam a vida pré-moderna, produzindo aquilo que denomina crise de sentido (BERGER, 1985, p. 27–30; 145–147). Se antes a identidade era fortemente vinculada à posição social e ao pertencimento religioso herdado, a modernidade multiplica ofertas de sentido e transforma a fé em escolha. O pluralismo, segundo Berger, não implica necessariamente declínio religioso, mas fragmentação dos universos de plausibilidade¹⁹⁸. A religião deixa de ser monopólio cultural e passa a disputar espaço em um mercado simbólico.

Essa condição gera aquilo que o próprio Berger chamará de “imperativo herético”: a obrigação universal de escolher (BERGER, p. 25–30). A fé já não é destino, mas decisão. A identidade religiosa não é mais transmitida automaticamente pela estrutura social; ela precisa ser assumida. Zygmunt Bauman, ao caracterizar a modernidade líquida, descreve um mundo em que as identidades se tornam móveis, negociáveis e instáveis (BAUMAN, 2001, p. 8–15; 181–190). Nesse cenário, a conversão à ortodoxia pode ser interpretada como gesto de ancoragem — busca por densidade simbólica em meio à fluidez¹⁹⁹.

No plano da identidade, a transformação moderna alterou profundamente a forma como os indivíduos se percebem. Se, no mundo pré-moderno, a identidade estava ligada a funções e papéis socialmente definidos, a modernidade desloca o eixo para a interioridade. Entretanto, como lembra Bourdieu (2007, p. 87–95), as estruturas simbólicas continuam operando de forma coercitiva, ainda que não explicitamente estatais. A religião, mesmo afastada do centro político, mantém capacidade de moldar disposições, afetos e percepções do

¹⁹⁸ O conceito de “universos de plausibilidade” designa os contextos sociais que sustentam determinadas crenças como evidentes ou naturais. Em sociedades pluralistas, esses universos deixam de ser homogêneos, exigindo mecanismos internos de legitimação mais intensos. Nesse cenário, tradições altamente estruturadas tendem a oferecer maior coesão simbólica aos seus membros, compensando a fragmentação externa por meio de forte coesão interna. (BERGER, 1985).

¹⁹⁹ A metáfora da “ancoragem” aproxima-se do diagnóstico de Bauman sobre a fragilidade das identidades modernas. Em contextos de mobilidade e incerteza, sujeitos tendem a buscar estruturas que ofereçam continuidade narrativa e estabilidade ontológica. A conversão pode funcionar, nesse sentido, como estratégia de recomposição identitária diante da volatilidade social. (BAUMAN, 2001).

mundo. Sua força não reside apenas no poder institucional, mas na internalização de *habitus*²⁰⁰.

A conversão religiosa, nesse contexto, não pode ser compreendida apenas como adesão doutrinária. Ela é reconstrução biográfica. O editorial da revista *Religião & Sociedade* (2013, p. 7–10) enfatiza que os processos de conversão na modernidade são atravessados por pluralismo, agência individual e recomposição identitária. Jindra (2021, p. 5–9; 32–36) aponta que a conversão envolve transformação do universo discursivo e reorganização do self. Nas entrevistas realizadas para esta pesquisa, observa-se justamente esse movimento: os fiéis reinterpretam seu passado religioso, redefinem sua identidade e narram a ortodoxia como reencontro com uma tradição mais antiga, mais autêntica ou mais íntegra. Esse movimento de reinterpretação biográfica não ocorre no vazio. Ele é mediado por categorias históricas herdadas e por expectativas coletivas sobre o que constitui “autenticidade religiosa”. Charles Taylor observa que a modernidade não eliminou o horizonte da transcendência, mas multiplicou as possibilidades de crer e descrever, produzindo aquilo que denomina “condição secular” — um contexto no qual a fé é uma opção entre outras, mas permanece socialmente imaginável (TAYLOR, 2007, p. 539–543). Nesse cenário, a conversão à ortodoxia pode ser compreendida como resposta a essa condição plural: não se trata de fuga da modernidade, mas de escolha consciente por uma forma de transcendência que reivindica continuidade histórica²⁰¹. A tradição, longe de ser mero passado preservado, torna-se recurso ativo para reorganizar o presente.

A ortodoxia, nesse sentido, funciona como reservatório histórico de sentido. Se o pluralismo moderno gera multiplicidade de ofertas simbólicas, ele também produz saturação e instabilidade. A tradição ortodoxa, com sua liturgia invariável, seu calendário distinto e sua estética ritualizada, apresenta-se como alternativa à fluidez. Helena Kupari (2023, p. 112–118; 146–152), ao estudar conversões à ortodoxia na Finlândia, demonstra que a materialidade litúrgica desempenha papel central na atração de convertidos. Elementos semelhantes

²⁰⁰ O conceito de *habitus*, em Bourdieu, refere-se a sistemas duráveis de disposições incorporadas que orientam práticas e percepções. A adesão a uma tradição religiosa implica aquisição progressiva de esquemas perceptivos e corporais específicos. No caso ortodoxo, isso se expressa na postura corporal, no ritmo litúrgico, na relação com imagens sagradas e na disciplina ascética. A conversão, portanto, envolve não apenas crença declarada, mas transformação prática do modo de habitar o mundo. (BOURDIEU, 1979).

²⁰¹ A “condição secular”, conforme Taylor, não implica desaparecimento da fé, mas mudança nas condições de crença. A fé passa a coexistir com alternativas plausíveis de descrença, tornando-se uma opção entre outras. Nesse ambiente, tradições que reivindicam continuidade histórica podem adquirir atratividade precisamente por se apresentarem como resistência à contingência cultural. (TAYLOR, 2007).

aparecem nas entrevistas brasileiras: o incenso, o canto bizantino, o silêncio litúrgico e a hierarquia visível são frequentemente descritos como experiências de profundidade e permanência. Essa atração pela densidade ritual não é apenas estética, mas estrutural. A ortodoxia oferece um regime temporal distinto — marcado por ciclos litúrgicos, jejuns e festas móveis — que reordena a percepção cotidiana do tempo. Em uma sociedade orientada pela aceleração e pela produtividade, a disciplina litúrgica introduz pausas, ritmos e repetições que funcionam como pedagogia existencial. Hartmut Rosa, ao refletir sobre a aceleração social, sugere que a modernidade tende a produzir alienação temporal e perda de ressonância (ROSA, 2013, p. 65–82; 221–232). Sob essa lente, a adesão a uma tradição ritualizada pode ser interpretada como tentativa de recuperar experiência de ressonância — isto é, de reconectar o sujeito a um mundo percebido como dotado de sentido e profundidade²⁰². A liturgia, nesse caso, não apenas comunica crenças; ela reorganiza a relação entre sujeito, tempo e transcendência.

Por fim, a história oral permite captar esse movimento não como abstração teórica, mas como experiência narrada. Conforme Meihy (2020, p. 23–28; 147–150), a oralidade não apenas transmite memória, mas constrói sentido no ato de narrar. Ao relatar sua conversão, o fiel reorganiza sua própria trajetória. A escolha da ortodoxia torna-se ponto de inflexão, marco fundador, “antes e depois” biográfico. A análise dessas narrativas revela que a modernidade não eliminou o sagrado; ela o deslocou para o campo da escolha consciente.

Metodologicamente, isso implica tratar as narrativas de conversão não como relatos lineares de mudança abrupta, mas como construções retrospectivas nas quais o passado é reinterpretado à luz de uma nova pertença. A conversão aparece, muitas vezes, como culminação de um processo já latente: crises anteriores ganham novo significado, experiências religiosas pregressas são ressignificadas como preparação e o encontro com a ortodoxia é descrito como revelação de algo que “sempre esteve ali”. Tal estrutura narrativa reforça a ideia de que a escolha do sagrado não rompe totalmente com o passado, mas o

²⁰² A noção de “ressonância”, proposta por Hartmut Rosa, descreve relações nas quais o sujeito experimenta o mundo como responsivo e significativo. A aceleração moderna tende a reduzir essas experiências, promovendo alienação temporal. Práticas rituais repetitivas e estruturadas podem funcionar como dispositivos de desaceleração e intensificação experiencial, favorecendo sensação de estabilidade existencial. (ROSA, 2013)

reorganiza em nova chave interpretativa. A tradição, assim, opera como matriz hermenêutica que reconstrói a memória e redefine identidade²⁰³.

Este capítulo, portanto, examina as conversões à ortodoxia russa como escolhas do sagrado em um tempo caracterizado pela pluralização e pela crise de sentido. Não se trata de compreender a ortodoxia como resíduo medieval sobrevivente, mas como tradição que se reinscreve na modernidade por meio da decisão individual. Entre o desencantamento moderno e a busca por continuidade simbólica, as trajetórias dos fiéis revelam que a tradição não desaparece; ela se reconfigura.

3.1. FÉ E MODERNIDADE: ENTRE O SAGRADO E O SECULAR

A modernidade ocidental construiu para si mesma uma narrativa de emancipação. Nela, o mundo progressivamente se libertaria da tutela metafísica, as instituições religiosas perderiam centralidade política e o indivíduo assumiria o protagonismo da história. Essa narrativa, amplamente difundida na tradição iluminista, consolidou a ideia de que o tempo moderno seria o tempo do desencantamento²⁰⁴. Contudo, a persistência — e mesmo o fortalecimento — de experiências religiosas intensas no interior de sociedades secularizadas desafia essa linearidade interpretativa. O problema não é explicar o desaparecimento da religião, mas compreender sua reconfiguração.

Peter Berger, ao revisar a teoria clássica da secularização, desloca o eixo explicativo para o pluralismo. O traço distintivo da modernidade não seria a morte do sagrado, mas a coexistência de múltiplos sistemas de sentido num mesmo espaço social. A religião deixa de ser monopólio cultural e passa a disputar legitimidade com outras visões de mundo. Essa pluralização do campo simbólico altera profundamente a forma de crer. Se no mundo pré-moderno a identidade religiosa era amplamente herdada e socialmente confirmada, na

²⁰³ A análise narrativa da conversão aproxima-se da perspectiva hermenêutica segundo a qual identidade é construída narrativamente. Ricoeur argumenta que o sujeito compreende a si mesmo por meio da configuração narrativa do tempo vivido. Assim, o “antes e depois” da conversão constitui estrutura interpretativa que reorganiza a biografia sob nova chave simbólica. (RICOEUR, 1991; MEIHY, 2020).

²⁰⁴ A ideia de “desencantamento do mundo” foi sistematizada por Max Weber ao descrever o processo de racionalização característico da modernidade ocidental. Para Weber, o avanço da racionalidade técnico-científica não elimina necessariamente a religião, mas altera suas formas de legitimidade e sua posição na estrutura social, deslocando-a da esfera pública central para esferas diferenciadas de valor. (WEBER, 2004, p. 30-35.)

modernidade ela se torna opção. Surge, então, o que Berger denomina “imperativo herético”: a obrigação estrutural de escolher (BERGER, 2017, p. 9–20). O indivíduo moderno não pode simplesmente herdar sua fé; ele precisa justificá-la diante da existência de alternativas.

Essa condição cria uma tensão permanente. O pluralismo amplia possibilidades, mas também produz insegurança. A multiplicidade de ofertas de sentido gera aquilo que Berger identifica como crise de plausibilidade²⁰⁵: nenhuma narrativa se impõe de maneira incontestável. A fé, portanto, passa a ser vivida sob a pressão da comparação e da dúvida. Essa situação não significa simplesmente fragilidade da crença, mas transformação das condições de sua possibilidade. Charles Taylor denomina esse cenário de “condição secular”: um contexto no qual a fé não desaparece, mas deixa de ser horizonte incontestado e passa a coexistir com alternativas plausíveis de descrença (TAYLOR, 2007, p. 3, 539). O crente moderno não vive em mundo sem Deus, mas em mundo no qual a presença de Deus não é mais autoevidente. A conversão, nesse quadro, assume caráter reflexivo. Escolher a ortodoxia não é apenas aderir a uma tradição recebida; é posicionar-se diante da pluralidade. A decisão religiosa torna-se forma de autoinscrição em um campo de disputas simbólicas, onde a fé precisa ser continuamente reafirmada²⁰⁶. É nesse contexto que a conversão à ortodoxia russa em Brasília deve ser situada. Não se trata de retorno ingênuo ao passado, mas de decisão consciente em meio a um mercado religioso saturado.

As entrevistas revelam que a escolha ortodoxa emerge frequentemente como reação à fragmentação percebida nas experiências religiosas anteriores. Isaac relata ter conhecido a ortodoxia por meio da internet, assistindo a vídeos litúrgicos. Seu primeiro contato não foi institucional, mas mediado digitalmente. Esse dado é significativo: o pluralismo moderno não opera apenas em templos físicos, mas em ambientes virtuais. A circulação global de imagens litúrgicas, cânticos e discursos teológicos cria novas formas de aproximação religiosa²⁰⁷. A conversão, nesse caso, não começa no confessionário, mas na tela. Contudo, o que o atrai não

²⁰⁵ Em Berger, “crise de plausibilidade” não significa necessariamente perda definitiva da religião, mas enfraquecimento das condições sociais e existenciais que tornam uma crença “crível”. No caso analisado, a ruptura afetiva atua como gatilho micro-social que desorganiza o suporte de plausibilidade anteriormente fornecido pelo núcleo familiar e por suas rotinas devocionais.

²⁰⁶ A noção de “campo” pode ser aqui compreendida em diálogo com Pierre Bourdieu, para quem o campo religioso constitui espaço relativamente autônomo de disputas por autoridade legítima na definição do sagrado. Nesse espaço, diferentes agentes competem pelo monopólio da interpretação legítima da tradição. (BOURDIEU, 2004, p. 57-63.)

²⁰⁷ A mediação digital da experiência religiosa tem sido analisada como elemento constitutivo do pluralismo contemporâneo. A internet não apenas amplia o acesso à informação religiosa, mas reconfigura processos de conversão e pertença, permitindo aproximações pré-institucionais. (CAMPBELL, 2013, p. 5-18.)

é a novidade, mas a sensação de continuidade. Ele descreve a ortodoxia como instituição confiável, com propósito definido, capaz de orientar todas as decisões de sua vida. A escolha, portanto, não conduz à instabilidade; busca superá-la.

Zygmunt Bauman descreveu a modernidade líquida como condição marcada pela fragilidade das identidades e pela volatilidade dos vínculos (BAUMAN, 2001, p. 249; 260). Se tudo é negociável, nada parece definitivo. Nesse cenário, a ortodoxia é frequentemente percebida como contraponto. Ela se apresenta como tradição não reformada, não adaptada às modas culturais, não sujeita à reinvenção constante. A liturgia permanece, os ritos repetem-se, o calendário litúrgico segue seu curso independente das agendas sociais. Essa previsibilidade ritual produz um efeito existencial profundo: sensação de estabilidade²⁰⁸.

Kilson, ao narrar sua primeira participação na liturgia ortodoxa, descreve-a como experiência de beleza e profundidade espiritual. Sua conversão não foi desencadeada por um argumento teológico isolado, mas por uma experiência sensível. Incenso, canto, silêncio, gestos — todos esses elementos compõem uma pedagogia corporal do sagrado. A fé, nesse caso, não é apenas convicção mental; é incorporação. A experiência estética precede e sustenta a adesão doutrinal. Essa dimensão é crucial para compreender por que tradições ritualisticamente densas exercem atração em contextos de pluralismo fluido.

Helena Kupari (2016, p. 134–136), em estudo sobre conversões à ortodoxia na Finlândia, demonstra que a materialidade desempenha papel ambíguo, porém central, nas transições religiosas. A repetição das orações, a estabilidade litúrgica e a sensação de continuidade histórica são frequentemente percebidas como expressão de uma Igreja “eterna”. Essa eternidade não é abstrata; ela é performada no rito. Ao participar da liturgia, o fiel se insere numa cadeia temporal que atravessa séculos. O presente deixa de ser isolado; torna-se elo de uma tradição. Esse aspecto aparece reiteradamente nas entrevistas brasileiras. A ortodoxia é descrita como fé “original”, “primitiva”, “não alterada”. O argumento histórico funciona como antídoto contra a sensação moderna de ruptura.

²⁰⁸ A relação entre ritual repetitivo e estabilização identitária foi explorada na antropologia da religião como mecanismo de produção de ordem simbólica e segurança ontológica. O rito, ao reiterar padrões formais, cria continuidade perceptiva e reforça pertencimento coletivo. (BELL, 1992, p. 74-88.)

Mariana expressa essa busca de continuidade em linguagem doméstica e afetiva. Inicialmente aproximada da ortodoxia por meio do matrimônio, ela rapidamente internaliza a tradição como base de sua família. Ao afirmar que encontrou na Igreja Ortodoxa um lugar de preservação da fé original, ela associa tradição e autenticidade. Em contraste, descreve o protestantismo como excessivamente emocional e comercializado. Essa oposição não é apenas crítica institucional; é afirmação identitária. Ao delimitar fronteiras simbólicas, Mariana constrói para si uma narrativa de reencontro com a essência do cristianismo. A conversão, portanto, é também reescrita biográfica.

Lilson, por sua vez, exemplifica o modelo intelectual de conversão. Seu percurso passa pelo estudo histórico do Cisma do Oriente e pela reflexão sobre sucessão apostólica. Ao concluir que a ortodoxia representa continuidade histórica mais fiel, ele ancora sua decisão em argumento teológico-histórico. Aqui, a tradição funciona como critério de verdade. Se a modernidade dissolveu certezas, a origem histórica oferece fundamento. A conversão emerge como reconstrução racional da fé²⁰⁹.

Outro caso relevante é o de Karoline da Mota. Sua trajetória parte do ateísmo e de uma postura crítica em relação à religião, especialmente no que diz respeito à vinculação entre fé e dinheiro. Seu reencontro com o sagrado ocorre em meio a acontecimentos pessoais significativos e na convivência com a comunidade ortodoxa. O que a impressiona não é apenas a doutrina, mas a ausência de apelo financeiro explícito e a seriedade do ambiente litúrgico. Sua fala poderia ser sintetizada na percepção de que “a fé aqui não está à venda”. A ortodoxia aparece, então, como espaço de autenticidade frente à mercantilização religiosa percebida em outras tradições. Sua conversão revela que o pluralismo moderno não apenas multiplica ofertas; ele também gera desconfiança. A tradição ortodoxa, ao apresentar-se como não mercantilizada, torna-se alternativa ética²¹⁰.

Esses diferentes percursos indicam que a ortodoxia em Brasília ocupa posição singular no campo religioso contemporâneo. Ela não se apresenta como religião de massa nem como

²⁰⁹ Modelos de conversão que privilegiam argumentação histórica e coerência doutrinária aproximam-se do que Lewis Rambo denomina “conversão intelectual”, na qual o processo envolve busca cognitiva estruturada e avaliação comparativa de sistemas religiosos. (RAMBO, 1993, p. 44-52.)

²¹⁰ A crítica à mercantilização da religião insere-se em debates sobre “economia religiosa” e mercado de bens simbólicos. Embora o paradigma do mercado religioso destaque competição e oferta de sentido, diversos estudos apontam que a percepção de autenticidade frequentemente se constrói em oposição à lógica comercial. (STARK; FINKE, 2000, p. 193-205.)

espiritualidade adaptável. Ao contrário, afirma-se como tradição resistente. Paradoxalmente, é essa resistência que a torna atraente. Em meio à fluidez moderna, a rigidez ritual pode ser percebida como liberdade: liberdade da improvisação constante, da reinvenção interminável, da necessidade de atualização permanente.

A tensão entre secularização e reencantamento, portanto, não é resolvida pela simples oposição entre mundo moderno e tradição religiosa. O secular cria o cenário no qual a tradição precisa ser escolhida. A ortodoxia não sobrevive apesar da modernidade, mas dentro dela. Sua permanência depende da decisão individual, mas sua força reside em oferecer ao indivíduo algo que transcende sua subjetividade: continuidade, hierarquia, ritual e memória histórica.

Assim, a conversão à ortodoxia russa em Brasília deve ser compreendida como fenômeno simultaneamente moderno e tradicional. Moderna porque é escolha; tradicional porque busca continuidade. Moderna porque emerge em ambiente plural; tradicional porque afirma unicidade e fidelidade histórica. Entre o desencantamento estrutural da modernidade e o desejo humano por densidade simbólica, a ortodoxia se apresenta como espaço onde o sagrado não é abolido, mas reinscrito.

Esse movimento não representa fuga do presente, mas tentativa de reorganizá-lo. A tradição, portanto, deixa de ser simples herança e torna-se recurso ativo. Danièle Hervieu-Léger propõe compreender a religião como “cadeia de memória”: um mecanismo social que conecta sujeitos a uma narrativa fundadora que legitima sua identidade no presente (HERVIEU-LÉGER, 2008. 22–24). No caso das conversões analisadas, a ortodoxia funciona precisamente como essa cadeia. Ao ingressar na tradição, o convertido não apenas aceita doutrinas; ele passa a integrar uma linhagem histórica que reivindica continuidade apostólica. Em sociedades onde o tempo é experimentado como fragmentado e acelerado, a inserção nessa cadeia oferece coerência temporal. A liturgia, o calendário, os santos e a sucessão episcopal operam como dispositivos de estabilização simbólica. A modernidade produz escolha; a tradição oferece duração²¹¹. Ao escolher a tradição, o fiel não abandona a

²¹¹ A ideia de tradição como dispositivo de duração pode ser articulada à noção de “regimes de historicidade” proposta por François Hartog, segundo a qual sociedades contemporâneas vivem sob primado do presente, experimentando enfraquecimento da continuidade histórica. A adesão a tradições densas pode ser interpretada como reação a essa presentificação do tempo. (HARTOG, 2013, p. 141-158.)

modernidade; ele a habita de maneira distinta. A ortodoxia torna-se, então, não apenas opção religiosa, mas resposta existencial às tensões do tempo contemporâneo.

3.2. O IMPERATIVO HERÉTICO: ESCOLHER A TRADIÇÃO

Se a modernidade dissolve monopólios religiosos, ela não extingue a fé — ela a transforma em escolha. Peter Berger, ao formular o conceito de “imperativo herético”, identifica um deslocamento estrutural na experiência religiosa moderna: a heresia deixa de ser exceção e torna-se condição universal. O termo, derivado do grego *haíresis*, significa precisamente “escolha”. Ser moderno é, inevitavelmente, escolher (BERGER, 2017, p. 13–18). Mesmo permanecer na tradição herdada já implica decisão consciente. O que antes era destino cultural torna-se posicionamento individual.

Contudo, Berger adverte que o problema central não é simplesmente a liberdade de escolher, mas o impacto psicológico e social do pluralismo. Em sociedades pré-modernas, a religião operava como universo de plausibilidade praticamente incontestado. O mundo social confirmava o mundo religioso. Na modernidade, ao contrário, a coexistência de múltiplos sistemas de significado produz aquilo que Berger denomina crise de sentido (BERGER, 1985, p. 139–140; 161–167). A multiplicidade de ofertas simbólicas enfraquece a evidência natural das tradições. A fé passa a existir sob a sombra da alternativa. Esse deslocamento produz uma consequência decisiva: a interiorização da autoridade religiosa. Se antes a tradição era sustentada por estruturas sociais amplas — família, comunidade, Estado —, na modernidade ela precisa ser continuamente legitimada no foro íntimo do indivíduo. A fé deixa de repousar na evidência coletiva e passa a depender de convicção pessoal. Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 29–45) observa que a religião moderna se reorganiza a partir de trajetórias individuais que reconstroem a cadeia de memória de forma seletiva e reflexiva. A tradição já não é simplesmente transmitida; ela é apropriada, reinterpretada e incorporada por sujeitos que operam em ambientes marcados pela comparação constante. Nesse cenário, a escolha religiosa não elimina a tradição, mas a reinscreve como projeto biográfico.

Essa condição é amplamente discutida também nos textos que analisam o campo religioso contemporâneo como mercado simbólico ampliado. O pluralismo não implica

desaparecimento da religião, mas sua reorganização competitiva. A religião torna-se uma entre várias ofertas de sentido, e os indivíduos transitam entre tradições com relativa mobilidade. O editorial da revista *Religião & Sociedade* sobre processos de conversão religiosa ressalta que, na modernidade, a conversão não pode mais ser compreendida apenas como ruptura dramática, mas como movimento inscrito num ambiente de circulação constante de crenças. A figura do peregrino religioso emerge como característica do tempo presente.

Entretanto, o caso da ortodoxia russa em Brasília revela um fenômeno particularmente interessante: a escolha ativa da tradição como resposta à fluidez. Se o pluralismo amplia possibilidades, ele também gera instabilidade. A conversão à ortodoxia aparece, nas entrevistas, como gesto consciente de estabilização.

Kilson, por exemplo, narra sua conversão como resultado de investigação histórica aprofundada. Seu percurso envolve estudo do Cisma do Oriente, análise da sucessão apostólica e reflexão teológica sistemática. Sua decisão não foi emocional nem circunstancial; foi construída. Ao afirmar que encontrou na ortodoxia a fé “primitiva e original”, ele mobiliza uma gramática de autenticidade histórica. Essa busca por origem responde diretamente à crise moderna de autoridade. Em ambiente onde múltiplas interpretações cristãs coexistem, a antiguidade torna-se critério de verdade. A tradição deixa de ser herança passiva e torna-se objeto de eleição racional. Esse movimento revela que a tradição, quando escolhida, assume estatuto distinto daquele que possuía no mundo pré-moderno. Ela não é mais apenas continuidade histórica; torna-se critério normativo deliberadamente adotado. A ortodoxia, nesse caso, funciona como âncora epistemológica. Em meio à multiplicidade de interpretações cristãs, a referência à antiguidade, à sucessão apostólica e à estabilidade litúrgica opera como mecanismo de estabilização cognitiva. A escolha pela tradição não é retorno automático ao passado, mas seleção consciente de um modelo de continuidade que oferece coerência narrativa à própria identidade.

