

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA, CULTURA E IDENTIDADES**

KARINA VANESSA ALBANO

**A (RE)INVENÇÃO DA IDENTIDADE CATÓLICA POLONESA NA COLÔNIA
SANTA BÁRBARA EM PALMEIRA/PR (1890 – 2019)**

PONTA GROSSA

2022

KARINA VANESSA ALBANO

**A (RE)INVENÇÃO DA IDENTIDADE CATÓLICA POLONESA NA COLÔNIA
SANTA BÁRBARA EM PALMEIRA/PR (1890 – 2019)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa–UEPG, para obtenção de título de Mestre em História (Área de concentração: História, Cultura e Identidades. Linha de Pesquisa: Instituições e Sujeitos: Saberes e Práticas).

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Rosângela Wosiack Zulian.

PONTA GROSSA

2022

Albano, Karina Vanessa

A326

A (re)invenção da identidade católica polonesa na Colônia Santa Bárbara em Palmeira/PR (1890 - 2019) / Karina Vanessa Albano. Ponta Grossa, 2022.

164 f.

Dissertação (Mestrado em História - Área de Concentração: História, cultura e identidades), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientadora: Profa. Dra. Rosângela Wosiack Zulian.

1. Imigração polonesa. 2. Identidade étnica-religiosa. 3. Festa. 4. Polonidade. 5. Religião católica. I. Zulian, Rosângela Wosiack. II. Universidade Estadual de Ponta Grossa. História, cultura e identidades. III. T.

CDD: 981.62

TERMO DE APROVAÇÃO

Karina Vanessa Albano

**A (RE)INVENÇÃO DA IDENTIDADE CATÓLICA POLONESA NA
COLÔNIA SANTA BÁRBARA EM PALMEIRA/PR (1890 – 2019)
PONTA GROSSA 2022**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História- Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Ponta Grossa, no dia 21 de setembro de 2022, pela seguinte banca examinadora:


Prof.^a. Dr.^a. Rosângela Wosiack Zulian (UEPG)


Prof.^a. Dr.^a. Andrea Mazurok Schactae (IFPR)


Prof. Dr. Márcio Ornat (PPGG/UEPG)


Prof.^a. Dr.^a. Patrícia Carla de Melo Martins (UFMA)

Dedico à minha mãe, Maria de Lourdes Albano.

Em vida e sorriso,

Com amor e carinho!

AGRADECIMENTO

Agradeço profundamente:

À Deus, por ter me dado força e proteção nesse período turbulento da pandemia de COVID-19, em que essa dissertação foi escrita.

À minha Orientadora, Dra. Rosângela Wosiack Zulian, pela confiança depositada em mim, pelas palavras de incentivo nos momentos certos, sempre apontando caminhos a serem seguidos e pela liberdade que me permitiu trabalhar;

A todos os professores do PPGH-UEPG, sobretudo, ao corpo docente do Núcleo de pesquisa em História e Religião, pelas aulas ministradas, auxílio na reformulação do projeto e apontamentos indispensáveis para a reflexão acerca da pesquisa;

Em tudo que fazemos, nossa família é quem está ao nosso lado dando apoio e incentivo. Por isso, à minha família, a começar pela minha mãe Maria de Lourdes Albano, que esteve ao meu lado com seu apoio incondicional, ao meu irmão Valdinei Albano e à minha irmã Vania Cristina Albano;

Aos meus amigos, pela paciência da ausência e pelas múltiplas formas de auxílio e motivação, Lorena Santos, Ederson Seixas, Mathias Costa, Alexandro Klosowski, Ivano Cherobim, Ernesto Xavier de Oliveira Neto e Domingos Everaldo Kuhn;

À historiadora Vera Lúcia de Oliveira Mayer, que desde a minha graduação foi minha inspiração pela pessoa e profissional que é, por ter me apresentado a comunidade polonesa e um caminho de pesquisa repleto de possibilidades, sempre me incentivando a continuar lutando e não pensar em desistir.

Às entrevistadas que partilharam histórias comigo, Tereza Manginski, Bárbara Vendrichoski, Angélica Voicoski Ucoski, Ivani Ruffert Scolimoski, Ana I. Scolimoski e Genoveva Scolimoski, além de Márcia Manginski que me acompanhou na realização das entrevistas.

Ao Padre Adriano Antonio da Levedove, Pároco da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, pelo pronto atendimento, entrevista concedida e permissão de pesquisar e utilizar as fontes oficiais da instituição que ele coordena e administra.

RESUMO

Esta pesquisa se propõe a compreender a (re)invenção da identidade católica polonesa de uma comunidade de origem imigrante, localizada na zona rural do Município de Palmeira-PR, entre os anos de 1889 a 2019. Entre as mais diversas formas criadas para a manutenção da “polonidade” na Colônia Santa Bárbara, esta dissertação observou com maior profundidade a festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora Czestochowa, por isso a questão central busca identificar as possíveis relações entre o processo de (re)formulação, (re)afirmação e (re)significação da identidade étnico-religiosa entre os descendentes de imigrantes poloneses através da festa típica. O espaço festivo se torna privilegiado para pesquisa por ser a maior expressão de produção da identidade pública coletiva polonesa, ou seja, uma identidade organicamente construída pela comunidade, que pressupõe gerar a imagem de uma identidade pública unificada em torno de um “eu” étnico. Portanto, entre os objetivos específicos, além da descrição da programação da festa, nos propomos a analisar a lógica interna desta manipulação da identidade polonesa, através do processo de seleção, realce étnico, performance e repetição, questionando qual é a importância desses processos na construção/manutenção da identidade étnica-religiosa para o grupo. Ressaltamos que o processo de reinvenção, enquanto construção cultural de algo que já existe, deve ser compreendido como uma identidade criada no Brasil, mas pautado nos elementos estruturantes da identidade polonesa trazida pelos imigrantes, o que denominamos “identidade polonesa brasileira”. Assim, foi necessário observamos quais elementos identitários, que apesar das dominações territoriais, foram mantidos em condições peculiares e trazidos pelos imigrantes e o processo de reformulação dessa identidade no Brasil. O quadro de fontes do trabalho é composto pelos livros Tombo, os diários de Helena Orchanheski e as entrevistas (história oral) com o Pároco responsável pela Igreja Nossa Senhora da Conceição e os descendentes de imigrantes poloneses, no intuito de compreendermos a comunidade, a alma eslava desses descendentes, o que ficou dessa identidade polonesa e como ela se manifesta na festa e se estrutura para que o grupo continue se identificando etnicamente até os dias de hoje.

Palavras-Chave: Imigração Polonesa; Identidade étnica-religiosa; Festa; Polonidade; Religião Católica.

ABSTRACT

This research aims to understand the (re)invention of the Polish Catholic identity of a community of immigrant origin, located in the rural area of the Municipality of Palmeira-PR, between the years 1889 to 2019. Among the most diverse forms created to preserve the Polish identity in Colônia Santa Bárbara, this dissertation looked in greater depth at the typical Polish festival in honor of Nossa Senhora Czestochowa, therefore, the central question seeks to identify the possible relations between the process of (re)formulation, (re)affirmation and (re)signification of the ethnic-religious identity among the descendants of Polish immigrants through the typical festival. The festive space becomes privileged for research because it is the greatest expression of production of the collective Polish public identity, that is, an identity organically constructed by the community, which presupposes generating the image of a unified public identity around an ethnic "I". Therefore, among the specific objectives, in addition to the description of the party's programming, we proposed to analyze the internal logic of this manipulation of Polish identity, through the process of selection, ethnic highlight, performance and repetition, questioning the importance of these processes in construction/maintenance of the ethnic-religious identity for the group. We emphasize that the process of reinvention, as a cultural construction of something that already exists, must be understood as an identity created in Brazil, but based on the structuring elements of the Polish identity brought by immigrants, what we call "Brazilian Polish identity". Thus, it was necessary to observe which identity elements, despite territorial domination, were kept in peculiar conditions and brought by immigrants and the process of reformulation of this identity in Brazil. The source material used is composed by the parish registers, the diaries of Helena Orchanheski and the interviews (oral history) with the parish priest responsible for the Nossa Senhora da Conceição Church and the descendants of Polish immigrants, in order to understand the community, the Slavic soul of these descendants, what was left of this Polish identity and how it manifests itself at the party and is structured so that the group continues to identify itself ethnically to this day.

Keywords: Polish Immigration; Ethnic-religious identity; Party; Polish; Catholic religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 01 – Igreja da Santa Bárbara (1922)	77
MAPA 01 – Limites da Polônia após a terceira partilha e a sua exclusão do mapa das nações (1795)	31
MAPA 02 – Município de Palmeira e suas localidades rurais.....	38
MAPA 03 – Zona colonizada do Estado do Paraná.....	40
MAPA 04 – Comunidades rurais atendidas pela Paróquia Nossa Senhora da Conceição.....	58

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I - AS ORIGENS DA COLÔNIA SANTA BÁRBARA: DA EUROPA DO SÉCULO XIX PARA O INTERIOR DO PARANÁ	19
1.1 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DOS POLONESES SOBRE O FENÔMENO IMIGRATÓRIO ENTRE A POLÔNIA E O BRASIL	26
1.2 A FORMAÇÃO DA COLÔNIA SANTA BÁRBARA EM PALMEIRA/PR.....	36
1.3 A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE ÉTNICO-RELIGIOSA DOS IMIGRANTES POLONESES DA COLÔNIA SANTA BÁRBARA-PR.....	43
CAPÍTULO II - A IDENTIDADE POLONESA E SEUS ELEMENTOS CONSTITUINTES	61
2.1 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA IDENTIDADE POLONESA BRASILEIRA NOS DIÁRIOS DE HELENA ORCHANHESKI	69
2.2 ENTRE A MEMÓRIA COLETIVA E IDENTITÁRIA: UM NÓS DE PERTENCIMENTO.....	92
2.3 MEMÓRIAS PARTILHADAS DE UMA COMUNIDADE CATÓLICA FESTIVA ...	97
CAPÍTULO III - A FESTA SOB A LUZ DOS SENTIMENTOS DE UMA COMUNIDADE LOCAL E SUAS ASPIRAÇÕES	115
3.1 A FESTA TÍPICA POLONESA EM LOUVOR A NOSSA SENHORA DE CZESTOCHOWA (1994-2019).....	120
3.2 BEM-VINDOS À FESTA TÍPICA: A PRODUÇÃO E A EXALTAÇÃO DA IDENTIDADE POLONESA LOCAL.....	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS	142
APÊNDICE A – FONTES CONSULTADAS	152
APÊNDICE B – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA (PLATAFORMA BRASIL)	154
APÊNDICE C – TERMO DE CONSETIMENTO DAS ENTREVISTAS	158

INTRODUÇÃO

A historiografia dos anos de 1970/80 foi marcada pelas frustrações com os grandes modelos teóricos que não davam conta de explicar a realidade. Assim, um novo modelo explicativo se propôs a buscar e responder esses questionamentos que emergiam na sociedade: a História Cultural ou Nova História Cultural, como também é chamado por Lynn Hunt (1992). Esse modelo, possibilita ao historiador trabalhar a cultura de uma nova forma, abordando-a como um conjunto de significados partilhados de uma dada época e sociedade, construídos para explicar o próprio mundo em que se vive. Os campos de produção de sentidos passam a ser revistos como ações desses atores sociais que possuem sentidos e significados, e, portanto, devem ser investigados pela história nas suas mais diversas manifestações.

A Nova História Cultural, ao possibilitar a expansão do conceito de cultura, passou a comportar novos temas de pesquisa, como classe, gênero e etnia, e novos problemas e enfoques da história social, questionou as técnicas e os métodos, do mesmo modo que abriu caminhos para a multiplicidade de fontes, e possibilitou os laços com a interdisciplinaridade, trazendo uma nova perspectiva para o sujeito histórico anteriormente excluído pela história política. Essas mudanças são descritas por Hunt (1992), como:

Os historiadores das décadas de 1960 e 1970 abandonaram os mais tradicionais relatos históricos de líderes políticos e instituições políticas e direcionaram seus interesses para as investigações da composição social e da vida cotidiana de operários, criados, mulheres, grupos étnicos e congêneres. (HUNT, 1992, p. 02)

Segundo Peters (2015), essas mudanças no campo historiográfico repercutiram na passagem da historiografia eclesiástica e teológica para um campo próprio da história acadêmica, dando início a um novo conceito - “história cultural das religiões” - e uma nova maneira de abordar esse objeto, aplicando aos estudos históricos das religiões as práticas de pesquisa e possibilidades de interpretação que vinham sendo incorporadas aos estudos da chamada Nova História Cultural. Assim, conceitos como representação, poder simbólico e apropriação passaram a ser integrados aos estudos de cunho histórico da religião, enriquecendo demasiadamente os trabalhos.

Ao analisar o “fenômeno religioso”, o historiador deve considerá-lo dentro de seu tempo, historicizá-lo, percebendo os vários indivíduos que dele participam, e os diversos interesses que o cercam. Ao promover uma leitura dentro destes princípios, o “fato histórico” não desaparece, ele continua lá, no entanto ele se modifica, porque é reorganizado, ao se considerar que ele é fruto de uma representação, uma construção do social, da infraestrutura, passível de ser reapropriado de acordo com as estratégias dos indivíduos que o cercam. [...] É simplesmente representação, compreensível dentro das estratégias traçadas pelos indivíduos. (PETERS, 2015, p. 101)

As mudanças do campo historiográfico trazem novas temáticas, problemáticas e perspectivas para a religião, passando a incorporar diversas formas de compreensão e análise sobre temas que antes não eram trabalhados, como a “experiência do sagrado, o sentimento religioso, as possíveis releituras da documentação oficial e não-oficial, a institucionalização das crenças, o catolicismo dito popular.” (PEREIRA; ZULIAN, 2010, p. 17). Desse modo, era necessária a diversificação do uso de fontes e a incorporação de novas metodologias de investigação, pois os documentos que eram restritos aos seminários, paróquias e conventos, começam a ser revistos e incorporados nas pesquisas acadêmicas pelos historiadores sob os mais diversos prismas de análise, abrindo um campo de possibilidades para a escrita da história das religiões.

Na contemporaneidade, a história cultural das práticas religiosas busca compreender a religião como um “código cultural com sentidos variados, investigando mediações, empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens.” (SILVA, 2011, p. 226). Assim, as religiões e as crenças religiosas são representações culturais do mundo sujeitas as mudanças, podendo ser definidas apenas quando contextualizadas em um determinado espaço físico e um período temporal. Segundo Silva (2011, p. 277), desvendar a cultura é revelador das estratégias e dinâmicas da identidade religiosa que constituem o grupo social, pois parâmetros culturais “influenciam as práticas cotidianas, os lugares, as relações, as posições hierárquicas, as atitudes e as representações”.

Portanto, o historiador que deseja refletir sobre as religiões e religiosidades deve estar atento a cultura do grupo, ao ambiente que emergem, aos processos de mudança da sociedade e da mentalidade, as adaptações e transformações, as diversas formas de crenças e suas expressões e, sobretudo, desenvolver uma percepção sobre a produção de identidades religiosas, afim de que se possa compreender as intencionalidades por traz dessas práticas e representações produzidas pelos grupos sociais.

Desse modo, é dentro do campo da História das Religiões, com fecundas relações com a História Cultural, que está dissertação se insere, onde o fenômeno religioso articula crenças e uma visão de mundo dentro de uma comunidade étnica-religiosa local. Portanto,

este trabalho foi incorporado dentro da linha de pesquisa **Instituições e sujeitos: saberes e práticas** por buscar refletir sobre a relação entre a religião católica e a identidade polonesa, não como termos que se associam automaticamente, mas como relações complexas estabelecidas entre atores e instituições, que geram conflitos, resistências, negociações e identidades que manifestam-se em diferentes práticas sociais e culturais, entre elas, a festa típica polonesa produzida por uma comunidade étnico-religiosa.

No que tange ao núcleo de pesquisa, foi direcionada para **História e Religião**, onde o projeto de pesquisa ganhou novos contornos em sua interpretação, principalmente no que se refere a compreensão do processo histórico de organização e interpretação das práticas nas religiões em suas múltiplas manifestações e expressões. Ainda, auxiliou na compreensão sobre a identidade étnico-religiosa polonesa forjada pela Igreja Católica no período de invasão e partilha da Polônia, visto que a Instituição, se identificado com as opressões que o povo polonês estava passando, pois a mesma também estava em situação semelhante, construiu uma forma de resistência da fé católica, mas com base em seus princípios e interesses, propondo aos seus fiéis católicos manter no cerne de sua identidade étnica a religião católica.

Em outras palavras, essa identidade étnico-religiosa foi forjada dentro dessa dinâmica estrutural e conjuntural da Europa do século XIX, na qual a Igreja Católica também foi impactada, pois, com a secularização, deixou de ser a fonte de orientação e conduta e perdeu a sua influência e o seu poder de decidir sobre o destino da humanidade ao longo do século XIX. Em reação ao mundo moderno, deu-se início a um movimento interno dentro da Igreja Católica Romana de cunho reacionário, chamado de ultramontanismo, e como desdobramento, o avanço do projeto institucional de romanização, que é a reorganização institucional da Igreja baseado nas determinações da Cúria Romana, ou seja, diretrizes que norteavam as paróquias da Igreja Católica em seus ritos e costumes provenientes do Vaticano, aumentando a centralização na figura do papa como a principal liderança neste mundo, tornando-se o projeto “mais ousado e incisivo na tentativa de firmar a primazia do poder espiritual (centralizado na autoridade do Papa) sobre o poder temporal.” (CAMPO; MELO, 2017, p. 102).

O fenômeno imigratório coincidiu com esse projeto de mudança global do catolicismo e da afirmação da Igreja Católica romana no Brasil. Pereira e Zulian (2010, p. 23) afirmam que a implantação além-mar do projeto da romanização tinha como objetivo a mudança de uma “catolicidade de tradição lusa e caráter leigo em um catolicismo romano e clerical.”. Assim os caminhos da pesquisa seguiram para a

compreensão de que a religião católica era intrínseca a identidade, os dos imigrantes poloneses, que desejavam continuar a exercer a sua fé e acabaram contribuindo para a afirmação da igreja tridentina e romanizada no Brasil.

Desse modo, o catolicismo polonês estava inserido dentro do projeto global e nacional de propagação de uma identidade católica romanizada e de construção de uma sociedade aos moldes europeus, mas o que atualmente ficou para esses descendentes de imigrantes poloneses na Colônia Santa Bárbara? Através das fontes, podemos compreender não apenas o desejo desses imigrantes em exercer a sua fé e construir uma nova vida com a manutenção da “polonidade”, mas uma luta institucional para exercer o catolicismo polonês dentro de uma comunidade local. Portanto, a resistência da comunidade em torno de preservar sua identidade étnico-religiosa, perpassa o tempo e chega nos dias de hoje através das mais diferentes práticas e representações.

As fontes de pesquisa são compostas pelo conjunto de entrevistas produzidas através da metodologia de História Oral, com o pároco responsável pela Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, Pe. Adriano Antonio da Levedove, com o intuito de compreendermos como a Igreja lidou com esses fiéis e como ainda trabalha essa catolicidade eslava, cuja visão elucidou os aspectos da reconstrução dessa identidade étnico-religiosa nos dias atuais dentro da comunidade de Santa Bárbara. Ainda, comporta a entrevista com a historiadora e descendente Vera Mayer e um grupo de mulheres da comunidade de Santa Bárbara. A pesquisa qualitativa buscou destacar as perspectivas dos sujeitos segundo alguns eixos temáticos: imigração, terra, religiosidade, festa, língua e identidade. A seleção dos trechos das entrevistas proveio do processo de transcrição literal e tomou como base a perspectiva assumida pelos sujeitos sobre o processo de (re)invenção da identidade polonesa.

O acesso aos livros tomo da Paróquia Nossa Senhora da Conceição foi concedido pelo Pe. Adriano e as pesquisas ocorreram dentro do expediente paroquial, porém, somente foi utilizado o quinto Livro Tombo, no qual se iniciam os relatos dos Padres Verbitas sobre a comunidade polonesa que se estabeleceu em Palmeira em 1890. Assim, utilizamos a abordagem qualitativa, considerando o contexto em que esses relatos foram produzidos e as características identitárias da comunidade polonesa para compreender as motivações dos conflitos e resistências aos padres Verbitas (alemães).

O conjunto de diários escritos por Helena Orchanheski, descendente de 2ª geração de imigrantes poloneses, compõe-se de quatro cadernos de 96 folhas, aproximadamente, em tamanhos diferentes, datados em épocas distintas e sem paginação. Assim, para

melhor apresentação desses, tomamos por base a denominação das capas dos cadernos: diário I (Click) - 1995, diário II (Brasilidade) - 1993 a 2006, diário III (Refletir) - 2004, diário IV (Collection) – 2004 a 2005. Diferentemente dos diários autobiográficos, que não possuem a intenção de serem lidos, Helena buscou, através do registro das memórias dos eventos marcantes para a comunidade, construir uma história do grupo para compartilhar com as gerações futuras. A metodologia utilizada para analisar as fontes foi de cunho qualitativo, caracterizada pela observação voltada à descrição das ações e interações dos sujeitos dentro dessa comunidade local para interpretar as suas motivações e compreender a (re) invenção da identidade polonesa.

Por tais motivos, a dissertação foi denominada **A (re)invenção da identidade católica polonesa na Colônia Santa Bárbara em Palmeira/PR** e tem como objetivo geral investigar a (re)invenção da identidade étnico-religiosa dentro de uma colônia de origem imigrante polonesa, localizada na zona rural do Município de Palmeira-PR. Entre as diferentes formas criadas para manutenção da “polonidade” por essa comunidade, investigamos com maior profundidade a festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa, pois ela é um dos elementos que compõem essa (re)invenção da identidade católica polonesa-brasileira nos dias atuais.

Ressaltamos que o processo de reinvenção, enquanto construção cultural de algo que já existe, deve ser compreendido como uma identidade criada no Brasil, mas pautada nos elementos estruturantes da identidade polonesa trazida pelos imigrantes, o que denominamos de “identidade polonesa-brasileira”. Assim, o problema central dessa investigação busca identificar as possíveis relações entre o processo de (re)formulação, (re)afirmação e (re)significação da identidade étnico-religiosa entre os descendentes de imigrantes poloneses através da festa típica.

Essa prática social possui maior expressão e impacto sobre a produção da imagem uniforme de uma identidade pública coletiva unificada em torno de um “eu” étnico, ou seja, uma identidade organicamente construída pela comunidade. Portanto, entre os objetivos específicos, além da descrição da programação da festa, nos propomos a analisar a lógica interna de manipulação dessa identidade polonesa festiva, através do processo de seleção, realce étnico, performance e a repetição, questionando qual é a importância desses processos na construção/manutenção da identidade étnica-religiosa para o grupo.

Para compreendermos essa comunidade foco da investigação deste trabalho, foi necessário realizar uma revisão histórica para elucidar o processo migratório da Polônia

e colonizador no Brasil, pois a identidade imigrante polonesa está estritamente relacionada com a história política e econômica de sua nação de origem. Assim, os primeiros passos da pesquisa foram norteados por três sub-questões: Quem são esses poloneses? Por que vieram para o Brasil? Por que se fixaram exatamente em Santa Bárbara?

Na tentativa de respondê-las nasceu o primeiro capítulo **As origens da Colônia Santa Bárbara: da Europa do Século XIX para o interior do Paraná**, que apresenta o surgimento do capitalismo como um sistema econômico e político que impactou toda a Europa e modificou os padrões de produção/acumulação e as relações de trabalho no processo de industrialização e gerou a competição entre os países que promoveram projetos expansionistas provocadores de tensões, conflitos e modificações nas fronteiras desse continente. Dentro dessa conjuntura se tem o movimento da sociedade europeia para a constituição das unidades do Estado Moderno e a dinâmica imperialista que comportava a construção de uma identidade nacional, o chamado nacionalismo, no qual os territórios dominados pelas grandes potências, como a Polônia, foram submetidos a intensas campanhas de desnacionalização, sem compromisso com a unidade identitária e religiosa dos povos anexados.

Porém, antes da compreensão dessa dinâmica de transformações que a Europa estava passando, nos deparamos com obras literárias escritas por memorialistas, pelas quais fomos imediatamente seduzidos, pois são narrativas sentimentalistas que narram um povo que teve seu território invadido e, saqueado e que foi impedido de falar a sua língua e de professar a fé católica, o que nos levou, em um primeiro momento, à escrita de um texto único sobre o fenômeno imigratório.

Que esse fato sirva de alerta aos historiadores para que não comprem uma visão unilateral do fenômeno imigratório, mas também não desprezem ou coloquem no campo da invenção ou da mentira as histórias narradas pelos imigrantes e seus descendentes, pois são memórias marcadas por eventos traumáticos, carregadas de significados e de sentimentos de afeto e pertencimento. Por isso, essas narrativas podem conter uma visão unilateral, informações conflitantes, exageradas e silêncios.

Ressaltamos que os elementos subjetivos nessas narrativas não são opostos à verdade, mas pertencentes a realidade dos indivíduos, e consistem em uma forma de situar-se no mundo ao mesmo tempo em que o explica. Por tais motivos, o subitem 1.1 **A construção discursiva dos poloneses sobre o fenômeno imigratório entre Polônia e Brasil** centra a sua análise na visão construída por esses poloneses sobre a sua história.

O historiador não tem a possibilidade de desconsiderá-las, devendo entendê-las como seleções que constroem sentidos para a sua “polonidade” e que constituem como elemento da identidade imigrante polonesa-brasileira.

No subitem 1.2 **A formação da Colônia Santa Bárbara em Palmeira/PR**, foram abordados os processos de fixação e adaptação dos imigrantes poloneses nas colônias do Município de Palmeira e a fixação estratégica dos poloneses na Colônia já denominada Santa Bárbara, ao lado dos vizinhos italianos anarquistas. Cabe, portanto, expor um último desdobramento desse fenômeno da imigração, descrito no subitem 1.3 **A construção da comunidade étnico-religiosa dos imigrantes poloneses da Colônia Santa Bárbara-PR**, que centra sua observação na formação da comunidade, questionando os motivos da passagem do “eu” individual para “nós” comunidade. Destacamos a relação da comunidade com a Paróquia sob o comando dos padres Verbitas (alemães), os motivos da construção da igreja dentro da colônia e da reivindicação por um padre “legítimo” polonês.

No segundo capítulo **A identidade polonesa e seus elementos constituintes**, procuramos compreender a composição da identidade polonesa trazida pelos imigrantes, pois o grupo que se fixou na Colônia Santa Bárbara era de diferentes regiões da Polônia e passou por diferentes processos de divisão e dominação territorial e cultural, além de não partilhar um único pertencimento étnico e não possuir o sentimento de unicidade e de coerência fornecido pela ideia de Nação. Porém, o ato desses imigrantes de se afirmar como comunidade polonesa étnico-religiosa, mesmo com uma identidade fragmentada, era indicativo de uma identidade polonesa que comportava elementos estruturantes construídos na longa duração da história do grupo, enraizados de tal forma que, apesar do processo de dominação, foram mantidos em condições históricas e sociais particulares. Entre esses elementos, foram observados nessa dissertação as identidades étnico-religiosa, étnico-cultural e camponesa que nortearam a estrutura de vida na sociedade de adoção desses imigrantes e formaram a base da identidade polonesa brasileira.

Porém, no processo de imigração, fixação colonial e contato com a sociedade receptora, a identidade polonesa sofreu adaptações e modificações e outros elementos identitários foram construídas pelo grupo para compor essa identidade coletiva. Tais processos podem ser detectados no subitem 2.1 **A construção discursiva da identidade polonesa brasileira nos diários de Helena Orchanheski**, quando nos propomos a analisar os quatro diários da referida pesquisadora de segunda geração de descendes poloneses. Os diários narram a história da comunidade para as futuras gerações e

permitem observar as memórias socialmente partilhadas, além do modo como os poloneses e seus descendentes vivenciaram os processos de mudança e de (re)construção da identidade polonesa na Colônia Santa Bárbara. Ainda, revelam quais experiências são consideradas significativas e quais elementos devem ser registrados dentro dessa identidade coletiva.

O subitem 2.2 **Entre memória coletiva e representação: um nós de pertencimento**, é direcionado à reflexão sobre a memória coletiva como combustível para a identidade, por tanto construída através do processo de eliminação, escolha e acréscimos. Desse modo, o historiador que trabalha com a metodologia de história oral com os descendentes de imigrantes deve estar atento a esses elementos de identificação introduzidos em suas narrativas, por exemplo, é uma constante que o período de dominações e partilhas da Polônia e o ato da imigração sejam narrados em primeira pessoa pelos descendentes, que não presenciaram tais acontecimentos, expressando sentimentos da dor da partida, as angústias e um saudosismo da terra de origem de seus pais e avós sem nunca a terem visitado.

É uma narrativa construída a partir da memória coletiva gestada dentro das famílias, por este motivo o subitem 2.3 **Memórias partilhadas de uma comunidade católica festiva** concentra a sua análise sobre as entrevistas com descendentes de segunda e terceira geração, aplicando a metodologia de história oral, que possibilita à pesquisa “contribuir para dar vida, forma e personalidade àqueles sujeitos ou testemunhos que pouco aparecem na história, excluídos ou colocados no anonimato e, portanto, sem direito a ‘memória’.” (VIECHNIESKI, 2017, p. 19).

No terceiro capítulo **A festa sob a luz dos sentimentos de uma comunidade local e suas aspirações**, entre as mais diversas formas de (re)invenção da identidade polonesa, destacamos a festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora Czestochowa. Assim, algumas sub questões são necessárias para compreendermos os motivos desta festa ser tão forte no Município de Palmeira. Por que existe esse reforço? Se existe uma identidade étnica polonesa, será ela polonesa mesmo? E se não é a identidade polonesa, qual é a identidade que esta festa proporciona? Para responder essas questões iniciais, percebemos que era necessário, primeiramente, conhecer quem eram os descendentes que realizam a festa, portanto, recorreremos as entrevistas para compreender os perfis geracionais e quais as razões que os levaram a produzir anualmente essa festa.

O subitem 3.1 **Festa Típica Polonesa em Louvor a Nossa Senhora De Czestochowa (1994-2019)** expõe o panorama geral do campo religioso contemporâneo

brasileiro e como a Igreja Católica se posiciona perante essas transformações do mundo globalizado, além de abordar como o catolicismo polonês é demonstrado na festa.

No subitem 3.2 **Bem-vindos a festa típica: a produção e exaltação da identidade polonesa local** nos propomos a descrever e analisar a festa, observando a lógica interna de manipulação da identidade polonesa, através do processo de seleção, realce étnico, performance e repetição. Não realizamos comparações nos cartazes publicitários da festa típica para detectar se cada elemento da programação se remetia ou não a cultura polonesa ou quais foram as principais modificações na programação, como era a proposta inicial do projeto de pesquisa.

O festejar não deve ser visto como um rito mecânico, mas como uma manifestação carregada de significados, que ao ser produzida a partir do pertencimento étnico se utiliza da memória coletiva para produzir representações que encontram repercussão nos modos de ser e fazer do próprio grupo. A festa é uma prática social que visa reconhecimento da identidade polonesa ao mesmo tempo em que dá materialidade à existência da comunidade.

Segundo Pensavento (2008, p. 41), o conceito “representação” é sinônimo de matriz geradora de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como fonte de explicação da realidade. Desse modo, concebemos a festa típica como uma prática social de representação da identidade polonesa, construída pelo grupo étnico conforme a sua realidade e as necessidades de seu tempo, pois, a “representação tem a capacidade de se substituir à realidade que representa, construir um mundo paralelo de sinais no qual as pessoas vivem”. A autora afirma que a representação envolve o processo de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão, elementos que encontramos nas etapas de pré-produção, produção e pós-produção da festa.

E, por fim, contemplamos a festa típica polonesa como uma fonte produzida diretamente pela comunidade polonesa de Santa Bárbara, pois, como nos alerta José D’A Barros (2019, p. 2), na atualidade não há praticamente limites para um historiador quanto as suas possibilidades de transformar qualquer coisa em fonte histórica. Por exemplo, “festas dramáticas populares e os ritos religiosos que se deslocam e perpetuam-se tradicionalmente na realidade social, ou ainda como os sistemas integrados e reconhecíveis de práticas e representações, os gestos e modos de sociabilidade.”

Festas são fontes daquilo que não se tem nenhum suporte físico ou concreto, como os modo de ser e fazer do grupo, a exemplo, das receitas alimentares, reveladoras de

permanências ou uma evidência de um passado cultural. Desse modo, as fontes históricas “não precisam ser – não necessariamente – materiais no sentido tradicional desta palavra.” (BARROS, 2019, p. 2).

CAPÍTULO I - AS ORIGENS DA COLÔNIA SANTA BÁRBARA: DA EUROPA DO SÉCULO XIX PARA O INTERIOR DO PARANÁ

De modo geral, entende-se que o fenômeno migratório do século XIX para as Américas está diretamente ligado a dinâmica estrutural e conjuntural da Europa nesse período. Portanto, analisaremos de que forma o mesmo provocou tensões, conflitos e modificações nas fronteiras desse continente. Em contrapartida, buscaremos compreender como essa dinâmica afetou a Polônia e motivou o deslocamento de milhares de poloneses. Na observação de Hobsbawm (1982), a questão imigratória se insere dentro das amplas transformações da Europa, pois o ritmo do processo de industrialização se acelerou desde a Revolução Industrial, ocorrida na Inglaterra no final do século XVIII. Em meados do século XIX, o avanço tecnológico, principalmente nas áreas do transportes por navegações a vapor e das comunicações, encurtou distâncias e refletiu diretamente na produção e produtividade, na organização do trabalho nas unidades fabris e na forma de acumulação do capital:

A economia industrial nos seus primórdios descobriu – graças largamente à pressão da busca de lucro da acumulação do capital – o que Marx chamou sua "suprema realização"; a estrada de ferro. Em segundo lugar – e parcialmente devido à estrada de ferro, o vapor e o telégrafo que finalmente representaram os meios de comunicação adequados aos meios de produção– o espaço geográfico da economia capitalista poderia repentinamente multiplicar-se, na medida em que a intensidade das transações comerciais aumentasse. O mundo inteiro tornou-se parte desta economia. (HOBBSAWM, 1982, p. 49)

No campo econômico, a Europa vivenciava o amplo desenvolvimento da industrialização e urbanização com a expansão ultramarina, a conquista de novos territórios e as novas rotas marítimas comerciais, que provocaram mudanças no sistema de mercado. Porém, o desenvolvimento econômico capitalista exigia um novo sistema político para atender os interesses da burguesia emergente, portanto, é dentro desse contexto que ocorreu a transição para um novo modelo político, que passava do modelo feudal de Estado, dominado pela nobreza fundiária laica e eclesiástica, para aquele baseado na centralização política do poder real, ou seja, na autoridade máxima representada pela figura do rei. Essa forma de governo, denominada de absolutismo, está diretamente ligada à formação dos Estados nacionais.

Esse emergente sistema político e econômico exigia a expansão territorial e a busca por territórios, assim, o fortalecimento do poder real significava o fortalecimento desse novo conceito estatal que surgia, pois as guerras “requeriam exércitos fortes e alto

poder de comando que possibilitasse o embate e a vitória, o que, de forma direta, se personificava na figura do monarca, que surgia como a própria encarnação do Estado, enfrentando os adversários externos e os privilégios locais.” (ASSIS, 2016, p. 4). É nessa perspectiva que as monarquias europeias se estruturaram dentro dessa formação do Estado-Nação.

O avanço industrial impactou diretamente no crescimento da produção de mercadorias e as nações precisavam ampliar o acesso às matérias-primas e abrir novos mercados consumidores. Sob a lógica da economia capitalista e de afirmação do Estado-Nação, se tem o desdobramento de uma política imperialista¹, qual os interesses econômicos centralizam as preocupações políticas. Dentro desse contexto, Bertonha (2003) afirma:

O final do século XIX e o início do XX viu o imperialismo afirma-se entre as nações europeias, com a procura de mercados, de locais para investimentos lucrativos do capital excedendo e de matérias-primas se articulando com uma busca de prestígio e conquistas capazes de saciar o crescente espírito nacionalista que varia a Europa naquele momento. O resultado de fusão entre interesses econômicos e desejos de prestígio político foi a corrida colonial e imperialista entre os Estados europeus. (BERTONHA, 2003, p. 129)

A este respeito, essas nações buscavam a expansão territorial através de invasões e anexação de outros territórios e povos para o fornecimento de matéria-prima e mão-de-obra, não somente na Europa, mas em outros continentes como África e Ásia, garantindo poder e influência dentro dessa conjuntura. Os projetos expansionistas desencadearam tensões e conflitos, modificando significativamente as fronteiras das nações europeias

Sob outro ponto de vista, Hobsbawm (1982) indica que o crescimento da economia capitalista transformou a agricultura com sua demanda maciça. Nesse período

¹ O Imperialismo é o nome dado para o conjunto de políticas das grandes nações dos países da Europa sobre vários países do mundo, com objetivo de promover sua expansão territorial, dominação exploratória, bem como no âmbito político, econômico, social e cultural. Segundo Eric Hobsbawm (1988, p. 491), o imperialismo é um desdobramento do maior acontecimento do século XIX, a criação de uma economia global única, que atinge progressivamente as mais remotas paragens do mundo, uma rede densa de transações econômicas, comunicações e movimentos de bens, dinheiro e pessoas ligando os países desenvolvidos entre si e ao mundo não desenvolvido. Territórios como África e o Pacífico, com suas riquezas minerais, era um atrativo para as nações europeias. “Sem isso não haveria um motivo especial para que os Estados europeus tivessem um interesse algo mais que fugaz nas questões, digamos, da bacia do Rio Congo, ou tivessem se empenhado em disputas diplomáticas em torno de algum ato do Pacífico.”

de crescimento econômico, a quantidade de terra posta para uso agrícola foi vista como "indústria" e, portanto, conduzida por princípios de obtenção de lucro. O fazendeiro tornaria a ser o empresário. Em resumo, o mundo rural como um todo passa a ser visto como um mercado, uma fonte de trabalho, ou seja, uma fonte de capital. Porém, para os camponeses a terra não era “apenas uma fonte de grande lucro, mas a própria estrutura de vida, onde as relações entre os homens e a terra e entre si em termos da terra não eram opcionais, mas obrigatórias.” (HOBBSAWM, 1982, p. 192).

Desse modo, ao mudar os padrões de produção e acumulação, o mercado de trabalho tanto do campo quanto dos centros urbanos foi impactado. No campo, houve “uma grande absorção dos pequenos proprietários das aldeias pelos proprietários maiores ou latifundiários. As pequenas propriedades, sofriam rápido processo de absorção.” (WACHOWICZ, 1981, p. 26).

Houve, assim, um aumento substancial da massa proletária rural, que foi forçada à transição demográfica para os centros urbanos, os quais demandava um “grande volume de braços. Nas fábricas dos centros europeus, a população expulsa do campo chegou em grande número para assumir esse papel.” (GONÇALVES, 2011, p. 337). Porém, como alerta Viechnieski (2020, p. 103), essa massa de trabalhadores não foi absorvida pela demanda da indústria na mesma proporção em que foram excluídos do campo, ou ainda, aqueles que conseguiram trabalho eram obrigados a “aceitar baixos salários, exaustivas jornadas de trabalho e viver em cidades cada vez mais superpovoadas e pauperizadas.”. O empobrecimento também alcançava os “artesões urbanos, cujas oficinas não suportavam a concorrências das fabricas.” (NADALIN, 2001, p. 62), e, conseqüentemente, essa não absorção desses indivíduos pelo surto industrial urbano gerou altos índices de desemprego, problemas sociais, fome, falta de moradia, entre outros.