Rodney Stark (1996, p. 16–47), ao aplicar a teoria da escolha racional à religião, argumenta que indivíduos tendem a aderir a comunidades que oferecem recompensas simbólicas proporcionais aos custos exigidos. Igrejas que mantêm padrões elevados de compromisso e disciplina tendem a produzir pertencimento mais intenso. A ortodoxia, com seus jejuns, sua liturgia não abreviada, sua hierarquia clerical definida e sua continuidade

ritual, impõe custos simbólicos relativamente altos quando comparada a tradições mais adaptativas. Contudo, exatamente por isso, oferece recompensas de pertencimento mais densas.

Esse padrão aparece com nitidez nas entrevistas. Isaac, ao afirmar que a ortodoxia deve orientar todas as suas decisões e ações, demonstra que sua conversão não é parcial. Ela é totalizante. Esse caráter totalizante da conversão é particularmente significativo no contexto moderno. Ao escolher uma tradição que regula alimentação, calendário, disciplina espiritual e autoridade clerical, o convertido opta por uma forma de vida estruturada. Hartmut Rosa (2013, p. 1–29; 65–97) sugere que a modernidade tardia é marcada por aceleração e fragmentação temporal. Nesse contexto, tradições que oferecem ritmos estáveis e repetição ritual podem ser experimentadas como formas de reconexão existencial. A ortodoxia, ao organizar o tempo por meio de ciclos litúrgicos e jejuns, oferece não apenas doutrina, mas regime temporal alternativo ao da produtividade e da aceleração. Em ambiente digital saturado de ofertas religiosas, ele não escolhe flexibilidade; escolhe normatividade. A decisão é moderna, mas seu conteúdo é tradicional. O imperativo herético não conduz, necessariamente, ao relativismo; pode conduzir à radicalização do compromisso.

Kilson oferece outro ângulo da mesma dinâmica. Sua trajetória inclui sofrimento existencial e trânsito por outras experiências religiosas. Ao encontrar na ortodoxia beleza, disciplina e estabilidade, ele descreve a conversão como reencontro com sentido profundo. Aqui se confirma a tese de Berger: o pluralismo não elimina a religião, mas exige que ela seja escolhida e continuamente reafirmada. A liturgia, nesse caso, funciona como mecanismo de reconstrução existencial.

Mariana Martins Moreira de Menezes também ilustra a dimensão ativa da escolha. Inicialmente aproximada da ortodoxia por meio do matrimônio, ela não permanece por inércia. Sua fala indica processo de apropriação consciente. Ao descrever a ortodoxia como tradição preservada, com raízes profundas e seriedade ritual, ela contrapõe sua experiência àquilo que percebe como emocionalismo ou mercantilização em outras tradições cristãs. Sua permanência é decisão reiterada. A escolha da tradição é reafirmada no interior da vida familiar. O imperativo herético manifesta-se aqui como compromisso deliberado com continuidade.

Karoline da Mota apresenta talvez o caso mais emblemático da escolha contracultural. Proveniente de postura ateia e crítica à instrumentalização econômica da fé, sua aproximação com a ortodoxia ocorre em contexto de desconfiança religiosa. O que a impressiona é a ausência de apelo financeiro ostensivo e a atmosfera de seriedade espiritual. Sua conversão pode ser lida como gesto crítico frente ao mercado religioso contemporâneo. Em vez de aderir à oferta mais visível ou adaptada à lógica do consumo, ela opta por tradição percebida como resistente à lógica mercantil. Trata-se de escolha que não apenas afirma a fé, mas também critica o modo como a fé é oferecida no campo religioso plural.

Do ponto de vista sociológico, esses relatos revelam que o imperativo herético produz dois movimentos simultâneos: pluralização e intensificação. A pluralização amplia opções; a intensificação reforça pertencimentos escolhidos. O sujeito moderno, ao escolher, tende a investir fortemente na decisão tomada, pois ela é resultado de comparação e reflexão. A ortodoxia, ao apresentar-se como tradição estável e historicamente contínua, torna-se destino preferencial para indivíduos que percebem o mundo religioso contemporâneo como fragmentado.

Além disso, a escolha da tradição possui dimensão simbólica de resistência cultural. Em ambiente que valoriza adaptação constante e flexibilização de normas, optar por tradição rígida pode ser interpretado como gesto contracultural. A ortodoxia não se ajusta facilmente às demandas do mercado religioso. Esse traço de resistência também pode ser interpretado como forma de capital simbólico. Pierre Bourdieu (2020, p. 88–92) demonstrou que, em campos de disputa simbólica, a manutenção de exigências elevadas pode reforçar legitimidade e distinção. No campo religioso plural, a tradição que não se flexibiliza facilmente pode adquirir prestígio precisamente por sua estabilidade. A ortodoxia, ao preservar formas rituais e hierárquicas antigas, constrói autoridade por continuidade. Sua rigidez não é apenas obstáculo; é recurso de legitimação. Sua liturgia permanece extensa, seu calendário mantém jejuns exigentes, sua estrutura hierárquica não é democrática. Paradoxalmente, essa rigidez torna-se atrativa. Ela oferece limites em contexto de excesso de possibilidades.

Do ponto de vista metodológico, a história oral permite captar essa consciência da escolha. Conforme discutem os autores do campo da História do Tempo Presente, a narrativa

autobiográfica organiza o passado à luz do presente (DELGADO; FERREIRA, 2014, p. 19–27). Ao narrar sua conversão, o entrevistado não apenas relata fatos; ele constrói sentido. A decisão de aderir à ortodoxia é reinterpretada como ponto de inflexão biográfico. A escolha torna-se marco fundador de nova identidade (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 18–19).

Assim, o imperativo herético não conduz necessariamente ao enfraquecimento da religião. No caso analisado, ele produz reforço identitário. A ortodoxia russa em Brasília constitui exemplo de como a tradição pode ser escolhida conscientemente como resposta à fluidez moderna. A modernidade exige decisão; a decisão pode conduzir à tradição.

É nesse ponto que o paradoxo moderno se torna mais visível. A liberdade de escolher não implica necessariamente dissolução das estruturas, mas possibilidade de adesão voluntária a estruturas robustas. O sujeito moderno, ao escolher a tradição, não abdica da autonomia; ele a exerce ao decidir submeter-se a uma ordem que o precede. A conversão torna-se, assim, forma de agência que culmina em disciplina. A modernidade não é negada, mas atravessada por meio da escolha.

Escolher a tradição é, portanto, gesto profundamente moderno. É o exercício da liberdade para aderir a uma estrutura que transcende o indivíduo. O sujeito afirma sua autonomia ao decidir submeter-se a uma ordem simbólica anterior a si. O paradoxo é evidente: a liberdade moderna é utilizada para limitar a própria liberdade, integrando-se a uma comunidade disciplinada e historicamente contínua.

Nesse sentido, as conversões analisadas não representam nostalgia regressiva, mas tentativa ativa de reorganizar a experiência moderna. A ortodoxia não é refúgio escapista, mas resposta estruturada à crise de sentido produzida pelo pluralismo. O imperativo herético, longe de dissolver a tradição, pode fortalecê-la — desde que haja sujeitos dispostos a escolhê-la.

3.3. TRADIÇÃO E RUÍNA: A CONVERSÃO COMO GESTO CIVILIZACIONAL

A modernidade não deve ser compreendida apenas como reorganização institucional ou racionalização burocrática, mas como transformação profunda da sensibilidade coletiva. O deslocamento do sagrado para a esfera privada, a pluralização das ofertas religiosas e a fragmentação das identidades constituem elementos estruturantes desse processo²¹². Peter Berger argumenta que o pluralismo moderno dissolve monopólios religiosos e produz crise de plausibilidade, na qual nenhuma tradição se impõe de forma autoevidente (BERGER, 1985, p. 139–140; 161–167). Essa condição não elimina a religião, mas a insere em campo competitivo, no qual o indivíduo deve constantemente justificar sua adesão.

Os textos que analisam a recepção contemporânea da obra de Berger ressaltam que o pluralismo não implica declínio da religião, mas transformação de suas formas de legitimação. A fé deixa de ser sustentada por estrutura social homogênea e passa a depender de comunidades específicas que reconstruam universos de sentido²¹³. Nesse cenário, a conversão à ortodoxia russa em Brasília pode ser interpretada como tentativa de reinserção em tradição percebida como mais coesa e menos fragmentada.

Zygmunt Bauman descreve a modernidade líquida como condição marcada pela fluidez dos vínculos e pela instabilidade das identidades (BAUMAN, 2001, p. 7–15). A solidez das instituições tradicionais — família, religião, comunidade — é substituída por relações transitórias e identidades negociáveis. Essa liquidez produz liberdade, mas também insegurança ontológica. A ausência de referenciais duradouros intensifica a busca por estabilidade. A aceleração do tempo social, característica amplamente analisada na teoria social contemporânea, contribui para essa sensação de instabilidade. Hartmut Rosa argumenta que a modernidade tardia é marcada por um processo cumulativo de aceleração técnica, social e existencial, no qual o sujeito é constantemente compelido a adaptar-se a ritmos crescentes de mudança (ROSA, 2013, p. 1–29). Esse regime temporal reduz a experiência de duração e enfraquece a percepção de continuidade histórica. Sob essa perspectiva, a atração pela ortodoxia pode ser compreendida como busca por outro regime de temporalidade: um tempo litúrgico cíclico, estruturado por festas móveis, jejuns e memórias sacramentais que resistem à

²¹² O deslocamento do sagrado para a esfera privada foi amplamente analisado por José Casanova, que demonstra como a secularização moderna não elimina a religião, mas redefine suas fronteiras, deslocando-a da centralidade político-institucional para o âmbito da escolha individual e da sociedade civil. (CASANOVA, 1994, p. 211-234).

²¹³ Thomas Luckmann já havia argumentado que, em sociedades pluralistas, a religião tende a assumir formas “invisíveis”, estruturadas em comunidades específicas de sentido que sustentam identidades em meio à fragmentação cultural. (LUCKMANN, 1967, p. 103-120).

lógica da produtividade contínua. A tradição oferece não apenas conteúdo doutrinário, mas ritmo alternativo de existência²¹⁴.

Nas entrevistas realizadas, essa busca aparece de maneira recorrente. A ortodoxia é descrita como tradição que preserva ritos antigos, mantém continuidade histórica e não se adapta facilmente às demandas culturais do presente. Isaac, ao afirmar que a ortodoxia deve orientar todas as suas decisões, expressa desejo de verticalidade espiritual — categoria que pode ser lida como resposta à horizontalização relativista do campo religioso contemporâneo. Sua conversão não representa apenas adesão doutrinária, mas reorganização existencial.

A crítica à banalização da fé também aparece nas narrativas. Karoline da Mota, ao relatar desconforto com a vinculação entre religião e dinheiro em experiências anteriores, identifica aquilo que percebe como mercantilização do sagrado. Essa percepção dialoga com análises sociológicas que descrevem o campo religioso contemporâneo como estruturado em dinâmica de mercado simbólico (BERGER, p. 138–147). A ortodoxia, ao apresentar-se como tradição não centrada em apelo financeiro ou espetáculo religioso, surge como alternativa ética²¹⁵.

A dimensão estética também ocupa lugar central. Helena Kupari demonstra que, em transições contemporâneas à ortodoxia, a materialidade litúrgica — ícones, canto, incenso, repetição ritual — desempenha papel fundamental na experiência de continuidade e densidade temporal (KUPARI, 2023, p. 112–128). O rito não apenas simboliza tradição; ele a performa. Nas entrevistas brasileiras, a liturgia é frequentemente descrita como bela, profunda e distinta das experiências religiosas anteriores. Kilson, ao narrar sua primeira participação na liturgia ortodoxa como encontro com verdade e beleza, revela que a conversão pode ser mediada pela experiência estética. Essa mediação confirma a tese de que a religião vivida deve ser analisada em sua dimensão concreta e sensorial²¹⁶ (KNIBBE; KUPARI, 2020, p. 2–5).

²¹⁴ A contraposição entre tempo profano linear e tempo sagrado cíclico foi formulada classicamente por Mircea Eliade, para quem o calendário litúrgico permite a “re-atualização” periódica dos eventos fundadores, restaurando continuidade simbólica em meio à experiência fragmentária do tempo moderno. (ELIADE, 1992, p. 68-91).

²¹⁵ A análise do campo religioso como mercado simbólico competitivo pode ser aprofundada a partir da teoria do campo de Pierre Bourdieu, que interpreta as instituições religiosas como agentes em disputa por capital simbólico, autoridade e legitimidade no espaço social. (BOURDIEU, 1971, p. 295-334).

²¹⁶ A abordagem da religião vivida enfatiza que a experiência religiosa se constitui por meio de práticas corporais, objetos materiais e ritmos cotidianos, não apenas por adesão doutrinária. Tal perspectiva desloca o foco da crença abstrata para a incorporação concreta do sagrado. (AMMERMAN, 2014, p. 189-205).

A leitura desse movimento pode ser enriquecida pelas reflexões da sociologia da religião contemporânea. Autores como Peter Berger argumentam que a modernidade não conduz necessariamente ao desaparecimento da religião, mas à multiplicação das possibilidades de crença e à fragilização das estruturas tradicionais de plausibilidade. Nesse contexto pluralista, os indivíduos experimentam frequentemente sensação de dispersão simbólica e buscam tradições capazes de oferecer continuidade histórica e densidade espiritual (BERGER, 2017). A adesão à ortodoxia, nesse cenário, pode ser interpretada como tentativa de reconstrução de pertencimento religioso diante da fragmentação característica da modernidade. Quando os entrevistados descrevem o mundo religioso moderno como superficial ou emocionalmente banalizado, estão, ainda que sem linguagem filosófica explícita, expressando percepção de esvaziamento simbólico²¹⁷.

Mariana Martins Moreira de Menezes, ao afirmar que encontrou na ortodoxia preservação da fé original e seriedade ritual, articula essa crítica de forma implícita. Sua oposição ao emocionalismo e à multiplicidade interpretativa em outras tradições cristãs revela desejo de forma estável. A tradição ortodoxa aparece como espaço onde o rito não se ajusta às expectativas subjetivas, mas impõe continuidade histórica. Essa imposição não é percebida como opressiva, mas como estruturante.

Lilson, ao fundamentar sua conversão na continuidade histórica da ortodoxia desde os primeiros séculos do cristianismo, reforça essa dimensão civilizacional. A busca pela fé “primitiva e original” constitui tentativa de reconectar-se a origem percebida como mais autêntica. Em contexto plural, a antiguidade torna-se argumento de legitimidade²¹⁸.

Do ponto de vista metodológico, a História do Tempo Presente permite compreender essas narrativas como reconstruções simbólicas situadas. O historiador que trabalha com tempo presente analisa fenômenos ainda em curso, nos quais memória e identidade estão em

²¹⁷ A crítica à perda de profundidade cultural também pode ser relacionada à noção de “desencantamento do mundo” formulada por Max Weber, que descreve a modernidade como processo de racionalização progressiva no qual explicações mágicas e simbólicas são substituídas por racionalidade instrumental. (WEBER, 2004, p. 30-32).

²¹⁸ A autoridade da antiguidade como critério de legitimidade religiosa foi analisada por Jaroslav Pelikan, que distingue tradição viva de tradicionalismo, ressaltando que a referência às origens funciona como fundamento normativo em disputas confessionais. (PELIKAN, 1984, p. 65-72).

permanente elaboração²¹⁹. Ao narrar sua conversão, o entrevistado não apenas relata fatos, mas interpreta sua trajetória à luz de categorias culturais disponíveis — entre elas, tradição, autenticidade, profundidade e decadência.

A conversão à ortodoxia, nesse sentido, pode ser compreendida como gesto civilizacional. Não porque represente retorno nostálgico ao passado, mas porque expressa crítica à atomização social e à estética pobre do mundo contemporâneo. Ao aderir à tradição, os fiéis afirmam preferência por forma densa, hierarquia definida e ritualidade estável. A escolha da tradição torna-se, paradoxalmente, ato moderno que responde criticamente à modernidade.

Convém ainda sublinhar que o “gesto civilizacional” aqui descrito não implica pretensão de superioridade cultural, mas indica reorientação simbólica. Ao escolher tradição percebida como antiga e formalmente estável, o convertido não nega a modernidade, mas posiciona-se criticamente dentro dela. Trata-se de movimento reflexivo: a tradição não é simplesmente herdada, é selecionada como resposta à percepção de fragmentação. Nesse sentido, a ortodoxia funciona como matriz hermenêutica que reorganiza passado, presente e futuro numa narrativa coerente. A conversão torna-se ato de reinscrição histórica.

Assim, tradição e ruína não são categorias opostas, mas interdependentes. A percepção de ruína cultural intensifica o desejo de tradição. E a tradição, ao ser escolhida, reorganiza a experiência moderna a partir de continuidade simbólica. A ortodoxia russa em Brasília não surge como enclave anacrônico, mas como espaço onde o sagrado é reinscrito como forma sólida em meio à fluidez.

3.4. VOZES DA CONVERSÃO: HISTÓRIA ORAL E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Este capítulo assume que a conversão não é apenas um “evento” registrável por datas sacramentais, mas uma experiência interpretada, isto é, uma reorganização do vivido que

²¹⁹ A História do Tempo Presente enfatiza a centralidade da memória e da narrativa na construção do objeto histórico, reconhecendo que os sujeitos reinterpretam continuamente sua experiência à luz de contextos mutáveis. (ROUSSO, 2016, p. 15-29).

ganha forma quando o fiel narra sua própria trajetória. Por isso, a história oral não entra aqui como mera técnica de coleta, e sim como via privilegiada para captar a densidade afetiva, simbólica e moral das escolhas religiosas — especialmente quando tratamos de religiões minoritárias, cujas razões de adesão raramente se deixam reduzir a explicações macroestruturais. A entrevista, nesse sentido, opera simultaneamente como fonte e método, e exige do pesquisador uma escuta capaz de reconhecer que o depoimento não é um “espelho” do passado, mas uma construção de sentido situada no tempo presente²²⁰. O que está em jogo não é apenas “o que aconteceu”, mas como o sujeito torna narrável aquilo que viveu — e quais categorias mobiliza para justificar, dar coerência e conferir valor à sua decisão.

Ao reconhecer que o depoimento é construção situada, assume-se também que a identidade religiosa não precede a narrativa, mas se consolida por meio dela. Paul Ricoeur argumenta que o sujeito se compreende a si mesmo pela mediação de histórias que conta sobre si — aquilo que denomina “identidade narrativa”²²¹. A conversão, sob essa lente, não é apenas transformação ontológica, mas reorganização da própria trama biográfica: eventos dispersos ganham coerência retrospectiva e passam a convergir para um ponto interpretado como decisivo. Assim, a entrevista não revela simplesmente a conversão; ela participa da sua estabilização simbólica. Ao narrar o “antes” e o “depois”, o fiel produz continuidade, atribui sentido à ruptura e reinscreve seu passado numa sequência inteligível.

Ao optar por trabalhar com entrevistas semiestruturadas, a pesquisa se aproximou de uma perspectiva que valoriza a oralidade como campo de memória em movimento: a conversão é frequentemente contada como ruptura e renascimento, mas também como continuidade, amadurecimento e retorno a algo que o entrevistado nomeia como “verdadeiro”, “original” ou “mais puro”. Dessa forma, as entrevistas foram organizadas não apenas por dados sociodemográficos e cronologias, mas por núcleos de experiência — crise, busca, encontro, disciplina, comunidade, liturgia, tradição, autenticidade, e também desconfiança e

²²⁰ A história oral, ao tratar o depoimento como construção situada, aproxima-se da concepção segundo a qual memória não é arquivo passivo, mas atividade interpretativa. Alessandro Portelli observa que a relevância do testemunho não reside apenas na exatidão factual, mas no significado que o narrador atribui aos acontecimentos, revelando valores, tensões e expectativas do presente. A divergência entre fato e narrativa não é erro metodológico, mas dado analítico central para compreender como os sujeitos constroem coerência para sua própria experiência (PORTELLI, 1997, p. 67-75).

²²¹ A noção de identidade narrativa pressupõe que o sujeito articula permanência e mudança por meio da configuração temporal da própria história. Ricoeur distingue entre identidade *idem* (mesmidade) e identidade *ipse* (ipseidade), mostrando que a continuidade pessoal não é simples repetição de traços, mas fidelidade dinâmica a uma promessa ou a um projeto de vida. A conversão pode ser lida como reconfiguração dessa ipseidade, na qual o passado é reinterpretado à luz de nova orientação existencial (RICOEUR, 1991, p. 138-148).

crítica a outras expressões do cristianismo. Essa estratégia dialoga com o entendimento de que a conversão contemporânea, embora seja fenômeno antigo, assume contornos específicos no presente: ela se dá em ambiente de pluralismo, circulação religiosa e reconfiguração identitária, em que o sujeito é constantemente chamado a explicar “por que escolheu” (JINDRA, 2021, p. 18–26).

A leitura das entrevistas evidencia, desde o início, que não existe um único “tipo” de conversão. Há trajetórias de passagem gradual, há movimentos de ruptura, há percursos longos com múltiplas tradições anteriores, e há experiências que o próprio entrevistado descreve como “força” ou “chamado” — sem que isso elimine o trabalho posterior de elaboração narrativa. João Pedro, por exemplo, relata uma trajetória de trânsito religioso amplo (protestantismo, islamismo, paganismo, agnosticismo) e descreve sua entrada na ortodoxia como algo que o “trouxe à força”, após uma experiência que lhe teria mostrado a realidade do mundo espiritual; ainda assim, o relato não é puro acontecimento: ele se estrutura como interpretação moral do passado e como reorganização do self diante daquilo que passa a ser reconhecido como “verdade” (REIS, s.d., Entrevista com João Pedro). Aqui, a história oral permite observar um traço decisivo: mesmo quando a conversão é narrada como ruptura radical, ela precisa ser explicada, encadeada e tornada plausível — isto é, precisa ganhar forma narrativa (JINDRA, 2021, p. 24–31).

Eu passei por várias religiões ao longo da vida. Comecei no protestantismo, ainda na infância, mas era tudo muito superficial. Eu gostava de ler a Bíblia, participar dos eventos, tocar música gospel, sentia um certo ‘avivamento’, mas não era algo profundo. Depois disso, fui um adolescente bem experimentativo. Fui do protestantismo para o islamismo, porque gostava da estética e, naquele momento, a fé deles fazia sentido para a minha forma de pensar. Do islamismo fui para o paganismo, wicca, coisas mais luciferanas, muito por influência de amigos e também por um período conturbado em que eu buscava experiências mais intensas, fugir da monotonia.

Depois disso, acabei indo para um agnosticismo bem cético, com uma filosofia até antinatalista. Nesse momento, eu já estava cansado de religião, via tudo como uma construção humana, uma consequência evolutiva da espécie. Só que a ortodoxia foi completamente diferente de todas essas experiências. Em todas as outras, eu escolhia a religião, eu ia até ela buscando algo que se encaixasse em mim. Na ortodoxia, não foi assim. Eu fui trazido à força. Tive

uma experiência que me mostrou a realidade do mundo espiritual, e depois disso não me restava mais opção a não ser me encaixar na verdade, mesmo que isso fosse contra as minhas preferências ou a forma como eu via o mundo antes.

A partir disso, eu comecei a rever tudo. Quando fui procurar qual cristianismo seguir, os protestantes me pareciam muito superficiais, muito modernos, uma versão diluída. Se fosse para ser cristão, tinha que fazer direito. O catolicismo romano chegou a ser uma opção, mas eu me sentia desconfortável com algumas coisas históricas e institucionais. A ortodoxia, no início, eu fui por eliminação, esperando até o pior. Mas quando cheguei lá, fui muito bem recebido, puderam responder minhas perguntas, e ali comecei a compreender melhor aquilo que eu hoje entendo como a verdade.

Hoje, eu vejo toda a minha trajetória de forma diferente. Mesmo tendo passado por várias coisas, por erros e caminhos que não deram certo, tudo isso acabou fazendo parte de um processo que me levou até aqui. Não foi algo que eu construí sozinho, pelo contrário, foi algo que me foi apresentado de forma muito direta. E, depois disso, minha forma de enxergar o mundo mudou completamente. A ortodoxia ocupa um lugar central na minha vida, molda minha visão de mundo, minha forma de agir, mesmo eu falhando muito ainda. Não é algo baseado só em crença, mas em experiências que me mostraram que existe uma realidade espiritual que não dá para ignorar. (REIS, 2024–2025, Entrevista com João Pedro)

Essa necessidade de tornar plausível a própria mudança aproxima as narrativas de conversão de estruturas clássicas de testemunho religioso. Como demonstrou Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 24–32), a religião moderna se articula como cadeia de memória²²², na qual o sujeito insere sua trajetória numa linhagem interpretativa maior. Mesmo quando o relato enfatiza ruptura radical, ele raramente se apresenta como descontinuidade absoluta: quase sempre há sinais retrospectivos, indícios anteriores que passam a ser lidos como preparação. A conversão, portanto, é também trabalho de memória. Ela seleciona, reorganiza e ressignifica experiências passadas, construindo uma coerência que talvez não fosse evidente no momento vivido. É nesse ponto que a história oral revela sua potência: ela permite observar o processo de elaboração, e não apenas o resultado institucional da mudança.

²²² Para Hervieu-Léger, a religião subsiste na modernidade quando consegue manter viva uma “cadeia de memória” que legitima a continuidade entre gerações. A conversão não rompe necessariamente com essa cadeia; muitas vezes ela representa tentativa de reconectar-se a uma linhagem percebida como mais autêntica ou mais coerente. O convertido não abandona a história, mas escolhe outra genealogia simbólica (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 71-84).

Em outros casos, a conversão aparece como processo de reconstrução intelectual e histórica. Lilson narra a passagem do catolicismo para a ortodoxia por meio do estudo teológico e da investigação do Cisma do Oriente; seu relato se organiza como busca de legitimidade histórica e como opção por continuidade apostólica, chegando ao ponto de afirmar que “saber que a fé ortodoxa é a primitiva e original” o aproximou de Deus (REIS, s.d., Entrevista com Lilson Rodrigues do Nascimento). Lucas também apresenta uma trajetória marcada por investigação e trânsito interno ao cristianismo (evangélico → presbiteriano → católico → ortodoxo), descrevendo que, ao estudar a história da Igreja, percebeu “outras interpretações” e práticas com as quais “compactuava mais” (REIS, s.d., Entrevista com Lucas Esmael da Costa Ribeiro). Esses relatos mostram que, na modernidade, a conversão pode ser narrada como decisão argumentada, em que o sujeito reivindica para si uma racionalidade de escolha e uma fidelidade a uma tradição percebida como mais coerente. Isso se aproxima da ideia de que o indivíduo moderno reordena seu universo simbólico pela comparação e pela justificação contínua, tornando a fé uma escolha explicável²²³ (BERGER, 2017).

Para mim, São Pedro havia fundado somente a igreja de Roma. Mas, estudando teologia, vi que Pedro fundou a Igreja de Antioquia primeiro, e a Igreja de Antioquia não é romana, e sim ortodoxa. Foi aí que eu quis conhecer a fé ortodoxa.

Através do cisma do Oriente, me despertou a curiosidade de conhecer e saber os motivos que levaram ao cisma. E, analisando todos esses motivos, eu fiquei do lado dos ortodoxos.

Sou uma pessoa muito mais feliz depois que me tornei um cristão ortodoxo. Saber que a fé ortodoxa é a primitiva e original me trouxe para perto de Deus, para perto de Cristo, que era tudo e é tudo que precisamos.

Pra mim, a ortodoxia é em primeiro lugar. Só o trabalho e um rancho no Goiás que me atrapalha um pouco. A ortodoxia é de fundamental importância nos dias de hoje, porque querem acabar com o cristianismo primitivo, com a verdadeira essência da fé cristã, e isso não pode acontecer. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Lilson Rodrigues do Nascimento)

²²³ A racionalização da escolha religiosa não implica redução da fé a cálculo utilitário. Como observa Danièle Hervieu-Léger, a modernidade introduz exigência de reflexividade, pela qual o crente deve justificar sua pertença diante da pluralidade. Essa reflexividade produz narrativas argumentativas que conferem legitimidade à adesão, mesmo quando o conteúdo da escolha permanece tradicional (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 154-160).

Há também conversões cuja porta de entrada é o sofrimento e a crise existencial. Kilson relata seu primeiro contato com a ortodoxia ao passar em frente à igreja enquanto visitava o filho hospitalizado; a motivação inicial aparece como busca espiritual diante da doença, e a primeira liturgia é descrita como “belíssima”, acompanhada de acolhimento comunitário (REIS, s.d., Entrevista com Kilson Eduardo). O que sobressai aqui é que a conversão não se limita ao alívio de uma crise: ela se transforma em pertença disciplinada (crisma, tonsura, serviço na liturgia), como se a experiência religiosa oferecesse não apenas consolo, mas uma forma estruturada de reorganizar a vida. Este tipo de narrativa ajuda a defender, teoricamente, que conversão é também transformação prática: mudança de rotina, de disposições, de vínculos e de horizonte moral (JINDRA, 2021 p. 52–60). E, do ponto de vista da “religião vivida”, ela evidencia que a fé é experimentada e encarnada por meio de práticas, temporalidades e relações concretas, não apenas por crenças abstratas (KNIBBE; KUPARI, 2020, p. 2–5).²²⁴

Eu tive meu primeiro contato com a Igreja Ortodoxa em agosto de 2016, num momento muito difícil da minha vida. Eu estava indo visitar meu filho no hospital e, passando em frente à igreja, aquilo me chamou a atenção. Eu já vinha de uma caminhada por várias religiões — fui católico, passei por igrejas protestantes, visitei templos Hare Krishna, centros espíritas — mas ainda existia um vazio, uma insatisfação.

Nesse contexto, eu resolvi entrar na igreja e participar da liturgia. E aquilo me marcou profundamente. A liturgia era belíssima, algo muito diferente de tudo que eu já tinha visto. Fui muito bem recebido pelo padre, pela Matushka e pelos membros da igreja, e aquilo foi me tocando de uma forma muito forte.

A partir dali, comecei a caminhar dentro da ortodoxia. Fui crismado em 2017 e, com o tempo, fui me envolvendo cada vez mais na vida da igreja, até ser tonsurado leitor. Hoje participo da liturgia de forma ativa, lendo a epístola, servindo dentro da igreja.

Para mim, a ortodoxia não é apenas uma religião que eu conheci, mas algo vivo. É onde servimos o Deus vivo, onde o ensinamento de Cristo foi preservado desde os apóstolos até hoje. É uma fonte inesgotável de espiritualidade, verdade e beleza. A fé não é só algo que se acredita, mas algo que se vive no dia a dia — na oração, nos cânticos, no jejum, na misericórdia.

²²⁴ A perspectiva da “religião vivida” desloca o foco das instituições e doutrinas formais para práticas cotidianas, experiências corporais e arranjos concretos de sentido. Tal abordagem permite compreender a conversão como incorporação progressiva de hábitos, ritmos e disposições, e não apenas como adesão intelectual. A prática antecede, acompanha e sustenta a formulação discursiva da fé (AMMERMAN, 2014, p. 189-203).

Em meio a tantas incertezas do mundo moderno, eu vejo a ortodoxia como uma luz de estabilidade espiritual, uma forma de resistência. É uma ponte viva entre o passado e o presente, entre o céu e a terra. É um tesouro que eu encontrei e que quero para o resto da minha vida. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Kilson Eduardo)

Outro eixo muito forte nas entrevistas é a mediação digital. Isaac, vindo de “berço protestante”, descreve que certas incoerências não abalaram sua fé, mas abalaram sua confiança na igreja protestante; ele então conhece a ortodoxia “pela internet”, por pregações e vídeos, e afirma que a forma de seguir a liturgia o atraiu, ajudando-o a sentir “mais confiança” (REIS, s.d., Entrevista com Isaac Cardoso Prado). Vanderlub também menciona ter encontrado a paróquia pela internet (REIS, s.d., Entrevista com Vanderlub de Souza Sampaio). Esses casos importam metodologicamente por dois motivos: primeiro, porque mostram que o campo religioso contemporâneo não é apenas territorial; ele é também mediático, e a conversão pode começar por imagens, sons e discursos acessados remotamente. Segundo, porque reforçam a necessidade de tratar a liturgia e sua estética como elemento central do processo, já que é justamente a experiência litúrgica (ainda que inicialmente em vídeo) que aparece como gatilho de atração e de confiança. Essa dimensão dialoga diretamente com Kupari, para quem a transição à ortodoxia envolve exposição a ambientes sensoriais e reeducação da relação com mediações materiais do sagrado (KUPARI, 2023, p. 104–118).

Eu cresci em berço protestante, sempre tive contato com a fé cristã, com cultos em casa e frequência na igreja. Com o tempo, comecei a perceber algumas incoerências na igreja. Isso não abalou a minha fé em Deus, mas abalou a minha confiança na igreja protestante.

Foi aí que eu comecei a buscar outras referências e acabei conhecendo a ortodoxia pela internet, assistindo pregações e vídeos. Eu achei muito interessante a forma como eles seguiam a liturgia, aquilo me chamou muito a atenção.

Quando eu vi vídeos da própria paróquia, de como era a liturgia, eu senti mais confiança, como se ali houvesse algo mais sólido, mais organizado. Quando eu tive contato com a ortodoxia, eu senti uma calma, uma paz, e percebi que aquela tradição tinha um motivo de existir.

Hoje eu entendo que a ortodoxia precisa estar presente em todas as minhas decisões e ações. Não é só uma questão de frequentar a igreja, mas de

viver de acordo com aquilo no dia a dia. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Isaac Cardoso Prado)

Eu conheci a paróquia pela internet. Eu vinha de uma formação católica e já percebia que, de certa forma, a tradição tinha sido abandonada na igreja romana, e isso me incomodava.

Eu também tive influência de livros antigos que meu pai tinha, livros sobre santos, que depois eu fui perceber que tinham muito a ver com a ortodoxia. Isso foi despertando em mim um interesse maior pela tradição.

Quando eu encontrei a igreja, percebi que ali havia uma continuidade, uma preservação dessas tradições que eu sentia que tinham sido deixadas de lado. A ortodoxia, para mim, passou a ser prioridade. É o primeiro lugar na minha vida.

E essa descoberta, mesmo começando pela internet, acabou me levando para uma vivência concreta dentro da igreja, participando da liturgia e servindo nela. (REIS, 2024–2025, Entrevista com VanderLub de Souza Sampaio)

A presença recorrente da mediação digital nos relatos também convida a repensar categorias clássicas da conversão. Se, em outros contextos históricos, o encontro religioso ocorria primordialmente no espaço físico da comunidade, no cenário contemporâneo ele pode começar em ambiente virtual, onde imagens, homilias e cantos circulam globalmente. Isso não significa desmaterialização da fé, mas deslocamento inicial do contato. A liturgia vista pela tela não substitui a experiência presencial; ela antecipa e prepara o desejo de inserção concreta. O digital, nesse caso, funciona como limiar: espaço de experimentação preliminar que permite ao sujeito aproximar-se sem ruptura imediata com sua tradição anterior. A história oral evidencia como esses meios tecnológicos são incorporados à própria narrativa de busca.

A materialidade e a estética do rito, aliás, atravessam quase todos os depoimentos, ainda que com diferentes pesos. Felipe relata ter conhecido a ortodoxia de maneira teórica, por autores como Guénon e Schuon, mas afirma que, em viagem à Rússia, foi marcado pela beleza das igrejas, altares e corais; posteriormente, no Brasil, se vincula a paróquias e atua como cantor (REIS, s.d., Entrevista com Felipe Vianna de Menezes). Bryan, por sua vez, apresenta uma conversão mediada por família (tia e padrinho) e descreve uma espiritualidade

que rapidamente se torna totalizante, marcada por oração contínua; ele também afirma que a ortodoxia é “a única igreja que mantém a tradição como era antigamente” (REIS, s.d., Entrevista com Bryan Vinícius Moreira Dantas). Mariana Martins, criada em ambiente protestante com forte vida comunitária e musical, relata que sua conversão formal ocorreu no contexto do casamento, mas que a compreensão intencional da ortodoxia amadureceu com o tempo; ela define a ortodoxia como base da família e como “Igreja tradicional, com raízes profundas e sérias” (REIS, s.d., Entrevista com Mariana Martins Moreira de Menezes). Em todos esses relatos, tradição, beleza, seriedade e continuidade aparecem como valores que operam como crítica — explícita ou implícita — à banalização e à instabilidade percebidas no cenário religioso contemporâneo (BERGER, 1985, p. 138–147).

Um dado metodologicamente decisivo é que o *corpus* inclui também um caso que não se ajusta ao modelo clássico de conversão. Maria das Graças afirma “continuo sendo católica” e descreve a ortodoxia como parte de uma mesma Igreja histórica, dizendo que “era uma igreja católica só até 1054” e que, para ela, “tanto faz” ser católica ortodoxa ou outra igreja católica (REIS, s.d., Entrevista com Maria das Graças de Oliveira de Assis Rezende). Essa presença é analiticamente valiosa porque impede que o capítulo trate “conversão” como categoria homogênea. Ao contrário, mostra que o pertencimento pode ser híbrido, negociado e reinterpretado, o que reforça a premissa do editorial sobre conversão: há processos não lineares, nem sempre conclusivos, e muitas vezes marcados por articulações entre continuidade e mudança. Aqui, a história oral funciona como instrumento de refinamento conceitual: ela mostra que, no nível da experiência, as fronteiras confessionais podem ser percebidas de modo distinto do que supõem as classificações institucionais²²⁵.

Eu continuo sendo católica. Para mim, não houve uma mudança de religião. Eu entendo que a Igreja é uma só, que era uma igreja católica até 1054, e depois houve a separação. Mas, independentemente do nome que recebe, a Igreja tem a sucessão de Cristo.

Para mim, tanto faz ser a igreja católica ortodoxa ou qualquer outra igreja católica. Eu não vejo como coisas separadas no sentido de fé. O ritual é diferente, mas não deixa de ser uma missa como todas.

²²⁵ A distinção entre pertença formal e pertença percebida remete à diferença entre identidade atribuída e identidade reivindicada. Rogers Brubaker argumenta que categorias identitárias não são entidades fixas, mas posições negociadas em contextos específicos. No campo religioso, isso significa que a autoidentificação pode não coincidir com definições institucionais, exigindo do pesquisador atenção às categorias nativas (BRUBAKER; COOPER, 2000, p. 14-18).

Eu frequento as duas. Vou à missa na igreja católica e também participo da ortodoxa. Não vejo conflito nisso. Eu não consigo ficar sem igreja. É algo que faz parte da minha vida, da minha rotina.

A ortodoxia, para mim, é uma continuidade, não é uma ruptura. É a mesma Igreja, só com uma forma diferente de celebrar. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Maria das Graças de Oliveira de Assis Rezende)

Esse caso evidencia ainda outro ponto crucial: a distinção entre conversão institucional e conversão experiencial. Do ponto de vista canônico, a mudança pode exigir ritos formais; do ponto de vista vivido, porém, o sujeito pode interpretar sua trajetória como continuidade interna. A categoria “conversão”, portanto, não deve ser aplicada de modo rígido. Ela precisa ser compreendida como categoria nativa em disputa — às vezes assumida, às vezes recusada, às vezes reformulada. Ao incluir um relato que tensiona o conceito, o capítulo evita homogeneizar as experiências e reafirma a premissa metodológica de que a voz do entrevistado não deve ser forçada a caber em esquemas prévios.

Do ponto de vista epistemológico, esse conjunto de entrevistas confirma a história oral como método especialmente apto a captar a religião como experiência situada. A conversão aparece menos como “adesão a doutrinas” e mais como rearranjo de temporalidades, vínculos e sensibilidades: alguns entrevistados narram a conversão como retorno à origem; outros como saída de um vazio; outros como reencontro mediado por comunidade; outros como escolha moral e estética diante de um campo religioso percebido como mercantilizado. A escuta das subjetividades torna possível mapear não apenas *motivos*, mas formas de narrar, e é justamente aí que a religião se deixa ver como cultura vivida. Nessa perspectiva, o testemunho não é um dado automático; ele é conquista ética e social, e exige do pesquisador compromisso com o reconhecimento da voz do outro, sem reduzir a fala a simples ilustração de teoria (GUIMARÃES NETO, 2024;)²²⁶.

Há também uma dimensão ética implicada na escuta dessas vozes. Trabalhar com história oral em contexto religioso exige cuidado com a assimetria entre pesquisador e

²²⁶ A ética da história oral pressupõe reconhecimento da alteridade do narrador e responsabilidade na interpretação. Como destaca Paul Thompson, a entrevista é processo dialógico no qual memória, poder e confiança se entrelaçam; o pesquisador não extrai dados, mas participa da construção da narrativa. Tal reconhecimento impede instrumentalização da voz do outro e fortalece a legitimidade epistemológica do trabalho (THOMPSON, 2002, p. 32-45).

entrevistado, sobretudo quando o pesquisador compartilha, em alguma medida, do universo simbólico estudado. A reflexividade torna-se parte constitutiva do método. Não se trata de neutralizar a posição do pesquisador — algo impossível —, mas de explicitar a consciência de que toda interpretação nasce de um encontro. A entrevista é relação, não apenas coleta; é espaço de confiança e de negociação de sentidos. Reconhecer essa dimensão relacional fortalece a legitimidade do trabalho e evita reduzir o testemunho a mera ilustração de teorias sociológicas.

Por fim, ao situar essas narrativas no tempo presente, este trabalho se alinha à compreensão de que o objeto ainda está em curso e que as memórias religiosas são atravessadas por disputas contemporâneas — sobre autenticidade, tradição, dinheiro, moralidade, comunidade, autoridade e pureza. A história oral, aqui, não produz apenas “dados”: ela revela a textura moral do presente, em que a ortodoxia é percebida como refúgio, desafio, disciplina e, sobretudo, como forma de reencantar o mundo sem negar a consciência moderna da escolha (ELÍBIO JÚNIOR, 2021).

3.5. *BRASILEIROS ORTODOXOS: PERFIS, CAMINHOS E SENTIDOS*

A ortodoxia russa em Brasília não se apresenta como comunidade de herança étnica nem como enclave migratório. O grupo analisado nesta pesquisa é composto majoritariamente por brasileiros convertidos, oriundos de trajetórias religiosas distintas, atravessadas por diferentes experiências confessionais, crises pessoais e percursos intelectuais. Essa heterogeneidade inicial, longe de fragilizar a análise, confirma a hipótese de que a conversão contemporânea não pode ser reduzida a padrão único. Ao contrário, ela se estrutura como reorganização biográfica situada no interior do pluralismo moderno (BERGER, 1985, p. 137–142)²²⁷.

²²⁷ A conversão em contextos de pluralismo religioso tem sido interpretada como processo de recomposição identitária que envolve comparação ativa entre tradições e reconstrução narrativa do self. Para além da ruptura, trata-se de reelaboração da própria trajetória à luz de novas referências simbólicas (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 124-130).

A leitura conjunta das entrevistas permite identificar linhas de força que atravessam os relatos, ainda que assumam configurações distintas. Em alguns casos, a conversão emerge como resultado de investigação histórica e teológica sistemática. Lilson, por exemplo, descreve seu percurso como processo de estudo aprofundado do Cisma do Oriente e da sucessão apostólica, culminando na convicção de que a ortodoxia representaria continuidade mais fiel ao cristianismo primitivo. Lucas também relata trajetória marcada por transições internas ao cristianismo, até encontrar na ortodoxia forma de interpretação que lhe parecia mais coerente. Nesses casos, a tradição é escolhida como resposta à fragmentação interpretativa. A antiguidade histórica converte-se em critério de legitimidade²²⁸. A fé deixa de ser simplesmente herdada e passa a ser argumentada. Trata-se de expressão clara do que Berger denomina imperativo herético: a obrigação moderna de escolher e justificar a escolha (BERGER, 2017, p. 23–34). É importante notar que, nesses casos, o argumento histórico não opera apenas como justificativa racional, mas como mecanismo de estabilização identitária. Em ambiente plural, onde múltiplas interpretações cristãs coexistem, a antiguidade funciona como critério de ancoragem. A busca pela “Igreja primitiva” ou “original” revela menos nostalgia arqueológica e mais desejo de continuidade ontológica. O passado é mobilizado como garantia de permanência num presente marcado por instabilidade interpretativa. A tradição deixa de ser simples legado e torna-se fundamento legitimador da decisão contemporânea.

Entretanto, não são apenas percursos intelectuais que conduzem à ortodoxia. Em outros relatos, a mediação estética e litúrgica ocupa posição central. Kilson narra seu primeiro contato com a liturgia ortodoxa como experiência de beleza intensa, associada a momento de fragilidade pessoal diante da doença do filho. A liturgia não aparece como exposição doutrinária, mas como imersão sensorial. Incenso, canto, ritmo e silêncio configuram ambiente no qual o sagrado é percebido como densidade. Felipe, embora tenha conhecido a tradição por leituras teóricas, relata ter sido profundamente impactado pela estética das igrejas russas e pelo canto coral. Essas experiências confirmam a relevância da materialidade na transição religiosa contemporânea, conforme argumenta Kupari (2023, p. 101–118): o rito não é simples ornamentação; ele estrutura a percepção do transcendente. A ortodoxia, ao preservar formas litúrgicas antigas e não adaptadas à lógica da simplificação moderna, produz

²²⁸ A mobilização da antiguidade como critério de autenticidade religiosa insere-se em fenômeno mais amplo de “tradicionalização reflexiva”, no qual o passado é conscientemente selecionado e reinterpretado como fundamento normativo no presente (HOBSBAWM; RANGER, 1997, p. 12-14).

experiência de continuidade que contrasta com ambientes religiosos mais minimalistas ou espetacularizados. Essa centralidade da experiência litúrgica sugere que a conversão à ortodoxia não pode ser explicada apenas por categorias doutrinárias. A liturgia ortodoxa constitui regime de temporalidade e corporalidade próprios. O fiel não apenas aprende conteúdos; ele aprende ritmos, gestos, silêncios, inclinações e repetições. A disciplina do corpo e do tempo reorganiza a subjetividade²²⁹. Nesse sentido, a conversão implica também transformação sensorial. A tradição é incorporada antes mesmo de ser plenamente sistematizada intelectualmente.

Há ainda trajetórias marcadas por crise existencial e trânsito religioso intenso. João Pedro relata passagem por múltiplas tradições — protestantismo, islamismo, paganismo, agnosticismo — antes de aderir à ortodoxia. Sua narrativa estrutura-se como reencontro com verdade após dispersão. Karoline, por sua vez, parte de postura atea e de crítica à instrumentalização econômica da fé. Sua aproximação com a ortodoxia ocorre em contexto de desconfiança religiosa, e o que a impressiona é precisamente a percepção de que ali a fé não estaria subordinada à lógica mercantil. Esses relatos evidenciam crítica implícita ao campo religioso contemporâneo, frequentemente descrito como estruturado em dinâmica de mercado simbólico (STARK; FINKE, 2000, p. 193). A conversão, nesses casos, assume dimensão ética: escolher a tradição significa rejeitar formas religiosas percebidas como superficiais ou comercializadas. Esse elemento ético merece atenção especial. Em vários relatos, a ortodoxia é percebida como tradição “não negociável”. A ausência de apelos financeiros explícitos, a rigidez ritual e a estrutura hierárquica aparecem como sinais de autenticidade. A crítica à mercantilização da fé revela desconforto com a lógica de consumo aplicada ao campo religioso. Escolher a ortodoxia, nesses casos, significa escolher um modelo que se apresenta como resistente à flexibilização excessiva. A tradição é valorizada precisamente por não se adaptar com facilidade.

Outro eixo recorrente é a mediação familiar e afetiva. Bryan relata ter sido influenciado por tia e padrinho, enquanto Mariana Martins aproxima-se inicialmente da ortodoxia por meio do matrimônio. Contudo, em ambos os casos, a permanência não é descrita como consequência automática do vínculo social, mas como apropriação consciente.

²²⁹ A incorporação ritual como prática formadora de disposições encontra ressonância na noção de *habitus* religioso, entendido como internalização prática de esquemas simbólicos por meio de repetição e disciplina corporal (BOURDIEU, 2007, p. 88-92).

Mariana afirma ter encontrado na ortodoxia preservação da fé original e base estruturante para sua família. A tradição é internalizada como forma de organizar a vida doméstica e moral. Essa dinâmica confirma que, mesmo em contexto plural, redes sociais continuam desempenhando papel decisivo na circulação religiosa (SEIDL 2012, p. 248). A conversão não é ato isolado; é processo relacional. Essa dimensão relacional reforça que a conversão não se esgota na decisão individual. Mesmo quando narrada como escolha pessoal, ela é sustentada por vínculos afetivos que legitimam e aprofundam o pertencimento. A tradição é aprendida em comunidade, praticada em família e confirmada na convivência litúrgica²³⁰. Assim, a ortodoxia em Brasília consolida-se não apenas como doutrina escolhida, mas como comunidade vivida.

A análise dessas trajetórias revela convergência simbólica importante: a ortodoxia é percebida como espaço de reencontro com mistério, rito e tradição. A palavra “mistério”, ainda que nem sempre utilizada explicitamente, está presente na forma como os entrevistados descrevem a liturgia e a espiritualidade ortodoxa. Não se trata de religião explicativa ou didática, mas de rito que envolve o fiel numa realidade maior que ele próprio. A verticalidade espiritual — categoria que expressa desejo de transcendência estruturada — aparece como contraponto à horizontalização relativista do ambiente contemporâneo²³¹.

Essa percepção dialoga com a crítica mais ampla à modernidade líquida formulada por Bauman (2001, p. 7–15). A fragilidade dos vínculos e a instabilidade das identidades produzem sensação de dispersão. A ortodoxia, ao manter calendário fixo, disciplina litúrgica e hierarquia definida, oferece experiência de solidez simbólica. Isaac afirma que a ortodoxia deve orientar todas as suas decisões; Bryan descreve prática intensa de oração; Mariana vincula tradição à estrutura familiar. A identidade ortodoxa não é apresentada como pertencimento parcial, mas como reorganização integral da vida. A recorrência de expressões totalizantes — “orientar todas as decisões”, “base da família”, “forma correta de viver” — indica que a conversão ortodoxa não é descrita como adesão episódica. Ela é apresentada como reconfiguração global do horizonte moral. A fé não aparece como complemento da

²³⁰ A transmissão religiosa em contextos contemporâneos mantém forte componente relacional, especialmente no interior de redes familiares e microcomunidades, que funcionam como mediadoras de continuidade simbólica (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 148-152).

²³¹ A noção de transcendência estruturada remete à distinção entre experiências religiosas difusas e formas institucionais estabilizadas de mediação do sagrado, nas quais autoridade, rito e tradição delimitam o acesso ao transcendente (LUHMANN, 2013, p. 74-79).

identidade, mas como seu eixo estruturante. Essa característica distingue esses relatos de modelos de religiosidade mais fluidos ou intermitentes e reforça a ideia de que a tradição escolhida se torna princípio organizador da existência cotidiana.