É dentro dessa dinâmica econômica e política, a qual regia toda a Europa, que a Polônia continuava basicamente rural e de regime senhorial, vivendo sob a luz de seu passado, quando era considerada uma das nações mais poderosas de todo o continente, seja por sua localização central ou por possuir um território com abundantes terras férteis. De acordo com Weber e Wenczenovicz (2012, p. 160), quando a Polônia foi “unificada à Lituânia, tornou-se, no século XVI, a maior e mais rica potência do leste europeu e, no século XVII, após a França, era o segundo maior país da Europa, dominando regiões como a Pomerânia e a Ucrânia”.

A localização estratégica do território polonês e suas grandes áreas agrícolas foram alvo de desejo pelas nações vizinhas, pois a zona rural passa a ser importante estrategicamente, mesmo que periférica no centro dessa dinâmica industrial competitiva. Sob os efeitos dessa nova conjuntura econômica, a Polônia não conseguiu acompanhar as transformações e enfraqueceu economicamente e militarmente suas fronteiras, momento oportuno para a invasão e primeira partilha da Polônia em 1772, pelas nações vizinhas Prússia e Áustria no Ocidente e Rússia no Oriente.

Devemos compreender que essas três potências estavam disputando hegemonia industrial com perspectivas imperiais de áreas estratégicas de produção de matéria prima e de alimentação. Portanto, é dentro dessa lógica que invadem e partilham o território polonês. Todavia, a corrida expansionista não foi somente no campo econômico, mas se estendeu para o âmbito cultural, onde os povos que foram anexados nesse processo de expansão territorial são acomodados dentro de outras nações, com estruturas, religiosidade e línguas distintas e, por sua vez, não têm compromisso com uma unidade identitária desses povos.

Algumas nações – as maiores, as "avançadas", as estabelecidas, incluindo certamente a própria nação do ideólogo – estavam destinadas pela história a prevalecer ou (se o ideólogo preferisse uma conceituação darwinista) a serem vitoriosas na luta pela existência; e outras não. Todavia isso não deve ser entendido como simplesmente uma conspiração de parte de algumas nações para oprimir outras, embora porta-vozes das nações desprezadas não devessem serem repreendidos por pensar assim. Pois o argumento era dirigido não apenas contra as línguas e culturas regionais das nações como também contra intrusos; também não pretendia seu desaparecimento, mas apenas seu "rebaixamento" da qualidade de "língua" para a de "dialeto". (HOBSBAWM, 1982, p. 102)

A dinâmica imperialista demandava a construção da identidade nacional, o chamado nacionalismo, que fundamenta a Nação como unidade. Por isso, podemos considerar o significado amplo da palavra nacionalismo, que “designa a atitude mental que confere à entidade nação um altíssimo posto na hierarquia de valores. Esta tendência para dar excessiva importância ao valor da nação, à custa de outros valores, leva a uma subestimação de cada nacionalidade e ao conseqüente as fixamente das restantes.” (BRANCO, 2009, p. 2).

É dentro dessa ideologia imperialista que Wachowicz (1981, p. 25) afirma que após o surgimento do império Alemão, os territórios de domínio prussiano (Silésia, Pomêrania e Posnânia) foram submetidos a intensas campanhas de desnacionalização. Em 1872, Otto Von Bismarck convocou a reunião das três potências ocupantes da Polônia

com o objetivo de reforçar a desnacionalização, visto que dados apontavam que o elemento germânico não havia progredido dentro desses territórios e indicavam a religião católica alemã e polonesa como ameaça ao poder dos *Hohenzollern*. Assim, a “eliminação da cultura polonesa passou a ser uma das metas pela unidade cultural do império: a *Kulturkampf*”.

Assim, a dinâmica de construção do Estado-Nação alemão e a formação da identidade nacional é moldada pelo processo de *Kulturkampf*, termo que pode ser traduzido como “luta cultural”, que denota o período de intensos confrontos políticos e ideológicos com a Igreja Católica. De acordo com Wachowicz (1981), para que houvesse a desvinculação das estruturas católicas, medidas opressivas foram decretadas, como o uso obrigatório da língua alemã e, por consequência, a proibição dos sermões e do ensino do catecismo em polonês, a destituição da hierarquia católica polonesa, o exílio e prisões de bispos, a expulsão de congregações, fechamento de conventos e o aprisionamento de centenas de padres. Essas medidas ficaram conhecidas como aspectos antipolones da *Kulturkampf*, que após a unificação do império alemão foram intensificadas.

Por tais motivos, Hobsbawm (1982, p. 102-103) afirma que diante das aspirações nacionais de povos pequenos, os ideólogos de uma "Europa nacional" tinham três escolhas diante de si, “podiam negar legitimidade ou existência a tais movimentos, podiam reduzi-los a movimentos de autonomia regional, ou podiam aceitá-los como fatos indiscutíveis porém intragáveis. Os alemães tenderam para a primeira hipótese”. Para o autor, esses problemas pareciam ser contornáveis em virtude da grande expansão para novos territórios além-mar, concebidos como uma abertura de válvulas de escape, pois o pleno emprego da imigração reduziria as pressões dos descontentamentos das massas.

De uma outra perspectiva, Haupt (2008, p. 80) afirma que os Estados nacionais tentavam se impor como princípios organizadores das sociedades e como fontes de legitimidade. Essas medidas eram vistas como ataque estatal aos direitos e costumes da Igreja Católica, levando a uma forte resistência da instituição e dos católicos, que se recusavam a seguir as leis. A Igreja, por sua vez, se “opunha à intervenção do Estado nos sistemas de ensino, no funcionamento interno das Igrejas, assim como na organização pública das cerimônias unificadoras, dos heróis míticos, das ideologias integradoras”.

Zulian (2009, p. 45-46) caracterizou o fenômeno do advento da sociedade moderna (1775-1815) como um “imenso terremoto”, que atingiu tanto a Europa como as Américas, ao mesmo tempo em que revolucionou a Igreja ao destituí-la de seus poderes e privilégios e colocou-a na defensiva frente ao movimento de secularização, pois

opunha-se aos princípios modernos trazidos pelo progresso e pela ciência. Portanto, não apenas privilegiou uma revisão defensiva das doutrinas oficiais, mas desdobrou-se “numa série de iniciativas que garantissem um mínimo de fortalecimento organizacional e de sobrevivência política no acirrado campo de concorrência ideológica, cultural e religiosa do mundo contemporâneo”.

A Igreja Católica sofreu a perda de poder e influência ao longo do século XIX, especialmente com a modernização dos Estados nacionais e a secularização, juntamente com o avanço do protestantismo. De acordo com Prandi e Santos (2015, p. 02), deixa de ser a “fonte de orientação da conduta e se deixando enfraquecer como instituição capaz de influir na constituição das sociedades e nos destinos das nações”. A reação da Igreja Católica frente à crescente modernidade foi sua reformulação para defender a primazia do poder espiritual sobre o mundo, levando a um movimento interno da Igreja chamado de ultramontanismo, que “teve um volume considerável de adeptos da sociedade, principalmente das classes mais baixas, em que viam a modernidade como a causadora de grande desigualdade e sofrimento.” (OLIVEIRA; MARINHO, 2019, p. 2-3).

Ainda, a Igreja intensificou sua forma de imperialismo religioso recorrendo à centralização do seu poder nos costumes canalizados ao Vaticano, tendo como maior figura de poder desta terra o Papa. Esse processo institucional da Igreja, baseado nas determinações da Cúria Romana, foi denominado romanização, que surgiu como um desdobramento da orientação política ultramontana.

O processo de romanização da Igreja Católica intensificou-se durante o Pontificado de Pio IX², que viu nos imigrantes católicos uma grande oportunidade para disseminar o ideário católico romanizado. É nesse conjunto de alterações internacionais da igreja que surge o desejo de implantar tal ideário no Brasil, visando “transformar uma catolicidade de tradição lusa e caráter leigo em um catolicismo romano e clerical.” (ZULIAN, 2010, p. 23).

Conforme afirma Cruz (2019, p. 86), uma das formas de aderir à romanização foi apoiar a vinda de congregações religiosas europeias que, em tese, trariam cátedras morais para o catolicismo brasileiro, sendo “uma forma de atualizar o catolicismo brasileiro em relação ao europeu. Nesse contexto, faltava encontrar o rebanho necessário para implementar a romanização.”. Esse rebanho foi formado pelos imigrantes europeus, que por sua vez buscavam melhores condições de vida sem a intenção de se desvincularem

²Giovanni Maria Mastai-Ferretti (1792-1878) foi eleito Papa em 1846, adotando o nome de Pio IX (1846 e 1878).

dos seus costumes e tradições das nações de origem. Conseqüentemente, esses fiéis católicos buscariam a manutenção da sua fé.

Além do projeto da Igreja para a construção de uma identidade católica brasileira e para a disseminação dos ideários romanizados além-mar, devemos considerar o intenso processo de “germanização” e “russificação” em que o povo polonês se encontrava. Como enfatizado por Wachowicz (1981, p. 24), a “Polônia encontrava-se tripartida entre a Alemanha luterana, a Rússia ortodoxa e a Áustria católica, as potências dominantes procuravam eliminar a predomínio católico”. Essas nações invasoras não eram homogêneas e possuíam distintas políticas religiosas que atingiram as regiões católicas sob os seus domínios.

Os poloneses, ao serem privados de suas práticas, sentiram a pressão dessa conjuntura e desejavam resistir a esses projetos nacionalistas das potências invasoras. A Igreja Católica, por sua vez, se identificando com as opressões pelas quais o povo polonês estava passando, pois também estava em situação semelhante, construiu uma forma de resistência da fé católica, com base em seus princípios e interesses. Propôs aos seus fiéis católicos poloneses que mantivessem no cerne da sua identidade étnica a religiosidade católica, ou seja, “propôs forjar uma identidade étnica e para isso se utilizou da religiosidade como elemento identitário” (CAPRI, 2003, p. 131). Ainda, essa identidade visava identificar e caracterizar os poloneses em qualquer lugar no mundo, visto o emergente fenômeno imigratório.

A identidade étnico-religiosa polonesa foi construída dentro dessa dinâmica estrutural e conjuntural da Europa na qual os poloneses lutavam para manter a sua identidade, como forma de resposta formulada pela Igreja aos projetos nacionalistas. Os imigrantes poloneses possuíam um perfil que se alinhava aos projetos de romanização da Igreja católica além-mar. Se a construção identitária é composta pela associação dos aspectos étnicos, religiosos e políticos, ela é parte da luta original da manutenção e da resistência identitária na Polônia, onde a luta pela identidade política foi associada a identidade religiosa, fenômeno que não encontramos em todos os lugares do mundo.

Essa identidade foi fecundada de tal forma na mentalidade do povo polonês que a fé religiosa era inseparável do seu sentimento de patriotismo - da sua “polonidade” - a marca da preservação de sua identidade. Por isso, Viechnieski (2020, p. 30) afirma que defender a Polônia para o polonês, significava defender a fé católica, pois essa identidade se confundia com o próprio sentimento de patriotismo. Esse sentimento mantinha o povo unido frente às dificuldades que o cercavam. Assim, houve uma representação de uma

identidade sobreposta, onde “o “ser polonês” significava “ser católico”, “gradualmente a força da ideia polaco-católico foi representada como uma compensação pela perda de paz, do desmonte do sistema político democrático e da fraqueza da Polônia na primeira metade do século XVIII”.

No entanto, devemos perceber que existe uma narrativa paternalista e parcial sobre esse conjunto de acontecimentos, construída pelos poloneses, que acaba por seduzir o historiador. Essas percepções sobre o período e o papel da Igreja devem ser compreendidas como constitutivas para a identidade católica polonesa, pois dá sentido à sua “polonidade”. A este respeito, também é importante para o historiador compreender o século XIX como um período de transformações e de transição radical econômica e política, com mudanças que impactaram diretamente as questões sociais e religiosas. Esse panorama europeu auxiliou essa pesquisa a não comprar uma visão unilateral sobre o período de invasões e partilhas da Polônia, das motivações da saída dos poloneses de sua terra de origem, ou ainda, da compressão da identidade trazida por estes imigrantes que compuseram a colônia Santa Bárbara.

Portanto, considera-se importante uma análise dividida em dois momentos. Primeiramente, é necessário estudar a dinâmica estrutural e conjuntural da Europa do século XIX para compreender como as nações europeias se posicionaram perante um novo sistema econômico e político que impactou todo o continente, desencadeando uma ideologia de expansão territorial, cultural e religiosa. Em um segundo momento, é preciso analisar as narrativas construídas pelos poloneses sobre esse período, os quais presenciaram a invasão e a partilha do seu território e foram submetidos a diferentes restrições e imposições. O historiador não tem a possibilidade de desconsiderá-las, devendo entendê-las como constituintes da sua identidade.

1.1 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DOS POLONESES SOBRE O FENÔMENO IMIGRATÓRIO ENTRE A POLÔNIA E O BRASIL

Compreender o fenômeno de deslocamento de milhares de pessoas de um continente para outro não é uma tarefa fácil e de resposta imediata. Assim, não podemos realizar um estudo sobre uma colônia de imigrantes sem situá-la dentro do processo sócio-histórico dos países envolvidos, pois a imigração foi o resultado da soma de distintos fatores políticos, econômicos e sociais, além de processos globais que atingiram em grande escala o Brasil e a Polônia. Ainda, a compreensão do processo migratório engloba

as motivações para a decisão da partida, o deslocamento, a fixação, a ocupação de diversas regiões e as narrativas construídas sobre esses processos.

Portanto, nesse capítulo ao realizaremos apontamentos quanto às motivações que desencadearam o processo de deslocamento do grupo étnico polonês para o Brasil, Estado do Paraná, até a sua fixação na Colônia Santa Bárbara, localizada na zona rural do Município de Palmeira-PR³, e observaremos a construção das discursividades desses imigrantes sobre essa conjuntura, muitas vezes taxada como “vitimista”, pois os coloca como sujeitos oprimidos por grandes nações, sem considerar a dinâmica econômica europeia, na qual a nação polonesa também estava inserida.

O historiador que trabalha com imigrações deve estar atento a essas narrativas, pois possuem distintas formas de construção social da realidade e suas explicações sobre os acontecimentos envolvem uma cultura e um tempo específico. É preciso considerar que essas narrativas, construídas pelo povo polonês sobre a sua história, perpassam pelos processos de seleção, experiência e vivência dos acontecimentos, por isso são relatadas entrelaçadas a sentimentos e emoções. Essas narrativas são constitutivas da identidade e as apropriações de sentidos são produzidas pelo próprio em questão, por isso se identificam com uma nação mesmo ela não existindo quando aconteceu a imigração.

A apropriação do sentimentalismo pelos descendentes de imigrantes poloneses é uma forma de ressignificação de um sentimento ainda presente, o da ausência da pátria de origem do grupo, do não pertencimento ao local onde se encontravam e da resistência na aceitação pela sociedade local. Por essa razão, esses sentimentos são manifestados nas narrativas de diferentes gerações.

Manoel Luiz Salgado Guimarães (2000, p. 4) nos provoca a pensar sobre a história e a sua relação com a organização intelectual da memória afetiva do passado como parte constitutiva do processo de identidade, ao enfatizar que é como parte desta cultura histórica que herdamos nossa concepção de passado. Compreendemos que a escrita da história é parte constitutiva de uma cultura, chave de sentidos e significados para o grupo, ou ainda, nas palavras do autor, “a História poderia significar o porto seguro, fornecendo uma chave explicativa para o conjunto destas transformações, marcando-lhes um sentido, já que faltavam elementos de comparação para este conjunto de experiências vivenciadas

³Palmeira é um Município brasileiro do Estado do Paraná, localizado na Microrregião de Ponta Grossa, estando a uma altitude de 865 metros, possui uma área de 1.457,262 km e sua população estimada em 2021 é de 34 109 habitantes, conforme estimativas do IBGE. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/palmeira/panorama>>. Data de Acesso: 09/10/22.

como ímpares”. Portanto, devemos reconhecer a historicidade do próprio ato de escrita da História e não o naturalizar, pois através da investigação sistemática acerca das condições de emergência dos diferentes discursos sobre o passado, pode-se observar os padrões de comportamento, as mentalidades do período e as estruturas sociais:

Como condição primeira, reconhecer a historicidade do próprio ato de escrita da História, reconhecendo-o como inscrito num tempo e lugar. Em seguida, é necessário reconhecer está escrita como resultado de disputas entre memórias, de forma a compreendê-la como parte das lutas para dar significado ao mundo. Uma escrita que se impõe tende a silenciar sobre o percurso que levou-a à vitória, que aparece ao final como decorrência natural; perde-se desta forma sua ancoragem no mundo. (GUIMARÃES, 2000, p. 7)

É interessante perceber a seleção dos acontecimentos e a construção da visão desses indivíduos sobre a sua história, pois são elementos constituintes da identidade polonesa. Obviamente, “sabemos que o passado não pode ser mais ser alterado pelo simples fato de que passou, mas o enredo poderia sim [...] a estratégia da narrativa podia ser outra, outros personagens, outras ligações entre eventos, outras tramas, outras explicações e significações” (ZULIAN, 2010, p. 57). Dessa forma, essas discursividades retêm sentimento e uma visão parcial sobre os acontecimentos vivenciados, mas não são inverdades, são seleções que constroem sentidos para a sua “polonidade”.

Peter Burke (2017, p. 13) inicia a sua obra, “Perdas e Ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000”, com a citação de Frederick Jackson Turner⁴: “Cada época reescreve a história do passado à sua maneira, com referências às mais elevadas condições de seu próprio tempo”. Em seguida, afirma que “à medida que avançamos rumo ao futuro, tendemos a olhar para o passado a partir de novos ângulos.” (BURKE, 2017, p. 13). Desse modo, considera que as percepções são produzidas por diferentes ângulos, culturas e tempos, porém a produção da história dos sujeitos exilados e expatriados possui marcas do choque do exílio e inclui a perda da identidade individual, pois uma experiência traumática deixa marcas em suas percepções:

Transplantar-se da terra para o que seria conveniente chamar de “terra acolhedora” envolve o trauma do deslocamento e a ruptura na carreira, sensações de insegurança, isolamento e nostalgia, além de problemas práticos, como desemprego, pobreza, dificuldades com o idioma estrangeiro, conflitos com outros exilados e com algumas das pessoas do local (pois o medo e o ódio contra o imigrante não são novidades). [...] O choque do exílio também inclui

⁴ Turner, The Significance of History. In: Mood (ORG), the Early Writings of Frederick Jackson Turner, p. 47-8.

perda da antiga identidade individual [...] em suma, o exílio provou ser uma experiência traumática para muitas pessoas. (BURKE, 2017, p. 17)

Os exilados são aqueles sujeitos forçados à migração, seja por políticas de Estado e/ou perseguição, já os expatriados são indivíduos que saem de forma voluntária, atraídos por novas oportunidades em outro lugar. Porém, para o autor (2017, p. 18), essas duas categorias não são antagônicas, nos levando a considerar que os componentes do grupo desta pesquisa carregavam ambas consigo, pois foram atraídos pela oportunidade de serem proprietários de terras no Brasil, ao mesmo tempo em que foram forçados a deixar sua pátria pela situação socioeconômica e política. A migração, seja ela forçada ou desejada, envolve traumas na inserção em uma nova sociedade, pois passa pelos processos de preconceito, exclusão e marginalização. Portanto, é recorrente que esses imigrantes, ao se voltarem para a sua história, selecionem os fatos e a sua escrita contenha preconceitos, defesas e ressentimentos.

A narrativa construída por esses imigrantes sobre a sua história pode ser centrada sob um ponto de vista dos êxitos, na qual os fracassos são esquecidos, colocando o ato da imigração como heroico e a sua trajetória como marcada pela superação. Por outro lado, a narrativa pode conter um peso nostálgico e carregado de emoções, atrelada à ideia da perda e das mudanças não desejadas, pois os poloneses passaram pelas experiências traumáticas da perda de suas terras, de seus pequenos rebanhos e da implantação de um novo regime econômico e político, ou seja, por muitos processos de corte e desenraizamento, antes mesmo de migrarem para o Brasil. Sem a perspectiva de volta, estavam ligados a movimentos de expulsão indireto e, ao chegar em uma nova sociedade de adoção, se inseriram em uma mentalidade e cultura diferentes, vivenciaram o preconceito explícito e a marginalização social.

Desse modo, a percepção desses imigrantes e seus descendentes sobre a invasão e partilha da Polônia passa pelo crivo da afetividade e, portanto, é recorrente que essas narrativas contenham ressentimentos, dor da partida, nostalgia do lugar de origem e tristeza, elementos constituintes dessas discursividades que alguns podem chamar de “dramatização” e “vitimização”. Porém, devemos compreendê-las como “discursividades identitárias”, ou seja, que se utilizam da seleção dos fatos e das emoções para a reafirmação dos modos de ser, fazer e sentir do grupo na longa duração. Esse tipo de narrativa é constituinte da identidade imigrante polonesa, portanto, mesmo que esses acontecimentos não tenham sido vivenciados pelos descendentes, tais narrativas demonstram como esses sujeitos se relacionaram com o passado e se declaram no presente.

A primeira partilha ocorreu em 1772 pelas nações vizinhas Prússia, Áustria e Rússia, sendo frequentemente descrita na visão polonesa como um momento no qual o povo foi oprimido por potências absolutistas, que usaram a opressão e a tirania para extirpar a cultura e fé dos poloneses, sem mencionar a conjuntura e dinâmica europeia. Por isso, é recorrente transbordar o “drama”, ou melhor, a tragédia, dentro das narrativas das partilhas:

A Polônia, depois de ter sido um dos maiores países europeus nos séculos XVI e XVII, no século XVIII, foi invadida e ocupada por três poderosas potências: Prússia, Rússia e Áustria. A nação polonesa estava dividida em três áreas de ocupação. Existia a nação polonesa, porém o estado polonês foi eliminado do mapa. A superpopulação, os constantes conflitos e uma e uma grande crise econômica se bateram sobre a Polônia e os **poloneses sofreram muito**. (ORCHANHESKI; MAYER, 2006, p. 12)

A construção narrativa das partilhas, sob o olhar de Glatz (2021, p. 30), avança com as tensões em 03 de maio de 1791, quando “é proclamada a primeira Constituição da Polônia, a primeira constituição da Europa e a segunda do mundo. Foi considerado um significativo passo para a democracia e modernidade, provocando a oposição da Rússia.” A nova constituição, por não estar de acordo com os preceitos absolutistas das nações invasoras e introduzir reformas destinadas ao fortalecimento do Estado polonês, foi considerada “perigosa” pelas três potências vizinhas provocando a sua reação para apagar o ideário de uma nação republicana e formada por cidadãos livres, que culminou na segunda partilha em 1793, a qual reduziu ainda mais o território da Polônia. Nessa “segunda partilha, da qual a Áustria não participou, a Prússia anexou a Grã-Polônia, a Kuyavia, Torun e Gdansk. 42% do território polonês passaram para a Rússia (Livonia e Moldávia) Cracóvia passou às mãos russas até o ano de 1794” (GLATZ, 2021, p. 30).

A autora, ao afirmar que a Polônia, existia como nação, embora com menor território, até a sua terceira partilha em 1795, e que os invasores enfrentaram movimentos organizados de resistência, os quais “foram repreendidos com veemência e subjugados em total nível de miséria” (GLATZ, 2021, p.31), demonstra elementos de afetividade e visão unilateral sobre a invasão a partir do momento em que não inclui a compreensão da conjuntura europeia e centra a sua narrativa na história política e nas modificações geográficas apenas da Polônia: “Rússia coube a área de 120.000 km² e 1,2 milhão de pessoas incluindo Vilnius, aos prussianos a área de 55.000 km² e 1 milhão de pessoas incluindo Varsóvia, aos austríacos 47.000 km² com 1,2 milhão de habitantes mais Lublin e Cracóvia” (GLATZ, 2021, p. 31).

Evidentemente, os poloneses migram com uma identidade fragmentada pelas diversas rupturas e as marcas desses processos aparecerem nas narrativas da invasão e partilha da Polônia. Porém, é a partir da imigração para as Américas que a identidade polonesa ganha novos contornos e a construção das narrativas, ao mesmo tempo em que é marcada pela dúvida, angústia, incerteza e medo do desconhecido, eleva o ato da imigração como heroico.

No mapa, podemos observar a terceira partilha do território polonês pelas três potências e o seu desaparecimento do mapa das nações:

MAPA 01 – Limites da Polônia após a terceira partilha e a sua exclusão do mapa das nações (1795).



Fonte: KAMINSKI; KORKUC, 2016, p. 46⁵

A Polónia foi excluída do mapa das nações e somente no final da primeira guerra mundial reaparece como estado independente, somente após 123 anos de domínio estrangeiro. Assim, sob a ótica polonesa, a ideologia imperialista é descrita como

⁵KAMINSKI, L.; KORKUC, M. **1050 anos: Guia pela história da Polónia de 966 a 2016**. São Paulo: Editora LEGRA, 2016. Disponível em: https://issuu.com/msz.gov.pl/docs/guia_pela_historia_da_polonia. Acesso em: 14/10/2022.

governos centralizadores e absolutistas que impuseram medidas de “despolonização” de menor ou maior grau dependendo da área de ocupação, ou seja, a proibição e perseguição às raízes culturais, políticas e religiosas e a interferência direta na educação e no idioma do povo dominado, extirpando qualquer sentimento nacionalista.

Como já mencionamos, esse processo de expansão territorial comportava também uma ideologia de expansão cultural e religiosa e não tinha comprometimento com a unicidade dos povos anexados. Portanto, a identidade étnico-religiosa forjada pela Igreja Católica foi proposta como uma forma de resistência, dentro das condições econômicas de miséria e repressão do exercício da fé e da cultura polonesa. A Igreja Católica é representada nessas narrativas como uma instituição paternalista que se identificou e se comoveu com “os sofrimentos nacionais e como a grande depositária das tradições do povo polonês” (CAPRI, 2003, p. 3).

Desse modo, tanto as narrativas das partilhas como as discursividades sobre a Igreja Católica constituem elementos da identidade pré-imigratória polonesa que perpassam as gerações, considerando que aquele foi um período de grande impacto para o grupo ao serem “privados de suas sociabilidades, de sua religiosidade, de seu idioma, da produção de condições econômicas necessárias à sobrevivência, da mesma forma das condições sociais e políticas, sem garantias de um futuro certo, obrigados a repensar sua trajetória” (VIECHINIESKI, 2020, p. 26).

Ao tentar compreender essa identidade pré-imigratória, devemos considerar, além das perseguições culturais, políticas e religiosas, as condições socioeconômicas, como o aumento considerável da população, o êxodo rural, o desemprego, as epidemias, a fome e as desigualdades sociais e o desejo dos poloneses camponeses de serem proprietários de terras, situação impensável na Europa, que passou pelo processo de capitalização da terra. Para Gluchowski⁶ (2005), primeiro cônsul polonês no Brasil, os motivos para a imigração foram a sujeição política e o infortúnio econômico. Porém, como observa Skavronski (2015), os indivíduos não abandonaram sua Pátria somente por opção ou por aventura, mas, na maioria das vezes, esta foi a única alternativa viável, mesmo não existindo a possibilidade de retorno.

Foi dentro dessas circunstâncias políticas, econômicas e sociais que a possibilidade de migrar foi gestada entre os poloneses de um modo bem específico:

⁶Kazimierz Gluchowski, o primeiro cônsul polonês no Brasil após a independência política, chegou em Curitiba em 1920. Sua obra traz aspectos relevantes sobre a imigração polonesa para o Brasil, publicado em 1927 em Varsóvia e só traduzido após oitenta anos.

através da circulação de lendas e da caracterização do território brasileiro fundamentada através do imaginário religioso. Autores como Sérgio Buarque⁷ (1951) e Ruy Wachowicz (1981) apontam que circulavam lendas na Polônia narrando que a Virgem Maria tinha preparado terras brasileiras férteis para os camponeses simples e sofridos livrando-os da opressão e da miséria, onde poderiam professar livremente a fé católica. Os poloneses buscaram no Paraná, em particular nos Campos Gerais, essas terras férteis com clima favorável. Esse imaginário pode ser observado no seguinte trecho:

Propaganda feita na Polônia sobre o Brasil, falava-se também que as frutas tropicais, que na Polônia eram tidas como exóticas, podiam, somente elas, alimentar as pessoas durante o ano inteiro e eram de tamanhos extraordinários. O clima tropical também era visto como vantajoso, uma vez que dispensava o uso de roupas mais pesadas. Essa propaganda se espalhou na Polônia e incentivou a vinda dos imigrantes. Quase todos os poloneses queriam vir para o Paraná, porém, não tendo onde acomodá-los, o governo passa a dispersá-los para outros Estados. (MARTINS, 2014, p. 21)

Os agentes das companhias de navegação trabalhavam estimulando a imigração para a América do Sul, espalhando propagandas que apresentavam o Brasil como a “terra em que corriam leite e mel, a continuação do paraíso divino.” (SLODKOWSKI, 2013, p. 69), o que foi de extrema importância para convencer um grande número de poloneses camponeses a migrar. Essa expressão foi embasada na passagem bíblica na qual Deus prometeu a Israel, seu povo escolhido, terras produtivas que gerariam riquezas, porém, ordenou-lhes que partissem rumo a uma nova terra chamada Canaã, que emanaria leite e mel. Desse modo, no imaginário religioso que se construiu, existia a aprovação para a partida, e as vantagens oferecidas pelo governo brasileiro para o camponês polonês, de ser proprietário de terras férteis sob a condição de pagamento parcelado, fizeram que as terras da nova pátria fossem denominadas de a “Nova Canaã”.

A imigração só foi possível pelo contraste de cenários, porém o Brasil não fugiu dessa conjuntura europeia. Segundo a autora Chiamulera (2010), a vinda dos imigrantes durante o século XIX ocorreu por três fatores: pelo capitalismo, que se estabelecia em todo o mundo e exigia a abertura de mercado consumidor, revelando não ser mais vantajoso manter a escravidão; pelos interesses da elite portuguesa, que desejava a transformação do Brasil colônia em País e, finalmente, pelo interesse dos grandes latifundiários em manter a estrutura e *status* provindos dos latifúndios. Assim, após a

⁷ HOLLANDA, Sergio Buarque de. Prefácio do Tradutor. In: DAVATZ, Thomas. Memórias de um colono no Brasil (1850). São Paulo: Livraria Martins Editora, 1951, p. 9. Hollanda sintetizou o relato de William I. Thomas e Florian Znaniecki na obra *The Polish Peasant in Europe and America*.

decretação da Lei Áurea (1888), o imigrante passou a ser visto pelos grandes proprietários rurais como um substituto da mão-de-obra, especialmente para as lavouras de café, e personagem principal para o desenvolvimento econômico e social do sul do país.

Porém, nem toda nacionalidade seria aceita, uma vez que essa política imigratória foi fortemente influenciada pelo ideário do darwinismo social, conjunto de teorias derivado dos trabalhos científicos do cientista britânico Charles Darwin que pressupõe aplicar, equivocadamente, a teoria da evolução e da seleção natural das espécies ao contexto social. Desse modo, esse conjunto de teorias, pautado pelo determinismo biológico classificava, hierarquizava e determinava qual sociedade era superior a outra. Portanto, a política imigratória da República brasileira tinha como principal objetivo atrair imigrantes europeus considerados mais aptos ao regime de trabalho livre que se desejava implantar, em detrimento dos trabalhadores negros e mestiços que compunham a maioria da população.

Assim, desenvolveu-se a política do branqueamento⁸, pois a miscigenação era considerada um erro biológico, o que fica explícito no art. 1º do Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890: “E' inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos a acção criminal do seu paiz, exceptuados os indígenas da Ásia, ou da África.” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1890).⁹

Devemos ressaltar que a imigração não possuía a mesma finalidade para todas as regiões do Brasil. Em São Paulo foi estabelecido o sistema de parceria para que os imigrantes trabalhassem nas fazendas de café, substituindo a mão de obra escravizada nas lavouras latifundiárias. Os que se fixaram no Sul, nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, tinham como fim a defesa das fronteiras e a ocupação de áreas consideradas vazias demograficamente, por isso foi estabelecido o sistema de colonato e os imigrantes foram tratados como colonos (colonizadores).

⁸ Segundo Fulgêncio (2014), o objetivo principal da política imigratória era atrair para o Brasil o imigrante europeu, considerado mais apto para o regime de trabalho livre que se implantava do que os trabalhadores negros e mestiços que compunham a população da recém-criada República, com base na combinação de doutrinas raciais recebidas da Europa, criou a “teoria do branqueamento” especialmente para dar solução à realidade brasileira de uma população altamente miscigenada. A teoria racial brasileira “ensejou um discurso profético de branqueamento, por meio do qual se alcançaria a regeneração biológica de uma população cuja viabilidade dependia da atenção das autoridades públicas.” (FULGÊNCIO, 2014, p. 19).

⁹ CÂMARA DOS DEPUTADOS. Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890. Link de Acesso: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Data de Acesso: 15/10/2021.

O sistema de colonato consiste no estabelecimento de imigrantes em núcleos coloniais com terras divididas em pequenas propriedades agrícolas, que poderiam ser adquiridas a partir do pagamento parcelado. A lógica da pequena propriedade era do colono ser autossuficiente e vender o excedente da produção dos gêneros alimentícios de primeira necessidade, expandindo o mercado interno em desenvolvimento e abastecendo os centros urbanos. A possibilidade de se tornarem proprietários de terras, situação que não se daria facilmente na Polônia, gerou a intensificação da imigração polonesa para o Brasil.

Para Rocha (2015), a economia paranaense ao longo dos séculos XVIII e XIX desenvolveu atividades como a mineração, a pecuária, a agricultura de subsistência, o comércio de gado e muares através de tropas itinerantes, a exploração madeireira e a produção e exportação da erva mate. Segundo a autora, “esses setores da economia proporcionaram pequeno crescimento das cidades da região leste paranaense, desde a região litorânea com as cidades de Paranaguá, Antonina e Morretes, passando pelo planalto de Curitiba até chegar à região de Ponta Grossa e Castro, os chamados Campos Gerais” (ROCHA, 2015, p. 53). A autora ainda relata que com a emancipação política do Paraná em 1853, os governantes locais começaram a voltar as suas preocupações para a visível escassez na produção alimentícia e na criação de víveres, pois:

Com a economia da erva mate, quase não se produzia alimentos na região, e isso gerou uma escassez de alimentos nas cidades paranaenses; mas a imigração também visava resolver uma questão populacional. Toda a região sul do Brasil contava com grandes áreas de terras devolutas durante toda a fase do Império, não havendo população livre e economicamente ativa para ocupar essas áreas, logo, a vinda de imigrantes europeus resolveria essa demanda. No caso paranaense, a maioria das terras devolutas se encontrava em áreas de florestas e com relevo acidentado. (ROCHA, 2015, p. 56)

Segundo o autor Marcio de Oliveira (2009), o Paraná recebeu imigrantes no início do século XIX, mesmo antes da sua emancipação, porém era considerado despovoado em relação aos outros territórios do sul. Assim, somente após a proclamação da República em 1889, inaugurou-se um grande fluxo de imigrantes para o Brasil, com o Paraná sendo o Estado que mais recebeu poloneses, desencadeando o primeiro grande fluxo de imigrantes (1890-1894), período conhecido como "febre imigratória brasileira". No final do século XIX, foram criadas numerosas colônias nos arredores de Curitiba e em outras regiões do interior do Estado, entre elas a Colônia Santa Bárbara.

1.2 A FORMAÇÃO DA COLÔNIA SANTA BÁRBARA EM PALMEIRA/PR

A fixação de imigrantes em colônias não era considerada vantajosa apenas para o imigrante, que poderia se tornar proprietário de terra, mas também para o Estado e para as regiões que os recebiam, pois a produção rural gerava o abastecimento das áreas urbanas e o desenvolvimento econômico e social das regiões distantes da capital, visto que ainda eram “uma sociedade urbana originada do desenvolvimento de uma economia mercantil e da decadência social e política dos antigos criadores de gado” (NADALIN, 2001, p. 71).

Por tais motivos, os imigrantes, ao serem associados ao crescimento econômico, também representavam a possibilidade de elevação dos povoados em vilas e cidades. Foi dentro dessa estrutura de pensamento que, em 10 de julho de 1873, a Câmara Municipal de Palmeira solicitou ao Governo Imperial o envio de imigrantes para estabelecimento em sua Vila:

Senhor! Perante V.M. Imperial vem a Câmara Municipal desta Villa da Palmeira, Província do Paraná, cumprindo um impetuoso dever, vem representar as vantagens que colheria este Município com o estabelecimento de uma colônia agrícola fundada pelo Governo Imperial [...] Basta a simples inspeção do mapa da Província para conversar da feliz situação d'esta Villa, verdadeiro ponto central, onde cruzam-se as principais estradas da mesma Província: a que do Rio Grande e Santa Catarina atravessa o Paraná, de sul a norte até a grande feira de Sorocaba, na Província de São Paulo, estrada está por onde se faz o grande commercio interior de animais muares, vacum e cavallares [...] A legoa e meia da Villa da Palmeira se acha o porto de laranjeiras sobre o rio Iguassu, onde começa uma navegação já importante e que se desenvolverá oportunamente. (LIVRO ATA, 1873, p. 22)

Segundo Freitas (1984, p. 48), a solicitação foi atendida pelo Governo provincial em 1878 e foram designados os imigrantes russos-alemães, que formaram núcleos coloniais divididos pelo credo religioso. Assim, “para os núcleos do Pugas, Santa Quitéria e Alegrete foram encaminhados os que professavam o catolicismo, cabendo aos protestantes os lotes dos núcleos de Papagaios Novos e Quero-Quero”.

Mais tarde, outras levas de imigrantes começam a se fixar na região de Palmeira e a integrar a sociedade luso-brasileira: poloneses e italianos (1890), franceses e suíços (1894), russos brancos (1958), alemães (1951) e, mais recentemente, sírio-libaneses e japoneses se fixaram em Palmeira. (ORCHANHESKI; MAYER, 2006).

Esses imigrantes se inseriram geograficamente no Município Palmeira, localizado na região sul do Paraná, distante aproximadamente 80 Km da capital do Estado, Curitiba. Atualmente, detém uma área territorial de 1.457,262 km², com predominância de áreas

rurais. Esse território possui uma localização estratégica, visto que é cortado pela BR-277, que liga Foz do Iguaçu ao Porto de Paranaguá, pela PR-151, que liga o Sudoeste ao Sul do Estado e a BR-376, que faz a ligação de Curitiba a Ponta Grossa e das regiões Norte e Noroeste. Possui, ainda, divisa com os municípios da Lapa, Porto Amazonas, São João do Triunfo, Teixeira Soares, Ponta Grossa e Campo Largo.

Esses imigrantes, quando fixados, encontraram uma realidade muito diferente daquela idealizada pelas propagandas na Polônia, pois os lotes eram acidentados e cobertos de densa mata e as estradas estavam em péssimas condições. Porém, “a mais forte razão, entretanto, pela qual atraíram os imigrantes e se criou núcleos de pequenas propriedades talvez fosse o objetivo de conseguir a valorização das terras desocupadas, coberta de florestas e muitas vezes bem acidentadas” (PETRONE, 1892, p. 32).

Esses imigrantes foram fixados em colônias espalhadas pela zona rural do Município, que originaram atualmente 68 comunidades rurais. Conforme o mapa (2010) produzido pelo Departamento de Planejamento da Prefeitura Municipal de Palmeira, os pontos em azul claro se referem a essas localidades do interior.