É relevante notar que nem todos os relatos se enquadram na lógica clássica de ruptura. Maria das Graças afirma continuar católica e interpreta a ortodoxia como parte de mesma Igreja histórica anterior a 1054. Sua fala revela percepção menos conflitual das fronteiras confessionais e indica que conversão, no campo analisado, pode assumir formas híbridas. Esse dado reforça a necessidade de evitar modelos rígidos de interpretação e confirma que a experiência religiosa vivida nem sempre coincide com categorias institucionais²³².

Do ponto de vista metodológico, a história oral permite captar essa pluralidade sem reduzi-la a estatística. A memória religiosa é performativa: ao narrar sua trajetória, o fiel reorganiza seu passado à luz do presente. A conversão torna-se marco biográfico, ponto de inflexão que estrutura a identidade atual. Trabalhar com essas narrativas implica reconhecer que o depoimento não é simples reconstituição factual, mas produção de sentido situada no tempo presente (ELÍBIO JÚNIOR, 2021, p. 16–19).

Assim, os brasileiros ortodoxos analisados neste estudo não formam grupo homogêneo, mas compartilham eixo simbólico comum: a percepção de que a tradição oriental oferece profundidade em contexto de superficialidade, continuidade em meio à fragmentação e verticalidade espiritual diante da banalização da fé. A conversão aparece como gesto de reorganização existencial e cultural. Não é apenas mudança de denominação; é reconfiguração do modo de habitar o tempo.

A ortodoxia russa, nesse cenário, constitui menos um refúgio nostálgico e mais uma forma alternativa de viver a modernidade. Ela não nega a condição plural; ela a atravessa oferecendo forma estável. Entre a dispersão e a continuidade, entre a escolha moderna e a tradição antiga, esses fiéis constroem identidades que articulam decisão consciente e pertencimento histórico. É nesse entrelaçamento que se delineiam os perfis, os caminhos e os sentidos da ortodoxia brasileira contemporânea. Outro aspecto que merece destaque é a

²³² Estudos sobre pertencimento religioso contemporâneo indicam crescente dissociação entre autoidentificação subjetiva e enquadramento institucional formal, o que desafia classificações confessionais rígidas (WOODHEAD, 2016, p. 251-255).

articulação entre escolha moderna e tradição antiga. Todos os entrevistados viveram em ambiente plural, tiveram acesso a múltiplas tradições e utilizaram meios modernos — livros, internet, vídeos e debates — para aproximar-se da ortodoxia. A tradição não foi imposta; foi pesquisada. Esse dado desmonta qualquer leitura simplista que associe adesão à ortodoxia a anti-modernidade. Ao contrário, trata-se de decisão moderna por forma antiga. A modernidade fornece o cenário da escolha; a tradição oferece o conteúdo da permanência²³³.

3.6. CONVIVÊNCIAS E CONFLITOS: BRASILEIROS E ESLAVOS NA COMUNIDADE

A ortodoxia russa, no imaginário brasileiro, costuma ser associada a comunidades imigrantes eslavas, preservação linguística e forte marcação étnica. No entanto, a análise das entrevistas realizadas nesta pesquisa revela configuração distinta. A paróquia estudada não se organiza primordialmente como enclave étnico, mas como comunidade majoritariamente brasileira, composta por convertidos que assumem a tradição ortodoxa como forma espiritual e não como herança cultural eslava. Essa constatação exige problematização teórica, sobretudo à luz das discussões sobre religião e etnicidade²³⁴. Essa característica — a predominância de convertidos brasileiros — desloca o eixo interpretativo da ortodoxia em Brasília. Não estamos diante de comunidade de preservação étnica, mas de comunidade de adesão. Isso significa que o pertencimento não se ancora primordialmente na memória migratória, mas na construção simbólica de uma tradição escolhida. A ortodoxia, nesse contexto, não é herança recebida no nascimento, mas horizonte assumido na maturidade. Esse dado é decisivo para compreender a intensidade do compromisso relatado nas entrevistas: aquilo que é escolhido tende a ser investido de maior densidade existencial, pois foi comparado, ponderado e assumido. Além disso, essa configuração desloca a própria compreensão da ortodoxia como “religião de diáspora”. Se, em muitos contextos históricos, a ortodoxia fora do Leste Europeu consolidou-se como mecanismo de preservação identitária de

²³³ A coexistência entre decisão moderna e adesão tradicional confirma que tradição não é antítese da modernidade, mas recurso mobilizado reflexivamente em seu interior (GIDDENS, 1991, p. 38-45).

²³⁴ A relação entre religião e etnicidade foi amplamente discutida na sociologia clássica e contemporânea. Max Weber já indicava que pertencimentos religiosos podem operar como formas de fechamento social e distinção grupal, especialmente quando vinculados a tradições culturais específicas. Em contextos migratórios, a religião frequentemente atua como marcador de identidade coletiva e mecanismo de coesão interna. Contudo, em situações de conversão majoritária de não descendentes, essa lógica se altera, deslocando o eixo identitário da herança étnica para a adesão simbólica (WEBER, 2004; CASANOVA, 1994).

comunidades migrantes, no caso analisado ela emerge como tradição escolhida por sujeitos que não compartilham ascendência cultural eslava. Esse deslocamento implica mudança na lógica de pertencimento: a identidade ortodoxa não é mediada por memória familiar ou herança linguística, mas por processo reflexivo de adesão. A comunidade não se define pela continuidade étnica, mas pela continuidade ritual e canônica. Trata-se de diferença estrutural relevante, pois altera a natureza da coesão interna: o vínculo não é sustentado por solidariedade étnica, mas por compromisso espiritual consciente²³⁵.



Fotografia 10: A comunidade de brasileiros, russos e bielorrussos

Importa destacar, metodologicamente, que esta análise se fundamenta nas narrativas dos fiéis brasileiros entrevistados. Não foram realizadas entrevistas com membros eslavos da comunidade. Portanto, o que se apresenta aqui é a percepção dos convertidos acerca das relações interculturais no interior da paróquia. Essa delimitação é relevante, pois evita generalizações indevidas e mantém coerência com o corpus empírico da pesquisa (ELÍBIO JÚNIOR, 2021, p. 19–22).

Os relatos convergem em um ponto significativo: a percepção de acolhimento e ausência de conflito estrutural entre brasileiros e eslavos. Não há menção consistente a tensões linguísticas severas ou a barreiras culturais intransponíveis. Ao contrário, os

²³⁵ Danièle Hervieu-Léger argumenta que, na modernidade, a pertença religiosa deixa de ser mera herança cultural e torna-se adesão reflexiva a uma “cadeia de memória” escolhida. Quando a transmissão não ocorre por continuidade familiar, mas por conversão, o pertencimento tende a assumir caráter mais explicitamente consciente e voluntário, reforçando o investimento identitário do fiel (HERVIEU-LÉGER, 2008).

entrevistados afirmam que as liturgias são celebradas em português, o que reduz significativamente a distância simbólica. A língua, elemento central na formação de identidades étnicas, não aparece como mecanismo de exclusão. Essa escolha pastoral indica que a paróquia opera como espaço nacionalizado da ortodoxia, adaptando a tradição à realidade brasileira sem romper com sua matriz histórica.

A sociologia da religião tem demonstrado que comunidades religiosas de origem migrante frequentemente enfrentam o desafio da transição entre modelo étnico e modelo territorial. Danièle Hervieu-Léger (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41–48). observa que, na modernidade, a religião tende a deslocar-se de um regime de herança cultural para um regime de adesão reflexiva, no qual a tradição deixa de ser simplesmente transmitida e passa a depender de legitimação contínua no interior de contextos pluralistas. No primeiro modelo, a religião funciona como marcador identitário de grupo cultural específico; no segundo, ela se reconfigura como proposta aberta à população local. O caso analisado aproxima-se do segundo modelo. A ortodoxia russa em Brasília não se apresenta como espaço fechado à descendência eslava, mas como comunidade missionária cuja centralidade está nos convertidos brasileiros.

Essa nacionalização da tradição é percebida explicitamente nas entrevistas. Os brasileiros não se veem como minoria dentro da paróquia; ao contrário, relatam constituir seu núcleo principal. A liturgia em português, a catequese dirigida ao público brasileiro e a própria dinâmica comunitária indicam que a dimensão nacional é predominante. A tradição eslava permanece como matriz simbólica — visível na iconografia, no canto e em determinados elementos rituais —, mas não estrutura hierarquia étnica interna.

Essa configuração desafia estereótipos sobre ortodoxia como religião exclusivamente étnica. Berger observa que, em contextos pluralistas, tradições religiosas precisam negociar sua plausibilidade pública e adaptar suas formas de transmissão (BERGER, 1985). A adoção do português como língua litúrgica constitui exemplo concreto dessa negociação. A tradição não é abandonada; ela é traduzida. E essa tradução não significa diluição, mas territorialização²³⁶.

²³⁶ É importante observar que essa territorialização não implica ruptura com a matriz russa. A vinculação canônica ao Patriarcado de Moscou permanece elemento estruturante da identidade institucional da paróquia. Contudo, a fidelidade canônica não se traduz em reprodução cultural integral da Rússia. Há distinção entre

A ausência de relatos significativos de conflito cultural não implica inexistência de diferenças, mas sugere que tais diferenças são mediadas por horizonte espiritual comum. Os convertidos não descrevem choque entre “mentalidade brasileira” e “mentalidade eslava”. Pelo contrário, enfatizam aprendizado mútuo e respeito. Essa percepção pode ser interpretada à luz do conceito de comunidade de plausibilidade (BERGER, 1985 p. 51–60): o que sustenta a coesão não é homogeneidade cultural, mas compartilhamento de universo simbólico.

Do ponto de vista da identidade dos convertidos, a relação com o elemento eslavo assume caráter simbólico mais do que étnico. O russo ou o eslavônico não aparecem como barreira linguística central; o que importa é a forma litúrgica e a continuidade histórica que esses elementos representam. A tradição eslava funciona como veículo da ortodoxia, não como marcador exclusivo de pertencimento nacional²³⁷.

Essa dinâmica revela processo interessante de hibridização cultural. A ortodoxia, originalmente vinculada a contextos bizantinos e eslavos, é reencarnada em solo brasileiro sem que os convertidos sintam necessidade de tornar-se culturalmente russos. Não há tentativa explícita de “eslavização” identitária nos relatos. A identidade ortodoxa assume primazia sobre identidade étnica.

Essa constatação dialoga com análises contemporâneas sobre globalização religiosa. Em contextos transnacionais, tradições religiosas podem se desvincular parcialmente de sua matriz étnica e circular como patrimônios simbólicos disponíveis à escolha. A ortodoxia russa em Brasília exemplifica esse movimento: mantém fidelidade canônica ao Patriarcado de Moscou, mas organiza sua vida comunitária a partir da realidade brasileira.

submissão administrativa e assimilação cultural. Os entrevistados não descrevem desejo de tornar-se culturalmente russos; descrevem desejo de participar da tradição ortodoxa. Essa diferenciação é decisiva para compreender o caráter híbrido da comunidade: ela é simultaneamente transnacional e local.

²³⁷ Essa distinção permite compreender a tradição eslava como portadora de forma simbólica, e não como exigência identitária. O canto bizantino, a iconografia russa e determinados elementos ritualísticos não operam como barreiras culturais, mas como mediações estéticas da fé. A dimensão cultural permanece visível, porém reinterpretada como expressão histórica do cristianismo oriental. O fiel brasileiro não precisa abandonar sua identidade nacional para participar da tradição; ele a reinscreve numa herança espiritual mais ampla. Nesse sentido, a ortodoxia funciona como tradição supranacional, cuja universalidade é afirmada por meio da forma ritual e não por homogeneização cultural.

A dimensão intercultural, portanto, não se expressa como conflito aberto, mas como negociação silenciosa. A escolha de celebrar em português, a presença majoritária de brasileiros e a integração de convertidos em funções litúrgicas indicam que a comunidade não reproduz modelo de gueto étnico. Ao contrário, ela parece constituir espaço onde tradição histórica estrangeira é incorporada e reinterpretada nacionalmente.

Essa nacionalização da ortodoxia tem implicações teóricas relevantes. Primeiro, confirma que a conversão contemporânea não é apenas adesão doutrinária, mas também processo de reinscrição cultural. Segundo, demonstra que tradição forte pode coexistir com adaptação linguística e territorial sem perder densidade simbólica. Terceiro, indica que a identidade ortodoxa brasileira se constrói menos como extensão da Rússia e mais como reapropriação local de herança cristã antiga.

Do ponto de vista da História do Tempo Presente, essa comunidade constitui laboratório privilegiado para observar como tradições transnacionais se territorializam e como identidades religiosas se constroem em ambientes culturalmente híbridos (ELÍBIO JÚNIOR, 2021, p. 20–23). A ortodoxia russa em Brasília não é simplesmente transplante institucional; é fenômeno em transformação, no qual brasileiros ocupam posição central.

Outro aspecto relevante refere-se à gestão simbólica das diferenças. Mesmo na ausência de conflitos relatados, a convivência intercultural implica ajustes cotidianos: modos de comunicação, expectativas sobre autoridade clerical, percepções sobre disciplina e organização comunitária. A ausência de tensões explícitas nas entrevistas pode ser interpretada como indicador de integração bem-sucedida, mas também como efeito da centralidade do horizonte espiritual compartilhado. Quando o rito ocupa posição prioritária, diferenças culturais tornam-se secundárias. O que organiza a comunidade não é identidade nacional, mas experiência litúrgica comum.

Assim, as convivências relatadas não evidenciam tensões estruturais entre brasileiros e eslavos, mas indicam processo de integração no qual a língua portuguesa e a centralidade dos convertidos redefinem o perfil da paróquia. A dimensão intercultural existe, mas não como

conflito identitário. Ela se expressa como aprendizado mútuo e como tradução da tradição para contexto nacional.

Nesse sentido, a ortodoxia russa em Brasília revela-se menos como enclave estrangeiro e mais como tradição universal reinterpretada em chave brasileira. A comunidade não se organiza em torno de etnia, mas em torno do rito. E é justamente essa centralidade ritual que permite que diferenças culturais sejam absorvidas sem ruptura.

3.7. UM BATISMO INESPERADO: FÉ, POLÍTICA E SIMBOLISMO

Entre os episódios relatados por Padre Francisco ao longo desta pesquisa, um deles se destaca por sua densidade simbólica e por suas implicações que ultrapassam o âmbito estritamente religioso: o batismo do então embaixador russo no Brasil, Serguei. Segundo o sacerdote, tratava-se de diplomata que, ao chegar ao país, não possuía vinculação religiosa formal e se declarava ateu. O que poderia ser apenas presença protocolar transformou-se em trajetória de conversão.

Padre Francisco relata com surpresa o percurso do diplomata. “Ele começou a frequentar a igreja como muitos embaixadores fazem — por gesto simbólico, por representação cultural. Mas, aos poucos, começou a se aproximar de verdade. Não era mais protocolo. Era busca.” A fala do sacerdote revela consciência de que a presença de representantes diplomáticos em igrejas nacionais no exterior costuma possuir dimensão performática. Em contextos internacionais, igrejas ortodoxas vinculadas ao Patriarcado de Moscou frequentemente funcionam como espaços de expressão cultural e identitária da Rússia no exterior. A presença de embaixadores nesses ambientes pode ser interpretada como gesto de afirmação civilizacional e diplomática²³⁸.

Entretanto, no caso de Serguei, segundo o relato do padre, o gesto ultrapassou o simbolismo institucional. O diplomata passou a frequentar regularmente a paróquia,

²³⁸ A literatura sobre diplomacia cultural destaca que espaços religiosos vinculados a tradições nacionais podem funcionar como instrumentos simbólicos de representação no exterior. Igrejas, centros culturais e eventos litúrgicos compõem estratégias de projeção identitária que extrapolam a dimensão estritamente espiritual, operando como elementos de “soft power” e de afirmação civilizacional (STOECKL, 2014, p. 88-94).

estabeleceu vínculos com a comunidade e, progressivamente, iniciou catequese. Padre Francisco afirma ter ficado genuinamente surpreso: “Eu sabia que ele vinha como representante do Estado russo, mas não imaginava que aquilo tocaria o coração dele. Ele não tinha religião. Era ateu. E decidiu ser batizado aqui.” (FRANCISCO, entrevista concedida em 2024) O batismo e a crisma ocorreram na própria paróquia, inserindo o diplomata não apenas como visitante, mas como membro sacramental da comunidade. Esse momento sacramental introduz dimensão teológica que não pode ser ignorada na análise sociológica. No interior da tradição ortodoxa, o batismo não é apenas rito de entrada institucional, mas participação ontológica na vida da Igreja. Ao receber o batismo e a crisma (ou confirmação), o fiel é incorporado ao corpo eclesial de modo pleno, independentemente de sua posição social ou política. Nesse sentido, o diplomata deixa de ser figura pública diferenciada e passa a ocupar o mesmo plano sacramental que os demais membros da comunidade. A igualdade litúrgica relativiza hierarquias seculares. O representante do Estado é, diante da pia batismal, apenas catecúmeno. Essa inversão simbólica revela tensão fecunda entre poder temporal e pertença espiritual²³⁹.

Esse episódio possui múltiplas camadas de interpretação. Em primeiro lugar, ele confirma que a paróquia não se limita a enclave étnico ou espaço exclusivamente comunitário, mas opera como lugar de circulação simbólica transnacional. A presença de um embaixador — figura que encarna o Estado — insere a comunidade no campo mais amplo das relações diplomáticas. A religião, aqui, toca a política não como discurso partidário, mas como espaço cultural.

Samuel Huntington argumenta que, no cenário pós-Guerra Fria, identidades civilizacionais tendem a se sobrepôr às ideologias como marcadores geopolíticos (HUNTINGTON, 1997, p. 22–25). Ainda que sua tese seja controversa, ela ilumina a relevância simbólica de um diplomata russo — representante de Estado historicamente vinculado à ortodoxia — reencontrar essa tradição em território estrangeiro. O gesto do batismo não pode ser reduzido a cálculo político, mas também não pode ser compreendido como evento puramente privado. Ele ocorre em espaço onde fé, identidade nacional e

²³⁹ Na teologia ortodoxa, o batismo é compreendido como incorporação plena ao Corpo de Cristo, superando distinções sociais ou políticas. A tradição patrística enfatiza que, diante do mistério sacramental, não subsistem hierarquias mundanas. Tal concepção reforça a ideia de igualdade ontológica entre os fiéis no interior da comunidade litúrgica (SCHMEMANN, 1974, p. 67-73).

diplomacia se entrelaçam²⁴⁰. Convém, contudo, evitar leitura reducionista que interprete o episódio como simples reafirmação de “soft power” religioso. A Igreja Ortodoxa Russa, especialmente após o colapso soviético, passou a ocupar posição central na reconstrução simbólica da identidade nacional russa. Kristina Stoeckl destaca que a Ortodoxia contemporânea desempenha papel ambíguo: ao mesmo tempo em que reforça identidade civilizacional, também oferece espaço genuíno de experiência espiritual. O caso relatado por Padre Francisco situa-se nessa zona de intersecção. O gesto do diplomata pode dialogar com horizonte cultural mais amplo, mas não se esgota nele²⁴¹. A conversão, enquanto experiência narrada, é apresentada como transformação interior e não como estratégia representativa.

Peter Berger observa que a religião pode operar como legitimadora de identidades coletivas mesmo em contextos secularizados (BERGER, 1985, p. 45–52). A Rússia contemporânea mantém relação complexa entre Estado e Igreja Ortodoxa Russa, marcada por revalorização simbólica da tradição após o período soviético. Nesse cenário, a conversão de um diplomata ateu à ortodoxia, ainda que motivada por experiência pessoal, carrega inevitável dimensão pública²⁴².

Contudo, o relato de Padre Francisco insiste na surpresa e na autenticidade do processo. “Ele não veio para aparecer. Ele ficou. Ele participou. Ele se envolveu.” Essa ênfase revela que, na percepção do sacerdote, o evento não foi instrumentalização política da religião, mas transformação espiritual concreta. A distinção é importante metodologicamente: a fonte da pesquisa é a memória do padre, e é a partir dela que o episódio é interpretado. Testemunhos religiosos no tempo presente articulam memória e interpretação; não são registros neutros, mas narrativas dotadas de sentido.

²⁴⁰ A tese do “choque de civilizações”, embora amplamente criticada por seu essencialismo, influenciou debates sobre o papel das tradições religiosas como marcadores geopolíticos no pós-Guerra Fria. Nesse debate, a Ortodoxia russa aparece frequentemente associada à reconstrução simbólica da identidade nacional russa (HUNTINGTON, 1997, p. 42-49).

²⁴¹ Estudos recentes apontam que a Igreja Ortodoxa Russa ocupa posição ambígua no cenário contemporâneo: ao mesmo tempo em que colabora na construção discursiva da identidade civilizacional russa, também preserva autonomia relativa como instituição religiosa. Essa ambiguidade impede leituras simplistas que reduzam experiências individuais de fé a mera instrumentalização política (STOECKL, 2014, p. 112-118).

²⁴² Berger observa que, mesmo em sociedades secularizadas, a religião pode funcionar como recurso simbólico para a construção e legitimação de identidades coletivas. Em contextos de pluralismo, tradições religiosas mantêm capacidade de produzir pertencimento público e significado compartilhado (BERGER, 1985, p. 144-150).

A conversão do embaixador também ilumina a natureza nacional da paróquia. Embora vinculada ao Patriarcado de Moscou, a comunidade em Brasília é majoritariamente composta por brasileiros convertidos. O fato de um diplomata russo ser batizado naquele espaço indica inversão interessante: a ortodoxia russa no Brasil não é apenas extensão cultural da Rússia, mas comunidade viva capaz de influenciar inclusive representantes do próprio Estado russo.

Do ponto de vista da teoria do poder simbólico, o episódio pode ser interpretado à luz de Pierre Bourdieu. A religião constitui forma específica de capital simbólico que opera por reconhecimento social (BOURDIEU, 2007, p. 294). O batismo de figura diplomática amplia visibilidade e densidade simbólica da paróquia, reforçando sua legitimidade pública. Contudo, esse capital simbólico não foi buscado explicitamente como estratégia, segundo o relato sacerdotal, mas emergiu como consequência do processo de conversão. Do ponto de vista da sociologia política da religião, o episódio também permite observar como o sagrado pode reencantar figuras tradicionalmente associadas à racionalidade burocrática moderna. Max Weber (2004, p. 48–51) identificou o desencantamento como marca constitutiva da modernidade ocidental. A conversão de um diplomata — profissional cuja atuação se estrutura em protocolos, negociações e pragmatismo — sugere fissura nessa lógica desencantada. O rito litúrgico não substitui a racionalidade diplomática, mas introduz nela dimensão simbólica que ultrapassa cálculo instrumental²⁴³. O caso indica que o campo religioso permanece capaz de atravessar esferas altamente racionalizadas da vida social.

A narrativa do padre revela, ainda, dimensão inesperada da fé. “Eu não esperava. Ele era ateu. Mas a liturgia tocou nele.” Essa afirmação reconecta o episódio à temática central do capítulo: a ortodoxia como reencontro com mistério e rito. Se brasileiros convertidos relatam impacto da liturgia, o mesmo ocorre com representante estrangeiro cuja presença inicial era diplomática. A liturgia aparece, novamente, como espaço de mediação entre cultura e transcendência.

Sob perspectiva da História do Tempo Presente, o caso evidencia como eventos religiosos locais podem adquirir ressonância geopolítica sem perder caráter espiritual

²⁴³ Weber descreveu o processo de “desencantamento do mundo” como característica central da modernidade ocidental, marcada pela racionalização das esferas sociais. A persistência da experiência religiosa em contextos altamente burocratizados indica que o campo do sagrado continua operando como esfera parcialmente autônoma frente à racionalidade instrumental (WEBER, 2004, p. 95-102).

(ELÍBIO JÚNIOR, 2021, p. 15–16). A paróquia, nesse episódio, transcende a função de comunidade minoritária e se inscreve em dinâmica mais ampla de circulação simbólica entre Brasil e Rússia.

O batismo do embaixador Serguei não deve ser interpretado como gesto de propaganda, mas como acontecimento que revela intersecção entre fé pessoal, identidade nacional e representação diplomática. Ele evidencia que a ortodoxia russa em Brasília não é apenas espaço de acolhimento de convertidos brasileiros, mas também ponto de contato entre tradição religiosa e diplomacia internacional.

Em última instância, o episódio reforça a tese central deste capítulo: a ortodoxia emerge, no contexto brasileiro, como forma de reorganização simbólica capaz de atravessar fronteiras sociais, culturais e políticas. Se até mesmo um diplomata ateu pode encontrar ali caminho de conversão, isso indica que a paróquia opera como espaço de densidade espiritual cuja influência ultrapassa sua condição minoritária.

Há ainda dimensão performativa do próprio relato sacerdotal. Ao narrar o batismo como surpresa e milagre discreto, Padre Francisco constrói memória que reforça a identidade da comunidade como espaço de acolhimento universal. A história do diplomata converte-se em narrativa exemplar, frequentemente evocada para ilustrar a força da liturgia e da tradição. Nesse sentido, o episódio não é apenas acontecimento passado, mas recurso narrativo que consolida a autoconsciência comunitária. A memória da conversão torna-se parte do patrimônio simbólico da paróquia²⁴⁴.

O batismo inesperado torna-se, assim, símbolo da própria vitalidade da comunidade: tradição antiga que, transplantada ao Cerrado, adquire novas camadas de significado e ressoa inclusive no campo das relações internacionais.

²⁴⁴ No âmbito da História do Tempo Presente, eventos religiosos narrados retrospectivamente constituem dispositivos de consolidação identitária. O testemunho não apenas registra um acontecimento, mas contribui para estruturar a memória coletiva e reforçar a autoconsciência comunitária (ELÍBIO JÚNIOR, 2021, p. 83-89).

3.8. A CONVERSÃO COMO CAMINHO: ENTRE A LIBERDADE E O ENRAIZAMENTO

A análise das trajetórias de conversão à ortodoxia russa em Brasília permite compreender que estamos diante de fenômeno que ultrapassa simples mobilidade religiosa. O que emerge das entrevistas não é apenas mudança de pertença confessional, mas reconfiguração do modo de habitar o tempo. A conversão aparece como gesto simultaneamente moderno e antimoderno: moderno porque pressupõe escolha consciente; antimoderno porque busca enraizamento em tradição estável²⁴⁵.

Peter Berger observa que, na condição pluralista, o indivíduo é compelido a escolher entre múltiplas ofertas de sentido (BERGER, 2017). A fé deixa de ser destino e torna-se decisão. Nesse sentido, a conversão ortodoxa analisada neste estudo é expressão clara do imperativo herético: os sujeitos investigam, comparam, transitam e justificam sua adesão. Eles não simplesmente recebem a tradição; eles a escolhem.

Entretanto, a escolha aqui não conduz à perpetuação da fluidez. Ao contrário, conduz à busca de estabilidade. A modernidade líquida descrita por Bauman (2001) dissolve estruturas tradicionais e fragiliza identidades. Os relatos coletados demonstram incômodo com essa dispersão simbólica. A ortodoxia é percebida como alternativa à fragmentação interpretativa, à banalização estética e à mercantilização da fé. O rito fixo, o calendário estável, a hierarquia histórica e a continuidade apostólica oferecem moldura sólida para vidas que experimentam o pluralismo como vertigem²⁴⁶.

Nesse ponto, a conversão se revela paradoxo fecundo: ela é ato de liberdade que culmina em disciplina. O sujeito escolhe submeter-se a tradição que não negocia seus conteúdos centrais. Essa dinâmica confirma que a liberdade moderna não implica necessariamente relativização total, mas pode conduzir à busca de autoridade estruturante. A

²⁴⁵ A tensão entre modernidade e antimodernidade não deve ser compreendida como oposição simplista, mas como dinâmica constitutiva do próprio processo moderno. Antoine Compagnon demonstra que o “antimoderno” frequentemente nasce no interior da modernidade como crítica reflexiva às suas próprias promessas. Nesse sentido, o retorno à tradição pode ser interpretado não como negação do moderno, mas como forma de habitá-lo criticamente.

²⁴⁶ Danièle Hervieu-Léger propõe compreender a religião como “cadeia de memória”, isto é, como dispositivo que conecta sujeitos contemporâneos a uma narrativa fundadora que legitima sua identidade no presente. A estabilidade ritual mencionada pelos entrevistados pode ser lida como mecanismo de reinscrição nessa cadeia, produzindo sensação de continuidade temporal em contextos de fragmentação.

tradição não é percebida como opressão, mas como sustentação. Esse movimento pode ser iluminado pela reflexão de Charles Taylor sobre a “condição secular”. Para o filósofo canadense, a modernidade não elimina a fé, mas transforma o modo como ela é experimentada: a crença deixa de ser horizonte incontestado e passa a coexistir com alternativas plausíveis de descrença. Nesse contexto, a decisão religiosa adquire densidade reflexiva. Crer implica posicionar-se diante da possibilidade real de não crer²⁴⁷. A conversão ortodoxa observada nesta pesquisa inscreve-se exatamente nesse cenário. Ela não é resultado de ambiente homogêneo que impõe tradição; é resposta consciente em meio a campo de opções. O enraizamento buscado não nasce da ausência de alternativas, mas da comparação entre elas. Escolher a tradição, portanto, não é gesto pré-moderno, mas exercício típico da subjetividade moderna que deseja superar a própria dispersão.

As narrativas analisadas também evidenciam que o enraizamento não se dá em abstração. Ele é mediado pela liturgia, pela comunidade, pela estética e pelo corpo. Conforme sugerem as abordagens da religião vivida (KNIBBE; KUPARI, 2020, p. 2–3), a fé se inscreve em práticas concretas. A conversão não se limita à adesão doutrinária; ela reorganiza rotinas, sensibilidades e pertencimentos. A experiência do mistério, frequentemente associada à liturgia ortodoxa, opera como núcleo simbólico dessa reorganização. É significativo que esse enraizamento se organize em torno do tempo litúrgico. Diferentemente do tempo acelerado e produtivista da modernidade tardia, o calendário ortodoxo estrutura a vida a partir de ciclos de jejum e festa, memória e antecipação, morte e ressurreição. O sujeito convertido passa a habitar temporalidade distinta, na qual o ano civil cede espaço ao ano litúrgico. Essa reorganização do tempo não é mero detalhe disciplinar; ela constitui reconfiguração existencial. O fiel aprende a medir sua vida por marcos sacramentais e não apenas por metas profissionais ou eventos seculares²⁴⁸. Assim, a conversão não transforma apenas crenças, mas redefine o ritmo da existência.

Ao mesmo tempo, o enraizamento não se reduz à reprodução étnica. A ortodoxia russa em Brasília apresenta-se como tradição territorializada, majoritariamente composta por

²⁴⁷ Taylor sustenta que a especificidade da modernidade secular reside no fato de que a fé se torna apenas uma entre várias opções plausíveis, e não mais horizonte socialmente incontestado. Essa “nova condição da crença” transforma a adesão religiosa em ato reflexivo permanentemente exposto à comparação.

²⁴⁸ Hartmut Rosa argumenta que a modernidade tardia é marcada por regime de aceleração social que comprime experiências de duração e continuidade. A reorganização do tempo em torno do calendário litúrgico pode ser interpretada como tentativa de estabelecer relação de “ressonância” com o mundo, em contraste com a lógica produtivista dominante.

brasileiros convertidos. A dimensão nacional da comunidade revela que a tradição pode ser apropriada sem que o convertido precise tornar-se culturalmente eslavo. A identidade ortodoxa, nesse caso, sobrepõe-se à identidade étnica. Trata-se de processo de reinscrição cultural que confirma a capacidade das tradições religiosas de atravessar fronteiras geográficas e se reconfigurar localmente. Essa sobreposição revela transformação importante no modo contemporâneo de pertencimento religioso. Se em contextos históricos anteriores a ortodoxia funcionava predominantemente como marcador de continuidade étnica e linguística, no caso analisado ela se apresenta como tradição universal acessível por escolha. O pertencimento não se fundamenta em genealogia, mas em iniciação sacramental²⁴⁹. O convertido não precisa tornar-se culturalmente russo; ele torna-se membro da Igreja por adesão consciente. Essa distinção desloca a ortodoxia da esfera de herança cultural para a esfera de decisão existencial, reforçando o caráter reflexivo das trajetórias analisadas.

O episódio do batismo do embaixador Serguei amplia essa compreensão. Se até mesmo representante diplomático ateu encontra na paróquia caminho de conversão, isso revela que a ortodoxia local não é mero enclave identitário, mas espaço de circulação simbólica capaz de atravessar níveis sociais e políticos. A comunidade não se limita ao privado; ela dialoga com dimensões culturais e diplomáticas mais amplas. A religião, mesmo em contexto secularizado, continua a operar como linguagem de pertencimento e legitimidade (BERGER, 1985, p. 29–31)²⁵⁰.

Do ponto de vista da História do Tempo Presente, essas conversões revelam processo ainda em curso, no qual os sujeitos reinterpretam suas trajetórias à luz de categorias como tradição, autenticidade e profundidade (ELÍBIO JÚNIOR, 2021, p. 18–19). O testemunho não apenas registra passado; ele constrói identidade presente. A conversão torna-se narrativa fundadora, marco que organiza o antes e o depois²⁵¹.

²⁴⁹ A distinção entre pertencimento étnico e pertencimento religioso por escolha dialoga com debates sobre “desetnização” das tradições religiosas em contextos globais. Estudos sobre ortodoxia na diáspora indicam que, em certos ambientes, a identidade confessional pode deslocar-se da herança cultural para a adesão sacramental consciente.

²⁵⁰ José Casanova observa que o processo de secularização não implica necessariamente privatização irreversível da religião. Em diversos contextos contemporâneos, tradições religiosas mantêm ou recuperam presença pública como fontes de identidade coletiva e legitimidade cultural.

²⁵¹ A noção de “identidade narrativa”, desenvolvida por Paul Ricoeur, sustenta que o sujeito se compreende a si mesmo por meio das histórias que conta sobre sua própria trajetória. A conversão, enquanto marco biográfico, opera como ponto de reorganização retrospectiva da experiência vivida.

Em síntese, a ortodoxia russa em Brasília emerge, neste estudo, como espaço onde liberdade moderna e enraizamento tradicional não se anulam, mas se articulam. A escolha da tradição é, paradoxalmente, exercício de autonomia. O fiel não retorna ao passado; ele o incorpora como resposta ao presente. A conversão não representa fuga da modernidade, mas reinterpretação de suas possibilidades.

Assim, entre a fluidez e a forma, entre a escolha e a herança, entre a liberdade e o enraizamento, os brasileiros ortodoxos analisados neste capítulo constroem modo específico de pertencimento religioso. Sua decisão não elimina o pluralismo que os cerca, mas redefine sua posição nele. A tradição torna-se caminho — não como nostalgia de mundo perdido, mas como gesto consciente de habitar o tempo com raízes.

E é nesse entrelaçamento que se encerra este capítulo: a conversão como caminho não é apenas mudança religiosa, mas ato cultural que reinscreve o sujeito na história, oferecendo-lhe profundidade em meio à dispersão contemporânea.

Ao final, a conversão ortodoxa em Brasília pode ser compreendida como resposta estruturada à tensão constitutiva da modernidade: a liberdade sem forma e a forma sem liberdade. Os entrevistados não rejeitam a condição moderna; eles a atravessam. Investigam, comparam, duvidam, transitam — e, justamente por isso, escolhem. A tradição não lhes é imposta; é assumida. E, ao ser assumida, transforma-se em fundamento. A disciplina litúrgica, a hierarquia apostólica e a continuidade histórica deixam de ser limites externos e passam a constituir moldura interna da identidade. A liberdade culmina em compromisso. O pluralismo não desaparece, mas deixa de produzir vertigem, pois encontra eixo organizador. Nesse sentido, a conversão emerge menos como ruptura dramática e mais como reorganização consciente do modo de habitar o mundo. Ela articula autonomia e pertença, escolha e continuidade, decisão e memória²⁵². É essa síntese — profundamente moderna e profundamente tradicional — que define o caminho percorrido pelos brasileiros ortodoxos analisados neste estudo.

²⁵² Tal articulação pode ser compreendida à luz da noção de “modernidade reflexiva” proposta por Anthony Giddens, segundo a qual os indivíduos são chamados a construir ativamente suas identidades em contextos de desancoragem institucional, reintegrando tradição por meio de decisão consciente.

3.9. A CONVERSÃO COMO PROCESSO INTELECTUAL, HISTÓRICO E ONTOLÓGICO: DOIS ESTUDOS DE CASO²⁵³

A análise das entrevistas realizadas na Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho revelou uma pluralidade de trajetórias de adesão à Ortodoxia. Alguns relatos enfatizam crises pessoais, outros destacam rupturas doutrinárias com o catolicismo romano, enquanto há ainda aqueles marcados por experiências místicas intensas ou por mediações familiares. No entanto, entre os diversos percursos narrados, a trajetória de Mariana (2005) e Karoline (1994) apresenta uma densidade particular que justifica um exame específico e aprofundado.

A escolha de dedicar uma seção exclusiva à suas conversões não decorrem de excepcionalidade individual, mas de sua potência heurística²⁵⁴. Sua narrativa permite iluminar um tipo específico de religiosidade contemporânea que não se constrói prioritariamente por ruptura emocional, trauma existencial ou pertencimento comunitário imediato, mas por investigação histórica, elaboração intelectual e busca ontológica por coerência.

Esse perfil de conversão desafia leituras simplificadoras que associam adesões religiosas contemporâneas apenas a necessidades afetivas ou crises biográficas. Ao contrário, sua trajetória sugere que a Ortodoxia pode operar como resposta a uma inquietação intelectual profunda diante da fragmentação religiosa moderna. Essa forma de conversão exige deslocamento metodológico. Se grande parte da literatura sociológica sobre conversão privilegia eventos de crise, ruptura ou experiência carismática intensa, aqui nos deparamos com um percurso marcado por sedimentação reflexiva²⁵⁵. A adesão não ocorre como salto abrupto, mas como convergência gradual entre coerência histórica, plausibilidade doutrinal e experiência ritual. Trata-se de conversão que se constrói na intersecção entre razão histórica e busca de ontologia estável. Nesse sentido, o caso analisado permite tensionar a clássica

²⁵³ A noção de “estudo de caso” é aqui empregada em chave qualitativa e interpretativa: não como exemplar estatístico representativo, mas como recorte intensivo capaz de iluminar mecanismos e gramáticas de sentido que se repetem, com variações, no interior do universo pesquisado. Trata-se do caso como instrumento heurístico, voltado à compreensão de processos e não à inferência probabilística.

²⁵⁴ Em termos metodológicos, “potência heurística” designa a capacidade de um relato produzir inteligibilidade ampliada sobre o fenômeno estudado — isto é, revelar relações, categorias e estruturas narrativas que não seriam imediatamente visíveis em descrições generalistas. O critério de seleção, portanto, é analítico e não valorativo: não supõe superioridade moral ou “pureza” religiosa dos sujeitos.

²⁵⁵ A literatura sobre conversão frequentemente diferencia percursos “eventivos” (marcados por ruptura e clímax biográfico) e percursos “processuais” (marcados por maturação gradual). O caso em análise aproxima-se deste segundo tipo, no qual a conversão se apresenta como trajetória cumulativa, organizada por etapas de aprendizagem, verificação e incorporação.

dicotomia entre conversão emocional e conversão intelectual, demonstrando que, na modernidade tardia, tais dimensões frequentemente se entrelaçam.

3.9.1. MARIANA: DO CATOLICISMO CULTURAL AO ESVAZIAMENTO GRADUAL

A entrevistada foi batizada na Igreja Católica Apostólica Romana e iniciou o percurso catequético na infância. Contudo, sua experiência religiosa nesse período foi descrita como “mais cultural do que existencial”²⁵⁶. Essa formulação é sociologicamente significativa, pois evidencia uma forma de pertencimento herdado que não chegou a se consolidar como identidade interiorizada.

Meu primeiro contato com a religião foi no catolicismo, ainda na infância, quando participei da catequese. Mas essa experiência foi interrompida e, com o tempo, minha prática religiosa foi diminuindo até praticamente desaparecer. Não houve uma ruptura explícita, mas um esvaziamento gradual. A religião deixou de ocupar um espaço central na minha vida, e eu passei a me identificar mais por pertencimento cultural do que por uma vivência consciente da fé.

Foi só mais tarde que comecei um processo de busca pessoal mais intenso. Passei a estudar outras tradições religiosas, inicialmente por interesse intelectual. Tive contato com o espiritismo, que em um momento fez sentido para mim, principalmente pelas questões morais e pela ideia de aperfeiçoamento espiritual. Depois disso, continuei pesquisando outras tradições, inclusive o budismo e outras correntes do pensamento oriental. Esse período foi muito marcado por curiosidade e abertura, mas eu ainda sentia que faltava algo fundamental: uma dimensão de enraizamento histórico e sacramental.

O meu primeiro contato com a ortodoxia foi por meio de pesquisas. Eu lia, assistia vídeos e buscava compreender a história do cristianismo, especialmente as divisões e a formação das diferentes tradições. No início, era um interesse histórico. Mas, à medida que fui aprofundando esse estudo,

²⁵⁶ A expressão pode ser lida como indicação de pertencimento nominal ou de baixa intensidade prática, aproximando-se da distinção entre identidade religiosa como marcador cultural e identidade como forma efetiva de vida. Em pesquisas sobre socialização religiosa, esse tipo de pertencimento tende a depender fortemente da reprodução familiar e comunitária, sendo particularmente vulnerável em contextos pluralistas.

comecei a perceber que a ortodoxia preservava elementos que me pareciam muito próximos da Igreja primitiva, especialmente na liturgia e na tradição apostólica.

Esse interesse ganhou uma dimensão mais concreta quando comecei a conversar com um amigo que já era ortodoxo. A partir dessas conversas, aquilo que era apenas estudo passou a se tornar uma possibilidade real de vida. A ortodoxia deixou de ser um objeto de análise e passou a ser algo existencial.

Eu entendo minha conversão não como um evento isolado, mas como um processo. Houve um momento de clareza, em que percebi que a ortodoxia fazia sentido para mim de forma integral — intelectual, espiritual e existencialmente —, mas essa clareza foi construída ao longo do tempo. A conversão, para mim, é uma metanoia contínua, uma reorganização da própria visão de mundo.

Quando finalmente participei da liturgia, isso foi determinante. A solenidade, o silêncio, a estrutura ritual, a centralidade do mistério — tudo aquilo comunicava uma transcendência que eu não havia experimentado daquela forma antes. Foi ali que eu percebi que não se tratava apenas de uma tradição histórica, mas de uma experiência viva.

Hoje, a ortodoxia ocupa um lugar central na minha vida. Ela reorganizou minha forma de compreender o mundo, o sofrimento, a disciplina, o silêncio e a própria ideia de transformação espiritual. Antes, eu buscava respostas fragmentadas. Na ortodoxia, encontrei uma estrutura coerente que integra razão, tradição e experiência. Não foi uma emoção passageira, mas uma mudança profunda na forma de ver a vida. (REIS, 2025, Entrevista com Mariana Vieira)

Peter Berger (1985, p. 129–131), ao analisar o impacto da modernidade sobre a religião, afirma que as sociedades pluralistas transformam a fé de destino social em escolha individual. A tradição deixa de ser estrutura objetiva e passa a exigir legitimação subjetiva. No caso em questão, não há rejeição consciente do catolicismo, mas um progressivo esvaziamento de centralidade. A religião perde densidade simbólica na vida familiar e, conseqüentemente, na formação espiritual da entrevistada.

Esse processo de esvaziamento não é acompanhado por conflito, mas por descontinuidade. Trata-se de um afastamento silencioso, típico do que Danièle Hervieu-Léger

(2008. p. 94–96) denomina “desfiliação religiosa”²⁵⁷. O sujeito não abandona formalmente a tradição, mas deixa de reproduzi-la como memória viva. A cadeia de transmissão simbólica é enfraquecida.

Esse ponto é central para a compreensão posterior da conversão. A ausência de aprofundamento teológico inicial não produz ateísmo, mas abre espaço para busca ativa. O vazio não é preenchido por indiferença, mas por investigação. Essa dinâmica revela elemento importante para compreender o campo religioso contemporâneo: o enfraquecimento da transmissão familiar não conduz necessariamente ao secularismo pleno, mas pode produzir sujeitos religiosamente autônomos e investigativos. A descontinuidade da cadeia simbólica herdada cria espaço para recomposição consciente da pertença. Em vez de tradição recebida passivamente, emerge tradição escolhida após exame comparativo. A conversão, nesse contexto, assume caráter deliberativo, aproximando-se mais de decisão epistemológica²⁵⁸ do que de retorno nostálgico.

3.9.1.1. A FASE PEREGRINA: ESPIRITISMO, BUDISMO E BUSCA INTELLECTUAL

Após o afastamento do catolicismo, inicia-se um período de intensa busca inter-religiosa. A aproximação com o Espiritismo representa tentativa de encontrar respostas morais para questões de sofrimento e justiça. Posteriormente, o interesse por tradições orientais, especialmente o Budismo, indica abertura ao diálogo inter-religioso e curiosidade filosófica.

Depois que eu me afastei da prática católica, comecei um processo de busca pessoal muito intenso. Eu não estava, naquele momento, necessariamente procurando uma religião para me converter, mas tentando compreender melhor

²⁵⁷ Hervieu-Léger utiliza “desfiliação” para descrever enfraquecimento da “cadeia de memória” que sustenta tradições religiosas: não se trata necessariamente de negação da crença, mas de ruptura na transmissão e na continuidade prática. O termo é útil para diferenciar afastamentos silenciosos (por rarefação) de apostasias explícitas (por conflito).

²⁵⁸ A formulação dialoga com abordagens que descrevem certos itinerários contemporâneos como formas de “crença reflexiva”, nas quais o sujeito assume postura de verificação, comparação e justificativa racional para sustentar pertencimento. Nesse modelo, a legitimidade religiosa é buscada em critérios de consistência histórica e coerência doutrinal, e não apenas em conforto afetivo.

as questões que me inquietavam, principalmente sobre sofrimento, sentido da vida e responsabilidade individual.

Nesse contexto, tive um contato mais próximo com o espiritismo, que em um primeiro momento fez bastante sentido para mim. A ideia de aperfeiçoamento espiritual contínuo, de responsabilidade moral e de evolução pessoal dialogava com aquilo que eu estava buscando naquele momento. Havia ali uma tentativa de organizar o mundo de forma racional e ética, e isso me atraiu.

Com o tempo, porém, comecei a perceber limites nessa forma de compreensão. Minhas perguntas passaram a ser mais profundas, mais ligadas à origem das tradições, à continuidade histórica e àquilo que eu entendia como verdade no sentido mais ontológico. Eu não queria apenas uma explicação moral do mundo, mas uma base que também fosse histórica e teologicamente consistente.

A partir disso, continuei pesquisando outras tradições. Tive contato com o budismo e com algumas correntes do pensamento oriental. Esse período foi muito marcado por uma abertura ao diálogo e por uma curiosidade intelectual bastante intensa. Eu buscava compreender diferentes formas de pensar a existência, o sofrimento e a espiritualidade.

No entanto, mesmo com essa abertura, eu ainda sentia que faltava algo essencial. Havia elementos interessantes em cada uma dessas tradições, mas não havia um enraizamento histórico e sacramental que me desse segurança. Era como se eu estivesse sempre aprendendo, mas não pertencendo de fato a nenhum lugar.

Esse período foi importante porque me permitiu amadurecer minhas perguntas. Quando eu finalmente tive contato com a ortodoxia, percebi que muitas das questões que eu vinha carregando encontravam ali uma resposta mais integrada, que unia razão, tradição e experiência espiritual de forma coerente. (REIS, 2025, Entrevista com Mariana Vieira)

Nesse ponto, a trajetória dialoga diretamente com o conceito de “peregrino religioso”²⁵⁹ desenvolvido por Hervieu-Léger. O peregrino é aquele que transita entre sistemas simbólicos em busca de sentido, compondo uma identidade espiritual por meio de

²⁵⁹ A categoria de “peregrino” não equivale automaticamente a sincretismo. Em Hervieu-Léger, ela descreve o deslocamento da pertença herdada para uma trajetória individualizada de busca. O ponto decisivo é que a identidade se constrói por trânsito e escolha, ainda que o desfecho possa ser reafiliação estável e não permanência indefinida na circulação.

experimentação e comparação. No entanto, diferentemente do que ocorre em trajetórias sincréticas, aqui o trânsito não culmina na relativização total das tradições.

O elemento decisivo surge quando suas perguntas passam a assumir caráter ontológico e histórico. A entrevistada afirma que desejava compreender “a continuidade, a origem e a transmissão²⁶⁰ da tradição cristã ao longo dos séculos”. Esse deslocamento é fundamental: o problema deixa de ser apenas existencial (como viver?) e passa a ser histórico (de onde vem esta fé?).

Essa mudança de eixo marca a transição da curiosidade espiritual para uma busca por enraizamento. A religião deixa de ser apenas experiência subjetiva e passa a ser investigada como estrutura histórica concreta. Nesse momento, a Ortodoxia surge como objeto de interesse não por exotismo ou estética inicial, mas por reivindicação de continuidade patrística e fidelidade litúrgica.

Aqui, observa-se um fenômeno relevante para a compreensão da Ortodoxia no Brasil contemporâneo: ela aparece como resposta à crise da autoridade histórica nas tradições ocidentais. A promessa de continuidade ininterrupta com a Igreja dos primeiros séculos opera como forte elemento de legitimidade. Essa busca por continuidade histórica não deve ser lida como mera romantização do passado. Ela expressa inquietação propriamente moderna diante da crise da autoridade textual e institucional. Em cenário no qual tradições cristãs ocidentais passaram por reformas litúrgicas, disputas hermenêuticas e reconfigurações doutrinárias, a Ortodoxia apresenta-se como corpo que reivindica estabilidade estrutural. A promessa de ininterrupção não é apenas narrativa apologética; é resposta simbólica à experiência de descontinuidade vivida por muitos sujeitos religiosos contemporâneos.

3.9.1.2. DA INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA À EXPERIÊNCIA LITÚRGICA: ESTÉTICA, CORPO E MISTÉRIO

²⁶⁰ Esse tipo de pergunta remete ao problema da “autoridade histórica” no cristianismo: quem pode reivindicar legitimidade a partir de continuidade institucional, transmissão doutrinal e preservação ritual? Em termos analíticos, é o momento em que a busca religiosa desloca seu critério de validação do plano existencial para o plano genealógico (origem, sucessão, transmissão).

Se, no primeiro momento, a Ortodoxia se apresentou à entrevistada como objeto de estudo — especialmente por sua reivindicação de continuidade patrística e fidelidade litúrgica —, o ponto de inflexão ocorre quando a tradição deixa de ser apenas conteúdo cognitivo e se torna experiência encarnada. A passagem do plano intelectual para o litúrgico constitui, em sua narrativa, o verdadeiro limiar da conversão.