O Município de Palmeira, quando da chegada dos imigrantes poloneses em 1890, tinha recebido há pouco tempo os foros de cidade¹⁰ (1889), sendo até então era conhecido como Vila de Nossa Senhora da Conceição. A imigração no Paraná, nos últimos anos do período imperial, ocorreu pelo agravamento das relações diplomáticas entre o Brasil e a Argentina, sendo necessária uma colonização estratégica, principalmente nas áreas de fronteiras, com o propósito da defesa do território brasileiro.

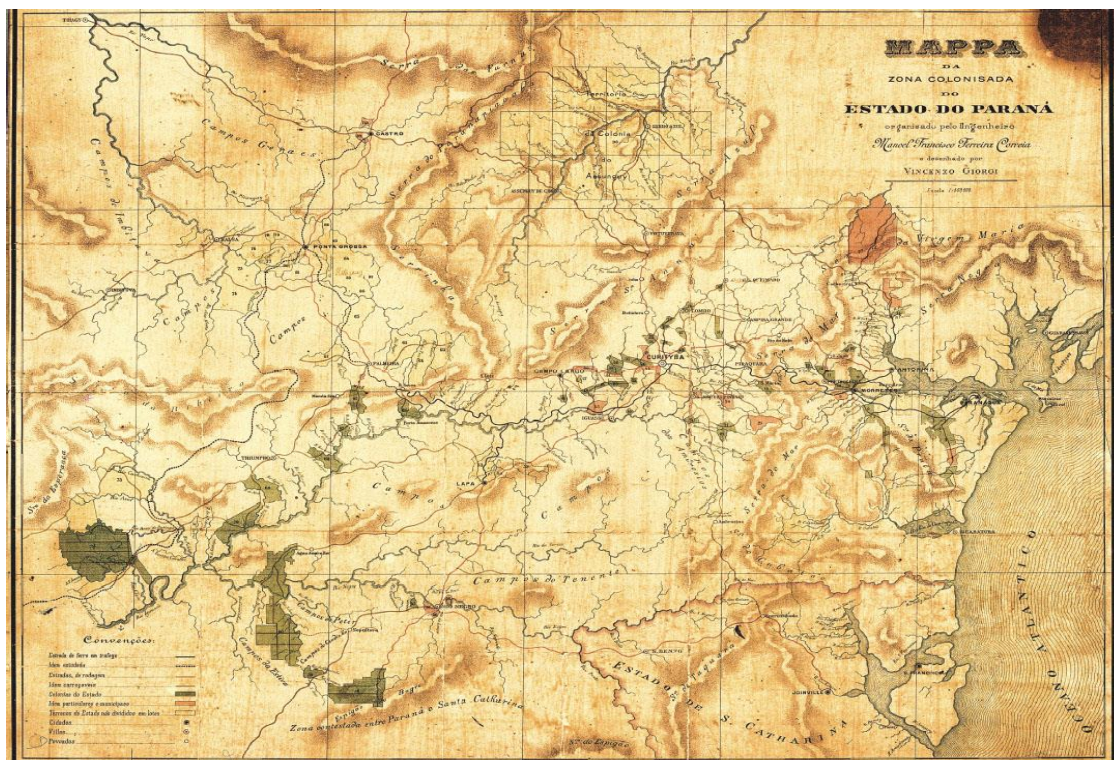
Segundo Wachowicz (1981), essas tensões levaram o governo brasileiro a realizar a construção da estrada de ferro de Curitiba a Paranaguá, que posteriormente foi estendida até Porto Amazonas, ponto inicial e estratégico de navegação no rio Iguaçu. Assim, era necessário povoar a região do vale médio do Iguaçu, desde Porto Amazonas até União da Vitória, ato que ocorreu somente a partir de 1890, quanto foram estabelecidas colônias preferencialmente na margem direita do rio, visto que a margem esquerda estava em disputa com a vizinha província de Santa Catarina. Nesse contexto, “surgiram então as colônias de S. Mateus (1890), Sta. Bárbara (1889), Água Clara (1891), Palmira (1891), Rio Claro (1891), Eufrosia (1892), Antônio Olinto (1895), Prudentópolis (1896) e Mallet (1896)” (WACHOWICZ, 2016, p. 182).

Segundo o site do Instituto Água e Terra¹¹ do Governo do Paraná, (2021), a localização das colônias à direita das margens do Iguaçu seguiu a política de povoação do Estado e era tida como possível solução para o déficit crônico da navegação fluvial. O mapa do engenheiro Manoel Francisco Ferreira Correia destaca as zonas colonizadas do Estado do Paraná, mas não registra sua data. Porém o referido Instituto, considera que o mapa se refere a 1892, visto que nessa época a conexão de transportes do sistema fluvial do Iguaçu com o sistema ferroviário ocorria em Porto Amazonas. Portanto, se observamos as estradas de ferro que são apresentadas no mapa, o ramal da Lapa apenas foi inaugurado em 1891 e o da Restinga Seca em 1892, enquanto o de Palmeira esta demarcado como em estudo, sendo aberto apenas em 1893.

¹⁰O Município de Palmeira, se tornou oficialmente comarca em 1889, pela Lei nº. 238, de 9 de novembro de 1897.

¹¹Governo do Estado do Paraná. Instituto Água e Terra. Coletânea de mapas históricos do Paraná: Link de acesso: <https://www.iat.pr.gov.br/sites/agua-terra/arquivos_restritos/files/documento/2020-04/mapa1892.pdf>. Data de Acesso: 15/10/2021.

MAPA 03 – Zona colonizada do Estado do Paraná.



Fonte: Instituto Água e Terra – Governo Do Estado Do Paraná, 1892.¹²

Segundo Gluchowski (2005, p. 34), a colonização estratégica¹³ realizou-se em duas frentes: uma no vale do Rio Iguaçu, na região de Palmeira, e outra em Rio Negro. Na região de Palmeira surgiram sete colônias polonesas, denominadas Santa Bárbara, Cantagalo, Rio dos Patos, São Mateus, Água Branca, Eufrosina e Rio Claro. “Nos anos de 1890-1895 estabelecem nessas colônias segundo dados oficiais, aliás incompletos, e anotações de testemunhos oculares, 8.200 emigrantes do Reino da Polônia.”

Observamos que algumas literaturas locais e até mesmo Wachowicz (2016, p. 182) afirmam que a fixação colonial dos poloneses em Santa Bárbara ocorreu em 1889, o que nos leva a considerar que esta informação está associada à memória da chegada nos Portos do Rio de Janeiro, visto que Gluchowski (2005), em seus escritos, afirma que em dezembro de 1889 o primeiro navio com emigrantes da Polônia, vítimas da “febre

¹² Governo do Estado do Paraná. Instituto Água e Terra. Coletânea de mapas históricos do Paraná: Link de acesso: <https://www.iat.pr.gov.br/sites/agua-terra/arquivos_restritos/files/documento/2020-04/mapa1892.pdf>. Data de Acesso: 15/10/2021.

¹³ Esse tipo de colonização específica se refere aos interesses estratégicos de defesa do Estado brasileiro, principalmente em as áreas de fronteiras, onde tinham baixa densidade demográfica de fixação de imigrantes nessa área, com objetivo contenção de um possível avanço argentino no Sudeste do Paraná.

brasileira”, aportou no Rio de Janeiro, sendo estabelecida a colônia de Santa Bárbara em 1890.

A colonização estratégica fixou em Santa Bárbara os imigrantes poloneses e italianos. Segundo Freitas (1984), os italianos foram fixados nos lotes abandonados da Colônia Kittolandia, fundada por imigrantes ingleses em 1877. Os poloneses, por serem provindos de diferentes regiões da Polônia e pela situação na qual o seu território se encontrava, não tinham um líder como seus vizinhos italianos, por isso não encontramos fontes que revelem o dia exato de sua chegada em Palmeira. Giovanni Rossi (2000), por sua vez, fundador da Colônia Cecília, registrou os acontecimentos da experiência anarquista em seu diário e afirmou que o grupo de italianos chegou em terras palmeirenses em 02 de abril de 1890, porém, não menciona se o grupo se fixou antes ou depois dos poloneses.

A ação do Governo brasileiro em fixar duas colônias em terrenos limítrofes, de italianos anarquistas que não possuíam religião ao lado de imigrantes poloneses que em sua maioria eram católicos, indica o estabelecimento da política migratória¹⁴ com receio de concentrar um grande número de indivíduos de uma mesma nacionalidade, pois poderia levar a movimentos de separatismo e revoltas. Por tais motivos, os poloneses que não se fixaram em Santa Bárbara foram direcionados para as regiões de Cantagalo, Água Clara, Passo do Tio Paulo, Faxinal Grande, Santa Quitéria, Boqueirão e Nova Restinga, onde formaram novos núcleos coloniais (ORCHANHESKI; MAYER, 2006, p. 27).

Dentre as referidas colônias polonesas fundadas em Palmeira, Santa Bárbara possuía o maior número de famílias fixadas em terras de pequenas propriedades agrícolas. Segundo Orchaneski e Mayer (2006, p. 17), contava com 120 famílias, às quais foram destinados “1.916 hectares de terras, que foram divididos em 140 lotes. Esses poloneses eram vindos da Silésia, Poznan, Cracóvia, Varsóvia e Kutno”. Como nos mostra o mapa da terceira partilha da Polônia, esses imigrante eram de diferentes regiões daquele território: Poznan e Varsóvia, dominadas pela Prússia, Cracóvia pela Áustria e Kutno pela Rússia.

Cabe, portanto, expor um último desdobramento desse fenômeno da imigração e formação da Colônia Santa Bárbara: o desejo desses imigrantes em recriar em terras

¹⁴ A política migratória do Estado brasileiro, quando da nascente República, que criara colônias mistas para que o suposto perigo dos então chamados quistos étnicos não colocasse em risco a Soberania Nacional, supunha que, por meio das misturas entre as diferentes populações que imigravam para o Sul do país, iria mitigar os pertencimentos étnicos, como bem descreve Marizete Kasiorowski Kolinski (2018).

brasileiras uma sociedade polonesa. Vale lembrar que na Polônia circulava a ideia de que as terras brasileiras seriam a “Nova Polônia” no hemisfério meridional (GLUCHOWSKI, 2005). Na concepção dos colonos poloneses, eles deixaram a sua terra amada e, enquanto não voltassem, buscariam reproduzi-la no Brasil.

Para Nadalin (2020), ao formarem uma comunidade imigrante com membros originários de várias regiões, os indivíduos trazem tradições, costumes, comportamentos e práticas de estrutura de longa duração distintos¹⁵. Os imigrantes trouxeram em suas bagagens estruturas que remontam as sociedades emissoras que orquestram o presente. Porém, como nos alerta o autor, o estabelecimento colonial teve o potencial de alterar substancialmente os significados tradicionais:

A sociedade receptora, nas Américas, observa-se laços que, se por uma parte desprendem-se pela imigração, por outro permanecem atados à Europa, na longa duração. Em outros termos, as práticas oriundas das estruturas culturais mantiveram-se, apesar dos eventos assinalados pela emigração-imigração; ou melhor, foram preservadas, mas ao mesmo tempo, reproduziam com novidades. (NADALIN, 2020, p. 4)

Portanto, a trajetória das comunidades polonesas no Brasil revela que, mesmo que os membros desses grupos étnicos desejassem criar uma sociedade tipicamente polonesa, ela não poderia de fato ser transportada e simplesmente implantada sem alterações, pois ao se inserirem em uma sociedade multiculturalista, experimentaram novas realidades, necessidades e ideologias que foram mescladas com as antigas tradições comunais.

Nesta esfera se inserem as modificações da composição do catolicismo, pois a catolicidade eslava passa a conviver com um catolicismo colonial e de raízes alemãs, francesas e italianas das outras comunidades de origem imigrante, que também são associadas a outros elementos culturais e de afirmação cultural. Assim, os imigrantes poloneses foram fixados em uma sociedade que estava em constante transformação, que comportava protestantes e católicos e as múltiplas expressões e representações ligadas a cultura desses povos.

Em suma, a religião é espaço de construção de valores que molda comportamentos, estrutura as formas de estar no mundo e os modos de se vincular a ele. Nesse sentido, os grupos étnicos realizam movimentos de construção de comunidades

¹⁵ Segundo o autor Sérgio Odilon Nadalin (2020), a longa duração é concernente ao “grupo social” com ramificações anteriores à emigração/imigração.

étnico-religiosas, onde buscam criar, reproduzir e legitimar sua cultura e identidade, que por consequência leva a distinção e alteridade dentro dessa sociedade local.

1.3 A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE ÉTNICO-RELIGIOSA DOS IMIGRANTES POLONESES DA COLÔNIA SANTA BÁRBARA-PR

Desde o início do processo imigratório em larga escala no Paraná, na segunda metade do século XIX, as trajetórias das comunidades polonesas revelam uma complexa luta pela resistência identitária, buscando afirmação nas comunidades de pertença. Nesse quadro se insere a construção da comunidade étnico-religiosa da Colônia Santa Bárbara, cujos membros são originários de diversas regiões da Polônia, estiveram sob constantes guerras e foram dominados por diferentes potências.

Quando migraram da sua pátria para o Brasil, a Polônia ainda não havia sido unificada e, portanto, não compartilhavam um mesmo pertencimento étnico, ou seja, trouxeram distintas tradições e formas de comportamentos e, conseqüentemente, não se identificavam com um conjunto de características culturais comuns, pois não desenvolveram o senso de identidade coletiva em sua terra de origem. Sua noção de pertencimento era local ou até mesmo em nível de aldeia, pois se “identificavam primeiramente com sua aldeia ou sua comunidade local. Descobriram, depois de sua chegada na América, que eram poloneses ou eslavos.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 145).

Porém, mesmo com uma identidade fragmentada, compartilhavam a língua, a religião e um passado comum de dominações e partilhas do seu território, motivos que fundamentaram a decisão de partir em uma viagem transoceânica na condição de imigrantes. A viagem transoceânica os colocou em condição de emigrantes da Polônia, enquanto território nacional, mesmo não existindo como Nação. “É a partir da travessia, momento linear do rito de passagem, que se produzem os ícones da história e da memória desta sociedade.” (CHIAMULERA, 2010, p. 53). Isso os punha em condição de igualdade, sob uma origem comum e que contribui para agregação do grupo em colônias específicas, cada qual com o seu nome, muitas vezes já denominadas pelos governantes brasileiros, ou seja, a identidade polonesa passa por imposições políticas para ser entendida como homogênea, quando na verdade ela é fragmentada.

Por outro lado, a motivação da passagem do “eu” individual para “nós” comunidade também comportou o desejo desses imigrantes em recriar, em terras

brasileiras, uma sociedade polonesa. A compreensão que esse processo era necessário na sociedade anfitriã, visando a construção de uma comunidade homogênea, resultaria em um tratamento coletivo específico de grupo.

Ao serem inseridos dentro de uma nova sociedade que agregava diversas nacionalidades, os imigrantes poloneses enfrentaram situações desconhecidas, hostilidades e marginalização social, portanto, podemos afirmar que a comunidade se construiu também a partir de discursos excludentes e preconceituosos. As tensões e conflitos desenvolvidos no contato com outros povos se sobrepôs à ideia de individualidade, independente das hierarquias, divisões, tensões e conflitos que existiram dentro do próprio grupo.

De acordo com Zulian (2013), diversas construções e representações sobre os grupos de imigrantes na sociedade receptora que justificaram diferentes formas de exclusão social de diversas etnias. As desavenças do país de origem, por sua vez, também foram projetadas para a nova pátria, onde conflitos e tensões aconteciam de forma mais direta, reforçadas por situações de confrontos, assim como pelas peculiaridades apresentadas pelas diferenças culturais e religiosas. Os poloneses se chocavam principalmente com os alemães, se projetando ao campo religioso.

Em resposta a essas situações, os poloneses se voltaram para a comunidade de pertença e formaram o enclave¹⁶ imigrante étnico-religioso dentro de suas colônias. Ainda, ao se afirmarem como comunidade, perceberam que poderiam contar com a solidariedade real dos seus membros, isto é, a comunidade se transformou em sinônimo de sobrevivência e segurança para o imigrante colonizador, que precisou da ajuda de seus pares para superar as dificuldades relacionadas a alimentação, ao plantio e a moradia e ainda enfrentar as disparidades culturais que os cercavam.

Para Bauman (2005, p. 8), os membros buscam na comunidade a certeza de segurança e proteção, o que não podem obter isolados, pois a comunidade evoca o sentimento de segurança e não tê-la significa não ter proteção, por isso o anseio por identidade vem do desejo de segurança e acolhimento, transmitindo a mensagem a seus membros de “se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez.

¹⁶ Enclave é um conceito utilizado por Sérgio Odilon Nadalin (2019), para se referir a construção de espaços no entorno dos círculos de sociabilidades. Assim, as comunidades de um grupo de origem migrante constroem um reduto, círculo, ou seja, o enclave étnico-religioso, que possuem funções de partilhar e agregar o grupo social. NADALIN, S. O. Sociabilidades e sexualidade; o enclave imigrante germânico em Curitiba: 1866-1894. In: DORÉ, A.; RIBEIRO, L. C. (ORG.). O que é sociabilidade. São Paulo: Intermeios, 2019. p. 163-182.

Ninguém vai rir de nós, nem ridicularizar nossa falta de jeito e alegrar-se com a nossa desgraça.”.

O autor Benedict Anderson (2008, p. 13) argumenta que a nação é uma comunidade imaginada e para que ela exista é necessário que uma parte considerável do grupo se considere pertencente a uma cultura nacional, o que torna possível sua identificação. Entretanto, esse não é um processo espontâneo, mas estratégico de representação e produção de significados. Essa construção unificada de identificação tem elementos essenciais como a língua, a raça e a história de uma origem comum, pois “a construção coletiva de um passado e de um “nós” comum é identificado. A partir deles se daria uma espécie de confirmação hipnótica da solidez de uma comunidade, a qual naturaliza a história e o próprio tempo”.

Em contrapartida, Stuart Hall (2014) afirma que a produção dos sentidos da comunidade simbólica gera em seus membros a união, lealdade e identificação, pois “não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” (HALL, 2014, p. 35).

Dessa maneira, a comunidade étnico-religiosa de Santa Bárbara, nesta pesquisa, não será analisada como um rito inocente e mecânico de agrupamento de indivíduos que se manteve estratificada dentro de uma sociedade conflituosa, mas uma comunidade socialmente construída e, enquanto tal, fixada mediante práticas e representações carregadas de experiências e apoiada nos laços afetuosos do sentimento de pertença. Nesse sentido, a comunidade não se restringe a um espaço geográfico, mas avança nos campos subjetivos da memória, da identidade e do sentimento de pertença comunal e religioso.

Para a construção da comunidade étnica-religiosa da Colônia Santa Bárbara, a partir de um grupo heterogêneo provindo de diferentes regiões da Polônia, era necessário, primeiramente, re(construir) uma identidade coletiva polonesa para seus membros, para depois passar pelo processo de etnização, ou seja, “processo de atribuição, exteriorização e fixação de identidades étnicas, tornando-se um mecanismo de defesa do grupo, diretamente ligada ao status e às relações constituídas para a construção da comunidade étnico-religiosa.” (OLIVEIRA, 2006, p. 89).

A identidade imigrante polonesa foi forjada sob os fundamentos da crença subjetiva de uma origem e um passado histórico comum de partilhas e dominações

estrangeiras e do compartilhamento da condição de imigrante, de fiel católico e dos modos de ser e fazer comuns e singulares de sua cultura.

Na visão de Max Weber (1999), da qual compartilhamos, uma comunidade não pode ser definida como étnica somente pelo compartilhamento de características raciais ou culturais, mas deve considerar quais elementos a própria comunidade elegeu para compor sua memória coletiva. Dentre esses, frequentemente encontra-se a afinidade de origem que nutre uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que se torna o elemento central para as relações comunitárias:

A crença na afinidade de origem – seja ela objetivamente fundada ou não - pode ter consequências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas. [...] Nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que está se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (WEBER, 1999, p. 270)

Ora, se a memória individual é indissociável da memória coletiva¹⁷, a recordação de uma história comum é parte fundante da identidade étnica e o alicerce para a construção dessa comunidade. Portanto, a seleção dos fatos dessa história comum e a forma de narração dramática de sua trajetória dão sentidos específicos aos acontecimentos, concedendo sentido à sua “polonidade”.

Dentre essas crenças de afinidades de origem, a comunidade polonesa de Santa Bárbara elegeu a profissão do catolicismo para ocupar lugar central nessa construção, visto que esse elemento é intrínseco à sua identidade étnica. De fato, nem todos os membros eram católicos, porém a maioria professava a fé católica e a religião simbolizava o elo de ligação entre sua terra de origem e a nova vida no Brasil. Assim, a religião foi utilizada pelo grupo como mecanismo de coesão, agregação, identificação, diferenciação e afirmação cultural, dentro de uma sociedade multiculturalista.

De todo modo, a comunidade étnico-religiosa se estruturava e se institucionalizava dentro das colônias através das casas paroquiais e escolas, pois era por meio dessas instituições que ocorria a legitimação da identidade polonesa. Ao citarmos essas instituições comunitárias, vale lembrar que nos primeiros anos da imigração o Estado não supria a necessidade educacional, deixando-a a cargo da igreja e, posteriormente, das congregações de missões religiosas:

¹⁷ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

Finalmente, o papel da igreja católica no seio das comunidades polonesas não deve ser desconsiderado. Ao contrário, uma das constantes reivindicações das comunidades girava em torno da organização das paróquias que deveriam estar a cargo de padres poloneses. Isso foi tão mais comum quanto mais isolados viviam os colonos camponeses (principalmente aqueles que fundaram colônias no interior do estado) mas também se mostrou importante em Curitiba, devido inclusive ao trabalho educacional das irmandades (mas nem de todas as paróquias). O trabalho do clero foi importante enfim na manutenção de certo sentimento de “polonidade”, ultrapassando assim a questão religiosa stricto sensu. (OLIVEIRA, 2009, p. 6)

Por tais motivos, a maior preocupação dos imigrantes logo após sua fixação era a construção de um templo religioso. A este respeito, é importante evidenciar que a igreja dentro da comunidade se transformava em espaço de sociabilidades, onde a integração desses indivíduos acontecia. Evidentemente, foi formada uma rede local de interação, constituída pela Igreja, padre e pelos fiéis conterrâneos de Santa Bárbara e das outras colônias polonesas. A Igreja acabou se tornando o elemento principal de unicidade desses colonos e alicerçou a construção “de uma solidariedade comunitária, base de uma futura identidade étnica construída pelo grupo social e religioso ao qual pertenciam” (NADALIN, 2020, p. 5).

Na medida em que os colonos iam se fixando na nova terra, a construção de capelas veio a ser o novo passo para a preservação da fé trazida de além-mar. Construídas nas diversas linhas em que se dividiam os lotes colônias, as capelas em geral representavam um esforço de mutirão comunitário [...] Em vista da pobreza reinante na comunidade nos primeiros anos de colonização, as capelas eram em geral construídas de madeira, de tamanho pequeno e de aparência rústica. (DREHER, 1993, p. 72)

A vivência do catolicismo polonês, somente foi possível com a construção da primeira capela em madeira dentro da comunidade em 1892. Porém, recebiam visitas itinerantes, somente algumas vezes por ano de padres poloneses, vindos de Curitiba, que permaneciam por algum tempo na comunidade a fim de dar assistência religiosa e celebrar os sacramentos.

A entrevista com a imigrante Ursula Muchinski revela que a comunidade estava distante geograficamente e culturalmente de outros povos e que nesse contexto, no qual existiam poucas opções de socialização, a igreja supria essa necessidade com a prática do catolicismo polonês, por meio de missas que comportavam uma liturgia, cânticos e rezas na língua polonesa e de romarias em devoção a “Nossa Senhora de Matka Boska Czestochowska”. Portanto, a capela construída passou a ser o principal espaço de

encontro entre as comunidades polonesas, possibilitando o exercício da fé com seus ritos e práticas:

O primeiro sacerdote que atendia as colônias polonesas, chama-se Jakub (Jacob). Um sacerdote bondoso e de espírito forte. As celebrações eram somente em polonês, ninguém entendia em latim ou português. Em dias santificados e nos domingos, se reuniam na igreja com toda família, para rezar, cantar em polonês e ouvir a homilia, quando o sacerdote estava presente. Conversar com os parentes e amigos. Os que moravam distantes vinham de carroça. Os jovens preferiam vir a cavalo. Com fé inabalável, trazida de sua Pátria, veneravam a Nossa Senhora de Matka Boska Czestochowska, rainha da Polônia. Organizavam romarias, partiram a pé de Santa Bárbara até Água Clara, Município de São Mateus do Sul, passavam por Cantagalo, pernoitavam em Rios dos Patos. Era um encontro de orações e confraternização. (MUCHINSKI, Ursula. *Apud* ORCHANHESKI; MAYER, 2006, p. 42)

Conseqüentemente, a construção de uma capela dentro da comunidade de Santa Bárbara trouxe constantes reivindicações por padres poloneses “legítimos” a frente dos ofícios religiosos, pois os fiéis desejavam ter na comunidade “um agente que batizasse os seus filhos, fizesse casamentos, encomendasse os mortos, celebrasse a fé herdada dos ancestrais.” (ZULIAN, 2009, p. 105-106)

Quem assumiu o campo religioso no Paraná foi a Congregação dos Missionários do Verbo Divino, fundada pelo alemão Arnaldo Janssen, no dia 8 de setembro de 1875, em Steyl, Holanda.¹⁸ Porém, vale lembrar que todo e qualquer conflito vivido na Europa era projetado para o Brasil, assim, pelo histórico de partilhas e dominação germânica sobre o povo polonês, essa congregação não foi bem recebida pelas comunidades polonesas, principalmente no que se refere ao acolhimento de padres de origem alemã. A visão de Gluchowski (2005) sobre padres alemães ou poloneses dessa congregação é um reflexo das comunidades polonesas, pois afirma que “esses religiosos, ou eram alemães decididos que falavam um pouco o polonês, ou poloneses espiritualmente germanizados, introduzindo um novo elemento de discórdia.” (GLUCHOWSKI, 2005, p. 124).

Em Palmeira, os Padres Verbitas foram designados responsáveis pela Paroquia Nossa Senhora da Conceição e incumbidos de prestar auxílio às comunidades de imigrantes católicos espalhadas pela zona rural do Município. O Livro Tombo da

¹⁸Os Verbitas, como são chamados, desenvolvem diversas ações missionárias nas regiões do Brasil, desde 1895. No sul do país, esses missionários tinham a função de atuarem em colônias, dando assistência espiritual aos imigrantes europeus que já professavam a fé católica. Os verbitas trabalhavam, onde o evangelho ainda não tinha sido anunciado ou foi insuficientemente, e onde a Igreja local ainda não era autossuficiente. A história da Congregação do Verbo Divino. Link de Acesso: <<http://www.verbodivino.org.br/Portal/>>. Data de Acesso: 09/09/21.

Paróquia registra, em 04 de junho de 1910, a visita pastoral do Bispo Diocesano João¹⁹ nas localidades do Lago, Mandassaia, Santa Cruz, Restinga Seca, Vilinha e Santa Bárbara e aponta a presença de um padre polonês coadjutor que dava assistência religiosa aos colonos poloneses, além da atuação das irmãs da Sagrada Família no campo educacional:

Em Santa Bárbara, consolou-nos ver o resultado que já vai fazendo sentir a escola dirigida pelas **irmãs polacas, da Sagrada Família**, ali chegadas no dia 03 de março do corrente anno.[...] Além, do **Rev. Vigário e coadjutor, encontra-se aqui um terceiro sacerdote, polaco, da mesma Congregação**, para atender aos colonos de sua nacionalidade e que habitam esta paróquia e a vizinha de Triunfo. (LIVRO TOMBO, 1910)

Através dos registros paróquiais, podemos observar que a comunidade aceitou um padre polonês da congregação do Verbo Divino, fato que pode ser analisado sob a perspectiva de que os poloneses não queriam apenas assistência religiosa itinerante, mas um sacerdote que fosse residente, pois antes de 1910 não se tem registro de um sacerdote que se estabeleceu em Palmeira para atender essas comunidades eslavas. Segundo Malczewski (2011, p. 2), em muitas colônias a “vinda dos primeiros padres as pessoas tinham de esperar dez a quinze anos; em outras, após a partida de um padre, tinham de esperar anos até que viesse o seu substituto.”

Em 1913, o Padre coadjutor João Progrzerba foi chamado para o serviço da Igreja Polaca de Curitiba por ordem do Bispo. Assim, foi enviado no mesmo ano para Palmeira o Pe. José Kosok, vindo da cura da Igreja Polaca de Ponta Grossa, para ser o novo padre coadjutor, trazendo expressas recomendações do Bispo:

[...] Seja ele por toda parte recebido com respeito e carinho e que tem direito e que estamos certo, lhe serão atribuídos, onde quem que se elle apresente para fazer o bem, salvar almas distribuir benção. Seja a presente provisão lida em português e polaco, em todas as igrejas e capellas na primeira visita que ellas houver o Revdo. provisionado. (LIVRO TOMBO, 1913)

O ato de o Bispo ter que escrever uma recomendação demonstra que a Igreja tinha

¹⁹ O livro Tombo não registrou seu sobrenome. No entanto, pela datação, refere-se ao bispo D. João Francisco Braga, nascido em Pelotas - RS, em 24/08/1868. Fez o curso de Humanidades na Alemanha e Teologia em Mariana. Ordenado sacerdote em 1900, foi eleito Bispo de Petrópolis a 01/03/1902. Em 1907 foi transferido para a Diocese de Curitiba, sucedendo a D. Duarte Leopoldo e Silva, que era, por sua vez, transferido para São Paulo. Com a elevação de Curitiba a Arquidiocese, pela Bula *Quum in dies numerus*, de Pio XI, de 10/05/1926, tornou-se o 1º arcebispo, tendo sido Administrador de Ponta Grossa e Jacarezinho e Assistente ao Sólido Pontifício. Renunciou ao Arcebispado de Curitiba em 1935, recebendo o título de Arcebispo titular de Serópolis. Faleceu a 13/10/1937. Link de Acesso:<<https://arqnit.org/arqnit/dom-joao-francisco-braga-1902-1907/>>. Data de Acesso: 15/10/2021.

pleno conhecimento da resistência da comunidade polonesa em acolher padres alemães ou padres poloneses germanizados, ou seja, aquele que nasceu na Polônia, mas entrou em uma congregação germânica. Como observa Zulian (2013, p. 305), as comunidades polonesas entendiam-se com o “poder de decidir sobre a permanência ou o afastamento dos seus sacerdotes, de acordo com seus padrões de sociabilidade e de defesa das vivências da fé: polonidade e catolicidade confundiam-se.”

A comunidade de Santa Bárbara, mesmo com expressas recomendações do Bispo, decidiu não receber o Padre José Kosok. O Vigário da Paróquia, Henrique Nieuvind, registrou no Livro Tombo (1913) esse episódio, no qual a comunidade e as religiosas da Sagrada Família²⁰ afirmaram não querer mais alemães na comunidade, mas sim padres polacos, não deixando o Pe. Paulo Gruber realizar a missa na capela:

[..] Tiveram a coragem de me declarar que nem falar não queriam mais com os padres da nossa congregação, porque não queriam mais allemães, mas polacos. Até hoje nem o *Ex.^{mo}* Bispo, nem recomendando o padre de Ilm. porte satisfizes aos desejos dos polacos e as irmãs religiosas, não receberam no tempo de pentecoste a confessam extraordinário, o Rev. Pe. Paulo Gruber, não deixando o dizer missa na capella. (LIVRO TOMBO, 1913, p. 87-88)

Ainda, o Livro Tombo registrou que um grupo de poloneses de Santa Bárbara foi reivindicar juntamente ao Bispo um padre “legítimo” polonês para a comunidade e, como o pedido não foi atendido, fecharam as portas da capela e não permitiram mais a entrada de padres da congregação do Verbo Divino:

Iniciou uma revolução entre os polacos contra os padres allemães. [...] uma comissão de polacos que se dirigiu ao *Ex.^{mo}* Bispo, pedindo a renovação do Rev. Pe. Polaco João Progrzerba (sic) e exigindo um Padre polaco legítimo. No começo do anno de 1913 seguiu para Rio dos Patos e outro celibato polaco e o effeito foi o mesmo por todas as partes. Os polacos de Santa Bárbara e Rio dos Patos fecharam as portas das capellas e não deixaram mais entrar algum padre da congregação do Verbo Divino. (LIVRO TOMBO, 1913, p. 87-88)

Esses padres não eram hábeis para lidar com a comunidade polonesa, pois não tinham compreensão da sua cultura. Os poloneses, por sua vez, queriam compreender o que estava sendo dito e desejam que os padres os entendessem, não apenas na língua, mas

²⁰À Congregação Franciscana das Irmãs da Sagrada Família, foram atribuídos os cuidados da formação educacional de crianças descendentes de poloneses de Santa Bárbara, no período (1910-1945). A atuação dessas religiosas veio ao encontro do discurso e das propostas romanizantes da Igreja Católica para o ensino primário.

nas particularidades da vida, da sua religiosidade e da sua cultura. Conforme descreve Benthien (2005):

No entanto, por mais que se esforçassem, padres brasileiros ou alemães não compartilhariam com eles o que viviam ou pensavam. A religião fazia parte de sua polonidade, de sua identidade. A exigência dos colonos, de um padre polonês, e o fato de não desejarem aceitar um brasileiro, significava que a paróquia para eles não tinha apenas uma função exclusivamente religiosa, e sim sobretudo, a de um centro de comunidade. (BENTHIEN, 2005, p. 5)

A reivindicação da comunidade por um Padre “legítimo” polonês também estava ligada ao desejo de unicidade e re(criação) de uma sociedade tipicamente polonesa católica no Brasil. Por isso, os registros paroquiais descrevem que “os polacos com mais fanatismo ainda estão esperando um Padre polaco que tivesse de vir da Europa, para reunir todos os polacos abandonados e para construir um dia um episcopado polaco em Paraná.” (LIVRO TOMBO, 1913).

A concepção de religiosidade foi e é diferente para os imigrantes poloneses e seus descendentes, porque é utilizada como elemento identitário e de preservação do sentimento de patriotismo no novo lar, o chamado “polonismo”, assim a concepção da figura do padre também é diferenciada. “O clero polonês fortalecia entre os colonos um sentimento de identidade nacional e a memória de suas raízes, importante para o contexto vivido.” (VIECHNIESKI, 2020, p. 30).

Devemos considerar que na visão de mundo desse camponês polonês, era através da presença do padre que a conexão entre a religião católica e a manutenção do sentimento de “polonidade” acontecia, afastando o temido “abrasileiramento”, pois “todo o clero é obrigado a assumir a defesa do polonismo” (GLUCHOWSKI, 2005, p. 129). Tanto na Polônia quanto no Brasil o padre era concebido como sagrado e a sua autoridade era absoluta dentro dessas comunidades imigrantes, assim um “catolicismo sem padres era incompreensível para esses colonos” (DREHER, 1993, p. 93).

A atuação desses padres dentro das comunidades isoladas geograficamente na zona rural não deve ser desprezada, pois não cumpriam apenas as tarefas da sua vocação religiosa de cunho privado, assumindo também a liderança social e política dentro das comunidades em que se instalavam, portanto, sob sua liderança eram erigidas a igreja, a escola e a biblioteca dentro da comunidade.

Em Santa Bárbara, a igreja em alvenaria foi construída em 1922, através da mobilização de arrecadação de fundos pelo Pe. Teodor Drapiewski, que passou a residir

na comunidade. Porém, com a sua transferência, quem assumiu os ofícios religiosos foi o Padre Estanislau Cebula, que pelo histórico de resistência, conflitos e tensões da comunidade é retratado pelas autoras Helena Orchanheski e Vera Mayer (2006) com certo temor:

A situação financeira dos colonos era precária, mas o padre Teodor angariou recursos de outras comunidades da redondeza que também contribuíram [...] Com a transferência do Teodor, veio para a colônia o Padre Estanislau Cebula, que aí chegando pensou que teria dificuldades em dar continuidade aos trabalhos, porém os moradores da colônia não apresentaram problema algum [...]. (ORCHANHESKI; MAYER, 2006, p. 42)

A presença do padre dentro na comunidade servia “para fortalecer as normas que visavam regulamentar a vida social e comunitária. Não se tratava, porém, de comunidades urbanas, mas rurais.” (DREHER, 1993, p. 93). Sob uma ordem prática, era através da intermediação do padre que as negociações comerciais de compra e venda ocorriam, bem como o atendimento médico ou policial, pois os primeiros imigrantes não se comunicavam em português. Por tais motivos, Gluchowski (2005, p. 12) afirma que os “imigrantes não puderam contar com a proteção, com orientação de intelectuais leigos, dos quais no início não havia ninguém, de tal forma que o padre polonês era possivelmente a única pessoa que lhes podia dar proteção”.

Enfim, essa construção da comunidade imigrante foi motivada por interesses étnicos e religiosos, que desencadearam muitas tensões e conflitos pela defesa das formas de vivência da fé católica polonesa, entre elas, a defesa de um padre “legítimo” polonês dirigindo os ofícios religiosos. Assim, esse grupo social estabeleceu e recriou condições e modos de vida dentro de um círculo quase que fechado na comunidade étnico-religiosa, estabelecendo uma relação que entendiam mais adequada de resistência e afirmação religiosa.

Essa reflexão é necessária para compreendermos como a comunidade étnico-religiosa se traduziu para esses indivíduos em matriz de concepções e significados. Ao gerar efeitos concretos que moldam comportamentos e a vivência comunitária, ela ultrapassa os limites institucionais da paróquia e perpassa a (re)invenção da identidade católica polonesa, ocorrendo de forma relacional.

Cabe, portanto, a compreensão do desdobramento dessa comunidade étnico-religiosa na contemporaneidade, ou seja, esse relacionamento entre a comunidade composta por descendentes de imigrantes poloneses, a Igreja Católica e o catolicismo

polonês. Assim, no intuito de observamos essa relação e como ela impactou a identidade católica polonesa, realizamos entrevista com o Pároco responsável pela Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Pe. Adriano Antonio da Levedove²¹, que não tem ascendência polonesa, a partir da qual começamos a compreender a colônia e a alma eslava do imigrantes e seus descendentes. Subjetivamente, em toda a entrevista, o padre percebe esse enclave religioso criado dentro da comunidade de Santa Bárbara e a construção de sua narrativa demonstra como a Igreja lidou com esses fiéis e como ainda trabalha essa catolicidade eslava. Ainda, revela a construção de uma identidade católica particular naquela comunidade, pois ela é construída em Santa Bárbara, não sendo uma repetição da Polônia.

É importante salientar que a narrativa do padre é institucional, ou seja, não fala por si só, mas pela Igreja Católica e, portanto, não encontramos em sua narrativa imparcialidade e neutralidade. Assim, “o que é relevante em História Oral é saber por que o entrevistado foi seletivo ou omissivo em sua fala, pois, esta seletividade também tem o seu significado.” (SOBREIRA, 2020, p. 5). Conclui-se que, todo relato se constitui por meio de escolhas e seleções, as quais são amparadas por uma realidade e contextualização.