A primeira participação na Divina Liturgia é descrita como determinante: a solenidade, o silêncio, a estrutura ritual e a centralidade do mistério operaram como comunicação não discursiva do sagrado. Aqui, a conversão não se dá por argumento, mas por imersão simbólica. Essa dinâmica confirma o que Mircea Eliade (1992, p. 13) identifica como irrupção do sagrado na experiência sensível: o rito não apenas representa, mas atualiza uma hierofania²⁶¹. O espaço litúrgico, organizado por ícones, incenso, canto e repetição ritual, produz uma espacialidade distinta da cotidianidade profana.

A dimensão estética desempenha papel estruturante. Diferentemente de experiências religiosas marcadas por improvisação ou forte emotividade, a entrevistada destaca a ausência de espontaneísmo e a sobriedade ritual. Essa percepção é sociologicamente relevante. Pierre Bourdieu (2007, p. 183–184), ao analisar os campos religiosos, observa que a forma ritual regula disposições corporais e *habitus* específicos²⁶². A Ortodoxia, com sua coreografia litúrgica rigorosa, modela um corpo crente: inclinações, silêncios, prostrações e respostas cantadas organizam uma pedagogia do sensível. A tradição não é apenas ensinada; ela é incorporada.

Nesse sentido, a liturgia opera como dispositivo de socialização religiosa. A entrevistada não adere a um conjunto de proposições abstratas, mas a um regime de temporalidade e corporeidade distinto. O tempo litúrgico, marcado por ciclos, jejuns e festas fixas, contrapõe-se ao tempo acelerado da modernidade. O silêncio ritual contrapõe-se à

²⁶¹ Em Eliade, a hierofania não se confunde com emoção religiosa subjetiva: refere-se à manifestação do sagrado como “qualidade” que reorganiza a percepção do espaço e do tempo. A utilidade do conceito, aqui, está em permitir descrever a liturgia como ruptura de regime perceptivo — e não apenas como rito simbólico.

²⁶² No vocabulário bourdieusiano, “*habitus*” designa disposições corporais e cognitivas duráveis, produzidas por práticas repetidas. Aplicado à liturgia, o conceito permite compreender a conversão não só como adesão intelectual, mas como incorporação gradual de gestos, silêncios, ritmos e formas de atenção — isto é, uma pedagogia do corpo.

saturação informacional. A repetição contrapõe-se à novidade constante. A experiência estética, portanto, não é adorno; é estrutura formativa.

A decisão de tornar-se catecúmena após poucas semanas de frequência revela que o rito consolidou aquilo que o estudo histórico havia preparado. O que antes era coerência intelectual tornou-se pertencimento existencial. A conversão, nesse caso, confirma a hipótese de que a Ortodoxia oferece uma síntese entre tradição textual e tradição performativa: patrística e liturgia, dogma e canto, história e presença. O caso analisado sugere, portanto, que a experiência litúrgica atua como operador de verificação existencial da hipótese histórica. A investigação intelectual prepara o terreno, mas é a imersão ritual que confirma a plausibilidade ontológica da tradição. A liturgia não apenas comunica conteúdos; ela produz mundo. Ao reorganizar o corpo, o tempo e o espaço, cria condições para que a tradição seja percebida como realidade habitável. A conversão ocorre quando a tradição deixa de ser objeto externo de análise e se torna ambiente interno de existência.

3.9.1.3. ORTODOXIA COMO RESPOSTA À FRAGMENTAÇÃO MODERNA

A narrativa da entrevistada insere-se também no diagnóstico mais amplo da modernidade tardia. Ao afirmar que buscava uma tradição capaz de integrar razão, continuidade histórica e sacramentalidade, ela expressa inquietação diante da fragmentação contemporânea. Zygmunt Bauman (2001, p. 7–9) descreve a modernidade líquida como cenário de instabilidade identitária, no qual instituições perdem densidade e vínculos tornam-se frágeis. Nesse contexto, a busca por estruturas estáveis adquire força particular.

A Ortodoxia, tal como percebida pela entrevistada, aparece como antídoto à fluidez: tradição quase ininterrupta, teologia ancorada nos Padres da Igreja, ritual preservado ao longo dos séculos. A continuidade histórica funciona como garantia de autenticidade. Não se trata apenas de aderir a uma crença, mas de inscrever-se em uma cadeia de transmissão.

Esse aspecto é reforçado quando a entrevistada afirma compreender a conversão como “metanoia contínua²⁶³”. A noção ortodoxa de metanoia não é evento pontual, mas processo permanente de reorientação do ser. Sociologicamente, isso indica que a conversão não é apenas mudança de pertencimento institucional; é reorganização da subjetividade. O sujeito reinterpreta sofrimento, disciplina, silêncio e comunidade à luz de uma nova cosmologia.

Importa notar que essa reorganização não elimina sua identidade intelectual prévia, mas a reconfigura. Sua formação em humanidades e seu interesse histórico não são abandonados; são integrados. A tradição ortodoxa, nesse caso, não é percebida como anti-intelectual, mas como espaço onde história e transcendência convergem. Essa convergência é particularmente significativa no contexto acadêmico brasileiro, no qual religião e racionalidade crítica frequentemente são apresentadas como esferas antagônicas. A trajetória analisada demonstra que a adesão à tradição ortodoxa não implica abandono da investigação histórica, mas sua reorientação. A fé não substitui a história; ela a reinscreve numa teleologia sacramental. O passado deixa de ser apenas objeto de estudo e passa a constituir herança viva.

3.9.1.4. CULTURA RUSSA, IMAGINAÇÃO HISTÓRICA E PROFUNDIDADE EXISTENCIAL

Um elemento particularmente singular na trajetória da entrevistada é a existência de uma simpatia intelectual prévia pela Rússia, anterior à conversão religiosa. Diferentemente de outros entrevistados cuja aproximação com a Rússia surge apenas após o ingresso na Igreja Ortodoxa Russa, aqui observa-se um percurso inverso: o interesse histórico e literário antecede a adesão religiosa.

Seu fascínio pela Revolução Russa e pela literatura russa revela que a Rússia já ocupava, em sua imaginação histórica, um lugar simbólico de densidade cultural. A Revolução de 1917, com suas tensões entre tradição e ruptura, fé e ideologia, império e

²⁶³ A metanoia, no léxico ascético-cristão oriental, é mais do que “arrependimento” pontual: designa reorientação permanente do nous (mente/coração) e do modo de vida. Na análise sociológica, a categoria é útil para descrever conversões que não se encerram no ato de ingresso institucional, mas se narram como processo interminável de transformação.

modernidade, representava para ela um campo de complexidade histórica radical. Não se trata de adesão política, mas de sensibilidade historiográfica.

Ainda mais relevante é o papel da literatura russa em sua formação. A referência à densidade psicológica e à profundidade existencial dos autores russos indica que sua aproximação cultural estava marcada por questões metafísicas: sofrimento, culpa, redenção, transcendência. A tradição literária russa — profundamente atravessada pela matriz ortodoxa — opera como mediação indireta da espiritualidade.

Nesse ponto, pode-se mobilizar o conceito de “imaginário religioso”²⁶⁴ de Charles Taylor (2007, p. 171). A conversão não ocorre apenas no plano racional, mas no interior de um horizonte simbólico já predisposto a reconhecer determinadas formas de transcendência. A literatura russa, com sua tonalidade trágica e espiritualizada, preparou terreno para que a Ortodoxia não fosse percebida como exótica, mas como coerente com aquela densidade cultural já admirada.

Assim, a adesão à Igreja Ortodoxa Russa não se explica por geopolítica ou identidade nacional, mas por convergência simbólica entre história, estética e espiritualidade. Esse entrelaçamento entre imaginário cultural e adesão religiosa evidencia como a conversão raramente é fenômeno isolado. Ela emerge no interior de ecossistema simbólico previamente configurado. A literatura, a história e a sensibilidade estética funcionam como mediações invisíveis que preparam a inteligibilidade da tradição religiosa. A Ortodoxia, nesse caso, não é descoberta abrupta, mas culminação coerente de trajetória intelectual já orientada para densidade metafísica e historicidade profunda.

3.9.1.5. FÉ TRADICIONAL E POSICIONAMENTO PROGRESSISTA: UMA TENSÃO PRODUTIVA

²⁶⁴ Em Taylor, o “imaginário social” não é sistema teórico explícito, mas conjunto de imagens, expectativas e sensibilidades que tornam certas crenças mais ou menos plausíveis. A aplicação ao caso permite compreender como mediações culturais (literatura, história, estética) estruturam predisposições de reconhecimento do transcendente antes mesmo de qualquer adesão eclesial formal.

Talvez o elemento sociologicamente mais relevante de sua trajetória seja a autodeclaração como progressista de esquerda²⁶⁵. No conjunto das entrevistas analisadas, observa-se predominância de posicionamentos conservadores ou de rejeição às categorias políticas contemporâneas. Sua narrativa, portanto, introduz uma inflexão importante.

Ela afirma defender justiça social, combate às desigualdades estruturais e valorização da educação pública, não percebendo contradição entre esses princípios e a tradição ortodoxa. Essa articulação desafia leituras reducionistas que associam automaticamente Ortodoxia a conservadorismo político.

Do ponto de vista sociológico, esse dado revela que a conversão não deve ser interpretada exclusivamente como busca por ordem social tradicional. No caso em análise, a Ortodoxia não é refúgio ideológico, mas estrutura ontológica. A tradição não é instrumentalizada politicamente; é compreendida como fundamento espiritual anterior às disputas partidárias.

Essa distinção é crucial para a pesquisa. A presença de uma ortodoxa progressista demonstra que a adesão à tradição litúrgica e patrística não implica necessariamente adesão a projetos políticos conservadores. Ao contrário, a tradição pode ser reinterpretada como fundamento ético para justiça social, ainda que dentro de uma cosmologia sacramental. Essa tensão produtiva entre tradição litúrgica e posicionamento político progressista revela que o campo ortodoxo no Brasil não é monolítico. A adesão à continuidade patrística não implica uniformidade ideológica. Ao contrário, a tradição pode funcionar como estrutura ética ampla dentro da qual diferentes leituras sociopolíticas são possíveis. O dado empírico observado impede generalizações simplistas e reforça a necessidade de abordagem tipológica mais refinada.

3.9.1.6. TIPOLOGIA E IMPLICAÇÕES METODOLÓGICAS

²⁶⁵ A presença de convertidos com posicionamentos políticos heterogêneos sugere cautela analítica contra leituras que colam “tradicionalismo litúrgico” a um único espectro ideológico. Para fins de tipologia, o dado recomenda separar dimensões: (a) orientação teológico-litúrgica; (b) repertório político-moral; (c) gramática cultural da conversão.

A conversão analisada pode ser classificada como um modelo de conversão intelectual-ontológica com mediação estética. Ela reúne características específicas:

1. Desfiliação religiosa inicial sem ruptura traumática.
2. Fase peregrina de busca inter-religiosa.
3. Centralidade da investigação histórica.
4. Experiência litúrgica como consolidação.
5. Integração entre formação intelectual e tradição religiosa.
6. Ausência de motivação geopolítica direta.
7. Articulação entre fé tradicional e posicionamento político progressista.

Essa tipologia amplia a compreensão do fenômeno observado na Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho. A Ortodoxia, nesse contexto urbano brasileiro, não se apresenta apenas como reduto identitário conservador ou como resposta a crises pessoais. Ela pode funcionar como horizonte de coerência histórica e espiritual para sujeitos intelectualmente inquietos e culturalmente sofisticados.

Metodologicamente, esse caso reforça a importância da história oral como instrumento²⁶⁶ para captar nuances subjetivas que escapariam a análises estatísticas ou tipologias rígidas. A conversão não é evento isolado, mas narrativa construída, reinterpretada e significada retrospectivamente. Ao articular sua trajetória como “metanoia contínua”, a entrevistada confere à conversão caráter processual, aberto e inacabado.

Assim, sua experiência confirma a hipótese central deste trabalho: a Ortodoxia, no Brasil contemporâneo, opera como espaço de recomposição simbólica em meio à fragmentação moderna. Para alguns, isso se dá pela via da tradição doutrinária; para outros, pela experiência mística; e, como no caso aqui analisado, pela convergência entre história, estética e ontologia.

²⁶⁶ A ênfase na história oral é particularmente adequada em conversões descritas como processo, pois permite captar temporalidades internas, reconstruções retrospectivas e disputas de sentido. Nessa chave, o relato é analisado não como “espelho” do acontecido, mas como forma narrativa pela qual o sujeito organiza experiência, atribui causalidade e legítima escolhas.

3.9.2. A CONVERSÃO DE KAROLINE COMO RETORNO APÓS A RUPTURA: LUTO, DESCRENÇA E RECOMPOSIÇÃO ESPIRITUAL

No conjunto das entrevistas realizadas na Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, observa-se que os processos de adesão à Ortodoxia não seguem um único padrão explicativo. Alguns relatos indicam rupturas doutrinárias com o catolicismo romano; outros revelam buscas intelectuais por continuidade histórica; há ainda experiências místicas intensas e mediações familiares progressivas. A trajetória de Karoline da Mota Santos, contudo, apresenta uma configuração distinta: sua conversão pode ser compreendida como retorno após ruptura traumática²⁶⁷. Esse “retorno”, entretanto, não assume a forma de simples retomada da fé infantil, como se a crença pudesse ser restaurada sem cicatrizes. Trata-se de recomposição: a mesma linguagem religiosa²⁶⁸ herdada na infância reaparece depois de atravessar o deserto da descrença, do ressentimento e da reorganização da vida adulta. Assim, a conversão de Karoline não se estrutura pela busca de uma “verdade histórica” comparada entre tradições, mas pela necessidade de restituir inteligibilidade ao sofrimento e reconstruir um vínculo rompido — um vínculo com Deus, com a memória dos pais e com a própria possibilidade de confiar novamente.

Eu cresci em um ambiente muito religioso, dentro do catolicismo romano. Minha mãe era muito devota, muito envolvida com a igreja, e isso fazia parte da nossa rotina familiar. A gente rezava terço em casa, frequentava a igreja com frequência, então a fé sempre esteve presente no meu início de vida.

Só que, ao longo do meu crescimento, especialmente depois que eu perdi meus pais muito cedo — aos doze anos eu já era órfã dos dois —, isso mudou completamente. Aquilo que antes era fé passou a ser dor. Eu senti muita angústia, muita solidão, muita raiva e um sentimento muito forte de injustiça. E foi justamente isso que me levou a me afastar de Deus.

²⁶⁷ Para uma tipologia clássica que distingue formas de conversão segundo “motivos” e “trajetórias” (intelectual, mística, experimental, coercitiva, afetiva), ver Lofland e Skonovd (1981). A leitura proposta aqui aproxima-se de modelos nos quais a mudança religiosa é desencadeada por reorganização biográfica e recomposição de sentido após eventos críticos, sem que isso implique redução psicologizante do fenômeno.

²⁶⁸ Uso “recomposição” no sentido de rearticulação do mundo vivido após uma quebra de continuidade biográfica. Essa chave dialoga com a sociologia dos “turning points” (pontos de inflexão) e com abordagens narrativas da experiência, nas quais a identidade é reconstituída pela reinterpretação retrospectiva de eventos de ruptura (GIDDENS, 1991; MISZTAL, 2003).

Eu comecei a questionar tudo. Primeiro me tornei deísta, tentando ainda manter alguma ideia de Deus, mas sem vínculo com religião. Depois disso, eu simplesmente deixei de acreditar. Eu me tornei atea, porque, para mim, não fazia sentido a existência de Deus diante de tudo que tinha acontecido comigo. Eu passei a pensar que não era possível existir algo divino se tanta coisa ruim podia acontecer, especialmente com alguém que vinha de um ambiente de fé tão forte.

Esse afastamento não foi leve. Ele foi um afastamento carregado de raiva e de negação. Eu me convenci de que Deus não existia, mas, ao mesmo tempo, eu carregava um vazio muito grande. Durante anos, eu me senti completamente sozinha, sem propósito, sem direção. Era como se faltasse alguma coisa fundamental, mas eu não conseguia identificar exatamente o que era.

Mesmo depois de conhecer a ortodoxia por meio do meu noivo, eu mantive distância por muito tempo. Eu acompanhava, ia algumas vezes à igreja, mas não acreditava. Eu estava ali, mas não estava de fato envolvida espiritualmente.

Foi só recentemente, depois de passar por algumas situações muito difíceis, que esse sentimento de vazio se tornou impossível de ignorar. Eu comecei a perceber que aquilo não era apenas uma fase, mas uma ausência real de algo espiritual na minha vida. E foi nesse momento que eu entendi que esse vazio vinha justamente desse afastamento que eu tinha provocado ao longo dos anos.

A partir daí, eu comecei um processo de retorno. Voltei a estudar, a tentar me reconectar, a buscar entender novamente a espiritualidade. E, como eu já tinha proximidade com a ortodoxia, encontrei ali um caminho possível. O padre e o meu noivo foram fundamentais nesse processo, me ajudando a reconstruir essa relação com a fé.

Hoje, eu não vejo minha conversão como algo concluído. Eu estou em processo. É uma redescoberta, um aprendizado contínuo. Eu estou aprendendo a ser espiritual novamente, a me reconectar com algo maior do que eu. E isso tem me trazido conforto, tem preenchido um vazio que eu senti durante muito tempo.

Não é algo imediato, não é algo simples. É um processo que exige compromisso, tempo e transformação. Mas eu sinto que estou, aos poucos, reconstruindo aquilo que eu perdi, ou talvez redescobrimo algo que sempre esteve ali, mesmo quando eu tentei negar. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Karoline da Mota Santos)

Ao contrário de percursos marcados por investigação teológica sistemática ou por curiosidade histórica prolongada, a narrativa de Karoline está estruturada em torno da experiência do luto precoce e da consequente desestruturação do universo simbólico que sustentava sua fé infantil. Trata-se, portanto, de uma conversão que emerge não da comparação entre tradições religiosas, mas da necessidade de recompor o sentido após o colapso da estrutura afetiva que mediava sua religiosidade. Por isso, a análise será organizada em três movimentos: (1) a religiosidade herdada e sua ancoragem afetiva no núcleo familiar; (2) o luto como evento total que desestrutura o universo de sentido²⁶⁹; e (3) a recomposição espiritual mediada por vínculos concretos e pela experiência litúrgico-pastoral. Essa organização permite observar como a conversão, neste caso, não se apresenta como mudança de opinião, mas como reorganização gradual do mundo interior.

3.9.2.1. RELIGIOSIDADE HERDADA E FORMAÇÃO DEVOCIONAL NO NÚCLEO FAMILIAR

Karoline cresceu em um ambiente fortemente católico romano. Sua mãe é descrita como profundamente devota, com prática regular de terços, frequência constante à igreja e inserção ativa no núcleo comunitário. A religião, nesse contexto, não era apenas identidade cultural nominal, mas elemento estruturante da vida familiar²⁷⁰.

Esse dado é sociologicamente significativo. Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 28) afirma que a religião opera como cadeia de memória, cuja continuidade depende da transmissão intergeracional. A fé, nesse modelo, não é apenas crença individual, mas pertencimento compartilhado e reiterado no cotidiano doméstico. No caso analisado, a

²⁶⁹ A expressão “evento total” é usada aqui em registro analítico para indicar acontecimento que reconfigura simultaneamente afetos, linguagem moral e horizonte de plausibilidade, incidindo sobre múltiplas esferas da vida. Embora a literatura de História do Tempo Presente utilize noções próximas para crises coletivas, aplico-a ao nível micro-biográfico para destacar a amplitude do impacto do luto na arquitetura do sentido.

²⁷⁰ Em contextos de catolicismo vivido no âmbito doméstico, a transmissão costuma ocorrer por práticas reiteradas (terço, festas, promessas, participação comunitária), mais do que por catequese formal sistemática. Esse tipo de religiosidade tem sido descrito como “catolicismo cotidiano” ou “religião vivida”, em que a fé se aprende por hábito, gesto e calendário familiar (McGUIRE, 2008).

religiosidade estava profundamente vinculada à figura materna. A mãe não apenas ensinava a fé; ela a encarnava.

Nesse sentido, a religião fazia parte da ordem afetiva da infância. Ela era associada à proteção, ao cuidado e à estabilidade familiar. A experiência religiosa estava entrelaçada à experiência de pertencimento.

Contudo, essa estrutura apresentava uma vulnerabilidade: sua mediação estava concentrada na família. Quando o núcleo familiar se desintegra, a religiosidade também se fragiliza. Em termos analíticos, o que se torna visível é a diferença entre fé transmitida como “ambiente” e fé apropriada como “convicção”²⁷¹. Enquanto a primeira depende da estabilidade das mediações afetivas — sobretudo da figura materna e do cotidiano doméstico —, a segunda exige elaboração interior capaz de sustentar-se mesmo quando as mediações externas desaparecem. O luto, portanto, não destrói apenas uma crença; ele desmonta o cenário relacional que tornava a crença habitável. A ruptura religiosa emerge, assim, como subproduto de uma ruptura de mundo.

3.9.2.2. LUTO PRECOCE E COLAPSO DO UNIVERSO DE SENTIDO

A morte de ambos os pais quando a entrevistada tinha apenas doze anos constitui o ponto de inflexão central de sua trajetória espiritual. A perda precoce produziu angústia, solidão, revolta e sensação profunda de injustiça. A experiência do luto não foi apenas emocional; foi ontológica. Chamar o luto de “ontológico” significa reconhecer que a perda não afetou somente sentimentos, mas as condições de possibilidade do sentido. Aquilo que antes organizava a realidade — a ideia de proteção, justiça divina, ordem moral do mundo — torna-se subitamente opaco. Nessa perspectiva, a dor não é apenas “algo que acontece”, mas aquilo que reconfigura o modo como o sujeito se situa no mundo. A pergunta implícita deixa

²⁷¹ A distinção proposta aproxima-se de abordagens que separam a religião como “socialização” (habitus, rotina, pertencimento herdado) da religião como “reflexividade” (apropriação deliberada e justificativa pessoal). Em termos sociológicos, trata-se da passagem de uma fé sustentada por contexto e rede para uma fé sustentada por elaboração subjetiva, típica de sociedades pluralistas (BERGER, 1985; GIDDENS, 1991).

de ser “por que isso aconteceu?” e torna-se “que tipo de mundo permite que isso aconteça?”. É nesse deslocamento que a fé infantil, antes espontânea, perde sua plausibilidade.

“Quando eu perdi meus pais muito cedo, tudo que eu entendia como fé simplesmente deixou de fazer sentido. Eu cresci em um ambiente muito religioso, com uma base católica muito forte, então Deus sempre foi uma presença constante na minha vida. Mas, depois que isso aconteceu, aquilo que antes era fé se transformou em dor.

Eu senti muita angústia, muita solidão, muita raiva. Era um sentimento muito forte de injustiça, como se nada daquilo fosse aceitável. E foi justamente isso que me afastou completamente da minha fé. Eu não conseguia mais acreditar em Deus depois do que tinha acontecido.

Para mim, não fazia sentido existir um Deus que permitisse tanta dor, especialmente dentro de uma família que sempre foi tão religiosa. Então, ao invés de buscar respostas, eu me afastei. Eu me fechei completamente. Primeiro tentando ainda manter alguma ideia de Deus, depois simplesmente negando tudo.

Eu me tornei atea porque, na minha cabeça, era a única forma de lidar com aquilo. Era mais fácil acreditar que Deus não existia do que aceitar que Ele existia e que aquilo tinha acontecido comigo.

Só que, mesmo assim, esse afastamento não resolveu nada. Pelo contrário. Durante muitos anos eu me senti completamente perdida. Eu me sentia sozinha, sem direção, sem propósito. Era um vazio constante, uma sensação de que faltava alguma coisa, mas eu não conseguia nomear o que era.

Hoje eu consigo perceber que aquilo foi um rompimento muito profundo. Não foi só com a religião, foi com a forma como eu entendia o mundo. Tudo perdeu sentido naquele momento, e eu passei muitos anos tentando viver sem essa referência.” (REIS, 2024–2025, Entrevista com Karoline da Mota Santos)

Peter Berger (1985, p. 63) argumenta que a religião funciona como mecanismo de legitimação do sofrimento. Ela oferece narrativas que tornam a dor inteligível dentro de um horizonte transcendente. Quando essas narrativas deixam de convencer, ocorre aquilo que o autor denomina crise de plausibilidade. No caso analisado, o sofrimento extremo rompeu o universo simbólico que sustentava a crença infantil.

Karoline descreve sua reação como raiva dirigida a Deus. A negação da existência divina não surge de um debate filosófico estruturado, mas como mecanismo defensivo diante da dor. O ateísmo aparece como estratégia psíquica de autoproteção: se Deus não existe, não há responsável transcendente pelo sofrimento. Há aqui uma dimensão relacional decisiva: a descrença não se define apenas como posição intelectual, mas como gesto dirigido a um “Tu” divino percebido como ausente ou injusto. Por isso, mesmo quando a linguagem se torna ateia, o conflito permanece teologicamente carregado: não é indiferença, mas ruptura; não é silêncio neutro, mas recusa. A negação de Deus funciona como tentativa de interromper a dependência afetiva de uma presença que, naquele momento, pareceu falhar. Paradoxalmente, quanto mais intenso o vínculo anterior, mais dramática tende a ser a recusa.

Esse movimento dialoga com o que Charles Taylor (2007, p. 539) identifica como experiência de “desencantamento” moderno²⁷². Contudo, aqui o desencantamento não é produto exclusivo de racionalização científica, mas de trauma existencial. O abandono da fé não é libertação intelectual, mas endurecimento afetivo.

O percurso que a levou do catolicismo ao deísmo e posteriormente ao ateísmo revela uma transição gradual de distanciamento. O deísmo, ao admitir uma divindade distante e impessoal, funciona como estágio intermediário²⁷³: Deus existe, mas não intervém. Posteriormente, a ruptura torna-se mais radical com a adesão ao ateísmo.

Importa notar que essa descrença não se apresenta como triunfo racional, mas como narrativa marcada por solidão e vazio. A entrevistada afirma ter se sentido “sem motivo para viver”, “perdida” e “sozinha”. O ateísmo, nesse caso, não resolve o sofrimento; apenas o silencia temporariamente.

²⁷² Em Taylor, “desencantamento” e “secularidade” não descrevem apenas o avanço da ciência, mas a transformação das “condições de crença”: o sujeito passa a viver num horizonte em que a fé se torna uma possibilidade entre outras, e não o pano de fundo inevitável. A referência aqui aponta para a mudança do regime de crença provocada pelo trauma, sem reduzir o processo à racionalização científica (TAYLOR, 2007).

²⁷³ O termo “deísmo” é empregado em sentido descritivo (Deus como princípio distante e não interventor), sem pressupor adesão consciente a um sistema filosófico deísta clássico. Trata-se de categoria útil para nomear uma forma de crença “mínima” que preserva a ideia de Deus ao mesmo tempo em que suspende expectativas de providência ou intervenção.

3.9.2.3. O VAZIO EXISTENCIAL E A REABERTURA DO HORIZONTE TRANSCENDENTE

Se o luto precoce produziu a ruptura com a fé, não foi ele, por si só, que desencadeou o retorno. Durante anos, a descrença se manteve como posição consolidada. A entrevistada descreve esse período como marcado por distanciamento espiritual, ausência de sentido e sensação persistente de solidão. O ateísmo, inicialmente assumido como reação à dor, converte-se em estado prolongado de desligamento simbólico.

Durante muito tempo, eu tentei viver ignorando completamente a dimensão espiritual da minha vida, como se aquilo não fosse necessário. Mas, com o passar dos anos, esse vazio começou a ficar cada vez mais evidente. Não era algo pontual, era uma sensação constante de não pertencimento, de não ter um propósito, de não saber exatamente para onde eu estava indo.

Eu sempre me senti muito sozinha, mesmo quando estava cercada de pessoas. Era como se faltasse alguma coisa essencial, algo que eu não conseguia identificar claramente, mas que fazia muita falta. E isso foi se tornando mais intenso com o tempo, até chegar num ponto em que eu não conseguia mais ignorar.

Teve um momento específico em que esse sentimento ficou muito forte, muito sério mesmo. Eu comecei a me perguntar por que eu me sentia daquela forma, por que existia esse vazio tão grande dentro de mim. E foi aí que eu percebi que aquilo estava diretamente ligado ao fato de eu ter me afastado da minha espiritualidade durante tantos anos.

Eu entendi que aquele afastamento não tinha sido neutro. Ele tinha deixado um espaço vazio que nada conseguia preencher. E, a partir dessa percepção, eu comecei a me abrir novamente para a possibilidade de algo maior, para a possibilidade de Deus.

Não foi algo imediato, nem fácil. Foi um processo de reaprendizado, de tentar se reconectar com algo que eu mesma tinha rejeitado por muito tempo. Mas, mesmo no início, já existia uma sensação de conforto em reconhecer que talvez existisse algo além daquilo que eu estava vivendo.

Hoje eu vejo que esse momento foi fundamental, porque foi quando eu deixei de negar completamente a espiritualidade e comecei a permitir que ela voltasse a fazer parte da minha vida. Foi o início de uma reconstrução, ainda em andamento, mas que já trouxe um sentido que eu não tinha há muito tempo. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Karoline da Mota Santos)

Contudo, a estabilidade dessa posição começa a se fragilizar quando emergem situações existenciais particularmente delicadas na vida adulta. Ela descreve um “vazio existencial” que se intensifica a ponto de se tornar insustentável. Aqui, a conversão não surge como iluminação súbita, mas como reconhecimento gradual de que o afastamento espiritual não havia resolvido a angústia original.

Zygmunt Bauman (2001, p. 31), ao tratar da modernidade líquida, aponta que o sujeito contemporâneo frequentemente experimenta sensação de desenraizamento e precariedade de sentido. A ausência de estruturas simbólicas duradouras amplia a experiência de solidão. No caso analisado, esse vazio não é apenas moderno; é também biográfico. A perda dos pais havia rompido não apenas vínculos afetivos, mas também a cadeia religiosa que estruturava sua identidade.

A percepção de que o afastamento fora “proposital” — motivado por raiva — indica momento de autocompreensão. A conversão começa quando o sofrimento deixa de ser projetado exclusivamente sobre Deus e passa a ser reconhecido como luto não elaborado. O que estava em jogo não era apenas descrença, mas ressentimento.

Esse reconhecimento marca o início da reabertura do horizonte transcendente. A reabertura, portanto, não nasce de argumento externo, mas de uma alteração interna no modo de narrar a própria história. Quando a raiva é reconhecida como raiva — e não como “verdade final” sobre o real — torna-se possível distinguir entre Deus como objeto de acusação e Deus como possibilidade de reencontro. A conversão começa no instante em que a entrevistada já não consegue sustentar o vazio como solução, e passa a percebê-lo como sintoma. O retorno ao transcendente, nesse caso, não é fuga da dor, mas tentativa de dar-lhe lugar e linguagem.

3.9.2.4. MEDIAÇÃO RELACIONAL: O NOIVO E A IGREJA COMO ESPAÇO DE SEGURANÇA

Diferentemente de conversões motivadas por busca intelectual autônoma, a reconexão de Karoline com a fé se dá por mediação relacional. Seu noivo já havia se convertido à Ortodoxia alguns anos antes. Durante esse período, ela mantinha distância respeitosa, acompanhando-o ocasionalmente à igreja, mas sem adesão pessoal.

Eu conheci a ortodoxia por meio do meu noivo. Ele já fazia parte da igreja há alguns anos e sempre teve uma relação muito próxima com a fé. Durante muito tempo, mesmo estando ao lado dele, eu mantive uma certa distância. Eu ia à igreja com ele algumas vezes, mas não era algo que eu acreditava, eu ainda estava naquele momento de afastamento, sem fé, sem conexão espiritual.

Mesmo assim, desde o início, eu sempre fui muito bem recebida dentro da igreja. Nunca houve julgamento, nunca houve pressão. Era um ambiente acolhedor, em que eu podia estar presente mesmo sem acreditar plenamente. Isso foi muito importante para mim, porque eu não me sentia forçada a nada, eu me sentia respeitada no meu processo.

Quando eu comecei a passar por esse momento de vazio mais intenso e comecei a me abrir novamente para a espiritualidade, foi natural buscar esse espaço que já fazia parte da minha vida, ainda que de forma distante. E ali, tanto o meu noivo quanto o padre tiveram um papel fundamental.

O padre me ajudou muito nesse processo de reconexão. Ele foi uma espécie de guia espiritual nesse momento em que eu estava tentando entender novamente a minha relação com a fé. E o meu noivo também, pela forma como ele vivia a espiritualidade, pela presença constante, pelo apoio.

A igreja, para mim, acabou se tornando um lugar de segurança. Um espaço onde eu podia reconstruir essa relação com Deus de forma gradual, sem pressa, sem cobrança. Eu não precisei chegar pronta, eu pude chegar em processo.

Hoje eu vejo que essa mediação foi essencial. Sozinha, talvez eu não tivesse conseguido voltar. Mas, através dessas relações e desse ambiente, eu fui conseguindo me reconectar aos poucos, reconstruir minha espiritualidade e encontrar um sentido que eu não tinha há muito tempo. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Karoline da Mota Santos)

Esse detalhe é sociologicamente relevante. A presença prévia no espaço litúrgico, ainda que sem crença, cria familiaridade simbólica. A Ortodoxia não era território

desconhecido; era ambiente observado à distância. Essa familiaridade é decisiva porque diminui o custo simbólico do retorno: a igreja já não aparece como universo estranho, mas como espaço onde o corpo aprende, aos poucos, a não se defender. A liturgia, com sua repetição e estabilidade, funciona como lugar de previsibilidade em um mundo interior marcado por perda. A segurança aqui não é psicológica no sentido terapêutico imediato, mas ritual²⁷⁴: a constância do rito oferece uma moldura capaz de sustentar o sujeito enquanto ele reorganiza sua relação com a memória, com a finitude e com o próprio tempo.

A mediação do noivo não se deu por pressão ou proselitismo, mas por testemunho constante. Berger (1985, p. 58) destaca que a plausibilidade religiosa depende da existência de comunidades de apoio. A fé torna-se crível quando é compartilhada e encarnada por outros. No caso em análise, o noivo funcionou como elo entre descrença e possibilidade de retorno.

Além disso, a figura do padre Francisco aparece como agente pastoral decisivo. Ela o identifica como guia espiritual no processo de reconexão. Aqui se evidencia o papel da liderança religiosa como mediadora de recomposição simbólica. O sacerdote não é apenas administrador de sacramentos, mas figura de escuta e orientação em momento de fragilidade existencial.

A decisão de antecipar sua crisma antes do casamento introduz elemento complexo na análise. Formalmente, ela foi integrada à Igreja antes de vivenciar plenamente a conversão interior. Isso revela que o pertencimento institucional pode preceder a adesão subjetiva completa. Contudo, a própria entrevistada reconhece que sua conversão “ainda está acontecendo”. A metanoia não coincide necessariamente com o rito sacramental. Na verdade, esse descompasso entre interioridade e instituição pode ser lido como parte do próprio modo ortodoxo de formar: a Igreja não espera que o sujeito esteja “pronto” para então acolhê-lo; ela acolhe para que o sujeito seja lentamente reconfigurado. O sacramento, nesse sentido, não sela apenas um estado já alcançado, mas inaugura uma pertença que passa a operar como disciplina, como orientação e como promessa. A conversão, então, não é apenas entrada; é aprendizagem.

²⁷⁴ A noção de “segurança ritual” pode ser compreendida como efeito de repetição e previsibilidade simbólica: a liturgia cria um tempo espesso e confiável, no qual o sujeito não precisa inventar linguagem para o sofrimento a cada semana. Em termos de antropologia dos ritos, isso se aproxima da função estabilizadora das formas rituais em contextos de crise e liminaridade (TURNER, 1974).

Essa dissociação entre rito e interioridade é importante para a compreensão do fenômeno. A Igreja oferece estrutura; o sujeito percorre o caminho interior gradualmente.

3.9.2.5. CONVERSÃO COMO PROCESSO EM ANDAMENTO

Um dos aspectos mais marcantes de sua narrativa é a recusa em definir a conversão como evento concluído. Ela a descreve como processo em desenvolvimento. Essa formulação dialoga com a concepção ortodoxa de metanoia contínua²⁷⁵: a conversão não é momento isolado, mas reorientação permanente do ser.

Hoje eu não vejo a minha conversão como algo concluído. Pelo contrário, eu sinto que ainda estou no início de um processo. Mesmo tendo sido crismada, eu sei que, internamente, essa transformação ainda está acontecendo.

É uma redescoberta da minha espiritualidade, algo que eu estou aprendendo aos poucos. Eu passei muitos anos afastada, então não é algo que se reconstrói de uma vez. É um aprendizado diário, que exige compromisso, prática e paciência comigo mesma.

Eu tenho tentado trazer a ortodoxia para o meu cotidiano, não só como algo que acontece dentro da igreja, mas como uma forma de viver. Nas minhas orações, nas minhas escolhas, na forma como eu tento conduzir a minha vida. Mas ainda é um processo, ainda estou aprendendo.

Ao mesmo tempo, eu já consigo perceber mudanças. Eu sinto mais paz, mais conforto, uma sensação de pertencimento que eu não tinha antes. É como se, aos poucos, aquele vazio que eu sentia estivesse sendo preenchido.

Eu entendo que a conversão não é um momento único, não é uma decisão que resolve tudo imediatamente. É um caminho. E eu ainda estou caminhando, ainda estou me desenvolvendo espiritualmente, tentando reconstruir essa relação com Deus de forma mais consciente e mais verdadeira. (REIS, 2024–2025, Entrevista com Karoline da Mota Santos)

²⁷⁵ A categoria de metanoia (mudança/viragem do nous, reorientação) é central na espiritualidade ortodoxa e aparece como dinâmica permanente, mais do que como evento pontual. Para uma apresentação sintética desse horizonte ascético, ver Ware (1993) e, em perspectiva mais ampla, Schmemmann (1973), que enfatiza a liturgia como forma de reconfiguração contínua do mundo vivido.

Do ponto de vista da História Cultural, isso evidencia que a identidade religiosa não é estática. Ela é construída narrativamente ao longo do tempo. A entrevistada reconstrói sua trajetória atribuindo sentido retrospectivo ao afastamento, ao ateísmo e ao retorno.

A Ortodoxia, nesse contexto, não surge como simples substituição de crença anterior, mas como espaço de reconstrução existencial. Ela afirma que a fé traz “conforto”, “pertencimento” e “preenchimento de vazio”. A religião volta a operar como estrutura de sentido para a dor.

Importa destacar que sua relação com a Igreja Católica Romana permanece respeitosa. Não há ruptura hostil. Diferentemente de outras narrativas analisadas, aqui não se observa discurso de deslegitimação da tradição anterior. A Ortodoxia é escolhida não por oposição, mas por proximidade relacional e acolhimento pastoral.

3.9.2.6. RECONCILIAÇÃO COM DEUS: LUTO, PERDÃO E REESTRUTURAÇÃO DO SENTIDO

A narrativa de Karoline permite compreender a conversão não apenas como mudança de pertencimento religioso, mas como processo de reconciliação afetiva com o divino. O ponto central de sua trajetória não é o debate doutrinário, mas a superação de uma ruptura interior causada pelo luto.

Ao descrever que “culpou Deus” pela morte dos pais e que se afastou por raiva, a entrevistada revela que sua descrença não era neutra, mas relacional. Deus não foi abandonado por indiferença; foi rejeitado por dor. Nesse sentido, o retorno à fé implica transformação da imagem de Deus. A divindade deixa de ser percebida como agente de injustiça para ser compreendida como presença consoladora.

Paul Ricoeur (1991, p. 246), ao refletir sobre sofrimento e narrativa, afirma que o sujeito reconstrói sua identidade ao reinterpretar eventos traumáticos dentro de um novo horizonte simbólico. No caso analisado, a Ortodoxia oferece esse horizonte. O sofrimento não

é apagado, mas reinscrito em narrativa maior que inclui transcendência, providência e mistério.

A afirmação de que “o tempo não é nada para Deus” revela tentativa de reconciliar experiência biográfica com eternidade. O luto, antes vivido como prova da inexistência divina, passa a ser reinterpretado dentro de perspectiva espiritual mais ampla. Essa mudança não elimina a dor, mas a desloca do campo da acusação para o campo do aprendizado.

Nesse processo, a fé volta a cumprir função descrita por Berger como legitimação do sofrimento. Contudo, diferentemente da religiosidade infantil herdada, a fé adulta emerge de escolha consciente e reflexão sobre a própria revolta. A conversão é, portanto, reconciliação dupla: com Deus e consigo mesma. O que se observa é um trabalho de refiguração narrativa²⁷⁶: o mesmo evento (a morte dos pais) deixa de funcionar como prova da ausência de Deus e passa a ser reinscrito como ferida que, embora não se explique, pode ser carregada com sentido. A fé adulta não apaga a revolta infantil; ela a integra como capítulo de uma história maior. Isso é decisivo para compreender por que a conversão não aparece como “vitória” sobre o ateísmo, mas como cura progressiva da relação com o transcendente.

3.9.2.7. AUSÊNCIA DE MOTIVAÇÃO GEOPOLÍTICA E CENTRALIDADE DO CUIDADO PASTORAL

Outro elemento relevante é a ausência total de motivação geopolítica ou cultural russa. Ao contrário de outras entrevistas, não há simpatia prévia pela Rússia, nem interesse histórico ou literário pelo país. A adesão à Igreja Ortodoxa Russa ocorre exclusivamente por proximidade relacional e acolhimento pastoral.

Esse dado reforça a hipótese de que a Ortodoxia, no contexto brasileiro analisado, não é fenômeno unicamente ideológico ou culturalmente orientado para o Leste Europeu. Ela pode funcionar como espaço terapêutico-existencial de reconstrução espiritual.

²⁷⁶ Ricoeur formula a refiguração como momento em que a narrativa reorganiza a experiência temporal do sujeito, permitindo integrar acontecimentos traumáticos numa trama inteligível, sem anulá-los. Essa chave ajuda a compreender por que o retorno religioso pode ocorrer como “cura de relação” com o transcendente, e não como simples alteração de opinião (RICOEUR, 1990).

A figura do padre e do noivo assume papel estruturante. A conversão, aqui, é mediada por vínculos de confiança. A Igreja aparece menos como guardiã de tradição histórica e mais como comunidade de cuidado. Esse aspecto é crucial para a compreensão da diversidade interna da paróquia.

3.9.2.8. TIPOLOGIA: CONVERSÃO POR RECONSTRUÇÃO EXISTENCIAL

À luz do conjunto das entrevistas, a trajetória de Karoline pode ser classificada como conversão por reconstrução existencial após trauma. Seus elementos distintivos são:

1. Formação religiosa devocional intensa na infância.
2. Ruptura causada por luto precoce.
3. Transição para deísmo e posteriormente ateísmo como defesa emocional.
4. Persistência de vazio existencial.
5. Mediação relacional (noivo) e pastoral (padre).
6. Conversão compreendida como processo ainda em andamento.
7. Centralidade da categoria “conexão” e “preenchimento”.

Diferentemente de conversões intelectuais ou doutrinárias, aqui o eixo não é tradição histórica, mas recomposição afetiva. A Ortodoxia não é escolhida por reivindicação patrística ou crítica à modernidade, mas por capacidade de oferecer pertencimento e conforto espiritual.

Metodologicamente, esse caso demonstra que a adesão à Ortodoxia na Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho não pode ser explicada por único modelo. O mesmo espaço religioso acolhe sujeitos motivados por busca histórica sofisticada e sujeitos movidos por necessidade de cura emocional.

A conversão de Karoline confirma, portanto, a hipótese central desta pesquisa: a Ortodoxia, no Brasil contemporâneo, opera como espaço polissêmico de recomposição simbólica. Para alguns, ela representa continuidade histórica; para outros, resistência cultural;

e, como neste caso, reconciliação afetiva e restauração do sentido após o trauma. Nesse sentido, a trajetória de Karoline evidencia que a Ortodoxia, na experiência brasiliense, pode operar como gramática de retorno²⁷⁷: não retorno a um passado intacto, mas retorno ao possível. Um possível de confiança, de pertença e de oração — reconstruído lentamente a partir da perda. Sua conversão mostra que, para certos sujeitos, o núcleo do fenômeno não é a busca por “autenticidade histórica”, mas a necessidade de reconstituir um mundo interior onde Deus volte a ser nomeável sem acusação.

A análise desses dois estudos de caso demonstra que a conversão à Ortodoxia, no contexto brasiliense, não pode ser reduzida a retorno identitário nem a fuga emocional. Trata-se, em certos percursos, de reorganização profunda da inteligibilidade do mundo. A tradição oferece estrutura capaz de integrar história, corpo, estética e transcendência numa síntese coerente. A conversão, portanto, não é apenas mudança de Igreja; é reconfiguração da ontologia pessoal. Ao iluminar essas trajetórias, a pesquisa evidencia que a Ortodoxia contemporânea no Brasil pode funcionar como espaço de recomposição simbólica sofisticada, particularmente atraente para sujeitos cuja inquietação é simultaneamente histórica, intelectual e existencial.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa teve como propósito compreender o processo de formação da Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho, em Brasília, entre os anos de 2000 e 2025, bem como analisar os percursos de conversão de seus fiéis brasileiros. Ao longo da investigação, buscou-se demonstrar que a consolidação dessa comunidade não pode ser explicada apenas como extensão residual de uma diáspora eslava, mas deve ser interpretada como fenômeno de recomposição religiosa no interior do pluralismo contemporâneo brasileiro²⁷⁸. A hipótese central sustentava que a adesão de brasileiros à ortodoxia russa

²⁷⁷ A expressão “gramática de retorno” indica que a tradição oferece léxico, ritmo e práticas para nomear e atravessar a perda (oração, intercessão, memorial dos mortos, calendário litúrgico), sem depender de motivação cultural-russa prévia. Analiticamente, isso reforça a necessidade de tratar a paróquia como espaço de tipologias diversas de adesão, evitando generalizações que identifiquem conversão ortodoxa apenas com busca identitária ou geopolítica.

²⁷⁸ A noção de “recomposição religiosa” tem sido utilizada para descrever contextos nos quais a modernidade não produz declínio linear da religião, mas rearranjos institucionais e subjetivos. Danièle Hervieu-Léger

expressa uma busca por continuidade simbólica, densidade ritual e pertencimento identitário em um contexto marcado pela fragmentação das pertenças tradicionais e pela intensificação das escolhas religiosas. A análise documental e, sobretudo, o exame das narrativas orais confirmaram a pertinência dessa hipótese.

A reconstrução histórica da formação da paróquia revelou um processo gradual de institucionalização, no qual tradição e adaptação caminharam simultaneamente. Vinculada ao Patriarcado de Moscou e inserida em uma rede transnacional²⁷⁹, a comunidade brasiliense não se limitou a reproduzir práticas herdadas, mas precisou reinterpretá-las no interior de um contexto social distinto daquele que marcou a ortodoxia russa em sua origem. A consolidação da paróquia envolveu desafios organizacionais, pedagógicos e culturais, exigindo a tradução de conteúdos teológicos, a formação litúrgica de convertidos e a negociação constante entre herança étnica e universalidade da fé. O que se observou não foi a simples preservação de uma identidade migrante, mas a construção de uma comunidade que articula memória civilizacional e experiência local.

As entrevistas com fiéis brasileiros convertidos evidenciaram que a adesão à ortodoxia raramente se deu por continuidade familiar ou por vínculo cultural prévio. Ao contrário, tratou-se, na maioria dos casos, de escolha deliberada, construída ao longo de trajetórias marcadas por trânsito entre denominações cristãs ou por insatisfação com experiências religiosas anteriores. As narrativas revelaram recorrentes referências à busca por estabilidade doutrinária, profundidade litúrgica, continuidade histórica e coerência entre fé e prática. A ortodoxia apareceu, nessas falas, como tradição que oferece enraizamento e sentido em meio à volatilidade do ambiente religioso contemporâneo. Tal percepção confirma que a comunidade estudada não pode ser compreendida apenas como enclave étnico, mas como espaço de recomposição identitária²⁸⁰ no qual a tradição é apropriada e reinterpretada por sujeitos brasileiros.

argumenta que o cenário contemporâneo é marcado por circulação, recombinação e reconstrução das pertenças religiosas, em que a tradição deixa de ser simplesmente herdada e passa a ser reapropriada reflexivamente. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 47-53).

²⁷⁹ A transnacionalização religiosa envolve circulação de autoridades, ritos, símbolos e legitimidades para além das fronteiras nacionais. Segundo Levitt, comunidades religiosas contemporâneas frequentemente operam em “campos sociais transnacionais”, nos quais práticas locais estão conectadas a centros globais de autoridade. Tal dinâmica redefine a relação entre território, identidade e pertença religiosa. (LEVITT, 2007, p. 5-12).

²⁸⁰ A identidade religiosa, em contextos pluralistas, tende a assumir caráter narrativo e reflexivo. Paul Ricoeur sustenta que o sujeito constrói coerência biográfica por meio da narrativa, reorganizando o passado à luz de

Outro aspecto decisivo diz respeito à centralidade da materialidade e da experiência sensorial na construção do pertencimento ortodoxo. A liturgia, a iconografia, o uso do incenso, os cânticos e a ritualidade estruturada não foram elementos secundários nas narrativas, mas componentes constitutivos da experiência de conversão. A adesão à ortodoxia não se apresentou exclusivamente como concordância doutrinária, mas como incorporação progressiva de um universo simbólico que reorganiza percepções do sagrado, do tempo e da comunidade. A tradição litúrgica, ao remeter a uma continuidade trans-histórica, foi frequentemente descrita como fonte de estabilidade e conexão com uma Igreja que se percebe como atravessando os séculos. Nesse sentido, a materialidade não se mostrou superficial ou ornamental, mas mediadora concreta de pertencimento e sentido²⁸¹.

Assim, ao articular história institucional e história da religiosidade, esta dissertação demonstrou que a Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília constitui mais do que uma representação local de uma tradição estrangeira. Ela configura-se como espaço dinâmico no qual memória, escolha e identidade se entrelaçam, revelando como tradições antigas podem ser reapropriadas no interior de um contexto moderno e plural. A ortodoxia russa em Brasília não é sobrevivência passiva de um passado migratório, mas expressão ativa de busca espiritual contemporânea, na qual sujeitos constroem sentido a partir da adesão a uma tradição que reivindica continuidade, autoridade e densidade simbólica.

Os resultados desta pesquisa permitem situar o caso da Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília no interior de debates mais amplos acerca da modernidade religiosa, do pluralismo e da construção contemporânea das identidades espirituais. Longe de confirmar a hipótese clássica do declínio inevitável da religião diante da racionalização moderna, o estudo evidencia que o cenário brasileiro contemporâneo é marcado por recomposição e intensificação das escolhas religiosas. A adesão de brasileiros à ortodoxia russa revela que a modernidade não dissolve a tradição, mas reconfigura suas condições de apropriação. A fé

compromissos presentes. A conversão, nesse sentido, funciona como ponto estruturante da identidade narrativa. (RICOEUR, 1991, p. 138-148).