O Pe. Adriano iniciou a entrevista narrando esses conflitos do passado, quando a Igreja teve que lidar com padres alemães na matriz e padres poloneses na igreja da comunidade de Santa Bárbara. Evidentemente, essa narrativa possui nós de memórias, identidades e resistências, referentes não somente a ele, mas às tramas históricas da Igreja em que está inserido. Por isso, sua perspectiva da comunidade está atrelada ao conhecimento da resistência dos imigrantes poloneses em manter sua identidade, via religiosidade católica, e os conflitos históricos de reivindicação de padres “legítimos” poloneses:

Nos livros de registro da paróquia, teve um período que Santa Bárbara teve até um padre polonês só para eles, foi um período que estavam em guerra, e nós tínhamos padres alemães na igreja matriz e padres poloneses na Santa Bárbara, eles trouxeram um padre só pra eles, então assim, é uma comunidade que preza muito pela sua identidade, cultura, vemos um movimento que eles tem até hoje [...] Mais é muito particular a gente logo sente um ar diferente, no costume e nos jeitos deles se relacionarem, porque quem chega e olha de fora pode pensar

21 Entrevista concedida a Karina Vanessa Albano por Adriano Antonio da Levedove, 41 anos, no dia 04/11/2020, na Cidade de Palmeira-PR. Adriano Antonio da Levedove, descende de italianos, natural de São Paulo, possui graduação em teologia, filosofia, pedagogia e psicologia, sua formação religiosa iniciou na congregação da Sagrada Família de Bergamo. Em 2013, se tornou diocesano, padre secular da arquidiocese de Curitiba.

seja comportamentos mais agressivos de não querer acolher quem está vindo de fora. (LEVEDOVE, 2020)

Em outras palavras, a narrativa é uma pressão social e o passado sempre vai reaparecer como sentido dominante. Desse modo, “o discurso da memória, transformado em testemunho, tem a ambição da autodefesa, quer persuadir o interlocutor presente e assegurar-se uma posição no futuro, justamente por isso também é atribuído a ele um efeito reparador da subjetividade” (SARLO, 2007, p. 51), e quando analisamos a substância dessa subjetividade, presente a todo momento na entrevista, encontramos uma resistência *versus* o desejo de aceitação e superação desse passado.

Relatos são expressões altamente subjetivas e pessoais, pois a “narrativa depende de fatores pessoais e coletivos.” (PORTELLI, 1993, p. 43). Por isso, quando o Pe. Adriano é questionado sobre a missa ser realizada na língua polonesa apenas na festividade e como isso interfere na manutenção da cultura e religiosidade desses fiéis, menciona sua experiência em Moçambique, que expressa o desejo de aceitação:

Com certeza, vou fazer uma analogia, pra nos ajudar a compreender, eu morei em Moçambique na África, então lá tínhamos doze dialetos no país, além da língua oficial que era o português, as coisas mais importantes não eram comunicadas em português mas no dialeto local, porque era uma maneira de validar mais aquilo que eles estavam falando, pois a língua original ou mãe consolida não só a palavra dita, mas aquilo que é sentido, veja é diferente expressar um sentimento de uma nação e em outra, por exemplo, saudade é uma palavra que não existe em outros idiomas, só no português. Como que os poloneses expressam essa palavra na sua língua mãe, particularmente eu não conheço, possivelmente tenha uma forma ou maneira, que eles conseguem dizer saudade que provoque e mexa tanto nos sentimentos quanto a palavra em português e preservar isso é preservar aquele sentimento, aquela sensação do que está sendo dito na língua oficial. (LEVEDOVE, 2020)

Nesse sentido, subjetivamente, o padre narra como essa experiência foi transportada e aplicada por ele na colônia de Santa Bárbara. Demonstra o desdobramento desse enclave religioso e como a Igreja Católica se coloca perante as peculiaridades culturais. Vale lembrar, que a cultura é viva (THOMPSON, 1998) e os sujeitos se reinventam com uma nova roupagem, tendo uma relação complexa e não regular com a Igreja:

Pensamos que eles nas celebrações poderem rezar ou se confessar em polonês é uma forma de continuar expressando sua identidade. Eu não falo polonês, mais quando chego e digo “Dzieńdobry” é alegria e sorrisos, me respondem um monte de coisa que não sei, mas eu entendi que mexi no arquétipo, mexi no padrão, se você chega para uma pessoa de um grupo alemão, russo ou italiano e você se expressa na língua mãe deles, você está criando uma relação, você está dizendo eu quero estar com você também nessa sua particularidade

da vida, e quando fazemos isso explode uma emoção, um sentimento se manifesta. (LEVEDOVE, 2020)

Essa subjetividade ganha força e contorno quando o padre expressa como trabalha com essa comunidade, em relação a festa, relacionamentos e confissões. Portanto, esse padre entendeu o que Peter Berger (1985) afirma: para o cristianismo ser implantado em uma comunidade, ele tem que mergulhar na cultura local, ou seja, pra essa catolicidade funcionar e fazer sentido, ela precisa submergir na cultura desses indivíduos. Por isso, o Pe. Adriano autoriza a comunidade a se confessar em polonês, mesmo não entendendo o idioma:

[...] quando vamos lá oferecer o sacramento da confissão, alguns pedem pra confessar em polonês pra nós, lógico que a gente autoriza, não temos problema quanto a isso, o engraçado é que depois eles ficam esperando que a gente de conselhos, e a gente não sabe o que foi dito, olha vou tentar te aconselhar a ser feliz [...]. (LEVEDOVE, 2020)

A afirmação da identidade étnico-religiosa transforma-se na principal motivação da realização da festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa, recorrendo a uma versão estereotipada da formação do grupo através das roupas, comidas típicas, música, dança, exposição de fotos e objetos do período da imigração no memorial polonês. A festividade não é um campo neutro, sem intencionalidades, mas evocadora de valores e identidades que particularizam e caracterizam determinado grupo em um pequeno período de tempo. Porém, a parte religiosa da festa se manifesta na realização da missa, sendo o ápice da demarcação da identidade católica polonesa a realização da missão em língua polonesa, por um padre dessa nacionalidade convidado pela Igreja.

Aqui tomamos esse cuidado, a gente procura no dia da festa de Nossa Senhora, junto a eles a chamarmos um padre de fora que pelo menos leia em polonês para que celebre toda a parte do rito da missa em polonês, para também valorizar a cultura local, nesses dias nós padres italianos e alemães, estamos proibidos, só vamos lá mesmo para comer o churrasco, mais procuramos deixar a cargo de padres poloneses da região que possam vir celebrar, até para valorizar mais a fé também sobre a língua, a palavra constrói.” (LEVEDOVE, 2020)

Esse ato é muito representativo, pois demonstra resquícios de resistência da comunidade em ter padres não poloneses a frente dos ofícios religiosos e, principalmente, na manutenção da língua e de certo sentimento de “polonidade”, ultrapassando a questão religiosa. Assim, a presença desse padre polonês na festividade representa o fio condutor

entre o presente e o passado da comunidade, pois “o rompimento com o passado é difícil, e nunca completo” (NADALIN, 2007, p. 9), mas também demonstra como a Igreja adaptou-se ao *ethos* da sociedade que estava inserida, incorporando um sistema de crenças particularistas e criando novas formas de se relacionar com esses fiéis, adaptando-se e incentivando sua prática, pois essa festividade proporciona sentido à existência de seus membros.

Desta forma, o depoimento do padre possui ecos e desdobramentos, decorrentes de uma memória fluida, marcada sobretudo pelo presente em que é articulada, por isso, o ato de ceder o espaço da celebração da missa para outro padre de etnia polonesa, reconhece historicamente a importância de um padre “legítimo” para esse grupo social marcado por fortes processos identitários e que construiu, dentro de uma comunidade local, um mundo social sobre a religião católica e uma cultura específica que os propiciou no passado e propicia no presente o sentimento de pertença étnica, religiosa e comunal.

Evidentemente, a construção narrativa da entrevista indica uma formação identitária católica singular até os dias de hoje dentro dessa comunidade. A identidade católica polonesa não foi uma herança transportada pelos imigrantes para o Brasil, pois nenhuma identidade é fixa, cristalizada ou permanente, mas foi e sempre estará permanentemente em construção e desconstrução.

A motivação para a construção da identidade étnico-religiosa comunitária desse imigrante foi o desejo de continuar exercendo sua fé milenar dentro de uma nova sociedade, porém se choca com um catolicismo de raiz alemã, desenvolvendo um relacionamento intrínseco de tensões e conflitos com a própria Igreja Católica. Na concepção desse polonês camponês, um catolicismo sem padre era inaceitável, porém um padre germânico ou mesmo polonês que se formou na congregação alemã também não poderia ser aceito.

A Igreja Católica, por sua vez, teve que lidar com essa identidade religiosa construída dentro da comunidade. Por este motivo, os registros paroquiais estão repletos de passagens de indisciplina, desobediência a hierarquia e restrições de quem poderia ou não realizar as missas na comunidade. Tais situações se complementam com a entrevista do Pe. Adriano Antonio da Levedove, na qual afirma aceitar a confissão em polonês, mesmo não entendendo o idioma, ou quando faz o convite a um padre de descendência polonesa para celebrar a missa no dia da festa típica, pois esses acontecimentos dão sentido à identidade, etnicidade e “polonidade” para aquela comunidade. Portanto, as

fontes orais contam não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa fazer. (PORTELLI, 1997).

Por outro lado, a análise da entrevista nos direcionou para um novo campo investigativo sobre as diferentes formas de catolicismo trazidos pelos imigrantes que se estabeleceram em localidades na zona rural de Palmeira/PR, que até hoje atribuem características particulares para essa religião:

[...] continuar ser comunidade Santa Bárbara, dentro de uma paróquia que tem outras 48 comunidades localidades, formas diferentes de expressar suas religiosidades, tudo bem, que são todas cristãs católicas, mais cada uma tem seu arquétipo, seu padrão. Santa Bárbara tem seu padrão religioso que precisa ser respeitado, nos seus costumes, é o que sempre trabalho com eles, não é uma questão de tradicionalismo, fazer porque faziam, é uma questão de tradição fazer porque dá sentido à minha história de vida. (LEVEDOVE, 2020)

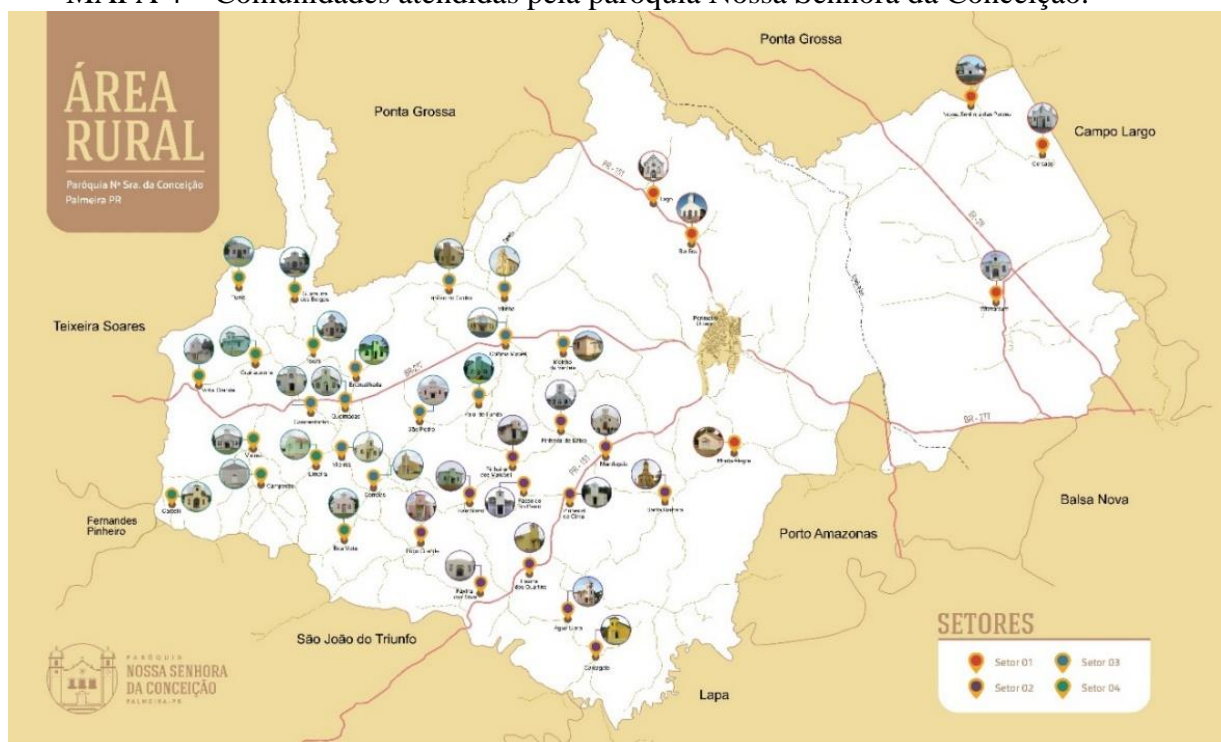
De modo geral, os imigrantes no Sul do Brasil contribuíram para afirmação de um catolicismo ultramontano, de viés tridentino, tradicional e campesino, e do catolicismo romanizado. Porém, esse catolicismo ligado aos processos migratórios possuía marcas de suas regiões de origem e era parte constitutiva da própria identidade cultural. De acordo com Dreher (1993), o catolicismo de imigração já tinha vindo da Europa estruturado, através da reforma tridentina, por isso os sacramentos são importantes e ocupam parte significativa das manifestações religiosas, sendo a vinculação a presença clerical imprescindível nas colônias.

O catolicismo romanizado como o catolicismo de imigração apoiaram-se nos mesmos fundamentos da doutrina elaborada pelo Concílio de Trento e reforçada pela perspectiva ultramontana do Concílio do Vaticano I, podendo-se então dizer que a fé inspirada em Trento constituiu a característica principal da religião praticada pelos colonos italianos, alemães e poloneses de fé católica, aqui estabelecidos e conseqüentemente de seus descendentes. (PEREIRA, 2011, p.75).

Concordamos com a reflexão proposta pela autora Zulian (2009, p. 22), a qual afirma que mesmo com o distanciamento entre o Concílio de Trento (1545- 1563) e a reforma da Igreja no Brasil, a identidade tridentina fundamentou a construção posterior da identidade católica brasileira, através dos pressupostos romanizadores, pois “a instituição católica na Europa, ao reelaborar Trento, apresentou uma leitura da sociedade de seu tempo e tentativas de implantação além-mar de um ideário e práticas que visavam transformar uma catolicidade de tradição lusa e caráter leigo em um catolicismo romano e clerical”.

Porém, ao chegarem em Palmeira, os imigrantes poloneses encontraram um catolicismo muito diferente daquele que professavam na Polônia. Essa sociedade de *ethos* católico luso-brasileiro acomodou diversos sistema de crenças particularistas e locais trazidos pelos imigrantes de distintas regiões da Europa. O mapa a seguir expõe as atuais 48 comunidades católicas localizadas na zona rural do Município, locais em que esses grupo de imigrantes organizaram seu espaço de vivência de acordo com suas crenças e ideologias.

MAPA 4 – Comunidades atendidas pela paróquia Nossa Senhora da Conceição.



Fonte: Acervo da paróquia Nossa Senhora da Conceição – Palmeira/PR, 2020.

Partindo desse raciocínio, podemos afirmar que esse catolicismo polonês se modifica no contato com a sociedade anfitriã e, por isso, que a reflexão de Peter Burke (2003) nos auxilia a compreender que as alterações provindas de contatos culturais acontecem por acréscimo e não por substituição, cabendo ao grupo quatro reações: rejeição, segregação, aceitação ou adaptação.

Os colonos poloneses de Santa Bárbara, em um primeiro momento, rejeitaram totalmente padres alemães ou poloneses germanizados. Ao construírem sua própria capela na comunidade, entraram em um processo de segregação, no qual deixaram de defender o global e concentraram-se na defesa do catolicismo polonês local. Porém, ao perceberem que a religião católica não poderia ser a mesma da Polônia, já que se

encontravam em uma nova realidade, se adaptaram, pois “o imigrante, uma vez chegando ao Brasil, percebia as diferenças existentes na prática e na devoção do catolicismo popular brasileiro com o praticado nas aldeias polonesas.” (WACHOWICZ, 1981, p. 98).

Por isso, de acordo com Dreher (1993), o catolicismo de imigração sofreu fortes influências de elementos do catolicismo luso-brasileiro, que deu os aspectos familiar, comunitário e rural, os quais unidos aos aspectos do catolicismo romanizado, formou um catolicismo próprio dentro dessas colônias, ou seja, um catolicismo polonês brasileiro.

Esses imigrantes, em sua maioria, eram camponeses e foram fixados no interior do Paraná, distantes das dioceses e de práticas reformadoras (ZULIAN, 2009). Sua religiosidade era moldada também por elementos de bases do catolicismo popular. O colono, ao confrontar-se com as vivências e necessidades da zona rural diferentes das do centro urbano, reforçava a necessidade da proteção divina, surgindo, assim, a marcante devoção que permanece até os dias de hoje aos santos padroeiros, para atender as demandas de uma colheita próspera, proteção dos seus animais, para que sua saúde seja sólida e para poder trabalhar, pois “no centro da crença estavam os santos, com apelo a suas intervenções mágicas na lavoura e na vida dos crentes.” (PRANDI, 2015, p. 08).

Esse catolicismo de dentro das comunidades rurais é intimista e está presente em diversas situações do cotidiano, uma vez que os fiéis veem seus santos como mediadores entre as pessoas e Deus, intercessores que levam suas angústias terrenas até a divindade superior. Deste modo, a devoção aos santos modifica a maneira de se relacionar com o sagrado. É necessário exteriorizar, como forma de pagar a promessa, o agradecimento pela graça alcançada ou a reiteração do pedido, o que ocorre através de procissões, novenas, peregrinações, festejos e outras formas de demonstração que movimentam até hoje milhares de devotos por todo o país, em um conjunto de valores, crenças e práticas muito bem estruturados e engendrados dentro da religião católica.

Ressaltamos que mesmo que o catolicismo eslavo no Brasil tenha sido moldado por diversas influências, seja do catolicismo luso-brasileiro, popular ou de raízes imigratórias, ainda possui características diferenciadas, pois está estritamente ligado ao sentimento de “polonidade”, e assim, vinculado ao patriotismo. Desse modo, consideramos a partir da trajetória do referido grupo étnico-religioso, que a religião católica serviu como elemento identificador, no qual a catolicidade e “polonidade” estão amarradas pelo sentimento de pertencimento étnico, de modo que ao se identificar como polonês, passa a ser automaticamente católico e expressa a maneira como a comunidade vive e reflete sua relação com o mundo e com o passado.

Como observa Solange Andrade (2013), a “religiosidade é uma referência à vitalidade da imaginação popular, reinterpreta a leitura sacerdotal a partir de suas experiências cotidianas, reelaborando crenças religiosas e expressões rituais próprias e espontâneas que mantém vivas suas convicções e esperanças.” (ANDRADE, 2013, p. 14).

Esse catolicismo que vem da Polônia é almejado pelos imigrantes em sua reprodução no Brasil, porém é impossível, e ao tentar preservar essa catolicidade como marca étnica, trava intensas lutas de resistência, principalmente com os Verbitas, que tinham a administração da paróquia. Obviamente, a identidade católica não é imune a oscilação das identidades, que se reinventa e vai se adaptando, assim como o catolicismo.

CAPÍTULO II - A IDENTIDADE POLONESA E SEUS ELEMENTOS CONSTITUINTES

Essa pesquisa se propôs, desde o seu início, a compreender os esforços dos descendentes de imigrantes poloneses em (re)inventar e preservar a identidade polonesa, através da ação identitária mais expressiva de caráter étnico-religiosa na comunidade de Santa Bárbara, ou seja, da realização da festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa. No entanto, a festa não tem potencialidade de produzir a identidade polonesa, é apenas um dos elementos dentro do conjunto de uma identidade polonesa brasileira possível nos dias de hoje.

O discurso da comunidade para realização da festa é de “resgatar” uma identidade polonesa contínua, negando o fato que a identidade está em constante movimento de transformação e que ela não é uma imposição inocente. Desse modo, Ciampa (2001, p. 74), ao afirmar que a “identidade é movimento, é desenvolvida no concreto. Identidade é metamorfose”, direciona nossa concepção para uma identidade polonesa móvel, mutável e não fixa, podendo ser percebida no concreto através da realização da festa típica, nas relações criadas entre os membros do grupo com o meio. Assim, essa identidade é sentida “pela sua prática, pelo seu agir, trabalhar, fazer, pensar e sentir, etc., já não mais substantivo, mas verbo” (CIAMPA, 2001, p. 64).

Martinazzo (2010, p. 36), por sua vez, adverte que a identidade não se resume a responder às perguntas “Quem sou eu?” ou, “Quem somos nós?”, pois o sujeito não existe e não se constrói descolado do mundo. A identidade é uma construção social que possui características de ser relacional, desse modo, quando o sujeito se insere na sociedade, passa a conviver com inúmeros valores, os quais são modificados e repensados no decorrer dos contatos culturais. Os indivíduos assimilam “os sentidos, valores e saberes fazendo uso de sua racionalidade, inserindo-se, dessa forma, num processo de aquisição e definição de suas características pessoais e formação dos aspectos que compõem sua identidade por meio das inter-relações.”.

Assim, a identidade não é algo “natural” ou “essência”, mas uma construção inacabada que está inserida dentro do campo de disputas, sendo passível de mudanças. Reconhecemos, portanto, que “o campo de batalha é o lar natural da identidade” (BAUMAN, 2005, p. 83), e por isso é da natureza da identidade não estar em movimento, mas ser em movimento.

Isso não significa, contudo, que a festa não seja um instrumento por meio do qual os indivíduos da comunidade constroem e evocam suas lembranças e, conseqüentemente, levem a um processo de reconhecimento e legitimidade da identidade polonesa de uma comunidade local. Evidentemente, essa identidade polonesa não foi cristalizada e transportada da Polônia e reproduzida no Brasil, mas forjada pelo processo imigratório e dentro de uma “cultura imigrante”²².

Essa identidade é marcada pela decisão de partir, pelo deslocamento, pelo compartilhamento da condição de imigrante, pela negociação com múltiplas culturas étnicas e religiosas que compunham a sociedade de adoção, pelo medo de perder suas referências e pela tentativa de preservar sua identidade. Por outro lado, ao se inserirem em outra sociedade, passam a conviver com inúmeros valores e suas identidades são modificadas e repensadas no decorrer dos contatos culturais, assimilando sentidos, valores e saberes. Portanto, a identidade polonesa exercida pelos imigrantes não era a mesma de seu país de origem, mas uma identidade polonesa construída no Brasil.

Esse processo de (re)construção identitária acontecia pela necessidade de adaptação, afirmação e inserção nessa nova realidade, como defesa da própria sobrevivência do imigrante e de seus descendentes. Ainda, pressupõe uma unidade de interesses em preservar os elementos estruturantes, pois são eles que trazem certo conforto e estabilidade ao grupo em meio a essa nova realidade.

Desse modo, esse processo comportava uma matriz referencial, ou seja, elementos identitários construídos na longa duração do grupo, que mesmo com uma identidade fragmentada os diferenciavam dos demais grupos e ainda indicava “os caminhos a seguir quando confrontados a situações desconhecidas. É a partir desses elementos que os imigrantes recém-chegados emprestaram um sentido específico aos acontecimentos e enxergaram possibilidades de desdobramento” (GUÉRIOS, 2012, p. 25).

Stuart Hall (2014) observa que os indivíduos que passaram pela dispersão no mundo e não desejam perder a ligação com os lugares de origem e suas tradições, na formação das identidades, se veem obrigados a negociar com as novas culturas que convivem, sem simplesmente serem assimilados por elas e sem perder completamente suas identidades. Essa transição e negociação criada pelas migrações leva a movimentos

²²O termo cultura imigrante é um conceito utilizado pelo autor Sérgio Odilon Nadalin (2014), para se referir as comunidades imigrantes étnicas que se mantiveram atadas às sociedades emissoras durante mais de uma geração, porém o grupo transforma-se gradativamente erigindo fronteiras étnicas e desenvolvendo uma cultura imigrante própria. NADALIN, Sérgio. Imigração e família, segunda metade do século XIX. **Revista Latino americana de Población**. v. 8, n. 14, p. 31-55, 2014.

de formulação de novas identidades através da negociação com novas culturas, assim, esses indivíduos “devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (HALL, 2014, p. 52).

Portando, podemos afirmar que os imigrantes poloneses não trouxeram em suas bagagens apenas suas vestes e ferramentas de trabalho, mas elementos constitutivos para sua (re)construção identitária. Assim, ao tirarmos o foco dos determinantes biológicos e incorporarmos outros marcadores identitários cotidianos, que fazem com que os indivíduos se identifiquem como pertencentes a uma determinada etnia, podemos “detectar e descrever os conteúdos que compõem a identidade dos membros de um dado grupo” (GUÉRIOS, 2012, p. 27).

Partindo desse raciocínio, ao observarmos a composição do grupo que se fixou na Colônia Santa Bárbara, percebemos que vieram de diferentes regiões da Polônia e passaram por diferentes processos de divisão e dominação territorial e cultural, portanto, não partilhavam um único pertencimento étnico e não possuíam o sentimento de unicidade e de coerência fornecido pela ideia de Nação. Por isso, Viechnieski (2020, p. 91) afirma que os “imigrantes vêm com suas identidades e nacionalidades próprias, muitas vezes acompanhadas de um sentimento regionalista ou no nível de aldeia.”

Porém, mesmo nessas circunstâncias, o ato desses imigrantes se afirmarem como comunidade polonesa étnico-religiosa é indicativo e significativo para os historiadores, pois demonstra que a identidade polonesa comportava elementos estruturantes construídos na longa duração da história do grupo que foram enraizados de tal forma que, apesar do processo de dominação cultural e religiosa das nações invasoras, foram mantidos em condições históricas e sociais particulares.

É através desses elementos de identificação compartilhados que no período imigratório foi possível a coesão social para que os indivíduos se agregassem em uma comunidade e se afirmassem como pertencentes a uma etnia comum, respondendo “como e porque pessoas que se desconhecem passam a sentir subjetivamente que participam de uma comunidade?” (GUÉRIOS, 2012, p. 24).

Partindo desses pressupostos teóricos, a questão que se manifesta é “Quais seriam os elementos que compõem essa identidade polonesa antes da imigração?”. Inicialmente, há de se considerar que no período imigratório, segundo Giralda Seyferth (2000), as áreas colonizadas majoritariamente por alemães, italianos e poloneses podiam ser distinguidas pelas características sociais e culturais reportadas aos países de origem. A identidade étnica requer singularidade, elege seus símbolos que evocam o sentimento de

pertencimento e realiza a ligação entre fé (religião) e etnicidade, língua materna e *ethos* do trabalho, assim, para o imigrante tê-la, precisava pertencer a uma colônia, que era sinônimo de comunidade.

A identidade étnica polonesa possui suas especificidades, pois, segundo a autora, sofreu influência da igreja, configurando a nação pelo catolicismo polonês, ou seja, uma igreja de expressão étnica. Portanto, somente assumem a consciência de grupo vinculada à nação Polonesa sob a influência da Igreja Católica e da atuação do clero nas áreas colônias, fatores que ainda sustentam a “polonidade”, fenômeno este que “supõem que a nacionalidade é herdada através do sangue e perpetuada, longe da Pátria original, pela preservação da língua e da cultura.” (SEYFERTH, 2000, p. 155).

A identidade étnico-religiosa foi forjada pela Igreja católica no período das invasões e partilha da Polônia, utilizando a “religiosidade como um elemento identitário.” (CAPRI, 2003, p. 4). Esse processo de construção identitária, no qual o catolicismo passou a ser intrínseco a etnicidade, só foi possível, segundo Vilaça, (2008, p. 31), porque é da natureza da identidade étnica ser contrativa e possuir características culturais que transmitam autenticidade. A religião torna o mundo humano mais estável, com normas e regras de conduta e padrões orientadores da ação do grupo. Ademais, essas normas ancoram-se numa definição de cultura partilhada e contribuem para a integração social dos indivíduos, gerando uma identidade coletiva que os distingue, forçando uma posição dentro do campo religioso e ainda os projetando na sociedade. Assim, “quando essa identidade religiosa surge conjugada com etnicidade, a sua particularidade é redobrada e, mesmo que estas comunidades religiosas se revelem residuais, do ponto de vista estatístico, elas representam uma dimensão da realidade que não pode ser descurado”.

Tais colocações nos remetem ao entendimento sobre a identidade étnico-religiosa trazida pelo imigrante polonês e os motivos pelos quais, dentre todos os elementos estruturais da identidade polonesa, a religião católica ocupou lugar central dentro da sua (re)construção no Brasil. Como marca de pertencimento à etnia polonesa, esse elemento foi o fator determinante para o processo da mudança de Colônia Santa Bárbara para comunidade polonesa étnico-religiosa, fenômeno que não ocorre em todos os lugares do mundo, ainda mais quando ela é utilizada por um grupo em duas realidades distintas com o intuito de resistir ao processo de absorção e mudança de sua cultura e como elemento de unicidade e coesão.

De todo modo, como observa Viechnieski (2020), apesar de não possuírem Estado, os poloneses buscavam preservar sua identidade e lutavam para “permanecer

poloneses”, surgindo uma identidade sobreposta em que defender a Polônia era o mesmo que defender a fé católica:

Um dos fatores que mantinham o povo polonês unido, mesmo diante das dificuldades, era a fé católica. Diante da realidade, sem poder demonstrar mais sua grandeza política, o caminho encontrado foi a unificação da identidade polonesa com o catolicismo. Gradualmente a força da ideia polaco-católico foi representada uma compensação pela perda de paz, do desmonte do sistema político democrático e da fraqueza da Polônia [...]. Defender a Polônia começou a significar o mesmo que defender a fé católica. (VIECHNIESKI, 2020, p. 100)

Esse sentimento de patriotismo e o desejo de preservar sua identidade foi trazido pelo imigrante, refletindo na constituição de uma comunidade étnico-religiosa no Brasil, lugar que as pessoas se identificavam como polonesas. Porém, devemos considerar que ao adentrar a sociedade palmeirense (e brasileira), com língua, costumes e leis totalmente diferentes de sua nação de origem, perceberam que era necessário se afirmar como comunidade, pois a unificação do grupo possibilitava o sentimento de segurança e solidariedade étnica, fator crucial para superar as dificuldades materiais nos primórdios da colonização, amenizar as disparidades culturais que os cercavam, preservar sua identidade e afastar a ameaça de perder suas referências culturais, sociais e religiosas.

Ora, a necessidade de identificação ressurgiu com força diante do contraste, do temor da perda dos referenciais culturais e da não aceitação aos estrangeiros, levando o grupo a formular estratégias de resistência, ou seja, sistemas para categorizar a si e aos outros, o que implica na formulação de critérios de pertença e exclusão. Dentre esses critérios de diferenciação, podemos observar os elementos culturais da identidade polonesa que também buscavam reafirmar um “nós” diante do “outro” e se sobreporem às diferenças culturais dentro dessa sociedade.

Segundo Santos (2011), a identidade cultural se forma e se consolida, preferencialmente, em momentos de crise, instabilidade, insegurança e ameaça interna e externa ao modo de vida tradicional do grupo, sendo ela relacional, nascendo e se desenvolvendo na relação com o outro:

Na realidade, as identidades culturais, se fazem como uma espécie de processo dialético de fixação e mudança. No processo de identificação/diferenciação muitos aparatos são transformados e outros são mantidos. Ela é assim: um processo de mudança-permanência, em que dependendo da época e lugar pode haver uma maior, ou menor, evidência de um elemento sobre o outro. (SANTOS, 2011, p. 6)

A identidade polonesa possui uma grande carga étnico-cultural, com modos de ser, fazer e sentir que são construídos historicamente. Assim, por mais que os indivíduos se separem do seu grupo de origem, carregavam consigo esses elementos culturais que formaram a base para a (re)construção da identidade étnico-cultural no Brasil, onde assume função instrumental para demonstrar singularidades do grupo através dos elementos exteriorizados, como as vestimentas, linguagem, culinária, música, dança, ritos e festas, mas também carrega sentidos, como valores e uma visão de mundo singular, elementos esses que se estabelecem como forma de alteridade e conferem ao grupo uma identidade específica.

O elemento cultural também impõe valores ideológicos que influenciam diretamente nas relações sociais e afetivas e nas normas de comportamentos que devem ou não ser aceitas dentro da comunidade, pois o imigrante trouxe consigo um “jeito de pensar, uma mentalidade ou hábitos diferentes daqueles que predominavam no país em que se estabeleceram” (BURKE, 2017, p. 25).

Para Appiah (2018, p. 19), a identidade é normativa, pois fornece normas de identificação e normas de tratamento. As “normas de identificação especificam a maneira como as pessoas de determinada identidade devem se comportar; e as normas de tratamento, como se deve ou não reagir e atuar sobre pessoas de certa identidade.”. Essas colocações remetem a compreensão que a identidade cultural não se traduz apenas na materialidade, mas também está presente no campo ideológico que comporta valores e define comportamentos.

Aliás, pertencer a uma categoria étnica para Barth (2011), implica assumir uma identidade básica, portanto julgar e ser julgado pelos padrões étnicos. Desse modo, a bagagem cultural foi essencial para marcar a diferença em duas ordens:

“1. Sinais ou signos manifestos - os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar a identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral da vida; e 2. Orientações de valores fundamentais – os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas. [...] Tais categorias podem ter grande importância para o comportamento. (BARTH, 2011, p.194)

O processo de identificação requer a distinção, o que é parte da condição do grupo estar inserido dentro de uma rede de sociabilidades e possuir símbolos para diferenciação, denominados por Barth (2011) de “sinais diacríticos”, ou seja, traços culturais exteriorizados e assinalados como característicos de um determinado grupo. Para isso,

deve haver o processo de seleção dos elementos, pois essa etnicidade pode ser manipulada para que os traços culturais e comportamentais do grupo sejam identificados como um surgimento natural ou realçados através dos signos visíveis que servem para tipificar o grupo, estabelecer fronteiras étnicas e causar uma denominação comum do “Eu” étnico, sendo mecanismos de defesa que não são ativados por acaso, mas estrategicamente pelos grupos no decurso das interações.

O realce da identidade étnica exprime-se, assim, inicialmente através de um rótulo étnico entre outros meios possíveis de identificação das pessoas. É apenas depois de ter selecionado esse rótulo (depois que etnicidade foi realçada pelo procedimento mesmo de sua seleção) que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que designam surgem quase naturalmente “étnicos”. A etnicidade pode igualmente ser realçada por meio de todos os signos visíveis (comportamentos, vestuários etc.) que podem ser mobilizados e selecionados para tipificar um grupo social ou utilizada para apresentar um Eu étnico específico. (BARTH, 2011, p. 167)

De todo modo, devemos considerar que esse realce da identidade cultural chega até os dias de hoje, através da festa típica polonesa, onde os signos visíveis nesse momento de grande sociabilidade são realçados. Conforme Chiamulera (2010) afirma, a festa é uma manifestação altamente expressiva e demarca uma identidade específica por estar em performance, na qual os costumes, crenças, valores, práticas alimentares e modos de saber e fazer são demonstrados, não apenas com sentido de socialização ou de divertimento, mas são acionados estrategicamente.

Por fim, ao realizamos a revisão histórica sobre o processo migratório e colonizador, bem como suas motivações da saída de seu país de origem, nos deparamos com as pesquisas de Ruy Wachowicz (1981) sobre o contexto histórico da Polônia no período imigratório, que afirma que para compreendermos algumas características da formação de padrões de comportamento dos imigrantes poloneses no Brasil, em especial no Paraná, primeiro devemos considerar o campesinato polonês no século XIX.

Assim, nossa atenção se voltou para essa identidade camponesa que comportava uma estrutura mental que por séculos esses poloneses foram submetidos. Conforme o autor afirma, esses imigrantes eram camponeses provindos de uma sociedade que havia passado há pouco tempo pela desagregação da economia agrária baseada na servidão e que estava em pleno processo de adaptação ao sistema econômico capitalista:

Foi este camponês que viveu o regime senhorial no limitado mundo de sua aldeia ou de sua região, ou o filho do mesmo, que emigrou para o Brasil, não suportando as campanhas sistemáticas que os governos estrangeiros realizaram

para tirar-lhe a propriedade da terra, as perseguições contra sua própria língua e cultura e o sistema agrário caótico. Esses fatores facilitaram a emigração orientada para o Brasil, sobretudo daqueles camponeses que tinham fome de terra. (WACHOWICZ, 1981, p. 11)

O campesinato estruturou uma identidade camponesa que não foi abandonada pelos imigrantes ao se fixarem em um novo território. Ela foi (re)significada dentro das colônias com pequenas propriedades rurais destinadas a produção agrícola para a subsistência e o abastecimento local, onde os modos de produção estavam ligados também a estrutura familiar.

Segundo Seyferth (1992, p. 38), a identificação de camponês passou a ser expressada através da categoria colono no Brasil, termo utilizado como indicativo de algum grau ou condição camponesa e que ainda pressupunha conteúdo étnico e de distinção cultural. Assim, a categoria colono foi “usada como sinônimo de agricultor de origem europeia, e sua gênese remonta ao processo histórico de colonização”. Desse modo, para ser considerado colono não bastava ser camponês, embora isso seja essencial como critério de identificação, mas:

Algumas características específicas do campesinato estão presentes como elementos de categorização: trabalho familiar, posse de terras em quantidade suficiente para permitir a atividade de cultivo, produção voltada em primeiro lugar para o consumo doméstico (privilegiando-se, assim, a policultura com criação), participação nas atividades de solidariedade etc. Nesse sentido, consideram-se distintos de outras categorias de produtores rurais, como aqueles que denominam “fazendeiros”. (SEYFERTH, 1992, p. 38)

Assim, mesmo que a estrutura mental se transformasse no contato com a sociedade de adoção e outras categorias tenham sido criadas para definir o homem rural e sua relação com a terra, existia uma identidade camponesa desenvolvida na longa duração que comportava tradições, condutas, valores e laços de solidariedade característicos dos sujeitos que viviam no e do campo, que foi refletida dentro dessas colônias agrícolas nos seus modos de vida produzidos, nas relações sociais, nos modelos familiares e nos padrões de comportamento particulares dos sujeitos do campo.

Para os imigrantes poloneses, a vida rural possuía significados que norteavam sua estrutura de vida. Sobreviver e viver no campo produzia a identificação do sujeito com a terra e orientava sua existência, pois o campo é o “mundo da tradição, da sabedoria popular que se orienta pelo ritmo da natureza, pela interpretação de seus signos, e que considera os limites naturais, muitas vezes, leis divinas. A relação destes agricultores [...]

constata uma identidade típica de um mundo agrário” (CORREIA; BATISTA; BRITO, 2011, p. 6).

Portanto, podemos concluir que a identidade polonesa comportava múltiplos elementos de identificação que foram formulados na longa duração da história do grupo. Nessa pesquisa foram observados os elementos que compõem a identidade étnico-religiosa, étnico-cultural e camponesa, pois o grupo não sustenta uma única identidade, mas sim diferentes e numerosas, as quais são compactadas para tornar-se uma “identidade comum”, ou seja, uma identidade polonesa com a finalidade de legitimar e “costurar” as diferenças entre seus membros.

Esses imigrantes, ao se fixarem na Colônia Santa Bárbara, (re)constróem sua identidade a partir dos elementos constituintes da identidade polonesa, mas como sabemos, a identidade não é permanente, imutável e imune as mudanças do tempo. As necessidades do grupo mudam e se deslocam no sentido de preservar, proteger e salvaguardar a identidade tecida sob o forte vínculo com a pátria de seus antepassados. É nesse campo fértil que floresce o desejo de “resgatar” os elementos dessa identidade que deixaram marcas nos descendentes, como “traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas.” (HALL, 2019, p. 52). Porém, como alerta Hall (2019), a diferença entre essas identidades, antes e após a imigração, é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque são produto de várias histórias e culturas interconectadas.

2.1 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA IDENTIDADE POLONESA BRASILEIRA NOS DIÁRIOS DE HELENA ORCHANHESKI

Na busca por fontes que nos auxiliassem na compreensão do modo como os imigrantes poloneses e seus descendentes vivenciaram e se posicionaram dentro desse processo de (re)construção da identidade polonesa na Colônia Santa Bárbara, encontramos quatro diários de Helena Orchanheski no Museu Histórico e Geográfico Astrogildo de Freitas em Palmeira-PR, disponíveis para consulta e se apresentam em boas condições de conservação e armazenamento.²³

Helena Orchanheski é da segunda geração de descendentes de imigrantes poloneses. Filha de José Orchanheski e Joana Kavalkiewicz, nasceu em 26 de fevereiro

²³Os quatro diários de Helena Orchanheski não possuem nomenclatura ou paginação, assim para uma identificação dos registros para pesquisas futuras utilizamos os nomes apresentados nas capas dos cadernos.

de 1931 na localidade Cantagalo, zona rural do Município de Palmeira/PR, e residiu na comunidade de Santa Bárbara, onde também foi professora de 1ª a 4ª série, lecionou aulas de polonês na escola desta comunidade e atuou como tradutora e interprete da língua polonesa. Foi a primeira presidente da BRASPOL²⁴, núcleo Santa Bárbara (1993).

Como pesquisadora da etnia polonesa no Município de Palmeira/PR, Helena escreveu quatro diários em cadernos de tamanhos diferentes datados em épocas distintas. Assim, para melhor apresentação dos diários, tomamos por base a denominação das capas dos cadernos: diário I (Click) - 1995, que narra as lembranças dos membros da comunidade sobre a situação da Polônia antes da imigração, a viagem transoceânica para o Brasil, a fixação e adaptação dos colonos na Colônia Santa Bárbara e aspectos da vida religiosa; diário II (Brasilidade) - 1993 a 2006, que remete aos aspectos culturais, como a benção dos alimentos, a ceia natalina, as atividades da Braspol para preservação das tradições polonesas e a descrição de algumas edições da festa típica; diário III (Refletir) - 2004, que registra histórias de famílias e eventos cotidianos da comunidade; e diário IV (Collection) – 2004 a 2005, um compilado dos outros diários que inicia narrando a situação que a Polônia se encontrava antes da imigração e termina com a descrição da 12ª edição da festa típica polonesa, realizada em 13 de agosto de 2005.

Diferentemente dos diários autobiográficos, que não possuem a intenção de ser lidos, Helena busca preservar nesses documentos as memórias dos eventos marcantes para a comunidade com o objetivo de compartilhá-las com as gerações futuras. Esse desejo foi materializado quando os seus diários se tornaram fonte para a obra “Os imigrantes poloneses, seus descendentes. Algumas histórias”, resultado de uma parceria com a historiadora Vera Lúcia de Oliveira Mayer (2006), que assim descreveu a colaboração na apresentação do livro:

Foram quatro anos coletando informações e depoimentos, fazendo muitas visitas junto aos descendentes de Santa Bárbara e em outras localidades do Município. D. Helena traduziu os textos encontrados em polonês para o português e organizou seus escritos, alguns que já coletava há anos, fez anotações em forma de relatórios, desde as primeiras atividades da BRASPOL até os últimos acontecimentos. Escreveu a mão em três cadernos, caprichando na letra para que não tivesse dúvidas por quanto a sua escrita, e então pude dar forma aos textos, organizando a sequência dos fatos e certa cronologia nos acontecimentos, acrescentando alguns temas e outras histórias que também pesquisei. Desta forma reunimos a pesquisa, juntamos os nossos trabalhos, produzimos esta obra em parceria, assim podemos chama-los “O nosso livro”. (ORCHANHESKI; MAYER, 2006, p. 6)

²⁴ BRASPOL - Representação Central da Comunidade Brasileiro-Polonesa do Brasil .

Através desses registros, podemos observar as memórias partilhadas socialmente, que revelam quais experiências são consideradas significativas e quais elementos devem ser registrados dentro dessa identidade coletiva. A rememoração inclui selecionar o que deve ser lembrado, esquecido ou silenciado pelo grupo. Como afirma Le Goff (1990, p. 368), a memória coletiva é construída dentro de um jogo de luta por forças sociais e pelo poder, portanto, “os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva”.

Ressaltamos que os registros de Helena pendem para um viés “substancialista”, que transmite a postura de que a “memória é um elemento constituinte da identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que ela é também um fator importante da continuidade e da coerência de uma pessoa ou de um grupo” (GUÉRIOS, 2012, p. 26)

Como apresentado anteriormente nessa pesquisa, a identidade coletiva da Colônia Santa Bárbara foi (re)construída sob uma identidade polonesa fragmentada, a qual comportava elementos de identificação que estruturaram uma identidade étnico-religiosa, étnico-cultural e camponesa. Observaremos, através dos diários de Helena Orchaneski, como cada um desses elementos identitários foi (re)construído dentro da comunidade:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor do “eu” coerente”. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão continuamente deslocadas [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (HALL, 2019, p. 12)

Foi exatamente no campo religioso que houve a primeira (re)construção da identidade polonesa, quando os imigrantes poloneses chegaram ao Município de Palmeira e encontraram a Paróquia sob o comando da Congregação do Verbo Divino, formada por Padre Verbitas de origem alemã. Pela extensa história de conflitos entre essas duas etnias na Europa, “antigos ódios transferidos para o Brasil se concretizavam em cenas menos contundentes, mas repletas de preconceito.” (ZULIAN, 2009, p. 304).

Se por um lado os livros tombo da Paróquia estão repletos de episódios de conflitos e confrontos entre os padres Verbitas e a comunidade polonesa de Santa Bárbara, que reivindicava um padre “legítimo” polonês, nos diários de Helena esses confrontos não são descritos diretamente, porém também não são omitidos. Helena traduziu e transcreveu uma carta da Colônia Cantagalo, área também colonizada por

imigrantes poloneses, publicada no *Jornal Polska* em 1923, na qual esses imigrantes se posicionaram contrários aos imigrantes da Colônia de Santa Bárbara em relação a comunidade entender-se com o “poder de decidir sobre a permanência ou o afastamento de seus sacerdotes” (ZULIAN, 2009, p. 305).

A carta nos dá a entender que a comunidade de Santa Bárbara desejava o afastamento do quarto padre. Como os imigrantes de Cantagalo tinham, possivelmente, conhecimento sobre as dificuldades em manter um padre fixo em regiões do interior, se posicionaram contrários, através de uma nota de jornal:

Nos residentes da Colônia Canta Galo recusamos o comportamento do séquito (comitiva) da Colônia Santa Bárbara pelo insulto e difamação atirados contra o Pe. Cebula, achamos esquisito que os colonos de Santa Bárbara não repreendam os abecados séquitos, pois eles inventam coisas horrorosas contra os sacerdotes católicos. Já tivemos 4 sacerdotes e para eles nem um era de bom prestígio porque eles não aceitam padres da nossa Santa Fé (religião) [...]. (ORCHANHESKI, 1993 – 2006)

O *Jornal Polska* ao qual Helena se refere é o *Gazeta Polska w Brazylii* (*Gazeta Polonesa no Brasil*), de Curitiba. Segundo Trindade (2016), esse foi o primeiro jornal escrito em polonês no Brasil, em 1892, e o mais longevo, existindo sem interrupções até 1941. Em 1920, foi vinculado à Igreja e assumido pelos missionários vicentinos, ressurgindo naquele mesmo ano com o nome *Lud* (*O Povo*) e mudando radicalmente de orientação para uma posição clerical e conservadora. Assim, é característico deste jornal trazer à tona disputas e críticas “as contendas com os anticlericais, estes sendo considerados responsáveis pela “desorganização” da comunidade” (TRINDADE, 2016, p. 278).

Em resposta a carta publicada no *Jornal* de 1923, os editores emitiram uma nota, que foi registrada por Helena no diário *II* (*Brasilidade*), na qual afirmaram que os poloneses de Santa Bárbara conheciam bem o trabalho dos Verbitas poloneses e o fato aconteceu porque não aceitavam alemães a frente dos ofícios religiosos: “os colonos de Santa Bárbara não defendiam alemães, mas sabiam que os sacerdotes eram poloneses sinceros permaneciam com o povo polonês. A resposta se casa aos Verbitas alemães.” (ORCHANHESKI, 1993 – 2006).

O diário *Brasilidade* narra a saída dos padres Verbitas do Município em 1956 e a negociação dos imigrantes com os padres italianos em 1957: se mantivessem a confissão em polonês, a comunidade aceitaria sacerdotes de outras nacionalidades, que poderiam

falar em português para os penitentes. Essa negociação demonstra o processo de mutação e (re)construção da identidade católica polonesa no Brasil:

Em 1956, os Verbitas deixaram Palmeira [...] em 1957 tomaram posse da paróquia os italianos estigmáticos (C.P.S), com ausência de sacerdotes poloneses, os descendentes de poloneses fizeram um acordo de se confessar em polonês e o sacerdote poderia falar em português para os penitentes. (ORCHANHESKI, 1993 – 2006)

Helena, no diário III (Refletir), demonstra a existência de uma heterogeneidade religiosa local, porém nenhum dos diários faz menção a confrontos ou tensões entre protestantes e católicos.

No Município de Palmeira se instalaram mais ou menos 100 famílias de alemães católicos (Lago, Pugas e Santa Quitéria) protestantes (Quero-Quero e Papagaios), nas colônias falidas, os poloneses em 1890 se instalaram em terras abandonadas [...] se esforçavam para manter o espírito polonês [...]. (ORCHANHESKI, 2004)

Há registros, entretanto, de uma luta interna do catolicismo em Palmeira, que comportava raízes alemãs, italianas e polonesas trazidas pelos imigrantes que se estabeleceram na região. Essa pluralidade de catolicismos configurou um campo religioso marcado por tensões e disputas por influência e poder. Foram essas questões que determinaram a formação de processos identitários singulares e abriram espaço para uma multiplicação de identidades religiosas católicas, entre elas, a (re)invenção de uma identidade católica polonesa brasileira, ou seja, uma identidade criada no Brasil, mas pautada nos elementos constitutivos da identidade polonesa, que abrange tanto o espaço físico quanto o ideológico, como um conjunto complexo de práticas e representações sociais.

De acordo com Skavronski (2015, p. 43), a religião foi um forte vínculo de pertencimento entre os imigrantes, serviu para demarcar as diferenças frente ao estranho/diferente e auxiliou na reconstrução de um mundo que foi desestruturado quando deixaram sua terra natal. Para alicerçar essa nova realidade a ser construída e solidificada, “os imigrantes vinculados e também identificados por traços e crenças em comum, uniram-se frente às adversidades enfrentadas para conquistar e garantir um espaço social e religioso na nova terra.”

Essas tensões e disputas do campo religioso levaram a construção de uma capela de madeira dentro da Colônia Santa Bárbara apenas dois anos após a chegada dos

imigrantes poloneses. Segundo o diário I (Click), a construção do templo religioso estava entre as prioridades da comunidade, pois refletia o desejo de preservar a fé de sua nação de origem:

Quando erguem suas casas construíram a igreja não poupando sacrifício, oferecendo trabalho e material para que Cristo pudesse morar com eles. (ORCHANHESKI, 1995)

Não poupavam sacrifícios, pois era em louvor a Deus cultivavam a fé que trouxeram seus pais. (ORCHANHESKI, 1995)

Como os poloneses eram católicos se uniram e construíram uma capela de madeira, escolheram Santa Bárbara como padroeira, pois a ela tinha muita devoção, consideravam como protetora contra raios e tempestades e auxiliadora na hora da morte. (ORCHANHESKI, 1995)

O ato de construir uma capela dentro da comunidade mais próxima da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, também expressou o desejo desses imigrantes em cultivar o catolicismo polonês, visto que a paróquia exercia um catolicismo de raiz alemã. Devemos considerar que é sobretudo na religião católica que os imigrantes mantinham sua identidade étnico-religiosa, portanto, a igreja tinha um importante papel na manutenção do sentimento de “polonidade”, ultrapassando a questão religiosa.

Através da construção da capela, o ciclo das práticas religiosas do catolicismo polonês foi reinstaurado, garantindo espaço social e religioso dentro dessa nova sociedade e comportando um modo específico do grupo sentir, fazer seus ritos, rezas, cantos, liturgias e confissões na língua polonesa e ainda realizar suas celebrações nos dias santos. De acordo com Sikora (2014), durante o ano litúrgico, desde as primeiras décadas da emigração, os poloneses têm por tradição da fé católica participar das várias celebrações religiosas:

Os poloneses sempre tiveram participação assídua em celebrações realizadas durante o ano litúrgico pela Igreja Católica. No período da quaresma participam das celebrações do (wielki post) período de jejum e abstinência, com celebrações acompanhadas de canções em polonês, (gorzkieżale) canto de lamentações da vida de crucificação de Jesus e via sacra. No sábado de aleluia celebram a (święconka), bênção de alimentos e (Wielkanoc), Páscoa da Ressurreição. No período de Natal ao celebrar o nascimento de Jesus, expressam as tradições religiosas com cantos poloneses entoando as (kolendy polskie) e a bênção das casas dos poloneses realizadas pelo Pároco da Igreja Católica. No aspecto festivo, celebram as (kolendy i turón) e realizam se no período até o Dia de Reis, por grupos de pessoas caracterizadas, acompanhadas pelo (turón) e músicos, que visitam as famílias para festejar as festas de Natal. (SIKORA, 2014, p. 162)

O catolicismo polonês uniu não somente os colonos de Santa Bárbara, mas os imigrantes poloneses de diferentes colônias estabelecidas no Município de Palmeira. Desse modo, Helena afirmou no primeiro diário (Click), que os mais idosos da comunidade relatavam que a Igreja de Santa Bárbara foi considerada paróquia. Porém, não foram encontrados registros sobre esse processo nos Livros Tombo, o que nos leva a considerar que os entrevistados de Helena estavam relatando não o processo formal da Igreja Católica, mas um evento que ocorreu espontaneamente, de agregação de comunidades polonesas na capela de Santa Bárbara, visto que é o primeiro templo a ser construído entre as colônias polonesas de Palmeira (Cantagalo, Papagaios Novos/Vilha, Mandaçaia, Boqueirão e Rio dos Patos):

Os colonos se reuniam todos os domingos e em dias santos de guarda rezavam em polonês. Eram visitados algumas vezes por ano por sacerdotes poloneses vindos de Curitiba [...] Porém, por algum tempo a Colônia Santa Bárbara foi considerada como (parafia) paróquia, porque ali era a sede, residia um Pe. Vigário polonês exclusivo da paróquia da cidade de Palmeira, isto durou cinco a seis anos, não consta em que ano iniciou nem que ano terminou só os antigos sempre falavam, mas não existe nada anotado. (ORCHANHESKI, 1995)

A capela tornou-se o ponto de encontro e estruturou esse compartilhamento da fé católica entre essas comunidades, pois “era através dela que podiam preservar sua cultura e socializar-se com seus conterrâneos” (ALMEIDA, 2013, p. 105). De fato, a igreja ocupou a posição central, tornando-se o principal polo social da comunidade étnico-religiosa e o local onde se encontravam regularmente para partilhar esse catolicismo polonês, a exemplo, a reunião das comunidades polonesas para realizar as romarias como forma de manifestação coletiva de devoção a Nossa Senhora de Czestochowa.

Dentro da comunidade religiosa, encontravam a sociabilidade. A vida social estava garantida dentro dessa troca entre Igreja e as comunidades polonesas:

As comunidades polonesas eram muito unidas umas com as outras e muito devotas de Nossa Senhora Czestochowa, padroeira da Polônia. Em mês de maio organizavam romarias, tinham um ponto de encontro marcado de caminhada a pé a Santa Bárbara até Água Branca atualmente município de São Mateus do Sul. Os romeiros de Santa Bárbara se deslocavam de manhã, almoçavam em Cantagalo, dali alguns acompanhavam o encontro acontecia na Colônia Bramado (Rio dos Patos) centro da colônia polonesa. Era muita emoção, oração e confraternização, descansavam e reuniam as três comunidades. (ORCHANHESKI, 1995)

O diário I (Click) registra que a construção de uma nova igreja em alvenaria foi necessária, pois o espaço da capela de madeira não comportava o número de fiéis que ali

congregavam. Assim, foi construída uma nova Igreja no estilo arquitetônico da Polônia, com torre frontal alta e o formato de cruz na parte interna, ou seja, no estilo arquitetônico Kastel, “nome em polonês do prédio da igreja latina, com torres no estilo gótico” (GUÉRIOS, 2012, p. 161).

Como a capela era pequena, os fiéis resolveram construir uma capela mais ampla e de alvenaria. 03 de junho de 1995. (ORCHANHESKI, 1995)

A igreja foi construída no estilo arquitetônico da Polônia, portanto é uma igreja mais bonita das igrejas de Palmeira. A torre é bem alta com uma cruz no cume e duas menores aos lados, a parte interna da Igreja tem formato de uma cruz. No centro do altar mor encontra-se a imagem de Santa Bárbara padroeira da comunidade trazida da Polônia e bem no alto do altar está localizada a cópia da imagem de Nossa Senhora de Czestochowa rainha e padroeira da Polônia. 4 de junho de 1995. (ORCHANHESKI, 1995)

Ainda de acordo com o primeiro diário (1995), a proposta para a construção da nova igreja na comunidade (1922) foi de iniciativa do Pe. Teodoro Drapiewski, tendo a obra ficado sob a responsabilidade de Cafiero Duzi, de origem italiana. O que nos chamou atenção foi a narrativa não mencionar o fato de o construtor ser remanescente da experiência anarquista da Colônia Cecília (1890-1894).

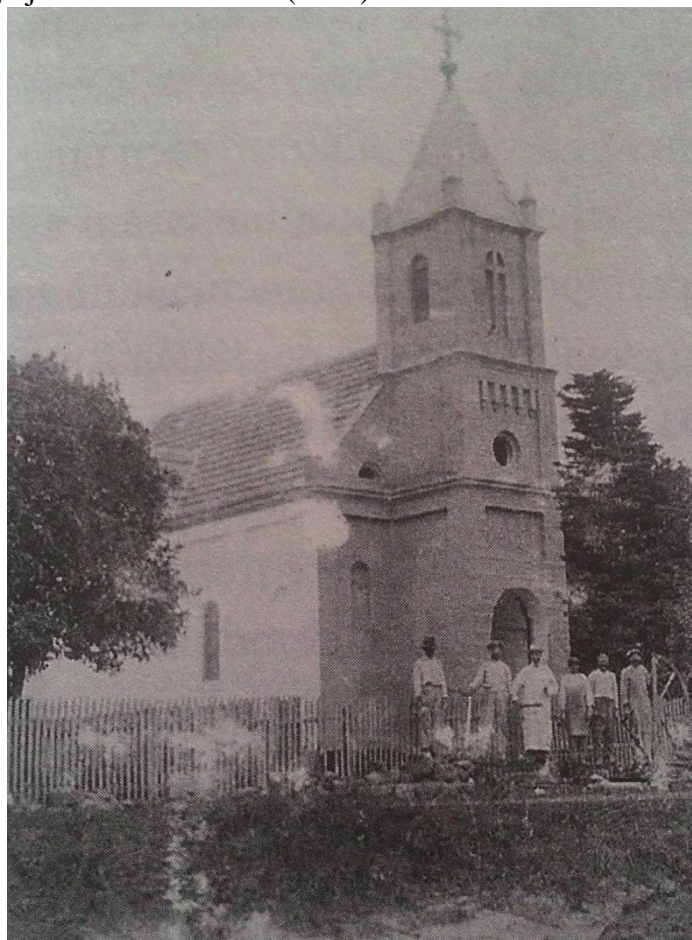
O quarto diário (Collection), que aparenta ser uma versão final das “memórias da comunidade”, constrói uma narrativa que prioriza a mobilização e os esforços da comunidade para a construção da igreja, cuja obra iniciou em 2 de março de 1922 e foi inaugurada no dia 10 de dezembro do mesmo ano, mas apenas menciona que o pedreiro responsável foi Cafiero Corsi, ajudado por Alfredo Duzi e Espártacos Corsi, sem qualquer referências às suas origens ou qual relação tiveram com a comunidade. Porém, Helena faz menção a uma fotografia da construção, com seus construtores e o Pe. Cebula.

Voltamos a construção, o pedreiro que tomava conta da construção chamava-se **Cafiero Duzi, origem italiana**. A igreja foi construída por meio de mutirão, os colonos se uniram todos e davam sua ajuda com trabalho que fosse necessário, o material de construção era trazido de carroça ou carroção. Traziam areia das praias do Rio Iguaçu, os carroceiros saíam de manhã e voltava, à tarde era muito difícil, alguns ainda lembram que iam busca-las pedras qual eram doadas pelos Schuli, carregavam uma pedra apenas na carroça devido ao exagero de peso era uma viagem muito lenta, partiam de manhã ao meio dia estavam de volta no local de construção, não poupavam sacrifícios. (ORCHANHESKI, 1995)

A Igreja foi construída em regime de mutirão. Pois os colonos se reuniram e ajudaram com trabalho que fosse necessário. O material para sua construção de carroças puxadas por cavalos ou burros ou carroções, que puxavam areia das margens do Iguaçu era viagem lenta. As pedras eram doadas pela família Schulli. (ORCHANHESKI, 2004)

No livro “Os imigrantes poloneses, seus descendentes: algumas histórias” de autoria de Helena Orchanheski e Vera Lúcia de Oliveira Mayer (2006, p. 45), essa fotografia é apresentada com a legenda “Igreja de Santa Bárbara, construída em 1922. Na frente aparecem os construtores: Alfredo Duzi, Cafiero Corsi, Padre Estanislau Cebula. Acervo BRASPOL.”. Devemos observar que o nome de Espártaco Corsi não é mencionado, porém, mais uma vez o silêncio é presente sobre a origem e as relações entre os construtores e a comunidade.

FIGURA 01 – Igreja de Santa Bárbara (1922).



Fonte: ORCHANHESKI; MAYER, 2006.²⁵

Ao buscarmos um caminho que comprovasse que esses nomes estavam ligados a experiência anarquista, recorreremos à obra “Flores aos rebeldes que falharam”, de Helena Isabel Mueller (1999), que indica alguns nomes das famílias que participaram

²⁵ ORCHANHESKI, H; MAYER, V. **Os Imigrantes Poloneses, seus descendentes. Algumas Histórias.** Prefeitura Municipal de Palmeira – Departamento de Cultura. BRASPOL – Núcleo de Santa Bárbara. Palmeira/PR, 2006.

de “La Cecília”. Mesmo que a autora ressalte que essa lista não está completa, encontramos os sobrenomes Corsi e Duzi:

Lá estiveram os: Agottani (Parma), Arrighini (Lorenzo, de Parma), Artusi (Parma), Mezzadri (Parma), Bennedeti (Envangelista), Zanetti (Giacomo), Dondelli (Cantina e Achile), Cini (Egizio, anarquista de Livorno), Codega, Colli (Pietro, anarquista de Spezia), **Duzi (ou Dusi? Anarquista)**, **Corsi (anarquista)**, Fercei (ou Fercci?), Todeschini, Parodi, Costagli (Paolo, de Livorno), Ferla (Giuseppe, de Milão), Geleve (Jean, de Brest), Maderna (Giuseppe, de Milão), Massa (Antonio, de Turin), Silano (Luigi, de Turin), Saint-Pière (Jean, de Tarbes), Gattani, Iemi (Eugenio), Venturini (Dante), Cappelaro e Chelli. (MUELLER, 1999, p. 110)

O silêncio, tanto nos diários quanto no livro sobre a origem dos construtores, nos revela que a comunidade católica não deseja vincular a sua história com qualquer traço que a ideologia anarquista possa ter deixado, pois o anarquismo prega a liberdade individual e a redução do poder do Estado na sociedade, se opondo a todo tipo de autoridade política e religiosa. Na visão desses imigrantes, o anticlericalismo resultava no ateísmo, que assim como o anarquismo tem como ponto de partida a negação de Deus, ideologia inaceitável para esses imigrantes católicos poloneses. Por isso, Helena registra de uma forma muito simplificada essa oposição aos seus vizinhos.

Os imigrantes poloneses fixaram suas residências na parte alta da colônia. Seus vizinhos italianos fixaram-se na parte baixa da colônia, **era um grupo constituído por anarquistas ateus, conflitavam com o catolicismo professado pelos poloneses**. 31 de maio de 1995. (ORCHANHESKI, 1995)

Porém, mesmo que impere o silêncio nos diários sobre a construção da Igreja, não se pode negar um fenômeno: a única experiência anarquista da América foi fixada ao lado de uma comunidade católica polonesa. O livro de Orchanheski e Mayer (2006) traz um tópico específico intitulado “Os vizinhos italianos e alguns esclarecimentos sobre os italianos anarquistas”, no qual as autoras afirmam que os poloneses, por serem católicos, nunca admitiriam a filosofia daquela experiência, mas com o passar do tempo se estabeleceu uma boa relação de convivência:

Ficaram em Santa Bárbara os Artusi, Mezzadri e Agottani, onde também construíram suas vidas misturando-se com poloneses, alemães [...] **Tiveram problemas com os poloneses sim, estes católicos por excelência, jamais admitiriam no passado e no presente a filosofia daquela experiência. Mas nada que com o passar do tempo não tenham harmonizado**, e vencidas as diferenças, harmoniosamente hoje convivem, até porque foram bem poucos os que ficaram. (ORCHANHESKI; MAYER, 2006, p. 125-126)

O diário II (Brasilidade) mantém a narrativa que com o passar do tempo, houve a construção de uma boa convivência, que resultou em casamentos entre as duas etnias:

A comunidade era tranquila os poloneses e italianos se davam, que moravam na mesma colônia, participavam de bailes e festas juntos, se fosse necessário uns davam ajuda aos outros e **por sinal houve casamento entre as duas etnias, polonês casou-se com italianos.** (ORCHANHESKI, 2004-2005)

Diante das duas narrativas apresentadas, devemos considerar que o contato entre poloneses e italianos se deu em dois períodos distintos: o primeiro se refere aos confrontos no período imigratório, que se deram principalmente no que se refere à religião, conseqüentemente, nenhum casamento seria aceito entre as duas etnias pelos poloneses, enquanto os anarquistas, por outro lado, rejeitavam a instituição do casamento. A segunda temporalidade de contato aconteceu após a dissolução da Colônia Cecília, quando os descendentes de imigrantes poloneses e italianos conviveram como vizinhos ou até mesmo quando os remanescentes adquiriram lotes na parte de baixo da Colônia Santa Bárbara.

É observável a mutação ideológica de uma geração para outra, pois se “os avós (e os pais) retraíram-se por medo e insegurança, os jovens passaram abominar as velhas ideias étnicas. São questões, finalmente, que explicam como foi engendrado o processo de mutação de um período a outro.” (NADALIN, 2007, p. 27).

Assim, casamentos entre as duas etnias começaram a ser aceitos, pois a população da igreja deixou de ser majoritariamente imigrante e agora caracterizava-se pela maioria nascida no Brasil, o que determinava mudanças substantivas na comunidade étnico-religiosa. Essa mutação na concepção ideológica é resultado dos contatos culturais do grupo e reflete na aceitação da comunidade católica polonesa em conceder a construção da igreja para remanescentes anarquistas. Ora, haviam se passado vinte e oito anos do término da experiência anarquista em Palmeira.

Outro fator determinante que deve ser levado em consideração é que os imigrantes poloneses que se fixaram em Santa Bárbara eram de regiões rurais da Polônia, portanto, eram camponeses arrendatários que ao se fixarem na colônia se dedicaram à agricultura. Por outro lado, entre os italianos havia pessoas com mais instrução e profissões, como carpinteiros, pedreiros e sapateiros. Giovani Rossi (2000), em “Colônia Cecília e outras utopias”, afirma que as dificuldades enfrentadas pelos colonos para assegurar a subsistência ocorreram pela inexperiência desses em relação ao trabalho no

campo, dado que muitos eram operários e artesãos e não camponeses habituados ao cultivo da terra.

Muitos dos novos colonos não se adaptaram à vida rude dos pioneiros. **A maioria deles era formado por operários das indústrias**, que, obviamente não encontraram na colônia os instrumentos de trabalho e as matérias primas necessárias para um bom desempenho produtivo. (ROSSI, 2000, p. 66)

O nosso vestuário é ainda o que trouxemos conosco de nossas terras e hoje está colorida de remendos, a roupa íntima é pouca, não se dá o mesmo com os sapatos, pois **os sapateiros da colônia** procuram consertar os velhos e fornece novos no tempo certo. (ROSSI, 2000, p. 75)

Portanto, após o término da Colônia Cecília (1890-1894), algumas famílias italianas permaneceram em Palmeira e se encaminharam para a construção civil, a carpintaria e a marcenaria. Para a construção da nova igreja em alvenaria no estilo arquitetônico Kastel das igrejas da Europa, era necessária um conhecimento específico e a prática do pedreiro. Tais fatores foram determinantes para a comunidade católica consentir a obra para italianos remanescentes da experiência anarquista.

Sem dúvida, a construção da igreja na comunidade é um dos fatores de legitimação da comuna católica polonesa dentro desse espaço religioso conflituoso. Porém, também era necessário a afirmação da identidade católica polonesa, e isso somente seria possível com (re)invenção das regras e normas religiosas e sociais e das práticas religiosas. Por isso, em seus diários, Helena observa que a presença nas missas passou a ser obrigatória para os membros da comunidade como importante fator para estabelecer o pertencimento do colono com a comunidade:

No horário de costume das celebrações todo o povo da colônia se reunia na Igreja, inclusive as visitas, só ficavam a pessoa que estava doente ou impossibilitada. Era grande a profanação faltar a Igreja. (ORCHANHESKI, 2004)

Os colonos se reuniam todos os domingos e dia santos de guarda rezavam em polonês. Eram visitados algumas vezes por sacerdotes poloneses vindos de Curitiba. O sacerdote ficava vários dias para dar assistência religiosa aos colonos e depois se dirigia para as colônias mais próximas e voltava para sua Paróquia. (ORCHANHESKI, 1995)

Através do compartilhamento dos preceitos religiosos, a igreja impôs sobre os seus fiéis uma condição de vida, regras morais, de controle de convivência e de manutenção desse catolicismo. Assim, os “preceitos religiosos que são compartilhados

pelos seus fiéis, fazem com que ela exerça sobre eles, a integração e reprodução de seus discursos” (SKAVRONSKI, 2015, p. 63).

O diário III (Refletir) afirma que “havia desordem na igreja e fora dela, ele (Pe. Cebula) repreendia com severidade, não levavam a mal, achavam que era seu dever sagrado de manter ordem com os paroquianos, os jovens principalmente não sabiam distinguir a Igreja do Boteco”. Essa narrativa demonstra que é dentro do espaço religioso que as relações entre instituição e sujeitos são nutridas, e somente através da presença dos agentes religiosos na comunidade é que houve a imposição das regras religiosas, morais e coletivas.

Conforme afirma Geertz (2019, p. 93), a religião apresenta-se como um sistema cultural, pois quando se funde ao *ethos* e a visão de mundo, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisem para serem coercitivos: uma aparência de objetividade. Portanto, o credo religioso associado a outros elementos culturais determina a visão de mundo, os padrões de comportamento, as formas de crença, e as suas expressões e representações. Deste modo, para o autor, a religião nunca é metafísica mas cercada pela seriedade moral, pois o “sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige”.

Ao refletirmos a partir desses pressupostos, observamos que a (re)invenção da identidade católica polonesa no Brasil exigiu a adaptação e (re)criação de um calendário religioso comunitário. As celebrações comemorativas da comunidade polonesa de Santa Bárbara não são apenas mencionadas no diário IV (Collection), mas descritas detalhadamente, assim, subjetivamente, Helena transmite a mensagem que o catolicismo polonês é realizado e sentido de forma diferente.

O calendário era composto pelas seguintes celebrações: em janeiro a Festa dos Reis, a Quaresma, o Domingo de Páscoa e a Festa do Espírito Santo; em maio o Culto a Maria e a Festa de Corpus Christi; em junho a Festa do Coração de Jesus e a Festa de São Pedro; agosto era o mês dedicado ao Coração de Maria; em outubro acontecia a celebração festiva no Dia de Nossa Senhora do Rosário; em novembro do Dia de Todos os Santos e a procissão até o cemitério e, finalmente, em dezembro, a Ação do Natal.

Domingo e dias santificados quando não era celebrada missa era reza do terço ou celebrações da época, aos domingos no período da tarde celebravam a celebração Mariana (Godzinki). (ORCHANHESKI, 2004-2005)

Para os poloneses, vários dias do calendário, além do domingo, eram dias santificados. No mês de junho acontecia a festa do Sagrado Coração de Jesus.

Em Santa Bárbara existiam muitos membros do Apostolado da Oração, estes, neste período, difundiram a reza das trezenas de Santo Antônio [...] Ainda no mês de junho comemoram-se o dia de São Pedro, os que chamavam Pedro preparam a fogueira e acendiam em homenagem ao santo, o que acabava em festança. (ORCHANESKI; MAYER, 2006, p. 50)

Observa-se como vai sendo tecida essa identidade católica polonesa nos diários de Helena Orchanheski, sobretudo no que diz respeito à devoção a Nossa Senhora de Czestochowa, que não poderia apenas ser subjetiva, mas explicitada e vivenciada, pois uma “identidade precisa de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade” (BAUMAN, 2005, p. 26).

Helena faz uma descrição de como as comunidades polonesas se uniram através dessa devoção a Nossa Senhora Czestochowa, que foi expressada através de romarias. Sem dúvida, de todos os eventos narrados nos diários, a devoção a Nossa Senhora de Czestochowa é a que possui maior descrição, constando a história da pintura feita por São Lucas, como a virgem foi associada à Polônia e se tornou padroeira e até como era realizada a devoção dentro da comunidade.

Diz a lenda que a imagem de Nossa Senhora de Czestochowa é escura por motivo que houve guerra e o mosteiro foi destruído pelo fogo e a imagem ficou ileso só escureceu, outra lenda, na imagem se vê sinais de corte na face, foi golpes dados por um soldado, qual quiseram roubar a imagem. (ORCHANESKI, 1995)

A devoção religiosa é preservada, Czestochowa, rainha da Polônia, quando migraram para o Brasil no final do século passado e início deste, os poloneses buscam preservar suas tradições. (ORCHANESKI, 1995)

É muito antiga a devoção à Nossa Senhora de Czestochowa. No interior da igreja de Santa Bárbara está entronizado o quadro de Nossa Senhora de Czestochowa, segundo depoimento foi doado por Francisca Kawalkiewicz em ação de graças pelo restabelecimento de saúde [...] quase todas as famílias possuem o quadro de Nossa Senhora de Czestochowa em algumas igrejas polonesas existia o quadro da padroeira da Polônia. Os poloneses procuravam reservar as suas tradições. (ORCHANESKI, 1995)

É uma narrativa que constrói uma identidade católica polonesa quando afirma “Nós somos católicos conservamos a nossa fé” (ORCHANESKI, 2004). Os relatos projetam essa distinção pela devoção a Nossa Senhora de Czestochowa, pois “nenhuma outra nação deu tanta importância a um local santo quanto os polacos deram e dão à igreja e monastério de Jasna Góra (Monte Claro)” (IAROCZYNSKI, 2000, p. 49).

Portanto, no Brasil, se esperava que essa devoção fosse preservada com a mesma intensidade. Por isso, Helena constrói a narrativa de uma veneração que começou na

Polônia e acompanhou os imigrantes que vieram para o Brasil, que trouxeram consigo a imagem de Nossa Senhora de Czestochowa em suas bagagens. No interior da Igreja de Santa Bárbara, foi exposto um quadro da virgem no altar mor, doado por uma família no período imigratório, demonstrando os esforços das famílias em “preservar a religião de seus pais e de sua região de origem [...] onde se instalaram as práticas e tradições religiosas a que estavam habituados anteriormente” (DREHER, 1993, p. 92-93).

Em outras palavras, a forma que a narrativa é construída nos diários de Helena busca estruturar e legitimar uma identidade polonesa que, dentre muitos aspectos, é caracterizada pela religião católica ocupando um lugar central. Sem dúvidas, ao demonstrar que a sociedade palmeirense era um palco de disputas religiosas acirradas, também conta uma história sobre a (re)invenção da identidade católica polonesa dentro desse novo espaço religioso, que comportava mudança nas maneiras de exercer e cultivar sua religiosidade, a construção de um templo na comunidade polonesa, a relação estabelecida com os padres Verbitas e a negociação com os padres italianos, a reivindicação pela presença de um padre “legítimo” polonês na comunidade, a participação imprescindível nas missas, romarias e nas celebrações, a construção de calendário religioso próprio da comunidade, a devoção a Nossa Senhora de Czestochowa e sua exteriorização com a realização da festa típica polonesa.

Através da seleção das histórias da comunidade que vão compor sua narrativa, percebemos que a construção dessa identidade está ligada à própria noção de sobrevivência da comunidade étnico-religiosa, pois era necessário produzir laços de pertencimento ao mesmo tempo que esses os diferenciavam dentro desse campo religioso católico.

O sentimento de pertencimento comunitário foi edificado através da identidade polonesa, a qual não é “natural”, mas socialmente construída na Colônia Santa Bárbara e manipulada conforme as necessidades do grupo. Como afirma Pesavento (2008, p. 90-91), “a identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da ideia de pertencimento. A identidade é uma construção imaginária que produz coesão social, permitindo identificação da parte com o todo”.

Os diários são fontes sedutoras, apresentam relatos de experiências reais de pessoas “comuns”, ou seja, dos membros da comunidade que se tornaram protagonistas dentro do enredo de grandes eventos da história do grupo, sendo uma forma de respaldo das lembranças coletivas ao mesmo tempo em que insere as memórias individuais dentro de uma história única da comunidade.

O pesquisador deve estar atento ao fato de que os diários comportam histórias fruto das lembranças gestadas dentro das famílias dos descendentes de imigrantes poloneses, que são contadas para Helena e agregadas as suas narrativas. Os diários, por sua vez, afirmam que os acontecimentos narrados proveem de depoimentos de filhos de imigrantes, porém não registram a data da realização ou fornecem integralmente as entrevistas.

A partir das observações dos diários, percebemos o desejo de produzir uma história coesa do grupo para a comunidade, o que levou Helena Orchaneski a escrever, em 27 de maio de 1995, o primeiro diário (Click) intitulado “Memórias da Colônia Santa Bárbara”. Esse diário apresenta uma linearidade temporal dos eventos marcantes para o grupo, ou seja, os fatores que fizeram os poloneses emigrar para o Brasil, a viagem transoceânica, a febre brasileira, a fixação e a adaptação ao sistema colonial, porém, nesses eventos são inseridos relatos de imigrantes e descendentes da comunidade, produzindo uma narrativa singular que configura alteridade dentro de outras histórias sobre a imigração.

Entretanto, nenhum dos diários traz depoimentos de histórias vivenciadas na Polônia. Os depoimentos somente começam a ser inseridos quando Helena narra as dificuldades para realizar a travessia. A análise de Chiamulera (2010, p. 52) nos auxilia a compreender que é corrente a exaltação do ato da migração nos relatos de imigrantes, pois a travessia se “transforma numa passagem mítica, num ponto de origem comum para esses indivíduos [...] a chegada e o percurso até a colônia, como um ato heroico, narrativa que certamente eleva o imigrante à condição de semi-deus.”

O governo da Rússia havia bloqueado a fronteira que atravessava para Berlim, dificultou a passagem imigratória, mas as pessoas procuravam meios para atravessar a divisa, quando os guardas se retiraram por uns minutos, um soldado logo avisou as pessoas que estavam preparadas para viajar, ajudando carregar a bagagem até atravessar a fronteira que pertencia para a Alemanha. O soldado era pago pelos imigrantes. José Kawatbienvicz lembrava que estavam almoçando quando o soldado avisou que a divisa estava livre deixaram o almoço e saíram às pressas para travessar a fronteira até chegar ao Porto de Berlim. Embarcaram no navio (não sabemos o nome do navio não ficou esclarecido) estavam muito animados porque ouviam dizer que as terras brasileiras eram muito férteis. (ORCHANESKI, 1995)

Dada a estrutura narrativa dos diários, que incluí essas histórias singulares da comunidade, Helena busca costurar um passado comum, ou seja, construir laços de pertencimento para a comunidade, pois os seus membros partiram quando sua Pátria ainda não havia se unificado e, portanto, o pertencimento era local e regional. Uma

narrativa referencial é construída sobre a história da travessia de José Kawatbienvicz, uma história singular com a qual a comunidade se identifica devido a angústia, ao sofrimento e a esperança de construir uma nova vida no Brasil que retrata. É uma narrativa que “permite “ligar” pessoas que, sem eles, seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum.” (SILVA, 2014, p. 85).

Essa forma de construção narrativa é reveladora de como sucedeu a apropriação desse passado histórico de uma Polônia invadida e partilhada, onde o camponês polonês teve sua pequena propriedade de terra tomada à força, foi privado de exercer a sua fé e sua língua, uma narrativa que se estruturou em torno das questões étnicas denominadas por muitos pesquisadores de “vitimista” e “dramatizada”, mas que os unifica e os torna coerentes, pois são lembranças inseridas dentro de um tecido memorial coletivo que vai “reforçar a crença de uma origem ou uma história comum ao grupo” (CANDAU, 2021, p. 77).

Os diários são escritos por Helena, porém, se traduzem em uma história que a comunidade polonesa conta para si mesmo sob seu ponto de vista, por isso, são carregados de emoções como alegria, sofrimento e saudade de acontecimentos nunca presenciados pessoalmente, mas sim pela coletividade à qual se pertence, o que Pollak (1992, p. 2) denominou de acontecimentos "vividos por tabela", ou seja, é um fenômeno de identificação com um determinado passado “tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada”.

As memórias sobre a partida da Polônia são carregadas de emoção nos diários, pois é um momento traumático e que marca o grupo permanentemente, perpassando o tempo e sendo transmitido pelas famílias como forma de identificação. Dentro dessa perspectiva, Candau (2021, p. 131-132) afirma que a transmissão histórica é diferente da transmissão memorial, porém ambas são representações do passado. Enquanto a “primeira tem uma preocupação de ordenar, a segunda é atravessada pela desordem da paixão, das emoções, dos afetos. A história pode vir legitimar, mas a memória é fundadora.”. Assim, observa-se essa transmissão memorial nos diários:

Partiram esperançosos cansados de sofrer, no século XIX movidos com tanta dificuldade começaram a imigrar [...]. Partiram atordoados. Cientes que se libertaram da penúria, da opressão, da perseguição. Aliciados e iludidos demandavam além-mar. (ORCHANHESKI, 1995)

Algumas pessoas antes de partirem participaram da missa como despedida e foram visitar os túmulos de seus entes queridos, alguns partiram felizes e

outros com lágrimas nos olhos abandonaram searas de trigo. Tentados na aventura na melhor sorte. (ORCHANHESKI, 2004, p.4)

Nadalin (2020, p. 6), ao analisar um grupo étnico de origem germânica e de confissão evangélica luterana, concluiu que esse grupo se reorganizou pelo sentimento de pertença e da crença mítica em uma mesma origem, por isso “era importante que soubessem como foi sofrida a imigração, cujas lembranças, às vezes fantasiosas, eram parte da construída identidade étnica.”. Portanto, a maneira que os descendentes de imigrantes poloneses contam a história do grupo, com emoções, acréscimos e invenções, faz parte da (re)construção da identidade polonesa no Brasil, não cabendo ao historiador classificar esses discursos como mentirosos ou fictícios.

A construção da identidade polonesa no Brasil segue muitas trilhas, dentre elas as situações de contato com indivíduos e grupos de diferentes procedências nacionais e religiosas que estavam inseridos no território palmeirense. O contato era inevitável, até mesmo dentro da área rural, pois diferentes etnias se tornam vizinhas, e as diferenças culturais geraram problemas de preconceito e eventuais hostilidades.

Era necessário o grupo afirmar uma identidade coletiva nessa sociedade, pois segundo Viechnieski (2020, p. 35), adotar uma identidade, além de ser sinônimo de conforto e amparo, fazia com que o imigrante não se envergonhasse ou se sentisse inferior, pois eram muitos os estigmas que cercavam a mente imigrante, como serem “chamados de “polaco azedo”, “polaco sem bandeira”, “polaco e colarinho branco não se quadram”, “polaco burro”, entre outros, além das inúmeras piadas e zombarias que produziam sentimento de minoridade”.

Os preconceitos contra os poloneses levaram o grupo a reconstruir sua identidade, principalmente no que se refere a sua cultura. Sobre a formação da identidade dos indivíduos que foram dispersados para sempre de sua terra natal, Hall (2019) defende que essas pessoas retém um forte vínculo com sua pátria, mas sem um ilusório retorno ao passado, portanto, são obrigadas a negociar com as novas culturas para não serem assimilados por elas e não perder completamente suas identidades. Barth (2011), por sua vez, faz um importante questionamento sobre a transformação dessa identidade através do processo de imigração e situações de contato:

O mesmo grupo de indivíduos, com valores e ideias estáticos, não estaria ligado a modos de vida diferentes e não iria institucionalizar diferentes formas de comportamento, quando confrontados com diferentes oportunidades propiciadas por diferentes ambientes? Do mesmo modo, devemos esperar que

um grupo étnico, espalhado por todo território com circunstâncias ecológicas variadas, apresente diferenças regionais variadas. (BARTH, 2011, p. 192)

Os diários demonstram que as situações de contato levaram a formação de processos identitários singulares, nos quais a identidade polonesa foi negociada e modelada por estas novas relações sociais dentro da sociedade de adoção. Porém, é interessante observar o silêncio nos diários sobre o preconceito que os poloneses sofreram dentro da sociedade de adoção. Longe de serem esquecimentos, esses preconceitos são velados dentro das histórias do cotidiano, por exemplo, quando Helena apresenta a arquitetura construída dentro da comunidade, formada por habitações construídas com tábuas lascadas de araucária e encaixadas e fachadas com pintura de flores provenientes da arte polonesa feita com recortes de papéis e muitas cores, conhecida como *Wycinanki*:

Casas eram enfeitadas de lambriquins, geralmente as casas ainda eram cobertas com tabuinhas [...] A fachada da casa, a parede era pintada de branco era ornamentada com desenhos coloridos flores etc. isto foi insito não durou muito tempo. **Devido à gozação de alguns ignorantes.** (ORCHANHESKI, 2004)

A última menção desse preconceito está no calendário religioso da comunidade, que também demonstra a reformulação da identidade católica polonesa. Ao descrever a Festa do Espírito Santo, Helena afirma que na Polônia essa celebração se remetia as Festas Verdes (*Zielone Sviatki*), ambas realizadas no dia 05 de junho, assim, quando a comunidade celebrou dentro da sua concepção do catolicismo polonês, sofreu preconceito, e por isso parou de realizar essa celebração:

Festa do Espírito Santo: em algumas colônias polonesas, os moradores de descendência polonesa ornamentavam as portas e janelas de suas casas e portões com pimentinhas e folhas de Palmeira, o qual se lembrava do dia santo celebrado na Polônia o qual era chamado Festas Verdes (*Zielone Sviatki*) iniciava a primavera símbolo de vida na Pátria deixada por eles [...] **Com o tempo foi extinto por causa da gozação dos brasileiros.** (ORCHANHESKI, 2004)

Os modos de vida dessa comunidade imigrante rural estavam alicerçados na agricultura familiar, que não era centrada nas demandas externas de mercado, mas ligada às necessidades de consumo interno das famílias e à venda na cidade ou trocas por produtos com outras comunidades próximas. Portanto, o contato dentro dessa sociedade era inevitável pela própria questão de sobrevivência e desenvolvimento econômico das colônias. Assim, ao narrar episódios do cotidiano da comunidade, Helena demonstra que algumas circunstâncias de contato reforçaram os preconceitos da sociedade local contra

os poloneses, sendo perceptível a construção social da identidade polonesa, qual foi “definida historicamente e não biologicamente” (HALL, 2014, p. 13).

Os colonos criavam galinhas, marrecos, patos, alguns criavam gansos de manhã e de tarde era aquele alvoroço da bicharada, pior quando os gansos saiam na estrada avançavam nos transeuntes, se conseguiam pegar nas pernas com o bico torciam sem dó, eram chamados de por “cachorros de polacos”. (ORCHANHESKI, 2004)

O silêncio a respeito desse preconceito nos diários é indicativo de um reflexo de proteção da comunidade, visto que “a autoestima nacional só teria sido recuperada após o renascimento da Polônia, em 1918, quando apareceu no vocabulário brasileiro o gentílico “polonês”.” (ZULIAN, 2009, p. 304). O silêncio, de acordo com Pollak (1989, p. 25), se impõe a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas “que compartilham essa mesma lembrança ‘comprometedora’, preferem elas também, guardar silêncio [...] não seria melhor se abster de falar? Por mais que seja a narrativa mais atenta, ainda será trabalhada no esquecimento, em omissões e silêncios”. Os silêncios sobre esses eventos traumatizantes são constituintes da história do grupo e classificam o passado para dar sentido à trajetória de vida e pertencimento do grupo.

Em relação a identidade étnico-cultural, observamos através do histórico de dominações e partilhas que essa identidade sofreu diferentes impactos, tornando-se fragmentada e agregando diferentes traços, canções, danças, folclores e outros elementos culturais que passam a ser regionais e não nacional. Porém, no Brasil, a unificação desses elementos era necessária para a identificação de quem pertence ou não ao grupo, e embora os critérios se apresentem como uma construção inocente e “natural” se organizam em torno de um conjunto de elementos de pertencimento. Segundo Capri (2003), os traços culturais que “definem” esse pertencimento étnico polonês são:

[...] raciais, linguísticos, culturais, nacionais, religiosos ou outros, sempre entendidos como modelos de inclusão e/ou exclusão. Portanto, o imigrante polonês que se estabeleceu no Paraná, por mais que não viesse de um país politicamente organizado, com fronteiras determinadas e reconhecido internacionalmente, possuía marcas diferenciadas capazes de se reconhecer como polonês e de ser reconhecido como tal. (CAPRI, 2003, p. 11)

A identidade polonesa na Colônia Santa Bárbara está fundamentada sobre as maneiras de ser, fazer e sentir singulares do grupo, exteriorizadas nas mais diversas práticas sociais. Os diários demonstram que essa identidade foi construída na alteridade e legitimada através de ações identitárias, ou seja, casamentos, batizados, comidas,

celebrações religiosas e a festa típica polonesa. Diante desse quadro, cabe a seguinte observação: para que haja a legitimação de uma identidade, ela precisa de muita coerção e convencimento, portanto, necessariamente, deve ser exteriorizada, e nada melhor que as cerimônias públicas de casamentos, ou seja, performances étnicas para reforçar características, padrões de comportamentos e valores socializados do grupo. Por tais motivos, Helena descreve com riqueza de detalhes como eram realizados os casamentos dentro da comunidade:

As festas de casamento eram muito animadas. Próximo ao século XX duravam 03 dias, primeiro e segundo dia era para preparar a festa e os alimentos, terceiro dia as bodas em que todos brincavam e cantavam e se divertiam. Reuniam-se no próximo domingo para festejar. As casas e os portões eram ornamentados com galhos de Palmeira. Antes de partir para a cerimônia do casamento, os noivos ajoelhavam ante os pais para receberem as bênçãos. Os convidados reuniram-se em círculo quando era lida uma mensagem. Em seguida os noivos se despediam dos pais, e com todos os convidados dirigiam-se a igreja. [...]. Durante a marcha nupcial a noiva seguia acompanhada por duas jovens por dois jovens até o altar e o noivo seguia acompanhado de preferência irmão de ambos. [...]. Na chegada de volta os noivos eram cumprimentados pelos pais que geralmente ficavam em casa para os preparativos. A noiva recebia uma criança em seus braços que simbolizava a missão de mãe, o noivo recebia uma fatia de pão um pouco de sal símbolo de pai e chefe de família. (ORCHANHESKI, 2004)

Os casamentos são eventos que atribuem a essa comunidade uma identidade singular, e esse processo parte da condição do grupo estar inserido dentro de uma rede de sociabilidades e possuir elementos para realizar tal diferenciação. Os elementos culturais são utilizados como “sinais diacríticos” (BARTH, 2011) que remetem aos traços culturais exteriorizados e assinalados como característicos de um determinado grupo, sendo utilizados como fronteiras étnicas e são manipuláveis pelos atores conforme as necessidades de seu tempo.

Barth (2011) compreende que a etnicidade, por ser um modo de identificação, realiza a seleção dos traços culturais que podem ser realçados através dos signos visíveis, como comportamentos e vestuários, que servem para tipificar o grupo e causar uma denominação comum do “Eu” étnico, tornando-se mecanismos de defesa que não são ativados por acaso, mas estrategicamente no decurso de suas interações.

Desse modo, quando Helena afirma que “da Polônia que trouxeram no coração era para eles a força e inspiração. Conservaram a língua, a fé, ritos e costumes” (ORCHANHESKI, 1995), revela que o elemento central da identidade cultural construída no Brasil era a “polonidade”, a preservação da nacionalidade polonesa no Brasil. Essa

preocupação com a manutenção de sua cultura também é expressa nos diários, através das dez descrições detalhadas da programação da festa típica polonesa em Louvor a Nossa Senhora de Czestochowa:

28 de agosto - Primeira festa Típica polonesa em Santa Bárbara em homenagem a imigração polonesa S.B. Palmeira, organização da BRASPOL da cidade e Santa Bárbara. Às 9h30 da manhã rezado o terço em polonês na capela, logo em seguida procissão com o quadro de Nossa Senhora de Czestochowa até o local de celebração no campo. Hasteada a bandeira nacional da Polônia, o canto era só em polonês dirigido por Isolde Hoinaski e outros componentes do coral. O celebrante Pe. Benedito Grzymkoski Vigário de Balsa Nova, novo reitor da BRASPOL nacional, a missa foi oficializada em polonês. Os participantes da missa estavam emocionados lembrando o tempo de outrora. Leitores: Augusto Budziak e David Hoinaski. A homília era proferida em polonês e português. O sacerdote insistiu aos presentes que mantenham as tradições trazidas pelos antepassados a cultura enriquece o Brasil que é um país de todas as raças. Na procissão foram apresentados livros antigos trazidos pelos imigrantes poloneses [...] foi lembrado do Pe. Jakob que atendia os imigrantes poloneses e a Irmã Genoveva Pavloski filha desta comunidade, apresentado os fatos dos imigrantes poloneses. Após a missa servido um almoço com comidas polonesas. Atracção na parte da manhã, desfile de carroças enfeitadas com direito a prêmio. A tarde música em polonês [...] corrida de carroças [...] apresentação casamento polonês a dança o czipine. (ORCHANHESKI, 2004)

Helena afirma que a realização da festa é uma forma que a comunidade encontrou para “resgatar” os costumes e as tradições deixadas por seus antepassados. Ao observarmos a descrição da primeira festa típica polonesa, percebemos que existe uma divisão temporal: no período da manhã temos um quadro religioso, em que a língua polonesa é imponente na reza e na liturgia, e um padre descendente de polonês é convidado a realizar a missa; já o período da tarde é reservado para as manifestações culturais, almoço, brincadeiras, músicas e danças - elementos que assumem funções instrumentais de legitimação de uma identidade polonesa, ocultando todas as disparidades culturais, sociais, étnicas e religiosas do grupo.

A divisão temporal da programação continua majoritariamente a mesma até 2019, quando foi realizada a última festa, havendo apenas a retirada e inserção de alguns elementos culturais, o que nos leva a questionar por qual razão Helena Orchanheski descreveu dez edições da festa típica polonesa em seus diários e por que a festa é o último tema, e não uma narrativa sobre o futuro da comunidade.

Ao compreendemos que uma festa expressa pertencimento, aspirações e necessidades de um grupo, a festa típica polonesa tem a finalidade de legitimar a identidade polonesa, que comporta uma identidade católica polonesa, étnico-cultural e camponesa, através da exteriorização de seus modos singulares de ser e fazer. Tais

processos identificativos pressupõem a fixação por meio da repetição e da demarcação pela diferença do grupo. Observamos que Helena possui o mesmo intuito ao registrar essas dez edições da festa em seu diário.

Como já afirmamos, a festa não tem potencialidade de produzir uma identidade polonesa, sendo apenas um dos elementos da reconstrução da identidade polonesa no Brasil. Essa identidade é tecida pelo forte vínculo com a pátria de seus antepassados e marcada pelos traços da cultura, das tradições e da religião católica.

Porém, no momento festivo, as características do grupo são ampliadas e intensificadas, refletidas nas performances de dança, canto, comida, da língua, na retomada dos trajes folclóricos, brincadeiras e apresentações que se remetem ao período imigratório. Em outras palavras, é “um modo de recuperar a identidade imigrante, um indício da relação da festa com o passado que se deseja mais do que revisitar, talvez exaltar, afirmar e reconstruir, valer-se daquele como modelo para o presente e futuro” (CHIAMULERA, 2010, p. 103).

Compreendemos que para Helena a realização da festividade é o futuro da comunidade, por isso é o último assunto abordado nos diários, a qual apesar dos eventos e do tempo, se mantém católica e preserva as tradições de seus antepassados. Assim, a sucessão dos eventos narrados nos diários transmite a ideia de continuidade em relação ao passado e a festa como uma forma encontrada pelo grupo para manutenção dessa identidade étnico-religiosa polonesa.

Segundo Teixeira (2010, p. 24), celebrar festivamente as origens não é uma simples tentativa de retorno ao passado, pois através desse passado há uma projeção do futuro do grupo. Assim, esse processo de identificação de uma comunidade humana exige as perguntas “de onde vem?” e “para onde vai?”. Ainda, o autor afirma que o sentido mais intrínseco da festa nasce da sua relação com o seu próprio tempo, sendo a repetição a tentativa de “impedir que o tempo se fragmente ou se pulverize, impossibilitando a identificação.”.

Dadas as observações nos diários, concluímos que estes não armazenam uma história inocente de como a comunidade se constituiu, mas, ao fazer a seleção das experiências consideradas significativas para essa comunidade, demonstram quais elementos devem ser registrados dentro dessa identidade polonesa brasileira e transmitidos as novas gerações da comunidade, “logo, o narrador comporta-se como um fotógrafo que registra a realidade: mirando, selecionado e retratando episódios conforme suas necessidades” (NEVES; PINTO, 2012, p. 8).

Apesar de serem escritos por Helena Orchaneski, os diários podem ser traduzidos como narrativas socialmente construídas pelos descendentes, pois as histórias são fundamentadas através dos depoimentos desses para a autora. Ainda, não apresentam contradição entre as histórias, pois relatam apenas um depoimento para cada evento marcante, em outras palavras, a autora tenta “costurar” as histórias individuais, formando uma história “comum” para todos da comunidade. Vale novamente ressaltar que as entrevistas completas que Helena menciona ter realizado não foram registradas nos diários ou em qualquer outro documento que se tenha conhecimento.

Segundo Candau (2021, p. 49), a imagem que desejamos dar de nós mesmos a partir dos elementos do passado é sempre pré-construída pelo que somos no momento da evocação. Portanto, a narrativa construída por Helena pode ser traduzida como a busca de uma história “comum” que se sobrepõem a todas as outras diferenças para que a comunidade mantenha correspondência, sendo capaz de garantir pertencimento étnico-religioso e cultural dentro desse mundo globalizado, pois “quanto maior essa convergência, maior será aquela das representações identitárias e mais pertinente será a retórica holista”.

De qualquer modo, tanto a narrativa construída por Helena quanto os depoimentos nos diários possibilitaram identificar como ocorreu, na prática, a reconstrução da identidade polonesa a partir dos elementos estruturantes de uma identidade católica, cultural e camponesa. Obviamente, a produção desses diários está entrelaçada com a necessidade da reinvenção da identidade polonesa na Colônia Santa Bárbara nos tempos atuais.

2.2 ENTRE A MEMÓRIA COLETIVA E IDENTITÁRIA: UM NÓS DE PERTENCIMENTO.

Meu coração de polaco voltou
 Coração que meu avô
 Trouxe de longe pra mim
 Um coração esmagado
 Um coração pisoteado
 Um coração de poeta.

(Paulo Leminski, *Polonaises*, 1983)²⁶

²⁶LEMINSKI, Paulo. Meu coração de polaco voltou. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015.

Os versos transcritos acima pelo poeta Paulo Leminski demonstram a relação entre a memória, a identidade e o sentimento de pertença integrantes do campo das subjetividades. Por isso, Souza (2006, p. 217) afirma que o poema “Coração polaco”, na forma de verso e prosa apresenta, além da construção e afirmação identitária, o estabelecimento da diferença pela etnicidade, ou seja, a relação direta entre memória coletiva e identidade produz uma relação afetiva com determinado grupo de pertença, por isso, a “presença da Polônia é uma constante em sua obra. Andando pelo país de seu avô, sem nunca ter deixado o Brasil, Leminski visita muitos tempos e lugares, entre a província do lembrado e os domínios da invenção”.

Esse poema é um importante alerta para os historiadores que trabalham a metodologia de história oral com os descendentes de imigrantes, pois é recorrente que sejam introduzidos elementos de identificação em suas narrativas, principalmente sobre o período imigratório, que expressam um saudosismo da terra de origem de seus pais e avós sem nunca a terem visitado, sendo a dor da partida e as angústias uma constante em relatos de acontecimentos não presenciados.

Pollack (1992, p. 2) denominou de acontecimentos “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vivenciados pelo grupo que o indivíduo se sente pertencer, dos “quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não”. É um fenômeno de projeção ou identificação com determinado passado que, para o autor, pode vir a ser considerado quase que como uma memória herdada.

Por sua vez, Janaína Amado (1995), ao investigar a questão da mentira na história oral, expõe que muitos historiadores desprezam os depoimentos dotados de invenção, pois são considerados “mentirosos”. Porém, a autora afirma que os entrevistados não têm a intenção de promover reconstituições históricas, mas dimensões simbólicas, pois a memória é diferente da história e não tem compromisso com a verdade, sendo como a literatura, em que toda narrativa contém uma porção de ficção nos depoimentos em maior ou em menor escala. O depoimento de Fernandes²⁷, no qual a autora centrou sua análise, demonstrou a existência da memória, identidade e alteridade, mas também estavam de

²⁷Fernandes é o pseudônimo do entrevistado da autora Janaína Amado, em um primeiro momento apresentava conhecimento sobre a Revolta de Formoso, movimento social de posseiros ocorrido no Estado de Goiás, porém quando a historiadora confrontou essa narrativa com outras, além de outras fontes e dados geográficos, percebeu as referências da obra de Dom Quixote, onde o narrador escolheu um personagem central, um companheiro, passagens diretas, parafrazeando, o qual demonstrava um apego muito grande com esse livro.

aspectos de sua interpretação, tradição e imaginação, todos os quais também fazem parte desse conjunto de memórias.

A autora, ao realizar a historicidade de como se construiu essa história fictícia e como ficou arraigada na memória coletiva, chegou à conclusão que provavelmente foi construída inconscientemente através da coletividade e percebeu a existência de uma “memória herdada” das antigas gerações. Por essas razões, seu entrevistado não era um grande mentiroso, pois a revolta foi vivenciada em um determinado local e outras memórias vão sendo construídas por aqueles indivíduos, recordações que passam pelo crivo da subjetividade e são impactadas sobre os elementos culturais, sociais, coletivos e individuais. Assim:

Denunciou a presença de hábitos, esquemas conscientes de percepção, representação e ação tão incorporados a sua pessoa, que já fazia parte dele, inscritos em seu corpo, mente, fala, gestos, risos. Fernandes não mentiu, em seu relato, como se mostrou profundamente verdadeiro, ao recorrer aos códigos mentais, psicológicos e corporais inscritos no mais íntimo do seu ser. (AMADO, 1995, p. 133)

A partir dessa reflexão de Amado (1995), cabe observar que a memória individual é indissociável da memória coletiva e as narrativas, por possuírem uma dimensão simbólica, por muito tempo foram classificadas como depoimentos “mentirosos” por descreverem eventos ou expressarem sentimentos de eventos que não foram vivenciados pelo interlocutor.

Essa dimensão de compreensão nos depoimentos de imigrantes e seus descendentes fornece aos historiadores materiais que permitem rastrear as trajetórias inconscientes pelas quais esses sujeitos passaram, permite compreender os significados de suas próprias experiências no tempo e ainda emite um alerta de prudência ao analisar essas narrativas, pois essas memórias não foram congeladas no tempo, mas são resultantes de processos culturais ativos e em disputa. Portanto, a narrativa é mais do que uma comprovação do tema estudado, é um campo, tradição e principalmente uma luta para se instituir, possuindo ecos e desdobramentos. Além disso, seus silêncios e esquecimentos também devem ser interrogados.

O suporte da memória coletiva é o grupo étnico e, por sua vez, essas memórias estruturadas na longa duração compõem a principal forma de construção de uma identidade polonesa. Porém, como nos alerta Halbwachs (1990, p. 54), as memórias individuais, mesmo que tratem de eventos que somente o sujeito se encontra envolvido,

são lembradas pelos outros indivíduos que compõem o grupo social, pois a comunidade afetiva é o suporte da memória individual, que se apoia na memória dos outros para ser válida e conferir sentido, coesão, solidariedade e sentimento de pertencimento. Portanto, os suportes da memória individual referem-se às percepções produzidas pela memória do grupo, porque um “homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade”.

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. (HALBWACHS, 1990, p. 34)

A concepção de Pierre Nora (1993, p. 9) nos auxilia a compreender que a memória produzida pelos imigrantes e descendentes e a história estão longe de ser sinônimos, pois, para o autor, a memória é sempre um fenômeno atual, carregada por seres vivos que estão em constante evolução e suscetível à dialética da lembrança e do esquecimento. “A memória emerge de um grupo que ela une o que quer dizer Halbwachs o fez que há tantas memórias quantos grupos existem, que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada”. Por sua vez, a história é uma reconstrução problemática e incompleta daquilo que não existe mais. Sendo uma representação do passado, a história observa apenas as continuidades temporais, as evoluções e as relações das coisas, desse modo “a memória é um absoluto e a história só conhece o relativo” (NORA, 1993, p. 9).

A memória coletiva não se confunde com história, pois é um processo de reconstrução do passado vivenciado pelo grupo ao qual pertence, se constituindo de um fluxo contínuo que retém do passado apenas aquilo que está presente, ou seja, o que foi capaz de viver na consciência do grupo no tempo. “Por definição, ela ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado: há, na realidade, dois grupos que se sucedem” (HALBWACHS, 1990, p. 82).

Em outras palavras, o grupo imigrante polonês condiciona e dá suporte à memória individual, como defendida por Halbwachs (1990), pois a rememoração não depende apenas do que o indivíduo recorda, mas das memórias que partem do grupo ao qual pertence, assim, a “memória coletiva” é moldada por forças sociais. No entanto, devemos

ressaltar que a memória coletiva dentro de um grupo étnico não se refere a uma homogeneidade de memórias estáticas e imutáveis, mas a um conjunto de lembranças partilhadas que atuam com força sobre o sentimento de pertencimento identitário.

A partir desses pressupostos de Halbwachs (1990) e Nora (1993), sobre a memória coletiva e a história, observa-se que não é possível que nas entrevistas realizadas com os descendentes de imigrantes poloneses na Colônia Santa Bárbara seja apresentada uma memória histórica, ou seja, dados e eventos factuais da versão oficial historiográfica. Podemos, no entanto, afirmar a existência de uma memória coletiva e vivenciada pelo grupo, uma narrativa tramada dentro do processo de “polonidade”, gestada nas famílias na longa duração e impregnadas de percepções ligadas à sua etnicidade, religiosidade católica e vivência das pessoas do campo.

Essa forma de relato indica que as memórias reforçam as representações identitárias, pois elas atribuem singularidades e alteridade de outros grupos ao mesmo tempo em que conferem sentido de continuidade temporal, por isso, há toda uma mobilização para selecionar o que deve ser lembrando, preservado ou esquecido, pois as lembranças partilhadas constituem a identidade étnica-religiosa.

A memória coletiva possui relação afetiva e identitária. Segundo Candau (2021), a memória coletiva é combustível para a identidade e é construída através do processo de eliminação, escolha e acréscimos. São as lembranças comuns ao grupo que geralmente acompanham a valorização de uma identidade local. Desse modo, os dois conceitos estão entrelaçados:

A memória ao mesmo tempo em que modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito uma narrativa.” (CANDAU, 2021, p. 16)

A linguagem, culinária, música, dança e festividades de um grupo, ou seja, os modos de ser e fazer de sua cultura, produzem lembranças supostamente comuns a todos os membros, atribuindo singularidade e coesão interna e direcionando a representação que o grupo vai ter de sua própria identidade. Sobre esses elementos são construídos, moldados e amparados as memórias coletivas identitárias dentro do grupo de pertença. Desse modo, consideramos que a memória identitária é enraizada e construída na longa duração e possui função organizadora e estruturante dentro do grupo étnico.

Como observa Viechnieski (2020, p. 51), o imigrante compartilha as memórias individuais e coletivas, pois “a partir das histórias individuais e coletivas que formam a

memória identitária, e ninguém melhor para contá-las do que o próprio imigrante e seus descendentes e são eles o “fio condutor”. Assim, a memória é sem dúvida a chave para entendermos a identidade polonesa brasileira e as relações que foram estabelecidas até os dias de hoje.

Se por um lado as narrativas dos descendentes empenham-se para buscar relações que levam a identificação coletiva, ou seja, vivências e lembranças de um passado comum que são entrelaçadas na história da comunidade, expressando muitas vezes apenas um ponto de vista sobre determinados acontecimentos, por outro esses depoimentos possuem característica de reunirem diferentes temporalidades e inserirem experiências de outros sujeitos, porém narradas na primeira pessoa como se tivessem presenciado esses acontecimentos.

É válido lembrar que a memória é forjada pela invenção do passado e adaptada através da seleção, acréscimos e eliminações no momento da entrevista, sendo um produto do seu tempo. Assim, é interessante observarmos as potencialidades da utilização da história oral para compreensão da vida desses sujeitos, indo além dos fatos históricos e adentrando no campo das sensibilidades, dos sentimentos e seus significados que são atribuídos por eles na sua história.

2.3 MEMÓRIAS PARTILHADAS DE UMA COMUNIDADE CATÓLICA FESTIVA

A sociedade palmeirense possui diferentes comunidades ligadas a imigração e que ainda hoje têm fortes sentimentos étnicos, entre elas a Colônia Santa Bárbara. Pressupomos que as narrativas dos descendentes que nasceram no Brasil podem ser um canal de acesso e observação privilegiado de quais elementos os próprios atribuem como constituintes da identidade polonesa brasileira e, sobretudo, de que forma a comunidade de Santa Bárbara realiza a manutenção identitária em seu espaço religioso, étnico e social.

Assim, foram realizadas duas entrevistas orais gravadas, com duração de aproximadamente de 1h30m, cada entrevista, roteiro preestabelecido, nas quais buscamos o esclarecimento e a opinião dos entrevistados sobre seis eixos temáticos: imigração, terra, religiosidade, festa, língua e identidade. A seleção dos trechos das entrevistas provém do processo de transcrição literal e buscamos observar, na análise da pesquisa qualitativa, a reinvenção da identidade polonesa na Colônia Santa Bárbara nos tempos atuais.

Antes de irmos à Colônia Santa Bárbara, realizamos entrevista com a historiadora Vera Lúcia de Oliveira Mayer²⁸, que ao ser informada sobre os objetivos da pesquisa e as dificuldades vivenciadas na graduação para que os moradores da colônia concedessem entrevistas e assinassem o termo de consentimento exigido pelo comitê de ética, sugeriu contato com a professora Márcia Manginski²⁹, descendente polonesa de 3ª geração, que por possuir familiares na localidade, poderia ser a ponte entre a comunidade e a pesquisadora.

Na semana seguinte, Márcia contactou a sua tia, a Sr.^a Tereza Mainginski, que aceitou realizar a entrevista. Porém, quando ligamos para confirmar a entrevista e agendar o local e horário, ela nos comunicou que precisava pensar um pouco mais a respeito, porque a sua fala não era tão relevante para a pesquisa. Após um novo contato telefônico, Tereza aceitou conceder a entrevista com algumas condições: convidaria algumas mulheres da comunidade para que todas pudessem dar a entrevista juntas, ou seja, responderia apenas de forma coletiva. Assim, a seleção das mulheres, a escolha do local e o horário para realização da entrevista foram escolhidos por Tereza.

A entrevista ocorreu no dia 18 de dezembro de 2021, no pavilhão da igreja católica, às 14h. Estavam presentes seis mulheres da comunidade: Tereza Manginski (69), Bárbara Vendrichoski (64), Angélica Voicoski Ucoski (74), Ivani Ruffert Scolimoski (64), Ana I. Scolimoski (60) e Genoveva Scolimoski (75). Todas as entrevistadas pertencem a 2ª geração de descendentes de poloneses, ou seja, os avós vieram da Polônia ou nasceram dentro do navio. A convite da pesquisadora, Márcia Manginski (43) acompanhou e participou da entrevista coletiva.

A escolha do lugar da entrevista e realizá-la apenas de forma coletiva possui sentidos e significados. O local da entrevista foi o mesmo onde aconteceram todas as edições da festa típica polonesa, um espaço de recordação que comporta a igreja, o pavilhão e o memorial polonês. Na percepção de Assmann (2011, p. 318), a construção de espaços culturais de recordação é muito significativa, pois esses “não apenas

²⁸Vera Lúcia de Oliveira Mayer, filha de Adalberto de Oliveira e Bárbara Przybysewski, terceira geração de descendente de poloneses. Nasceu em 15 de novembro de 1963. Museóloga aposentada do Museu Histórico e geográfico Astrogildo de Freitas. Graduada em História Licenciatura – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Pós-graduada em Formação de Tutores - Faculdade São Braz, Presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Palmeira – IHGP (2009-2021). Entrevista concedida a Karina Vanessa Albano no dia 12/11/2021, na cidade de Palmeira-PR.

²⁹Márcia Mainginski, filha de Félix Mainginski e Anita Mezzadre Mainginski, terceira geração de descendente de poloneses. Formada em licenciatura em Pedagogia – Universidade Estadual de Ponta Grossa. Coordenadora pedagógica do Colégio Realeza. Membro do Instituto Histórico e Geográfico de Palmeira – IHGP.

solidificam e validam a recordação, na medida em que a ancoram no chão, mas também por codificarem uma continuidade da duração que supera a recordação relativamente breve de indivíduos, épocas e também culturas”.

Por tais motivos, compreendemos que o espaço da entrevista fortalece as memórias individuais e as recordações coletivas ganham legitimação. Ainda, precisamos considerar a formação do grupo de mulheres de passado étnico comum que professam a religião católica e participaram ativamente na cozinha de todas as edições da festa típica polonesa. A escolha das entrevistadas por Tereza revela a construção de uma rede de apoio para sustentação das lembranças coletivas do grupo e expressa o sentimento mais intrínseco de comunidade e solidariedade, ou seja, o sentimento de não estar sozinha e poder contar com a solidariedade e compreensão dos membros do grupo.

O primeiro tema abordado foi a imigração, assim as mulheres começaram a rememorar as histórias individuais contadas em suas famílias, cujas memórias individuais construíram uma trajetória do grupo étnico ao qual pertencem, pois o sujeito narra essa estrutura e não somente ele, uma vez que sua história não existe sem narrar o outro e na relação e no processo social são disparados elementos temporais de identificação e pertencimento. Ressaltamos que a memória é forjada pela invenção do passado e adaptada através da seleção, acréscimos e eliminações no momento da entrevista, sendo um produto do seu tempo.

Ao questionarmos as entrevistadas se elas se lembravam de qual região da Polônia suas famílias eram originárias, a historiadora Vera Mayer respondeu que “contavam, do lado da minha avó materna eram da região de Poznan e do meu avô eram da região de Cracóvia”. Na entrevista coletiva, apenas Bárbara respondeu, não especificando a região e centrando a sua resposta na situação social e econômica da Polônia e a partida para o Brasil, revelando a presença de marcos memoriais da comunidade.

Essas memórias não são espontâneas, mas provindas de acontecimentos de ruptura traumáticos e de grande impacto emocional para o grupo étnico, por isso ficaram registrados na memória coletiva de longa duração. Portanto, é recorrente que tanto nos diários de Helena quanto nas entrevistas esses acontecimentos sejam narrados na maior parte das vezes na primeira pessoa, até mesmo quando o interlocutor não é a personagem principal ou não tenha vivenciado tais acontecimentos. Ainda, esses relatos comportam sentimentos como a dor da partida da pátria de seus antepassados, a insegurança de uma nova vida no Brasil, o sofrimento por conta da fome e a falta de terras na Polônia. Esses

são eventos não presenciados pelos descendentes, mas que foram mantidos de tal forma dentro do grupo étnico que são incorporados ao seu tempo:

Eu lembro um pouquinho, que fugiram da guerra, que era muito difícil de viver lá (Polônia) que por isso eles vieram pra cá (Palmeira), por isso que eles vieram sem nada. Até a minha bisavó, perdeu o juízo, andava com coisas nas costas e fugia e tudo. Passaram fome, **era muito difícil** por isso que eles vieram para cá sem nada. Eles eram agricultores, trouxeram as sementinhas de lá, a mãe que contava que o pai dela trouxe de lá. (VENDRICHOSKI, 2020)³⁰

Problemas de miséria, terra, falta de incentivo humano, eram de famílias numerosas, na Polônia não tinha terras. Eles eram agricultores e tudo isso com a chamada brasileira, vieram para o Brasil em busca do sustento rural. Eles vieram uma leva, de 410 ou 408 pessoas, pois no Brasil tinha a situação de assentamento de imigrantes, naquele projeto do império de povoar sul do Brasil, ainda o governo imperial disponibiliza de redutos, casas e dava subsídios para essas pessoas se assentarem. Então até onde eu sei, foi sob essas circunstâncias que eles chegaram em Santa Bárbara. (MAYER, 2020)³¹

Viechnieski (2020), ao realizar entrevistas com imigrantes e descendentes de poloneses da Colônia Amola Faca, também observou que a estruturação das memórias coletivas foi organizada por marcos memoriais, ou seja, os acontecimentos de grande relevância vivenciados pelo grupo ficaram solidificados nos depoimentos dos indivíduos, porém nem sempre os entrevistados participaram desses eventos. A autora percebeu que os marcos desse grupo estão ligados ao sentimento de pertença, pois mesmo sem nunca terem ido à Europa, compartilham socialmente memórias que os unem e proporcionam o sentimento de continuidade, concomitantemente alimentando o sentimento de pertencerem a algo maior:

São histórias que relatam o sofrimento nos anos vividos na Polônia subjugada, sobre a viagem, o sentimento de afastar dos familiares, vizinho e amigos de sua terra natal, as dificuldades encontradas no início da colonização, as formas como se organizavam, a ajuda mútua entre os vizinhos, as dificuldades acerca da aquisição de produtos inclusive de primeira necessidade, a organização da vida na propriedade e na comunidade como um todo, a religiosidade, a esperança na nova pátria e assim por diante. (VIECHNIESKI, 2020, p. 37)

Logo ficou evidente que o grupo realiza a manutenção de sua identidade étnica pela festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa, isto é, através da comida produzida tanto na festividade quanto do cotidiano da comunidade, pois entre

³⁰ Entrevista concedida a Karina Vanessa Albano por Bárbara Vendrichoski, 64 anos, no dia 18/12/2021, na Colônia Santa Bárbara/Palmeira-PR.

³¹ Entrevista concedida a Karina Vanessa Albano por Vera Lúcia de Oliveira Mayer, 58 anos, no dia 12/11/2021, na cidade de Palmeira-PR.

todas as temáticas da entrevista, os assuntos que o grupo mais se interessou foram aqueles diretamente ligados a festa. O clima da entrevista mudou com palmas, sorrisos e falas espontâneas quando mencionamos a festa:

- Márcia:** A melhor parte
Bárbara: Era uma alegria, era um barracazinho pequenininho.
Angélica: Nem tinha quando começamos
Bárbara: Começamos na escola, né.
Tereza: Nas casas a maioria.
Tereza: O Inácio Aras tocou aqui nos fundos em frente aos banheiros, e aqui construíram um barracazinho desse tipo feito de lona e enfeiam que coisa mais linda e nos tudo nas casas dos outros
Márcia: Quando foi a primeira festa, eu não me lembro, em 93 eu acho.
Ana: A gente não lembra assim de cabeça
Márcia: Mas, a primeira festa foi bem rustica
Bárbara: Faltou tudo também, ninguém espera uma festa dessas (risos)
Ana: Às 4 horas da manhã nos vínhamos cozinhar
Bárbara: Não tinha frizer, não tinha nada, nós não tínhamos nada, do zero.
Márcia: Foi a primeira festa ter pirogue, porque não existia, porque só existia festa com churrasco, era a primeira festa com comidas totalmente diferentes.
Bárbara: Típicas
Angélica: Depois a escola deu uma sala pra nós e nessa sala fizemos salada e o resto todo mundo cozinhou
Márcia: A salada de beterraba, por exemplo, nenhuma outra festa tinha.
Angélica: Trazia de casa e temperava aqui
Eu: E quantas mulheres trabalhavam na cozinha, aproximadamente, vocês lembram?
Bárbara: No começo eram bastante mulheres que trabalhavam na cozinha, depois foi diminuindo.
Márcia: A, tinha mais de trinta mulheres.
Tereza: As compras chegavam na minha casa de kombi, descarregavam lá e ficava lá e eu que ia dividindo pra todo mundo. (Risos)
Ana: Era divertido
Tereza: E eu lidando com leiteria, silos, as vezes os cachorros latiam e eu estava lá em embaixo, as pessoas chegavam pra pegar, meu Deus do céu.
Bárbara: As primeiras festas eram muito bonitas.

As lembranças espontâneas evocadas pelo grupo demonstram uma memória afetiva de pertencimento étnico através do compartilhamento de hábitos alimentares. Uma cultura alimentar moldada pela convivência com a comunidade não é inata, mas ensinada e transmitida pelas mulheres da comunidade, de geração em geração, e se manifesta na festa como elementos constituintes da identidade polonesa. Assim, a comunidade também conta a sua história através da escolha dos alimentos no “tradicional almoço polonês”, subjetivamente se referindo a momentos de alteridade, identidade e sentimento de pertença, pois “a identidade cultural é frequentemente definida por contraste” (BURKE, 2003, p. 81).

É interessante observar que esses tipos de narrativas nascem de uma memória cultural do grupo. Segundo Amon e Menasche (2008, p.15), o “caldo básico da relação

entre comida e memória é a cultura”, pois a alimentação requer seleção e manifesta as escolhas que uma comunidade faz na sua forma de preparo, ingestão e descarte, demonstrando as percepções do grupo e expressando uma cultura, pois “o que se come, com quem se come, quando, como e onde se come, são definidos na cultura.” (AMON; MENASCHE, 2008, p. 15). A comida é uma narrativa que está atrelada a memória social e identidades, por isso as autoras questionam o que poderia fazer a terceira geração realizar receitas de seus antepassados até hoje. A resposta é mais do que gosto de infância e está relacionada a memória social de um grupo, pois as narrativas da comida compõem sua identidade, assim como o sistema de pertencimentos, e expõe as visões de mundo de uma comunidade.

Em outras palavras, a memória cultural coletiva interfere diretamente na escolha dos alimentos para a festividade, que deixam de ser apenas alimentos, pois possuem significados para o grupo. Através deles se impõe uma diferenciação com outros grupos e reconhece-se as características distintivas. Desse modo, “a subjetividade própria dos alimentos e das práticas alimentares caracteriza profundamente cada cultura e, portanto, contribui para uma diferenciação social” (FRANZONI, 2016, p. 1).

As entrevistadas, ao relatar a seleção realizada das comidas para o almoço da festa, demonstram que a comunidade cultivou práticas culinárias tradicionais, a exemplo, o preparo e consumo do pierogi³², sendo perceptível o sentimento de “polonidade” nessa prática alimentar, pois “trata-se de um dos pratos mais populares na Polônia onde é considerado um símbolo nacional.” (TELEGINSKI, 2014, p. 88). Esse prato, na festividade, é apresentado como comida típica que representa o grupo e sua identidade, estando ligado às memórias familiares caracterizadas pela transmissão intergeracional da receita entre as mulheres da comunidade. Portanto, as práticas alimentares tornam-se elemento central na construção de identidade polonesa brasileira desse grupo de descendente de Santa Bárbara:

A festa na verdade como é uma memória do que se fazia antigamente, tinha o grupo da cidade e da Santa Bárbara, se reunia e conversava, o que se comia, o que se fazia, o que era feito comum e é típico, aí depois chegava para as mulheres e perguntava quem faz isso ou quem faz aquilo. Daí que chegou que Silveria e a Silverlei sabiam fazer pirogue [...] formava uma equipe responsável, foi fazendo assim até chegar em um consenso, pois até então as festas de igreja das comunidades tinha apenas churrasco, arroz, maionese e salada de tomate, era isso que existia, no decorrer que foi sendo feito farofa,

³²Segundo Teleginski (2014, p.88), o pierogi é uma massa recheada fechada em formato de meia-lua, semelhante a um pastel pequeno, cozido em água e servido com molhos variados e possui diversos tipos de recheios salgados ou doces, porém o mais tradicional se refere ao pierogi recheado com requeijão e batata.

mais antigamente não tinha, [...] aqui (na festa de Santa Bárbara) a briga era se tinha ou não ter churrasco, mais aqui era festa típica e não podia, porque não é típico de polonês, então as primeiras (festas) não tinha churrasco e nas outras festas você ia lá e comprava porções, aqui não você pagava pelo buffet, você entrava pagava cinquenta reis digamos e comia a vontade, então aí que teve uma nova transformação, para você comer em uma festa típica polonesa, você vinha comer em forma de buffet, que você pagava na entrada e comia, tinha frango assado, posta recheada, porco, cerveja caseira, pirogue, joelho de porco que é o zimnenogi, macarrão, arroz e o risoto e uma quantidade de salada, porque polaco come muita salada, é salada de repolho, cenoura, repolho e pepino azedo, de couve-flor, charuto a tia Tereza que fazia. (MAINGINSKI, 2021)

Observamos que a memória alimentar na festa é importante para o grupo demarcar sua distinção com outras localidades. Conforme relato da entrevistada Márcia Mainginski, houve resistência de alguns membros da comunidade ao introduzir-se o churrasco no “almoço típico polonês”, pois as outras comunidades religiosas assim já faziam e esse tipo de alimentação “não é típica de polonês”. Márcia, ao produzir o discurso de que o campo é a resistência e que os membros da comunidade desejam manter as tradições alimentares dos seus antepassados, inconscientemente revela uma mentalidade alicerçada na concepção de uma identidade polonesa cristalizada e imutável e a crença de que a festa tem o poder de trazer de volta o passado, porém, as adaptações vão aparecer, assim como as tensões e as experimentações, estando a resistência fadada ao fracasso.

Segundo Teleginski (2014, p. 89), o preparo e consumo passa pelo crivo das adaptações, fusões e inovações que são próprias da dinâmica das tradições e dos processos históricos. “Os pratos são recriados muitas vezes com ingredientes locais ou novos, novas formas preparo, consumo e armazenamento, sendo reinventado dentro dos sistemas alimentares das regiões onde ele é produzido e consumido”. A incorporação de alimentos regionais na alimentação dos imigrantes poloneses faz parte da adaptação na sociedade receptora e impactou diretamente na culinária dos poloneses, com a inserção de novos pratos e resignificação de outros, que foram incorporados na essa bagagem cultural que se modificou no contato.

Para os imigrantes poloneses e seus descendentes, alguns alimentos são dotados de sentidos estritamente relacionados a afirmação de sua identidade étnica e sua religião católica. Estes sentidos são atribuídos atualmente nas celebrações religiosas e festivas, por isso, ao recordar a programação da festividade, as entrevistadas lembram da recepção no pavilhão com a “tradição da broa e sal”:

Márcia: Tem a tradição de molhar a broa no sal e as pessoas que quiserem tomam um vodca, tinha tudo isso na tradição, a primeira era quando você entrava aqui no salão pra almoçar você pegava um pedacinho de broa e molhava no sal e depois tomava um golinho de vodca, isso é uma tradição, porque o sal era algo muito caro muito tempo atrás, então só tinha sal quem era muito rico, então era forma de quando chegava visita na sua casa e uma forma de demonstrar que você tinha posses era dar pão com sal para comer, então você molhava o pãozinho no sal.

Tereza: Nós deveríamos ter feito essa recepção para quem veio (Cônsul Geral da República da Polônia Sra. Marta Olkowska).

Angélica: Sim, no casamento também era assim, depois que se casava esperava os noivos com broa e sal.

Márcia: Por que significa prosperidade, a broa é símbolo de vida e sal da riqueza e prosperidade e a vodca e porque o homem bebe, porque antigamente somente o homem bebia, hoje nós bebemos.

Segundo Iarochinski (2014), a escolha do pão estava ligada a religião católica, pois o pão é um elemento santificado, símbolo do corpo de Cristo, e o sal era um simbolismo cristão de purificação do pecado original e libertação. Assim, a broa e o sal, além de serem utilizados na recepção aos visitantes das casas, também eram usados em ritos que marcam nascimento, féretros e casamentos:

São usados também, nas cerimônias de casamento. Depois do noivo já ter ido para a igreja, a mãe da noiva coloca um pedaço de pão diante dos cavalos que puxam a charrete que levará a noiva até a igreja. Terminada a cerimônia, o jovem casal é coberto à saída da igreja com a aspensão de sal pelos convidados. O ato representa proteção contra feitiços e encantamentos. Mas ainda durante a cerimônia, diante do altar, os noivos recebem o pão e o sal para serem colocados sobre o peito, perto do coração. Isto é feito como um sinal de respeito para os maiores dons de Deus, e para que sua casa nunca venha a passar pela fome. E assim, de geração em geração, começou a ser transmitida a crença de que o ritual do pão e do sal trazem felicidade, prosperidade, luz e sabedoria para o jovem casal. (IAROCHINSKI, 2014)³³

Diferentemente da utilização da “tradição da broa e sal” nos casamentos descritos pelo autor, a entrevistada Angélica afirmou que na Colônia Santa Bárbara essa tradição ocorria após a cerimônia de casamento na Igreja, ou seja, os poloneses constantemente estavam recriando suas tradições em reação às mudanças vivenciadas por eles na sociedade de adoção, em que novas “tradições inventadas” puderam ser inseridas dentro de um espaço que propiciava seu reconhecimento. Esse processo é denominado por Hobsbawm (2020, p.13) de “invenção de tradições”, havendo a utilização de elementos antigos nas elaborações das novas tradições: “às vezes, as novas tradições podiam ser

³³IAROCHINSKI, Ulisses. O pão e o sal na tradição polaca. 2014. Disponível em: <<https://iarochinski.blogspot.com/2014/01/o-pao-e-o-sal-na-tradicao-polaca.html>>. Data de Acesso: 10/06/2022.

prontamente enxertadas nas velhas, outras vezes podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios oficiais – religião”.

Algumas entrevistadas recordaram que as celebrações de casamento duravam três dias. Segundo Mafalda Ales Sikora (2014, p. 150), o casamento polonês era a maior manifestação que configurava as relações sociais em grupo na colônia, sendo realizado conforme os costumes da tradição polonesa. Portanto, “a preparação ocorria durante uma semana e, a sua realização durava três dias. Caracterizava-se como acontecimento festivo na Colônia.”. Segundo a entrevista coletiva, o casamento polonês possui singularidades únicas, porém as transformações aparecerem e são relatadas:

Márcia: Porque a festa era de três dias.

- O meu não foi de três dias, não!

- Os dos pais que eram.

- Três dias porque eram de preparativos, uma semana antes já começava.

Angélica: O meu era sábado cedo, daí tinha almoço, depois tinha dança, janta e continuava até o amanhecer, daí no outro dia tinha de novo almoço.

Márcia: Porque era muita comida.

Angélica: Sobrava de mais.

Márcia: Da filha da minha tia também foi assim, foi no galpão lá de baixo do meu pai e os preparativos começavam na sexta.

Tereza: Já faz 31 anos, eu já esqueci disso tudo (risadas).

Márcia: Mais a gente conta três dias, porque hoje o pessoal tem carro, já vem no dia, antigamente as pessoas vinham antes, porque não tinham condução, por isso que diziam.

Márcia: E daí tinha que matar as galinhas, os porcos, os convidados vinham pra ajudar. A minha mãe contava que já vinham assim antes para ajudar os convidados pra limpar a casa, por isso que o casamento geralmente era no sábado.

- Sábado de manhã.

Márcia: Os pais da noiva ficavam esperando na casa, porque tinha muita gente na casa esperando, assando as carnes, muitos convidados, almoçavam então chegava e continuava à festa, como sobrava muita comida e povo vinha de fora de longe no domingo continuava, por isso três dias.

Angélica: Quando viam de Palmeira, daí lá na serrinha soltou foguetes e todo mundo corria arrumava as mesas, quando chegavam já iam comer.

Márcia: Tinha alguma reza antes? Ou pai da noiva ou do noivo falava alguma coisa?

Angélica: A despedida dos noivos tinha, faziam.

- Hoje é diferente (risadas)

Genoveva: Tinha um versinho que era lido, né, porque dos pais de despedida dos pais e de solteiro que daí a vida de casado é diferente, daí o pai tinha um galinho de alecrim que benzia os noivos e era assim.

A transformação é percebida pela comunidade, o que leva o casamento a ser performado na festividade pelos próprios integrantes da comunidade. Segundo Chiamulera (2010, p.98), o palco é local privilegiado para ocorrência de performances, portanto, a festa é um grande palco e é “nesses momentos se intensificam todas as

características do grupo, sendo refletidas através das performances por eles produzidas”. É necessário observar que as representações étnicas possuem intencionalidades que podem ser observadas através dos signos visíveis, portanto, duas dimensões inseparáveis da identidade são a prática e representação, mediante a exteriorização de elementos afetivos, culturais, religiosos, simbólicos e ideológicos da maneira de pensar e sentir, com o intuito de fixar uma identidade coletiva.

As entrevistadas rememoraram que na apresentação do casamento polonês na festividade realizou-se a dança do *czipine*, porém não mencionaram essa dança em seus próprios casamentos. A festividade apresenta uma identificação estratégica, um conjunto de elementos pertencente à cultura polonesa no sentido de legitimá-la, permitindo que os indivíduos do grupo se identifiquem como pertencentes a uma determinada comunidade étnica ao mesmo tempo em que lhe propicia alteridade.

Márcia: Foi feita uma representação de cerimônia de casamento na festa.

Ana: A noiva foi a filha da Genoveva e o noivo o Lauro.

Genoveva: A cerimônia era igual antigamente, daí vieram de carrocinha, de cavalo.

Bárbara: Sininho.

Angélica: O enfeite era de vara de mato.

Bárbara: Tudo era feito de bambu e lona.

Genoveva: E a missa era em cima do caminhão ali no campo, tinha *czipine*, tirava o véu da noiva e sentavam atrás da mesa e pegava cada um uma bala, e dançavam uma volta com a noiva *czipine* era a despedida.

Portanto, os imigrantes étnicos estruturam suas representações com base em experiências históricas e culturais de seu país de origem, a partir da crença no modo de vida comum, de ser e fazer singulares constituídos pelos “traços culturais (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuários ou culinárias etc.) transmitidos da mesma forma de geração em geração na história do grupo” (BARTH, 2011, p. 11).

Roger Chartier (1991), ao conceituar "representação coletiva" como matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social, demonstra que “as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição” (Chartier, 1991, p. 183).

Tais reflexões nos permitem assegurar que a atual identidade polonesa brasileira é produto do seu tempo que ainda contribuiu para a estabilidade e desenvolvimento da Colônia Santa Bárbara. Desse modo, a festividade é importante para comunidade, pois se trata de um meio de manutenção da sua identidade que “parece invocar uma origem que

residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência” (HALL, 2014, p. 108-109).

A identidade festiva polonesa, enquanto construção cultural, requer a performance e a exteriorização simbólica através da dança, música, linguagem, culinária e roupas, pois toda identificação com o grupo étnico exige a diferenciação com os “outros”. Por isso, quando indagamos Vera Lúcia de Oliveira Mayer sobre o que poderia ser inserido na programação festiva para representar a etnia polonesa, a entrevistada nos respondeu que poderia ser os trajes típicos masculinos, como forma de preservação da cultura polonesa, ressaltando a resistência por parte dos homens em usá-los:

As mulheres topam de se vestir o traje polonês na concepção que nós temos, mas, o homem é difícil. Outra coisa seria a dança folclóricas. Ao longo do tempo, como amiga da escola, percebemos que a maior dificuldade é isso, pois as mulheres topam cozinhar, rezar, andar pela festa mostrando o traje típico, mas os homens só naquele comprimento cerimonial e depois eles já tiram aquela roupa, pode ser vergonha, pois o traje típico é muito diferente, o traje que nós conhecemos é folclórico, os homens não gostam de colorido, de calça tipo bombacha branco com rosa, eles não gostam disso. Os menininhos da escola terminavam a dança eles já corriam tirar aquilo, porque não assimilaram essa cultura. (MAYER, 2021)

Os trajes folclóricos na festividade são importantes mecanismos de representação da memória coletiva sobre a Polônia antes da imigração, pois a fixação do grupo na região sul do Brasil, com clima subtropical, resultou em alterações e adaptações nos trajes femininos e masculinos. O traje dos homens era colorido, com tecidos pesados e botas de couro, e as mulheres usavam saias com camadas de tecidos para baixo dos joelhos, blusas com mangas bufantes e flores no cabelo, sendo “fruto de uma memória coletiva dos tempos de Europa, marcada por uma saudade das terras frias. Não restando muita coisa a se lembrar dos primórdios da colonização.” (ROCHA, 2018, p. 9).

Através dessa memória, podemos observar a importância dos trajes para a representação da identidade cultural, como foram registrados e como atualmente a comunidade interpreta suas relações com eles, pois os trajes folclóricos poloneses, segundo a Associação da Cultura Polonesa de Jaguará do Sul/SC³⁴, variam de acordo com

³⁴A descrição dos trajes juntamente com as imagens são referentes aos trajes de góraliskida, da região de Podhale; traje Kaszuby da região de Kaszuby que situa-se a Nordeste da Pomerânia, no mar Báltico; o traje de Lowicz da cidade de Lowicz; o traje de Krakowiak da região de Kraków; traje de Sacz da cidade Nowy Sacz, o traje de Polonez (La polonaise), que é considerada o da nobreza polonesa; traje de Kurpie da região de Kurpie ; traje Beskidy da região do sul da Polónia na parte ocidental das Montanhas Cárpatos; os trajes Cieszczyń da região sul, fazendo divisa com a Tchecoslováquia, trajes Wielkopolka da região situada na bacia do rio Warta; traje de Lublin, da cidade de Krzconów e da Kraków Wschodni, da região do sudeste da Polónia. Blog da Associação da Cultura Polonesa de Jaguará do Sul/SC. Disponível em:

a região e podem refletir o estado social ou conjugal. Entre os trajes mencionados pela Associação, o mais próximo da descrição da entrevistada Vera Mayer é o traje de *Krakowiak*, da região de *Kraków* (Cracóvia), onde os homens usavam calças listradas nas cores vermelha e branco, lembrando a bandeira nacional, um casaco sem mangas até os joelhos, feito de lã ou veludo na cor azul escuro, com bordados ou faixas em volta (*habat*), um cinto de couro com pequenas argolas de metal, que descendem das armaduras, camisa branca, botas da cor preta e chapéu vermelho ornamentado com tiras e penas de pavão. Já os trajes femininos possuíam bordados e avental colorido, saia florida e colete aveludado e colorido, podem ser complementado por uma grinalda de flores. As mulheres casadas usavam ainda um cocar, tiras de fitas presas à direita do ombro e botas pretas meio cano.

Dentro dessa reconstrução da identidade polonesa em Santa Bárbara, os trajes folclóricos da festividade têm lugar de destaque e são utilizados nas recepções, danças e concurso da rainha da BRASPOL. No entanto, observa-se que para a confecção dos trajes, a comunidade não levou em consideração que o grupo foi composto por membros de diferentes regiões da Polônia, talvez um reflexo dessa busca pela unicidade até os dias de hoje.

No entanto, a identidade é marcadora de um lugar social de um grupo étnico-cultural, ou seja, é pensada como meio de se expressar e se posicionar do grupo. Desse modo, “além das diferenças culturais reafirmadas frente ao outro, ao diferente, uma cultura em comum não é marcada somente por consensos e partilhas. As fraturas e dissidências dentro do próprio conjunto geram tensões que contribuem para a reconfiguração das identidades” (SKAVRONSKI, 2015, p. 17).

O relato da entrevistada Vera Mayer sobre o concurso da rainha da BRASPOL abriu uma nova variante, pois além de demonstrar a importância dos trajes para a memória do grupo, evidenciou o processo de desaparecimento da língua polonesa do cotidiano da comunidade, ao afirmar que o concurso era realizado com candidatas descendentes de poloneses que eram trajadas com roupas folclóricas e faziam uma saudação em polonês, ou seja, uma forma que instituição encontrou para preservar e fomentar os mais jovens a manter a língua dos seus antepassados:

O que me marcou me marcou muito na Festa da Santa Bárbara, foi fazer o concurso da rainha da BRASPOL. Esse concurso motivou as meninas a

resgatar um pouco do palavreado polonês, para concorrer ao concurso, elas precisavam dizer pelo menos uma saudação, tinham que aprender também a se apresentar em polonês e falar uma pequena mensagem em polonês. Para mim como promotora do evento, me instigava muito, era o momento que eu aprendia, havia toda uma pesquisa pra falar isso, recorriam aos avós, tios ou para pessoas de outras comunidades. A roupa típica, a maquiagem, o ambiente decorado, por mais que fosse um barracão simples a gente decorava e tentava transformar aquele momento em glamour. Durante 12 a 13 anos foi aquilo que me motivava muito, para outros era a gastronomia, para outro a própria missa em polonês. Pra mim como agente cultural era isso ainda saber que através dessas meninas, os irmãos mais novos, primos virava uma pesquisa. (MAYER, 2021)

Outra tentativa de manutenção da língua polonesa é a missa realizada em polonês somente no dia da festividade, sendo nítido que a presença do padre descendente de polonês nesse dia de comemoração e exaltação da etnia representa a luta por sua “polonidade” e a manutenção dessa identidade católica polonesa brasileira. Na entrevista, Vera revelou que há certa dificuldade para encontrar um padre descendente de polonês que não apenas celebre a missa totalmente na língua polonesa, mas faça os ritos católicos poloneses:

Sempre que possível isso acontece, mas a celebração eucarística é feita parte em polonês parte em português, quando a gente consegue um padre para fazer isso, se não simplesmente simbólico, a gente tem uma dificuldade principalmente na nossa região de encontrar um padre que hoje falem e consigam fazer essa celebração totalmente dentro do rito e linguajar polonês, está muito difícil de encontrar. (MAYER, 2021)

É significativa essa fala, pois através dela podemos observar o deslocamento, até mesmo na festividade, da língua materna para a língua dominante (português) e as modificações dos ritos religiosos, atitudes e comportamentos que resultaram de um cenário social mutante. O conjunto de entrevistadas, quando perguntadas sobre a relação da língua polonesa com os mais jovens, não se mostrou muito otimistas, tendo a frequente crença que a língua polonesa, para sobreviver na comunidade, teria que ser aprendida em um ambiente formal de ensino, pois a escola ou a comunidade não oferecem curso de língua polonesa.

Então, eu fui pra Polônia em 2011, e a gente fica magnificado, tinha um menino de 8 anos, lendo em polonês e coral cantando e o nosso grupo disse veja uma criança lendo o evangelho em polonês, eu falei lógico ele cresceu fazendo isso, dentro de sua casa e nós aqui não vamos ler em polonês, infelizmente a língua polonesa está em decadência. O polonês que se fala hoje no Brasil é o arcaico lá na Polônia, a evolução linguística das coisas, essa atualização somente aconteceria se ingressassem em uma escola do consulado. (MAYER, 2021)

Bárbara: É difícil, só se tivesse aula na escola, no momento que eles estão estudando, já na escola teria que ser. Desde a pré-escola, uma hora de aula deveria de ter pelo menos.

Márcia: A língua é muito difícil, tem que ter interesse, tem que ter um segundo sentido, na Polônia existe vários intercâmbios e cursos. Para mim a pessoa tem que perceber, por exemplo, eu aprendi o polonês, mas tem um significado né, não somente pela cultura, por conta dos meus familiares, mas eu tenho a oportunidade de ir pra Polônia, aperfeiçoar, mas depende de mim. A senhora (Genoveva) não aprendeu polonês de um dia pro outro, é uma língua muito difícil.

Dentro desse conjunto de lembranças da entrevista coletiva, é evidenciado que a comunidade se comunicava na língua polonesa, por isso que muitas crianças somente tiveram o primeiro contato com a língua oficial, o português, com a entrada na escola. Todavia, por pressões sociais e preconceitos linguístico que levaram à estigmatização e marginalização da língua, essa passou a ser usada somente dentro do grupo familiar. É interessante ressaltar que esse preconceito relacionado as línguas minoritárias possui raízes na mentalidade que os colonos eram ignorantes, “cuja língua e cultura não podiam competir com a língua e a cultura consideradas hegemônicas dos “donos da terra” (SANTORO; MAGGIO, 2021, p. 4).

Os momentos de preconceitos foram traumáticos para o grupo e reverberam até os dias de hoje nas entrelinhas das narrativas dos descendentes:

Tereza: É bem diferente, a gente já viu pelo cônsul, que ela fala bem diferente do nosso.

Genoveva: Mais os pais da gente não falavam, nem uma palavra em brasileiro em casa, era só polonês. Desde pequenos, a primeira palavra era mama para mãe e tata para pai, então quando a gente foi para escola foi difícil, porque a gente só escutava a professora falar e devagarzinho foi aprendendo o brasileiro, por isso hoje a gente fala tudo atrapalhado, até 7º ano nós não sabíamos uma palavra em brasileiro, só em polonês, porque tudo os de casa falavam em polonês. Agora depois que a gente casou e tinha os filhos, o marido não conversava mais em polonês, só em brasileiro, os filhos não aprenderam.

Tereza: Uns anos atrás o povo gozava muito também, porque é polaco, por que isso que meio que foram deixando.

Bárbara: Nós éramos ucranianos, até a escola era tudo em ucraniano, depois da escola começavam a gozar da gente, então tinha que aprender o brasileiro, não podia falar em ucraniano ou em polonês, eu sabia tudo agora não sei uma palavra se quer.

Tereza: A gente deixou pra trás por causa dos outros.

Entre as experiências relatadas, é mencionado que na escola somente se falava o português, ou seja, essas mulheres estavam se referindo à política de nacionalização

implantada por Getúlio Vargas³⁵ a partir de 1938. Segundo Capri (2003, p. 148), “as escolas para imigrantes tiveram que se adaptar à legislação vigente e utilizar somente o português como língua para alfabetização e prosseguimento dos estudos”, assim, a partir dessa proibição do ensino da língua polonesa nas escolas primárias, houve a eliminação dos canais de atualização da língua para os imigrantes estabelecidos no Brasil.

Observa-se, portanto, que por esses motivos Tereza estranhou a língua polonesa da Cônsul Geral da Polônia em Curitiba, Sra. Marta Olkowska³⁶, que visitou a comunidade de Santa Bárbara e conheceu alguns descendentes, entre eles Tereza, Bárbara, Angélica, Márcia e Genoveva. Ressaltamos que a pesquisadora dessa dissertação foi convidada pela Secretaria de Cultura, Patrimônio Histórico, Turismo e Relações Públicas da Prefeitura Municipal de Palmeira/PR para compor a comitiva de recepção da cônsul e acompanhá-la até a comunidade, o que permitiu presenciarmos o momento em que a cônsul tentou iniciar a conversa na língua polonesa, porém o grupo não conseguiu entender, pois a língua usada pelos descendentes é o dialeto trazido pelos imigrantes de diferentes regiões da Polônia, desprovido de atualização linguística, tendo a conversa ocorrido em português.

A língua polonesa é um dos principais elementos da identidade de um grupo étnico dessa origem, mas ela só faz sentido na interação. Visto os diferentes processos de interferência na manutenção da língua polonesa e preconceitos, a comunidade deixou de se comunicar na língua polonesa e passou a utilizar o português em seu cotidiano.

Uma das características mais marcantes na identidade linguística do descendente de polonês é o Tepe, ou seja, a utilização da vibrante simples /r/ no lugar da vibrante alveolar /R/, pois no lugar de dizer “carro”, “carroça”, a pronúncia é [k a r o] [k a r o s a]. Essa marca na fala do descendente de polonês faz com que se sinta envergonhado e tente apagá-la, já que isso é motivo de escárnio por parte daqueles que não fazem parte dessa etnia. Ou seja, o falante tenta apagar a afinidade que teria com os outros falantes nativos de polonês brasileiro e tenta se aproximar de outro grupo de referência, aqueles que falam

³⁵O Decreto nº 406, de 04 de maio de 1938, conhecido como “Lei da Nacionalização”, segundo o Art. 85, torna obrigatório que em todas as escolas rurais do país, o ensino de qualquer matéria fosse ministrado em português.

³⁶Em 22 de Nov. de 2021, a Cônsul Geral da Polônia em Curitiba, Sr. Marta Olkowska, acompanhou a abertura da exposição ‘Meu Coração de Polaco Voltou’, que apresenta as origens polonesas do escritor paranaense, Paulo Leminski e a exposição temporária do Museu histórico Astrogildo de Freitas, em homenagem aos 150 anos da imigração polonesa no Paraná, chamada “Os Imigrantes Poloneses e seus Descendentes: Algumas Histórias”, a exposição tem como base o livro de mesmo nome escrito por Vera Lúcia de Oliveira Mayer e Helena Orchahenski (2006). Na ocasião, se dirigiu para a Colônia Santa Bárbara, onde visitou a Igreja Polonesa, o Memorial Polonês e conheceu alguns descendentes de imigrantes poloneses no Município.

o português ‘correto’, provavelmente aqueles que são urbanos e que são mais escolarizados. (DELONG; KERSCH, 2014, p. 76)

Através da amostra das entrevistas, pudemos perceber que atualmente os descendentes possuem diferentes graus de domínio da língua polonesa. Na segunda geração temos aqueles que aprenderam o polonês em casa e somente após iniciar a escola tiveram contato com o português, como Genoveva, Bárbara e Tereza, que hoje entendem muito pouco e falam apenas algumas palavras ou frases naquele idioma, e outros que falam fluentemente o polonês aprendido com seus pais e o traduzem para o português, a exemplo da mãe de Vera Mayer (2021), citada por ela em sua entrevista: “a minha mãe (Barbara) falava fluentemente o polonês que ela aprendeu no Brasil, que a minha vó ensinou a ela, conversava com a minha vó, falava e compreendia, mas não sabia escrever, pois a pronúncia é muito diferente das letras que você coloca no papel”.

Porém, a terceira geração tem conhecimento apenas de algumas palavras ou frases em polonês, não adentrando no campo da conversação, por isso a entrevistada Vera Mayer (2021) afirma que “algumas palavras dentro do contexto eu sabia o que estavam falando, por isso eu digo que eu falo de polonês e não em polonês”. Há ainda uma minoria que fala, compreende e traduz a língua polonesa, como Márcia e Tereza Orchanheski.

O restante das entrevistadas disse não compreender e não falar a língua polonesa, somente algumas palavras, porém ao final da entrevista coletiva, Genoveva convidou as mulheres a rezar e a cantar duas canções religiosas em polonês, e todas participaram. É a língua polonesa utilizada dentro da igreja, nas orações e canções que transparecem a identidade étnica, assim, é através do “letramento litúrgico (rezas, terço, missa), tem exercido papel importante na manutenção da língua.” (DELONG; KERSCH, 2014, p. 84).

Ivani: A maioria eu acho que não sabe falar polonês.

Ana: A gora já está acabando.

Ivani: Só ela que sabe (Genoveva).

Márcia: A senhora sabe falar e entende.

Genoveva: Sei sim.

Tereza: Eu sei muito pouco, a gente se enrola porque a gente não fala, eu sabia falar três línguas e deixei de falar.

Costa (2020, p. 96), ao realizar entrevistas com descendentes de poloneses em Cruz Machado, Jaciaba (distrito do Município de Prudentópolis) e Mallet, fez o julgamento se o entrevistado falava ou não a língua polonesa de forma subjetiva, baseado na percepção dos próprios entrevistados ao declarar-se falante ou não. A autora ainda

observou que os entrevistados que apenas diziam entender a língua polonesa, no final da entrevista estavam rezando e cantando em polonês, um bilinguismo encoberto. Portanto, “é a língua que pode não ser falada, mas faz parte da identidade cultural da comunidade. Em uma grande parte dos descendentes poloneses que não falam a língua, mas tem a polonidade como sua identidade cultural, a língua polonesa é uma língua de herança”.

Vera Mayer, que teve a oportunidade de viajar ao país de seus antepassados, relatou que no Brasil a comunicação na língua polonesa ficou restrita a vida religiosa, nas orações e nos terços, e no seio das famílias, por isso a transmissão da língua de uma geração para outra passou de falar para somente entender e, atualmente, ocorre uma repetição sem tradução, sem significado. Porém, a língua religiosa é um elemento da identidade católica polonesa na Colônia Santa Bárbara em Palmeira/PR, por isso ela é introduzida na festividade:

Meus bisavôs do lado materno eram todos poloneses e a comunicação maior da língua deles no Brasil era a religiosidade, nas orações e terços. Até a geração da minha mãe, eles conseguiram manter, eu ainda lembro que a gente tinha que sentar em volta da mesa de comida e rezar o terço em polonês, só que pra gente era uma decoreba, a gente não sabia nem o que estava dizendo, só estava repetindo. A minha mãe já conseguia interpretar, mas isso acabou que foi se perdendo, infelizmente é uma linguagem enfraquecida [...]eu brinco com a minha neta e falo algumas coisas em polonês, e ela emite alguns sons do “blé” da língua, eu pergunto se ela está falando javanês, ele me responde, não vó é polonês, ou seja, não se tem um significado, uma erudição ou uma construção linguística. (MAYER, 2021)

Portanto, entendemos que a memória coletiva do grupo está ligada à sua etnicidade. A festa é a representação do passado mediada pela experiência do tempo presente, construída através da rememoração que legitima a posição do grupo no mundo e os seus membros na comunidade étnico-religiosa. Esse espaço comporta características peculiares que forjam uma identidade festiva, que articula e evoca o sentimento de pertença comunitário, étnico e religioso. Essa construção de uma identidade festiva busca uma continuidade ou a tentativa de uma identidade voltada para a preservação de uma memória, chamada de tradição.

O conjunto de entrevistas aponta para uma identidade polonesa possível nos dias de hoje, melhor dizendo, uma identidade marcada pelo não cultivo da língua polonesa e que está em lento processo de desaparecimento, até mesmo na festividade, na qual os trajes e a arquitetura com lambrequins tornaram-se elementos folclóricos, e no catolicismo polonês, em que as canções, rezas, confissão e a liturgia das missas são realizados em português, ocorrendo em polonês somente nos dias da festa, embora ainda

marcado pela forte devoção a Nossa Senhora Czestochowa. Além disso, a identidade polonesa cotidiana é expressada através da comida, tendo as mulheres como guardiãs da cultura alimentar.

Diante desse panorama, podemos concluir que atualmente encontramos na Colônia Santa Bárbara uma identidade traduzida, ou seja, que pertence a dois mundos ao mesmo tempo, permeada pelo sentimento de nostalgia, mas que transmite a sensação de pertencimento para os descendentes da Colônia.

CAPÍTULO III - A FESTA SOB A LUZ DOS SENTIMENTOS DE UMA COMUNIDADE LOCAL E SUAS ASPIRAÇÕES

A (re)invenção da identidade polonesa na Colônia de Santa Bárbara pode ser analisada sob as mais distintas perspectivas, pois esse processo mutante comporta diversas práticas e representações. Entre elas, observaremos a festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora Czestochowa, que será o fio condutor da hipótese vigente dessa dissertação. Porém, antes de compreendermos quais são os elementos que o próprio grupo atribui à sua “polonidade” a forma que esses traços vêm à tona por meio da seleção operada pela memória e como são performados na festa, é necessário questionarmos quem são esses descendentes de poloneses e quais os motivos que os levaram a realizar uma festa étnico-religiosa em pleno século XXI. Por que existe esse reforço?

Partindo dessas indagações, devemos primeiramente considerar o conceito de gerações³⁷, o qual embora possua múltiplos enfoques e contradições dentro do campo das ciências humanas e sociais, não será esmiuçado devido à extensão da discussão, fugindo dos objetivos desta dissertação. Assim, o conceito utilizado nessa pesquisa foi concebido como a linhagem fundada por imigrantes de origem polonesa, ou seja, sucessão de avós, pais, filhos, netos, bisnetos e assim por diante.

Para Nadalin (2017, p. 196), a primeira linhagem se refere aos “fundadores”, que são marcados pelos traumas da emigração e do impacto da chegada e “tinham como preocupação básica a organização do “estabelecimento” e a sobrevivência (não necessariamente nesta ordem). Voltavam-se aos seus semelhantes, mesmo que a cultura original fosse marcada por identidades regionais distintas”. O contato entre os imigrantes de mesma etnia e de regiões distintas era mais fácil do que com a sociedade anfitriã, pois a maioria não tinha domínio da língua portuguesa, assim, nesse período se estabeleceram

³⁷ Segundo Feixa e Leccardi (2010) o conceito de geração tem sido um tema relevante nas ciências humanas e sociais. No pensamento social contemporâneo, a noção de geração foi desenvolvida em três momentos históricos, que correspondem a três quadros sociopolíticos particulares: durante os anos 1920, no período entre guerras, as bases filosóficas são formuladas em torno da noção de “revezamento geracional” (sucessão e coexistência de gerações), existindo um consenso geral sobre este aspecto (Ortega y Gasset, 1923; Mannheim, 1928). Durante os anos 1960, na época do protesto, uma teoria em torno da noção de “problema geracional” (e conflito geracional) é fundamentada sobre a teoria do conflito (Feuer, 1968; Mendel 1969). A partir meados dos anos 1990, com a emergência da sociedade em rede, surge uma nova teoria em torno da noção de “sobreposição geracional”. Isto corresponde à situação em que os jovens são mais habilidosos do que as gerações anteriores em um centro de inovação para a sociedade: a tecnologia digital (Tapscott 1998; Chisholm, 2005). FEIXA; LECCARDI. **O conceito de geração nas teorias sobre juventude**. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 25, n. 2, maio/agosto 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5529/5020>. Acesso em: 25/07/22.

os ciclos matrimoniais pelo enclave étnico. Os imigrantes, diante da nova sociedade que os acolhia ou hostilizava, “protegiam-se na idealização de uma pátria mãe e de um passado; protegiam-se, inclusive, na idealização de uma comunidade. Em consequência, organizam um grupo social e étnico fundamentado na alteridade” (NADALIN, 2020, p. 181).

Segundo as observações do autor, as migrações articulam histórias de contatos culturais, portanto, o contato com a sociedade receptora era essencial para que o estabelecimento vingasse, fator que determinou mudanças substantivas na história da comunidade étnica. A geração dos filhos dos casais fundadores foi marcada pelo contato com a herança acumulada por meio da experiência da imigração, porém, com o passar do tempo, houve uma maior facilidade para aprender a língua e eventualmente os costumes brasileiros. Esse processo impactou diretamente os ciclos matrimoniais, que gradativamente e espontaneamente romperam com os enclaves, “articulando-se ao grupo num processo original de contatos culturais e etnicização” (NADALIN, 2017, p. 197).

“O idioma priorizado era derivado Muttersprache (a língua mãe), e os jovens mal se relacionavam, inclusive social e culturalmente, com a comunidade curitibana”. Dessa forma, parecem ter desenvolvido sociabilidades marcadas pelas relações com pessoas de mesma origem, constituindo um grupo relativamente endogâmico. No entanto, no devir geracional, gradativamente as circunstâncias e uma maior facilidade obrigaram esses filhos dos primeiros imigrantes a aprenderem a língua portuguesa (tornando-se caracteristicamente bilíngues), começando a apreender, da mesma forma, os costumes brasileiros.” (NADALIM, 2017, p. 196)

A comunidade polonesa da Colônia Santa Bárbara não é diferente da comunidade germânica de Curitiba analisada por Nadalin (2020), pois como observamos na entrevista coletiva, mais precisamente no relato de Genoveva Scolimoski (2021) na sua casa, ou seja, na presença dos avós imigrantes e seus pais descendentes de primeira geração, somente era falado o idioma polonês. O bilinguismo apareceu na sua vida com a escola e a língua originária foi caindo em desuso a partir do casamento e na criação dos filhos:

Mais os pais da gente não falavam, nem uma palavra em brasileiro em casa, era só polonês. Desde pequenos, a primeira palavra era mama para mãe e tata para pai, então **quando a gente foi para escola foi difícil, porque a gente só escutava a professora falar e devagarzinho foi aprendendo o brasileiro**, por isso hoje a gente fala tudo atrapalhado, até 7 anos nós não sabíamos uma palavra em brasileiro, só em polonês, porque tudo os de casa falavam em polonês. **Agora depois que a gente casou e tinha os filhos, o marido não conversava mais em polonês**, só em brasileiro, os filhos não aprenderam. (SCOLIMOSKI, 2021)

De fato, é a partir da segunda geração que a comunidade polonesa foi socialmente construída entre dois mundos e passou pelo processo de hibridismo cultural, conceito compreendido por Peter Burke (2003, p. 77) não como meramente “misturas” ou diálogos entre culturas, mas uma teia complexa que se desenvolve ao longo de tensões, ganhos e perdas, gerando uma nova cultura com elementos da antiga. O autor se questiona “se a troca é uma consequência dos encontros, quais são as consequências da troca?”, e compreende que são quatro as principais reações estratégicas de uma comunidade a esse processo: aceitação, rejeição, segregação e adaptação.

Essas reações são perceptíveis no grupo étnico dependendo da geração que habita nessa comunidade, por exemplo, os imigrantes impõem certa resistência em defesa das suas fronteiras culturais e socialmente criam a comunidade étnico-religiosa, os casamentos são realizados dentro desse enclave étnico e a língua polonesa é predominante na comunidade. Entretanto, a primeira geração, que denominamos de filhos desses imigrantes que nasceram no Brasil, se remetem ao período que o autor afirma que “parece haver momentos favoráveis e desfavoráveis para a troca cultural” (BURKE, 2003, p. 77).

O bilinguismo era necessário principalmente no que se refere as relações comerciais e, evidentemente, os contatos aumentaram. Em reação a invasão cultural, se estabeleceu a segregação, quando uma linha divisória foi traçada no interior da cultura doméstica, desistindo-se de defender o território inteiro e concentrando-se em manter parte de sua cultura livre de influência estrangeira. Portanto, “o que geralmente acontece é que as pessoas que vivem uma vida dupla no sentido japonês da expressão, ou seja na cultura anfitriã durante o trabalho e em sua cultura tradicional nas horas de lazer” (BURKE, 2003, p. 90).

Segundo o autor, houve um colapso da segregação da segunda para a terceira geração com o bilinguismo e os casamentos mistos. Assim, no decorrer das gerações, a segregação se transformou em adaptação, observando-se que entre os poloneses, algumas tradições dos imigrantes sobreviveram melhor que outras em certos domínios, como a culinária. Isso nos leva a refletir sobre um último processo vivenciado na comunidade polonesa, no qual a adaptação se transformou em assimilação e que consideramos como o início de algo que alterou substancialmente os significados tradicionais: a campanha de nacionalização instituída por Getúlio Vargas. Entre as medidas estavam a proibição aos imigrantes e seus descendentes de falar sua língua em público e a ministração de aulas nas escolas apenas em português. Na entrevista coletiva com as mulheres da comunidade, Bárbara (2021) contou que em casa somente era falada a língua mãe, mas na escola teve

que aprender o português, pois “não podia falar em ucraniano ou em polonês, eu sabia tudo agora não sei uma palavra sequer”.

A análise da entrevista coletiva (2021) indica que a culinária e a devoção a Nossa Senhora de Czestochowa ficaram marcadas na identidade étnico-religiosa polonesa dos descendentes de segunda e terceira geração, passando a ser elementos de manutenção dessa identidade polonesa sedimentada nas vivências, tramadas na “polonidade” de uma comunidade rural. As entrevistas ainda revelaram que a quarta geração possui uma variante: há aqueles que escolheram migrar para a zona urbana em busca de novas oportunidades de trabalho ou/e continuar seus estudos e aqueles que continuaram na colônia exercendo atividades agrícolas nas terras de seus antepassados:

Bárbara: Eu adoro, eu em cidade não quero nem saber, se eu chegar tarde (da cidade) começo a chorar, porque quero a minha casa, interior é tão bom, tão gostoso.

Voz não identificável: Eu gosto e tenho duas filhas que moram na cidade, todo final de semana estão aqui.

Genoveva: Mas o meu filho nunca gostou de cidade e tenho só um filho, viveu e se criou aqui (Santa Bárbara) e não quis ir (pra cidade), e a filha só estudou e foi morar em Ponta Grossa.

Bárbara: A geração que trabalha na lavoura é dos filhos, a geração que está aqui não quer ficar, os meus não querem nem saber, querem ir pra cidade morar, minha neta não quer nem saber de ficar no interior.

Tereza: No interior para ficar hoje tem que ter terra bastante pra plantar, porque o fumo dá muito trabalho, é dia e noite e precisa de pessoas (para trabalhar), uma pessoa não faz nada, uma pessoa não tem condições, que não tem nada tem que ir embora mesmo, não tem o que fazer. A maioria dos terrenos é de poucos alqueires, é pequeno e não dá nem pra sobreviver, o terreno é ruim é muito dobrado, então hoje na agricultura, é difícil, e é por isso que as outras gerações não querem mais ficar aqui (Santa Bárbara) e buscam emprego na cidade, se tivessem terreno até que ficavam, mais assim não tem condições. Pois de pouco não se vive, pois planta ali um alqueire de soja pra ver se você sobrevive, você não sobrevive. É precisaria de mão de obra se fosse fumo, fumo tem que ser quatro a cinco pessoas direto trabalhando porque se não, não tem condições. Quem trabalha com fumo não tem condições.

Nessa perspectiva, as entrevistas nos auxiliam a compreendermos o perfil dos descendentes de poloneses na Colônia Santa Bárbara. Porém, é importante observarmos como as transformações estruturais e conjunturais que ocorrem em um mundo globalizado impactam diretamente em uma comunidade local. Talvez essa seja a maior motivação para esses descendentes realizarem e participarem de uma festa étnico-religiosa em pleno século XXI.

Se no passado era possível identificar o sujeito através dos elementos, símbolos e práticas, após a globalização, fenômeno que tornou as barreiras culturais, econômicas e políticas mais fluidas, provocando a dissolução de fronteiras entre o global e local, além

de um trânsito cultural, identitário e religioso constante, agora já não existe mais essa possibilidade, pelo menos não de modo tão claro e preciso. Segundo Skavronski (2015, p.112), as tensões entre o local e o global provocam constantes reconfigurações identitárias, assim, “os sujeitos e as instituições são moldados a partir dessas tensões, pois gravitam entre forças externas (globais) e forças internas (locais), fazendo com que as identidades não se encontrem mais unificadas socialmente”.

Para se reportar ao momento da história em que vivemos, Bauman (2005, p. 33-34) utiliza o conceito de modernidade líquida, que traduz a mudança da sociedade sólida para um período caracterizado por relações sociais e oportunidades fugazes e por segurança frágeis. Essa analogia, segundo o autor, vale igualmente para a identidade, pois no estilo antigo, rígidas e inegociáveis, não funcionam. Se na Polônia da era da construção nacional as crianças eram treinadas para dar a seguinte resposta quando perguntadas sobre sua identidade: “Quem é você? Um pequeno polonês. Qual é o seu signo? A águia Branca”, hoje as respostas seriam diferentes: “Quem é você? Um homem simpático na casa dos 40 com senso de humor. Qual é o seu signo? Gêmeos”.

Partindo desse raciocínio, a reflexão de Stuart Hall (2019, p. 45) na obra “A identidade cultural na pós-modernidade” é de extrema importância para entendermos a motivação desses descendentes para realizar a festa típica polonesa. Segundo o autor, o sujeito pós-moderno não apresenta mais uma identidade fixa, essencial ou permanente, mas assume diferentes identidades em distintos momentos da sua vida. Assim, no local das antigas identidades nacionais surgem as identidades híbridas, características dos sujeitos que foram dispersados para outros lugares, mas não perderam vínculos com o lugar de origem e suas tradições. Esses sujeitos pertencem a culturas híbridas e se veem obrigados a se traduzir, ou seja, a pertencer a dois mundos ao mesmo tempo, negociando as suas identidades com novas culturas e renunciando ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural "perdida" ou de absolutismo ético.

Outro aspecto da modernidade tardia citada pelo autor é a “globalização”, que produz o deslocamento de identidades centradas e "fechadas" para o mais plurais possível. Em resistência a essa homogeneização cultural, os grupos passaram a reforçar as identidades locais, uma “reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas” (HALL, 2019, p. 50).

Para Woodward (2014), as mudanças e transformações globais produzem identidades novas e globalizadas, pois a homogeneização cultural encaminha para o

distanciamento da identidade comunitária e da cultura local, o que pode levar a resistências para fortalece-las e reafirma-las. Segundo a autora, a identidade importa porque existe uma “crise de identidade” globalmente, mas também localmente, onde os processos históricos que aparentemente sustentavam a fixação de certas identidades entraram em colapso, portanto, aquelas que são fortemente questionadas começam a se basear em uma dicotomia do tipo “nós e eles”. Pois, “a marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições da identidade. A diferença é reproduzida por meio de sistemas simbólicos.” (WOODWARD, 2014, p. 40).

Diante dessas reflexões, compreendemos que a identidade polonesa, pelos mais diversos processos que passou, na contemporaneidade se apresenta fragmentada e em constante tensão entre a convivência com o que é considerado tradicional e as novas situações impostas pela modernidade. Como consequência, a “crise de identidade” de uma comunidade local formada por descendentes de poloneses que, ao perceber que essas tensões ameaçam não apenas suas referências culturais e religiosas, mas a própria existência do grupo étnico, cria movimentos de reformulações e manutenção identitárias, entre eles, a festa típica polonesa.

A cultura étnica polonesa está em processo lento de diluição, o que é esperado dos grupos étnicos que persistem através do tempo. Nas palavras de Sanchis (2018, p. 207), qualquer grupo que quiser responder a acontecimentos deve adaptar-se, inovar e mudar, ou seja, realizar “imediatamente uma reinterpretação dos laços sociais e das relações mantidos com a memória social, a tradição e a visão do mundo dos grupos”.

Por tais motivos, acreditamos que a festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora Czestochowa, realizada pela comunidade de Santa Bárbara, é uma forma de reinterpretação dos laços sociais encontrada pela comunidade para (re)inventar sua identidade étnico-religiosa. Assim, a reflexão deve se encaminhar em não apenas como essa identidade é expressa, mas sentida e reforçada na festa.

3.1 A FESTA TÍPICA POLONESA EM LOUVOR A NOSSA SENHORA DE CZESTOCHOWA (1994-2019)

A religião católica não é imune as transformações do mundo globalizado. Segundo Sanchis (1998, p. 40), esse período é marcado pelo constante trânsito religioso e pertencas duplas, além da multiplicação dos “religiosos sem religião”. O campo religioso

contemporâneo brasileiro possui, como principal característica, a introdução da diversidade, ou seja, a “diversificação ativa, que multiplica, até no interior da mesma complexa instituição, como a Igreja Católica” (SANCHIS, 2018, p. 160).

Conforme observa Huff Júnior (2009), o catolicismo brasileiro é plural e possui uma “unidade na diversidade”, como uma espécie de pano de fundo de sua hegemonia simbólica, assim hoje coabitam dentro da Igreja Católica Apostólica Romana:

Uma igreja institucional, hierárquica e formal; outra mais popular, com crenças e práticas heterodoxas e informais; ainda outra carismática, em franco trânsito simbólico com um carismatismo de origem protestante; e ainda outra libertária, engajada politicamente à esquerda e próxima dos pobres e excluídos – todas tendências convivendo não raramente de modo conflituoso sob o guarda-chuva institucional da Igreja Católica Apostólica Romana e mais ou menos submissas ao sumo pontífice. (HUFF JÚNIOR, 2009, p. 2)

Essa pluralidade interna do Catolicismo Romano gera os mais diversos “modos de *ser católico*, de *ser Igreja* e de *ser Igreja* no mundo, e com o mundo.” (RIBEIRO, 2020, p. 1), portanto, conforme afirma Brandão (2010, p. 11), o catolicismo é uma religião para todos, tornando-se a mais aberta e generosa na atualidade, pois dialoga, conecta e incorpora várias culturas e situações dos universos culturais. O autor considera que boa parte da força da Igreja Católica na atualidade está na aceitação da sua impossibilidade de preservar a unidade religiosa, frente à uma crescente pluralidade de formas de ser, sentir e viver como cristão-católico.

Porém, o mesmo autor, na obra “Prece e benção” (2009), afirma não acreditar que o catolicismo se adapte ao mundo de hoje, mas busque alternativas para responder aos apelos de seu tempo, por isso possibilita opções pessoais de fé e de vivência comunitária, incorporando diversas culturas em um mundo que possui como característica o desenraizamento:

A tradição católica do cristianismo de hoje incorpora-se polissemicamente às várias culturas e às várias situações complexas e transitórias dos mundos culturais em que existe [...] Parecendo ser hoje em dia a religião de uma igreja rigorista, reguladores e hierárquica, isto é a que damos o nome de “catolicismo” envolve uma das mais abertas e polimorfos vocações religiosas de novo tempo. (BRANDÃO, 2009, p. 192)

Por tais motivos, acreditamos que a Igreja Católica do Município de Palmeira/PR, que atende muitas localidades interioranas, onde no período imigratório foram localizados diversos grupos étnicos, percebeu o perfil desses católicos e as necessidades de seus fiéis pela busca da (re)construção identitária com duplas ou triplas pertencas,

centrada nos elementos que são próprios daqueles grupos e que ainda vivenciam a experiência religiosa a partir de um catolicismo de raízes alemãs, polonesas, italianas, francesas, entre outras nacionalidades. Essas múltiplas identidades religiosas católicas levam aos mais diferentes modos de representação e são marcadas por gestos, ritos e formas singulares de expressar sua religiosidade.

Entre essas redes próprias de sociabilidade religiosa criadas pelas localidades, estão as festas comunitárias de capela, todas subordinadas à Paróquia Nossa Senhora da Conceição. Essas festas são “manifestações festivas que ocorrem nas comunidades da zona rural, espaço que agrega as edificações de uma pequena igreja e de um salão, sendo que estas festas prestam homenagem ao santo padroeiro daquela capela” (CHIAMULERA, 2010, p. 5).

A Paróquia estabeleceu um calendário religioso festivo “oficial” anualmente. No ano de 2022, esse calendário registrou a possibilidade de realização de trinta festas religiosas³⁸, tanto na área urbana quanto rural. Porém, somente duas festas étnico-religiosa foram incorporadas a esse calendário: a festa típica polonesa em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa, na localidade de Santa Bárbara, e a festa da comunidade de Monte Alegre em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa, na localidade de Boqueirão, região colonizada por imigrantes poloneses. Percebe-se que esses grupos associam sua identidade étnica a religião católica.

A festa típica polonesa é produzida a partir do vínculo religioso dos imigrantes com a Igreja Católica, porém a iniciativa para a sua realização não foi da Igreja, mas da Entidade de Representação da Comunidade Brasileira e Polonesa no Brasil (BRASPOL) do núcleo Santa Bárbara³⁹, que solicitou a parceria com a Paróquia.

A festa em homenagem a Santa Bárbara, padroeira da igreja da comunidade, acontece dia 04 dezembro, porém possui intencionalidade diferente, pois quando ofertada aos santos padroeiros da comunidade, pode representar agradecimentos pela colheita, vida comunitária, benefícios alcançados e renovação de pedidos de “benção, proteção, a defesa contra as forças do mal” (BRANDÃO, 2009, p. 13).

Porém, o ato da Igreja Católica de estabelecer essa parceria e incorporar no calendário religioso do Município a festa em homenagem a Nossa Senhora de

³⁸O calendário do expediente paroquial prevê a realização de trinta festas, porém algumas não foram realizadas (COVID-2019) e outras podem não vir acontecer, dependendo sempre da comunidade.

³⁹Segundo Orchaneski e Mayer (2006), a BRASPOL na Colônia Santa Bárbara foi fundada em 26 de setembro de 1993.

Czestochowa, título católico de Maria Santíssima, consagrada padroeira da Polônia, também conhecida como Nossa Senhora de Monte Claro, padroeira da comunidade polonesa no Brasil, evidencia o reconhecimento e incorporação institucional de um “catolicismo enraizado numa identidade local” (SANCHIS, 2018, p. 55).

A reflexão sociológica de Peter Berger (2021, p. 76) nos permite compreender que a Igreja Católica, desde o período imigratório, percebeu que para essa catolicidade funcionar e fazer sentido para os grupos étnicos, ela precisava submergir na cultura desses indivíduos, pois para “o indivíduo, existir em determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade”.

A catolicidade trazida pelo imigrante polonês é ultramontana (ligada ao processo imigratório), tridentina, tradicional e campesina, portanto, como na Polônia, o intuito era levar uma vida próxima da Paróquia. Logo que se estabeleceram, entre as prioridades dos imigrantes estavam a construção de uma capela na comunidade e a busca por assistência religiosa de um padre polonês que pudesse não apenas compreendê-los na língua, mas em suas particularidades da vida cotidiana e de sua catolicidade. Essa catolicidade, por sua vez, compreendia um conjunto de práticas religiosas carregadas de vínculos de identificação e pertencimento:

O apego dos poloneses aos ritos especificamente poloneses dentro da igreja católica e a, já mencionada, indissociabilidade do sentimento de polonidade e da fé católica na mentalidade dos camponeses poloneses fizeram com que a igreja se tornasse um refúgio do mundo externo e, ao mesmo tempo, um ator importante na preservação da língua polonesa entre seus devotos. (FERREIRA, 2020, p. 111)

Esse catolicismo polonês estava contemplado em projetos nacionais de propagação de uma identidade católica romanizada e de construção de uma sociedade aos moldes europeus, mas o que ficou atualmente na Colônia Santa Bárbara? Para responder essa questão, é necessário considerar que com o passar do tempo esse catolicismo polonês imigratório se mesclou ao catolicismo brasileiro, desenvolvendo o que chamamos de catolicismo polonês brasileiro.

Apesar das diferenças entre o catolicismo polonês e o brasileiro, Siuda-Ambroziak (2015, p. 27) indica que ambas as igrejas são enraizadas na piedade popular, “apresentando gosto pela religiosidade de cunho medieval com as suas procissões,

romarias, intermediação dos santos para todas as ocasiões, milagres, velas e flores nas figurinhas e cruces, peregrinações [...] conhecidas pelo forte apego à devoção mariana”.

Desse modo, o catolicismo polonês brasileiro se manifesta na Colônia Santa Bárbara através de um “calendário litúrgico particularizado nas datas santificadas, diferente das datas do calendário litúrgico latino adotado no Brasil fez, e continua fazendo com que esse grupo se identifique etnicamente.” (SKAVRONSKI, 2015, p. 42).

Esse catolicismo que tem por característica a experiência rural dessa comunidade, comporta seus santos padroeiros da igreja “Santa Bárbara” e da comunidade “Nossa Senhora de Czestochowa”, passando o calendário a comportar “as festas que acompanham o próprio santo e /ou “padroeiro” quase inscritos nas tábuas genealógicas da comunidade”. (SANCHIS, 2018, p. 55).

Portanto, a festa típica polonesa, ao ser em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa, denuncia o que ficou desse catolicismo polonês: a devoção mariana. Os diários de Helena Orchaneski (1995) revelam que a devoção católica à Czestochowa é estruturante para o grupo étnico, expressada na comunidade através das novenas, procissões, romarias e outras vivências comunitárias de fé. Os imigrantes poloneses trouxeram em suas bagagens um quadro com a pintura que representa a Virgem Maria, marcada em seu rosto com riscos, mais precisamente na bochecha esquerda, que percorrem de forma paralela metade dessa e se alonga em direção ao pescoço. Um terceiro risco transversal percorre a bochecha na altura do nariz. Em sua mão esquerda carrega o Jesus menino, que tem o braço levantado e na mão esquerda segura o Evangelho.

Segundo Hamoy (2017), as imagens de culto não apresentam simplesmente a imagem representativa de um personagem santificado pelo sistema litúrgico, elas diferem de outras pelo seu poder de despertar emoções e fé, assim, para o devoto, não é apenas uma imagem, mas a personificação da própria virgem.

A devoção a Maria, porém, converteu-se em uma fonte inesgotável de novas formulações e significados agregados aos seus inúmeros títulos:

As representações marianas passam, assim, a incorporar um poder milagroso e uma força curativa, associados ao amor maternal, bem como um valor simbólico de absolvição, como intercessora entre os homens e Deus e a partir de sua própria experiência de perda/perdão como mater dolorosa [...] Portanto, representavam a mãe que carrega o filho no braço, e o Filho como Senhor do mundo, fazendo jus ao dogma proclamado. (HAMOY, 2017, p. 32)

A devoção à Nossa Senhora de Czestochowa é ligada a história de lutas pela liberdade da Polônia e por este motivo é fortemente relacionada ao catolicismo polonês como sinônimo de resistência étnica-religiosa. Segundo Siuda-Ambroziak (2015), desde a Idade Média o culto mariano era realizado na Polônia, no entanto, foi apenas no século XIV que as fontes históricas começaram a mencionar a pintura, que passou a atrair romeiros e peregrinos para o mosteiro de Jasna Góra⁴⁰. Em 1655, suecos invadiram Polônia e atacaram o Convento e o Santuário de Czestochowa, onde estavam apenas frades e alguns soldados. Os suecos cercaram o local e durante semanas o alvejaram com canhões, porém, sem o resultado esperado, resolveram se afastar e pouco depois acabaram sendo expulsos do país. Tal fato motivou o rei Ladislau IV⁴¹ a muralhar o espaço, transformando-o em uma fortaleza (funções militares) chamada de Fortaleza Mariana, com importante papel em muitas guerras historicamente travadas pelos poloneses.

Esse fato se espalhou e muitas lendas foram criadas em torno de Czestochowa, segundo a autora (2015, p. 28), especialmente no século XVI, quando foi consagrada como padroeira da Polônia depois de uma série de invasões suecas ao país (1655-1660), nas quais todo o território polonês já havia se rendido, menos a Fortaleza de Mariana, onde se afirma ter ocorrido o seu aparecimento milagroso, fazendo os agressores desistissem e recuarem do plano de ocupação e destruição do mosteiro.

O mito envolve a imagem em um fato relevante da história da Polônia. Ele acontece no século 17, quando o cerco sueco de 6 semanas à cidade. Temendo pela sorte da pintura, os fiéis a retiraram da capela e a colocaram em lugar seguro. As fortificações e muros da cidade foram destruídas pelo exército inimigo e a batalha se travou dentro dos muros. As bênçãos da Santa teriam ajudado cerca de 200 soldados polacos devotados a derrotar 17 mil soldados suecos. Era dia 18 de novembro de 1655. Como reconhecimento, o rei Jan Kazimierz, depois de recuperar o trono, no ano seguinte coroou a imagem da Virgem, em Lwów, como rainha da Polónia. Desde então, os polacos passaram a considerar esta vitória, o terceiro milagre da presença espiritual da Madona em terras polacas. (IAROCHINSKI, 2000, p. 49)

A partir de então, o quadro de Nossa Senhora de Czestochowa se tornou presente nos lares e igrejas. Por isso, muitos imigrantes o trouxeram em suas bagagens, e esse apego os ajudou a preservar a sua identidade étnica e religiosa na nova sociedade de adoção, apesar de não possuírem por mais de 125 anos um Estado próprio. Por tais

⁴⁰ O mosteiro de Jasna Góra, (Monte Claro), localizado nas proximidades da cidade de Czestochowa, na Polónia.

⁴¹ Ladislau IV, foi o Rei da Polónia e Grão-Duque da Lituânia desde a sua eleição, em 1632, até sua morte em 1648.

motivos, Orchaneski e Mayer (2006, p. 27) afirmam que ao contrário de algumas práticas religiosas que foram deixadas de lado pelos poloneses imigrantes e seus descendentes, “a devoção a Nossa Senhora de Czestochowa, não diminui e acabou sendo recuperada e difundida com a criação das comunidades polonesas no Brasil - BRASPOL.”.

Assim, compreendemos a festa como uma forma de (re)invenção da identidade católica polonesa encontrada pela comunidade de Santa Bárbara nos dias atuais, na qual essa devoção é exteriorizada através do tríduo preparatório, conforme os cartazes de divulgação da festa. Na programação da VIII edição (2001), o tríduo preparatório possuía a temática “Maria na família, mulher que fez uma doação; Maria mulher exemplo de disponibilidade para com Deus; Maria, mulher que aceitou ser nossa mãe”. Na IX edição (2002), foram realizadas de 1º a 17 de agosto as novenas preparatórias, a visita do quadro de Nossa Senhora de Czestochowa às comunidades vizinhas e a procissão com a chegada do quadro até a festa.

Tríduos preparatórios nas comunidades polonesas das proximidades, procissão de carroças no dia da festa com o quadro de Nossa Senhora de Czestochowa e os símbolos nacionais da Polônia e do Brasil, recepção às autoridades com broa e sal, missa solene ministrada em polonês. (ORCHANESKI E MAYER, 2006, p. 120)

Segundo Pereira (2014), um dos objetivos dos tríduos, que são os três dias que antecedem a missa solene em homenagem ao patrono da paróquia ou da comunidade, é prepara-las espiritualmente para celebrar com ardor a festa do(a) padroeiro(a) e, por ser adaptável ao seu contexto religioso e cultural, não tem uma regra geral da Igreja para realização. Após o tríduo, é chegado o grande dia da solenidade do(a) padroeiro(a) na missa solene.

O tríduo significa três dias consecutivos de preparação espiritual, colocando a comunidade em clima de oração, através de um conjunto de celebrações que antecedem a grande festa ou solenidade da paróquia. Paróquias que, por ocasião da festa de seu padroeiro, promovem a preparação espiritual de seus fiéis, através de eventos como esse, têm grandes chances de celebrar melhor aquela que é uma das datas mais importantes de seu calendário. (PEREIRA, 2014, p. 7)

A missa solene foi ministrada na língua polonesa em todas as edições da festa (1994-2019) por um padre convidado pela Paróquia, porém, no cotidiano da comunidade as missas são celebradas em português. A entrevista coletiva, ao mesmo tempo em que revelou o processo de desaparecimento da língua polonesa do cotidiano da comunidade,

indicou a sua resistência através da língua polonesa religiosa, ou seja, dos cânticos e das rezas, pois a maioria das mulheres que afirmaram não falar polonês, no final da entrevista rezaram *Modlitawa Pańska* (Pai Nosso) e cantaram canções religiosas naquela língua. Desse modo, não podemos ver a missa solene ministrada em polonês na festa como oposta ao cotidiano, pois ela expressa a necessidade do grupo de manutenção da língua polonesa. Já as rezas e cânticos desta missa são próprios desse catolicismo polonês, que não é a língua falada, traduzida e compreendida, mas a língua eslava sentida.

A religiosidade e a língua são apresentadas como elementos de unicidade e etnicidade entre os descendentes, como observou Skavronki (2015, p. 110) ao analisar as tensões e conflitos nos rituais de bênção praticados pelos descendentes de ucranianos, quando a partir da década de 1990 a paróquia passou a adotar o uso das traduções da língua ucraniana para a portuguesa na liturgia e, posteriormente, em alguns rituais de bênção do rito Bizantino. A autora observou que essas traduções desestruturaram sentimentos étnicos e religiosos desenvolvidos e reforçados pela alteridade. Ainda, a religiosidade desses indivíduos está pautada em representações construídas e reconstruídas na alteridade.

Portanto, compreendemos que a comunidade tenta demonstrar sua religiosidade através da diferenciação étnica, utilizando-se da língua e das práticas oriundas do catolicismo polonês para estabelecer a sua diferença e identificação frente aos demais grupos religiosos do Município. Ora, a crença na vida em comum étnica constrói-se a partir da diferença, portanto, a etnicidade é um modo de identificação, não é essência, mas um conjunto de recursos de referência para que os indivíduos se identifiquem, ao mesmo tempo que possibilita ao grupo estabelecer a diferença que permite incluir e excluir os indivíduos dessa identidade étnico-religiosa coletiva.

Para Woodward (2014, p. 17), as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença e produzidas em momentos particulares no tempo. Evidentemente, a identidade do sujeito não se vincula a qualquer noção de essencialidade, mas emerge como um produto das práticas e representações, então, o “foco se desloca dos sistemas de representação para as identidades produzidas por aqueles sistemas.” Desse modo, a autora compreende a importância das práticas e dos sistemas simbólicos para que o sujeito consiga significar sua própria experiência e o que viria a se tornar:

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-se como sujeitos. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido

à nossa experiência e àquilo que somos [...] fornecem possíveis respostas às questões: quem eu sou? o que eu poderia ser? quem eu quero ser? (WOODWARD, 2014, p. 18)

O que ficou dessa catolicidade polonesa para a Colônia Santa Bárbara foi principalmente a devoção à Nossa Senhora de Czestochowa, pois é através dela que se estruturam as práticas e representações, sendo a oportunidade que os membros da comunidade encontraram para (re)inventar sua identidade étnico-religiosa, por meio de práticas como a festa típica polonesa, na qual os descendentes expressam o desejo de ser reconhecidos como cristãos católicos.

Conforme afirma o Pe. Luiz Camilo Júnior (2021)⁴², todo católico é cristão, mas nem todo cristão é católico, pois para ser reconhecido como um cristão católico deve aceitar “a plenitude da fé revelada por Cristo e contida na Sagrada Escritura, no Magistério da Igreja e na Tradição. O Católico participa dos Sacramentos e reconhece a autoridade do Papa (sucessor de Pedro) e dos Bispos (sucessores dos apóstolos).”.

Em outras palavras, a festa como expressão da vida religiosa estabelece o sentimento de pertença católica, no qual o indivíduo interpreta as suas experiências e organiza a sua conduta de modos determinados pela instituição a que estão vinculados. Portanto, os tríduos preparatórios, as procissões com o quadro da Nossa Senhora de Czestochowa e a liturgia, rezas e canções religiosas em polonês na missa solene desenvolvem o sentimento étnico vinculado ao catolicismo polonês, assim a identidade étnico-religiosa persiste entre os descendentes, porém, requer ser constantemente ressignificada.

3.2 BEM-VINDOS À FESTA TÍPICA: A PRODUÇÃO E A EXALTAÇÃO DA IDENTIDADE POLONESA LOCAL

O título da obra “O dilema do porco espinho”, de Leandro Karnal (2018), se refere a metáfora do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) e é o ponto de partida do convite de Karnal para refletir sobre a solidão, talvez a maior característica da sociedade contemporânea. O filósofo, por sua vez, observou que os porcos-espinhos se

⁴² CAMILO JÚNIOR, Luiz. Saiba a diferença entre ser cristão e ser católico. 2021. Disponível em <<https://www.a12.com/redacaoa12/duvidas-religiosas/saiba-diferenca-entre-cristao-e-catolico>>. Data de acesso: 01/08/2022.

amontoam buscando calor em um dia frio de inverno, mas os espinhos os machucam, obrigando-os a se afastar. No entanto, o frio faz com que voltem a se reunir, porém, se afastam novamente. Depois de várias tentativas, percebem que podem manter certa distância uns dos outros sem se dispersar.

O frio do inverno (ou da solidão nos castiga). Para buscar o calor do corpo alheio, ficamos próximos dos outros. Efeito inevitável do movimento: os espinhos nos perfuram e causam dor (e os nossos a eles). O incomodo nos afasta. Ficamos isolados novamente. O frio aumenta, e tentamos voltar ao convívio com o resultado. (KARNAL, 2018, p. 9)

Karnal (2018) emprega a metáfora nos tensionamentos gerados pelas interações humanas, ou seja, como aprendemos a conviver com nossos pares e a implicação disso na ponderação e no equilíbrio de saber se aproximar e se afastar, tornando as relações mais duradouras e prazerosas. De certo modo, somos levados a fazer uma analogia com a festa típica polonesa em louvor à Nossa Senhora Czestochowa, que ocorre na Colônia Santa Bárbara, pois ao interpretá-la como um reforço étnico e cultural, compreendemos que esse movimento está ligado a globalização e os seus impactos diretos sobre a Colônia Santa Bárbara. Em outras palavras, esse “frio do inverno” global, ao ser sentido pelos descendentes poloneses da comunidade local, gera uma reação, a realização da festa.

Os “espinhos” que deveriam ser sua defesa natural, ou seja, a identidade polonesa, na luz da contemporaneidade se encontra fragmentada, com múltiplas e imprevisíveis pertenças. Esses “espinhos” os machucam ao serem tensionados entre a convivência do que é considerado tradicional em confronto com as novas situações impostas pela modernidade, as quais ameaçam não apenas suas referências culturais e religiosa, mas a própria existência do grupo étnico.

Consequentemente, para a sobrevivência do grupo, há um “movimento” de reação e reafirmação identitária, expressa na criação da festa típica polonesa, na qual os descendentes podem legitimar uma unicidade da “identidade polonesa” que não é aquela cotidiana e centrada na vivência entre dois mundos ou mais, mas aquela “identidade estratégica” performada através dos trajes, músicas e danças folclóricas, idioma polonês, cores e símbolos em referência a Polônia, entre outros elementos singulares do grupo.

Isso nos leva a uma última observação dentro dessa analogia: a festa étnica em pleno século XXI representa um espaço que oferece uma distância segura entre seus “espinhos”, pois não precisam se “dispersar” para não se machucar com as diferenças

trazidas do mundo exterior para a festa, e ainda proporciona relações étnicas mais duradouras, iluminando um futuro para essa comunidade étnico-religiosa local.

A festa não é o mundo que os descendentes nasceram ou aquele no qual estão vivendo, então de onde vem essa sensação de estarem tão à vontade e acostumados, ou seja, em casa? Primeiramente, devemos ressaltar que a festa é realizada na Igreja da comunidade, a qual comporta um salão e o memorial polonês, o que Assmann (2011, p. 437) denominaria de espaços de recordação, que surgem por meio de uma iluminação parcial do passado e são utilizados pelos grupos quando precisam dele para a construção de sentido ou para a fundação de sua identidade, sendo uma forma de orientação de sua vida e das ações coletivas. Nas palavras da autora, “a partir de um determinado presente ilumina-se um determinado recorte do passado de modo que ele descortine um determinado horizonte futuro. O que se seleciona para recordação sempre está delineado por contornos de esquecimento”.

Portanto, a identidade polonesa apresentada na festa é uma identidade organicamente construída pela comunidade, que pressupõe gerar a imagem de uma identidade pública unificada em torno de um “eu” étnico. Dito de outra maneira, a festa produz uma identificação com a etnia polonesa, mas não tem potencialidade para produzir a identidade polonesa, sendo apenas um dos elementos que compõem a identidade polonesa brasileira nos dias atuais.

Guarinello (2001, p. 972), ao questionar o que é uma festa, propõe vê-la como uma ação coletiva, não oposta ao cotidiano, mas integrada nele. A festa é centrada na comemoração de um objeto e simboliza a unidade dos participantes dentro da esfera de uma identidade, assim, “é um ponto de confluência das ações sociais, cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes”. A festa, segundo o autor, produz diferentes tipos de identidade, entre elas as identidades segmentárias, que expressam singularidades através de festas que lhe são próprias, as identidades fracas, nas quais a festa é polo agregador de identidades de participantes desconectados, e as identidades fortes, qual acreditamos ser aquela produzida na festa típica polonesa, onde “a festa seja apenas mais um elemento, um reforço, dentro de uma identidade mais ampla, que a produz como festa, e que parece ser o caso das chamadas sociedades comunitárias.” (GUARINELLO, 2001, p. 972).

A festa típica celebra a “polonidade” do grupo e é um espaço que possibilita trazer para o tempo presente uma identidade congelada no tempo, entendida por muitos visitantes como a “verdadeira identidade étnico-religiosa” de uma comunidade local de descendentes de poloneses.

Pelas razões apresentadas até o momento, propomos descrever e analisar a festa, observando a lógica interna de manipulação da identidade polonesa, através do processo de seleção, realce étnico, performance e repetição, questionando qual é a importância desse processo na construção/manutenção da identidade étnica-religiosa para o grupo. Não realizaremos comparações entre as edições da festa verificando se cada elemento apresentado se remete ou não a cultura polonesa ou quais foram as principais modificações na programação, como era a proposta original desta dissertação, pois como nos alerta Brandão (2011, p. 24), não devemos compreender apenas o que a festa faz, mas o que ela diz: “dito de outra maneira: as pessoas fazem festa porque ela responde a alguma necessidade individual ou coletiva, ou cumpre alguma função social que a torna, por outros caminhos, necessária?”.

Assim, para realizarmos a descrição da festividade, utilizaremos as noções de Márcia