²⁸¹ A centralidade da materialidade na experiência religiosa tem sido enfatizada por autores que criticam abordagens exclusivamente cognitivistas da fé. David Morgan destaca que objetos, imagens e ambientes rituais não apenas representam o sagrado, mas o tornam sensivelmente presente, estruturando disposições corporais e afetivas. (MORGAN, 2010, p. 8-15).

deixa de ser exclusivamente herança cultural e torna-se decisão reflexiva, incorporada à trajetória individual por meio de processos de busca, comparação e reconstrução biográfica.

Nesse sentido, a conversão observada na comunidade estudada não pode ser reduzida a mudança superficial de filiação institucional. As narrativas analisadas indicam transformações mais profundas no modo como os sujeitos interpretam sua própria história, reorganizam suas práticas e redefinem sua inserção comunitária. A ortodoxia, ao oferecer uma narrativa de continuidade histórica e estabilidade ritual, funciona como matriz interpretativa capaz de integrar experiências anteriores, crises e deslocamentos espirituais. O fenômeno confirma que, em contexto pluralista, a escolha religiosa tende a assumir caráter identitário estruturante, constituindo não apenas adesão doutrinária, mas reorganização simbólica do self²⁸².

A pesquisa também reforça a importância de compreender a religião a partir de sua dimensão vivida e material. A liturgia ortodoxa, com sua densidade sensorial e ritual, mostrou-se elemento central na constituição do pertencimento. A estabilidade dos ritos, a repetição das orações, o uso de ícones e a organização espacial do templo foram frequentemente descritos como experiências de enraizamento e transcendência. Tal constatação desafia leituras que privilegiam exclusivamente a dimensão cognitiva da crença e confirma que a materialidade religiosa exerce papel decisivo na construção da experiência espiritual. O pertencimento ortodoxo não se constrói apenas pela adesão a proposições teológicas, mas pela incorporação de práticas corporais, estéticas e temporais que reconfiguram a percepção do sagrado.

Do ponto de vista historiográfico, o trabalho reafirma a pertinência da História do Tempo Presente como campo capaz de analisar fenômenos religiosos ainda em curso, nos quais memória, instituição e experiência coexistem. A proximidade temporal entre pesquisador e objeto não inviabiliza a investigação, mas exige atenção redobrada às disputas

²⁸² A conversão pode ser interpretada como transformação do “universo de plausibilidade” no qual o indivíduo se move. Berger e Luckmann observam que a realidade social é sustentada por estruturas de plausibilidade compartilhadas; a mudança religiosa implica transição entre universos interpretativos distintos. (BERGER; LUCKMANN, 2014, p. 171-183).

narrativas e aos processos de legitimação interna da memória comunitária²⁸³. A ortodoxia russa em Brasília constitui um “passado em construção”, no qual tradição e contemporaneidade se entrelaçam. O estudo demonstrou que a memória institucional não é mera repetição do passado, mas operação contínua de atualização e interpretação, mediada por sujeitos concretos.

Outro ponto relevante refere-se à tensão entre etnicidade e universalidade. A pesquisa evidenciou que, embora a ortodoxia russa tenha chegado ao Brasil associada a fluxos migratórios, sua consolidação em Brasília não se limita à preservação de identidade étnica. A comunidade articula elementos de herança cultural com abertura missionária, acolhendo convertidos brasileiros que não compartilham da tradição eslava. Tal dinâmica indica que a ortodoxia, no contexto estudado, opera simultaneamente como memória civilizacional e como proposta espiritual universal²⁸⁴. Essa tensão entre preservação e expansão constitui elemento estruturante da experiência ortodoxa contemporânea no Brasil.

Por fim, a análise permite compreender a ortodoxia russa em Brasília como expressão de uma busca por estabilidade em meio à fluidez moderna. Em um ambiente caracterizado por múltiplas ofertas religiosas, a tradição ortodoxa apresenta-se como espaço de continuidade e autoridade, oferecendo aos fiéis uma narrativa de pertencimento que transcende o imediatismo cultural. Longe de representar fuga nostálgica do presente, essa adesão manifesta esforço de construção de sentido no interior do próprio mundo contemporâneo. A tradição não aparece como recusa da modernidade, mas como resposta reflexiva às suas tensões²⁸⁵.

Dessa maneira, o estudo ultrapassa o âmbito descritivo e contribui para a compreensão das formas pelas quais tradições religiosas antigas são reapropriadas e reinterpretadas no Brasil do século XXI. A Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho revela-se, assim, espaço privilegiado para observar como memória, ritual e escolha se

²⁸³ A memória coletiva não é simples preservação do passado, mas construção social orientada por necessidades presentes. Maurice Halbwachs demonstrou que grupos reorganizam suas lembranças conforme quadros sociais de referência que dão coesão à identidade coletiva. (HALBWACHS, 2006, p. 52-61).

²⁸⁴ A tensão entre etnicidade e universalidade constitui característica recorrente do cristianismo ortodoxo em contextos de diáspora. Paschalis Kitromilides argumenta que a ortodoxia moderna oscila entre identidade nacional e vocação ecumênica, especialmente quando se desloca para ambientes não majoritariamente ortodoxos. (KITROMILIDES, 2013, p. 201-214).

²⁸⁵ Charles Taylor observa que a “condição secular” não elimina a fé, mas a transforma em opção entre alternativas plausíveis. Crer passa a ser escolha consciente em ambiente de descrença possível, o que confere à adesão religiosa nova densidade reflexiva. (TAYLOR, 2010, p. 3-22).

articulam na construção de identidades religiosas em contexto plural, oferecendo subsídios relevantes para a História Cultural e para a Sociologia da Religião contemporânea.

Como toda investigação situada no âmbito da História do Tempo Presente, esta pesquisa enfrenta limites inerentes à sua própria condição temporal. O fenômeno estudado permanece em curso, e a comunidade analisada continua a se transformar institucionalmente e a incorporar novos membros. As narrativas aqui registradas correspondem a um momento específico da trajetória da paróquia, estando sujeitas a reinterpretações futuras, tanto por parte de seus protagonistas quanto por pesquisadores que venham a revisita-las. Além disso, o número de entrevistas e o recorte espacial — concentrado no Distrito Federal — não permitem generalizações automáticas para outras comunidades ortodoxas no Brasil. O estudo optou por aprofundar a análise qualitativa do caso de Brasília, privilegiando densidade interpretativa em detrimento de abrangência quantitativa.

Outro limite refere-se à própria natureza das fontes orais. As narrativas de conversão e pertencimento constituem reconstruções retrospectivas, organizadas a partir das experiências e disposições atuais dos sujeitos. Elas não oferecem acesso direto ao passado “tal como foi”, mas às formas pelas quais o passado é reconfigurado à luz do presente. Longe de desqualificar a pesquisa, essa característica reafirma sua inserção na História Cultural, na qual memória e experiência são tratadas como dimensões constitutivas da realidade histórica. Ainda assim, reconhece-se que a ampliação do *corpus* documental — incluindo arquivos internacionais, correspondências e registros institucionais mais antigos — poderá enriquecer investigações futuras.

Os desdobramentos possíveis desta pesquisa são múltiplos. Estudos comparativos entre diferentes jurisdições ortodoxas no Brasil poderiam aprofundar a análise das tensões entre etnicidade e universalização. Investigações sobre a presença ortodoxa em outras regiões do país permitiriam avaliar a especificidade do caso brasileiro. Também se mostram promissoras pesquisas que examinem com maior atenção o papel das mídias digitais, das redes sociais e da circulação transnacional de conteúdos religiosos na formação de novos fiéis. O campo permanece aberto, especialmente no que se refere à articulação entre ortodoxia, identidade nacional e transformações políticas contemporâneas.

Apesar desses limites e possibilidades, a pesquisa alcançou seu objetivo central: demonstrar que a Paróquia Ortodoxa Russa Santa Maria do Verdadeiro Caminho, em Brasília, constitui mais do que enclave migratório ou expressão residual de tradição estrangeira. A comunidade revela-se espaço ativo de construção de sentido, no qual tradição milenar é reinterpretada e apropriada por sujeitos inseridos no pluralismo religioso brasileiro. A ortodoxia russa, nesse contexto, não aparece como anacronismo ou exotismo, mas como resposta contemporânea às tensões da modernidade, oferecendo estabilidade simbólica, continuidade histórica e densidade ritual em meio à fluidez cultural.

Ao trazer a ortodoxia oriental para o centro da análise historiográfica, esta dissertação contribui para ampliar o horizonte da História das Religiões no Brasil, incorporando experiências minoritárias que desafiam categorias consolidadas. A investigação demonstrou que tradição e modernidade não operam como polos excludentes, mas como dimensões que se entrelaçam na experiência concreta dos fiéis. A escolha pela ortodoxia não significa rejeição do mundo contemporâneo, mas tentativa de situar-se nele a partir de um horizonte simbólico que reivindica profundidade temporal e coerência espiritual.

A análise realizada ao longo desta dissertação também permite compreender que a ortodoxia russa em Brasília não deve ser interpretada apenas como fenômeno religioso, mas como experiência cultural de reorganização da autoridade. Em um contexto no qual múltiplas instâncias disputam legitimidade — mídia, mercado, política, redes sociais — a tradição ortodoxa apresenta-se como autoridade que não se ancora na inovação constante, mas na continuidade histórica. Essa autoridade não é imposta externamente; ela é reconhecida e escolhida pelos fiéis. A conversão, nesse sentido, constitui gesto paradoxal: o sujeito moderno exerce sua autonomia precisamente ao decidir submeter-se a uma tradição que reivindica estabilidade e permanência.

Esse movimento revela que a modernidade religiosa brasileira não é marcada apenas pela fluidez e pelo consumo espiritual fragmentado, mas também por buscas deliberadas de estrutura e densidade simbólica. A ortodoxia russa, com sua ritualidade preservada e sua narrativa de continuidade apostólica, oferece aos convertidos não apenas respostas doutrinárias, mas uma cosmologia integrada. A fé deixa de ser experiência episódica ou emocionalmente instável e passa a configurar horizonte interpretativo duradouro. A tradição,

assim, não opera como nostalgia regressiva, mas como arquitetura simbólica que organiza a experiência contemporânea²⁸⁶.

Além disso, o caso estudado evidencia que minorias religiosas desempenham papel desproporcionalmente significativo no campo simbólico. Ainda que numericamente reduzida, a comunidade ortodoxa analisada constrói narrativa de continuidade histórica que a conecta a milênios de tradição cristã. Essa articulação entre pequena escala institucional e grande escala temporal confere à paróquia densidade identitária singular. A força simbólica da ortodoxia em Brasília não deriva de sua extensão demográfica, mas de sua capacidade de oferecer narrativa de pertencimento que atravessa séculos e fronteiras geográficas.

Por fim, o percurso investigativo demonstra que tradição e escolha não são categorias opostas, mas complementares. A modernidade pluraliza o campo religioso, mas não elimina o desejo de enraizamento. Ao contrário, pode intensificá-lo. Os brasileiros ortodoxos analisados nesta pesquisa não retornam a uma tradição por ausência de alternativas, mas precisamente porque experimentaram alternativas. A tradição é escolhida como forma de estabilizar o horizonte existencial. Nesse sentido, a ortodoxia russa em Brasília exemplifica como o pluralismo pode produzir não apenas dispersão, mas também decisões estruturantes e compromissos duradouros²⁸⁷.

Se a modernidade pluraliza as possibilidades de crença e impõe a escolha como condição inevitável, o caso da Paróquia Ortodoxa Russa de Brasília mostra que essa escolha pode conduzir não à dispersão, mas ao enraizamento. Ao final desta investigação, torna-se possível afirmar que a ortodoxia russa no Brasil contemporâneo não é apenas memória de uma diáspora, mas expressão viva de busca por pertencimento e sentido — uma tradição antiga que encontra, no interior do Brasil do século XXI, novas formas de permanência e renovação.

²⁸⁶ A autoridade tradicional, conforme analisada por Max Weber, distingue-se da autoridade carismática e racional-legal por fundamentar-se na continuidade histórica e na legitimidade do costume. Em contextos modernos, a escolha por autoridade tradicional pode constituir gesto reflexivo de estabilização identitária. (WEBER, 1999, p. 139-146).

²⁸⁷ A religião minoritária pode exercer influência simbólica significativa mesmo com reduzida expressão demográfica. Bourdieu destaca que o capital simbólico não depende apenas de número de adeptos, mas da capacidade de produzir reconhecimento e legitimidade social. (BOURDIEU, 1989, p. 7-16).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFEYEV, Hilarion. *Orthodox Christianity: the history and canonical structure of the Orthodox Church*. v. 1. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2011.
- ALFEYEV, Hilarion. *The mystery of faith*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2011.
- AMMERMAN, Nancy T. *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- AMMERMAN, Nancy T. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BELLAH, Robert N.; MADSEN, Richard; SULLIVAN, William M.; SWIDLER, Ann; TIPTON, Steven M. *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985.
- BELL, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter L. *O imperativo herético: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa*. São Paulo: Vozes, 2017.
- BERGER, Peter (org.). *A dessecularização do mundo: resurgimento da religião e política mundial*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BERGER, Peter. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

- BERGER, Peter L. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books, 1967.
- BERGER, Peter L. *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Boston: De Gruyter, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, v. 12, n. 3, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. São Paulo: UNESP, 2004.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BROCK, Sebastian. *The Christology of the Church of the East*. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond “identity”. *Theory and Society*, v. 29, n. 1, 2000.
- BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200–1000*. 2. ed. Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- CAMPBELL, Heidi A. (ed.). *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*. New York: Routledge, 2013.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CHADWICK, Henry. *A Igreja Primitiva*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CRISÓSTOMO, João. *Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios*. São Paulo: Paulus, 2006.
- CRISÓSTOMO, João. *Homilia Pascal*. In: WARE, Kallistos (trad.). *The Festal Menaion*. London: Faber and Faber, 1969.

DELEHAYE, Hippolyte. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1966.

CRUMMEY, Robert O. *The Old Believers and the World of Antichrist: The Vyg Community and the Russian State, 1694–1855*. Madison: University of Wisconsin Press, 1970.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *História do tempo presente*. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à nova história*. São Paulo: Autêntica, 2012.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DVORNIK, Francis. *Byzantium and the Roman primacy*. New York: Fordham University Press, 1956.

DVORNIK, Francis. *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

DVORNIK, Francis. *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

EISENSTADT, S. N. Multiple modernities. *Daedalus*, v. 129, n. 1, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELÍBIO JÚNIOR, Antônio Manoel. *A História do Tempo Presente: reflexões sobre um campo historiográfico*. Cadernos do Tempo Presente, v. 12, n. 01, p. 13–27, maio 2021.

ERICKSON, John H. *The Orthodox Church in America: A History*. 1. ed. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2007.

EVÁGRIO PÔNTICO. *Tratado prático*. São Paulo: Paulus, 2010.

EVDOKIMOV, Paul. *A arte do ícone: teologia da beleza*. São Paulo: Paulinas, 1993.

FIORUCCI, Rodolfo. *História oral e memória: questões metodológicas*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

FLOROVSKY, Georges. *Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox view*. Belmont: Nordland, 1972.

GABATZ, Celso. *Religiosidade brasileira contemporânea: pluralismo, secularização e múltiplas pertenças*. In: Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST, v. 2, 2014. São Leopoldo: EST, 2014.

- GEARY, Patrick. *Furta sacra: thefts of relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GRANT, Michael. *Constantine the Great: the man and his times*. New York: Scribner, 1994.
- GUROIAN, Vigen. *Incarnate love: essays in Orthodox ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2013.
- HART, David Bentley. *The story of Christianity*. London: Quercus, 2015.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a chain of memory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOVORUN, Cyril. *Scaffolds of the Church: towards poststructural ecclesiology*. Eugene: Cascade Books, 2017.
- HOVORUN, Cyril. *Political Orthodoxies: the unorthodoxies of the Church coerced*. London: Fortress Press, 2020.
- HONOR, Ana Carolina. Burke e a nova história cultural. *Pergaminho: Revista Eletrônica de História – UFPB*, ano 1, n. 0, out. 2005.
- HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- HUSSEY, J. M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- IANACCONE, Laurence R. Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology*, v. 99, n. 5, p. 1180-1211, 1994.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Cartas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JINDRA, Ines W. *The sociology of conversion*. London: Routledge, 2021.
- JINDRA, Ines W. *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*. Leiden: Brill, 2015.
- JOHNSON, Matthew Raphael. *The Third Rome: Holy Russia, Tsarism and Orthodoxy*. Washington, D.C.: The Foundation for Economic Liberty, 2004.
- JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2014.
- KELLY, J. N. D. *Early Christian doctrine*. San Francisco: HarperOne, 1978.
- KHATLAB, Roberto. *As Igrejas Orientais: católicas e ortodoxas – tradições vivas*. São Paulo: Loyola, 1997.
- KITROMILIDES, Paschalis. *Orthodox Commonwealth: symbolic legacies and cultural encounters in Southeastern Europe*. Aldershot: Ashgate, 2013.
- KNIBBE, Kim; KUPARI, Helena (org.). *Lived religion and the politics of (in)tolerance*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- KNIBBE, Kim; KUPARI, Helena. Theorizing lived religion: introduction. *Nordic Journal of Religion and Society*, v. 33, n. 1, p. 1–8, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KUPARI, Helena. *Lifelong religion as habitus: Religious practice among displaced Karelian Orthodox women in Finland*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- KUPARI, Helena. *Orthodox Christianity and gender in Finland*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.
- L'HUILLIER, Peter. *The Church of the ancient councils*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1996.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 2000.
- LEVITT, Peggy. *God needs no passport: immigrants and the changing American religious landscape*. New York: The New Press, 2007.
- LOFLAND, John; SKONOVD, Norman. Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 20, n. 4, p. 373-385, 1981.

- LOIACONO, Maria. A Igreja Ortodoxa no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 116-131, set./nov. 2005.
- LOSSKY, Vladimir. *Teologia mística da Igreja do Oriente*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion*. New York: Macmillan, 1967.
- MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MAKRIDES, Vasilios N. Orthodox Christianity in global perspective. *Religion, State & Society*, v. 41, n. 2, 2013.
- MARKUS, R. A. *The end of ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MAXIMO, Alex. *Saint Tikhon of Moscow: instructions & teachings for the American Orthodox faithful*. Waymart: STM Press, 2016.
- McGUIRE, Meredith B. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MEIHY, José Carlos Sebe; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2020.
- MEYENDORFF, John. *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*. New York: Fordham University Press, 1974.
- MEYENDORFF, John. *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1981.
- MEYENDORFF, John. *Imperial unity and Christian divisions*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1989.
- MEYENDORFF, John. *Orthodoxy and catholicity*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1983.
- MEYENDORFF, John. *Rome, Constantinople, Moscow: historical and theological studies*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1996.
- MEYER, Birgit (org.). *Material religion: how things matter*. London: Routledge, 2010.
- MILBANK, John. *Theology and social theory*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MISZTAL, Barbara A. *Theories of social remembering*. Maidenhead: Open University Press, 2003.

- MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. São Paulo: Attar Editorial, 2006.
- MORGAN, David. *The sacred gaze: religious visual culture in theory and practice*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7–28, dez. 1993.
- OUSPENSKY, Leonid; LOSSKY, Vladimir. *The meaning of icons*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1982.
- PELIKAN, Jaroslav. *The vindication of tradition*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- PORTELLI, Alessandro. *The battle of Valle Giulia: oral history and the art of dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
- PORTELLI, Alessandro. *A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios: forma e significado na história oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 25–39, fev. 1997.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- RAMBO, Lewis. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- REIS, José Carlos. 2006. “Tempo, História E Compreensão Narrativa Em Paul Ricoeur”. *Locus: Revista De História* 12 (1).
- RELIGIÃO & SOCIEDADE. Editorial. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 7–12, 2013.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. v. 1. Campinas: Papirus, 1994.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- ROBBINS, Joel. *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- ROSA, Hartmut. *Social acceleration: a new theory of modernity*. New York: Columbia University Press, 2013.
- ROSA, Hartmut. *Aceleração e alienação*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- ROUDOMETOF, Victor. *Globalization and Orthodox Christianity*. London: Routledge, 2014.
- ROSE, Seraphim. *The place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*. Alaska: St Herman Press, 2007.

- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV, 2016.
- RUNCIMAN, Steven. *The Eastern Schism: a study of the papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- RUNCIMAN, Steven. *A história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- SANNEH, Lamin. *Translating the message*. Maryknoll: Orbis Books, 2009.
- SCHMEMANN, Alexander. *For the life of the world: sacraments and orthodoxy*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1973.
- SCHMEMANN, Alexander. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988.
- SCHMEMANN, Alexander. *Of water and the Spirit*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1974.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SEIDL, Ernesto. Sociologia da vocação religiosa: reprodução familiar e reprodução da Igreja. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 240–272, jan./abr. 2012.
- SEDLER, Egon. *The icon: image of the invisible*. Oakwood: Oakwood Publications, 1988.
- SHERARD, Philip. *Church, papacy and schism: a theological inquiry*. London: SPCK, 1978.
- SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- SIECIENSKI, Edward. *The papacy and the Orthodox: sources and history of a debate*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SIECIENSKI, Edward. *The Filioque: history of a doctrinal controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SILVA, Fernando Antônio da. *Representações sociais, minorias religiosas, pertencimentos identitários no Brasil e em Portugal*. 2020. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.
- SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente*. 2 v. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- STARK, Rodney. *The rise of Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- STARK, Rodney; FINKE, Roger. *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- STOECKL, Kristina. *The Russian Orthodox Church and human rights*. London: Routledge, 2014.

- TAFT, Robert F. *The liturgy of the hours in East and West*. Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- TAFT, Robert. *The Byzantine Rite: a short history*. Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TEIXEIRA, Faustino. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- THOMPSON, Paul. *The voice of the past: oral history*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian Churches*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- TUAN, Yi-Fu. *Space and place: the perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- USPENSKY, Leonid. *The theology of the icon*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1992.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- WALLIS, Roy. *The elementary forms of the new religious life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- WARE, Timothy (Kallistos). *The Orthodox Church*. London: Penguin Books, 1963.
- WARE, Timothy (Kallistos). *Eustratios Argenti: a study of the Greek Church under Turkish rule*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991.
- WHITE, L. Michael. *The social origins of Christian architecture*. Valley Forge: Trinity Press, 1990.
- YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Porto Alegre: Bookman, 2015.
- YOUNG, Francis R. *The Russian Orthodox Church Outside Russia: a history and chronology*. [S.l.]: ROCOR, 1990.
- ZABOLOTSKY, Jacinto Anatólio. *A imigração russa no Rio Grande do Sul e no Brasil*. Santa Rosa/RS: Coli Gráfica e Editora Ltda, 2022.

ZIZIOULAS, John D. *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

ZIZIOULAS, John D. *Eucaristia e Reino de Deus*. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003.

CORPUS DOCUMENTAL

Entrevistas

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Padre Francisco de Assis da Cruz Feitosa. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista oral com ajustes, alterações e adições posteriores à produção do conteúdo original.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com João Pedro Rusisca de Toledo. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista escrita.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Karoline da Mota Santos. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista oral com ajustes, alterações e adições posteriores à produção do conteúdo original.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Mariana Vieira. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista oral com ajustes, alterações e adições posteriores à produção do conteúdo original.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Mariana Martins Moreira de Menezes. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista escrita.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Isaac Cardoso Prado. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista oral com ajustes posteriores.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com VanderLub de Souza Sampaio. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista oral com ajustes, alterações e adições posteriores à produção do conteúdo original.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Kilson Eduardo. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista oral com ajustes, alterações e adições posteriores à produção do conteúdo original.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Lilson Rodrigues do Nascimento. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista escrita.

REIS, Tácio Nepomuceno. Entrevista com Maria das Graças de Oliveira de Assis Rezende. Brasília – DF, 2024–2025. Entrevista oral.

Documentos institucionais e éticos

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP/CHS). Parecer consubstanciado nº 6.833.068. Brasília – DF, 18 maio 2024.

PARÓQUIA SANTA MARIA DO VERDADEIRO CAMINHO. Termo de aceite institucional para realização da pesquisa “O Cristianismo Ortodoxo e a Globalização...”. Brasília – DF, 25 mar. 2024.

REIS, Tácio Nepomuceno. Carta de revisão ética de projeto de pesquisa para apreciação pelo Comitê de Ética em Pesquisa. Brasília – DF, 26 mar. 2024.

REIS, Tácio Nepomuceno. Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Brasília – DF, 2024.

Registros iconográficos e documentos paroquiais

PARÓQUIA SANTA MARIA DO VERDADEIRO CAMINHO. Arquivo paroquial. Documentos diversos sem datação.

JUNIOR, Irlon. Registro fotográfico da Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho, realizado sob encomenda para a presente pesquisa. Brasília – DF, 2024–2025.

Instrumentos de pesquisa

REIS, Tácio Nepomuceno. Questionário aplicado aos membros da Igreja Ortodoxa Russa – Paróquia Santa Maria do Verdadeiro Caminho. Brasília – DF, 2024.

REIS, Tácio Nepomuceno. Roteiro de entrevista com o sacerdote ortodoxo. Brasília – DF, 2024.

Todos os documentos e entrevistas que compõem o corpus documental desta pesquisa encontram-se organizados em repositório digital próprio, disponível em: [<https://drive.google.com/drive/folders/1Jhit1Ci8VfZtukz5dEsShg7HgbPk06El?usp=sharing>], com upload realizado em 24 de abril de 2026.

DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Tácio Nepomuceno Reis, declaro, para todos os efeitos, que o texto apresentado para a defesa do projeto de mestrado foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho nunca foi apresentado no todo ou em parte a este e/ou a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico.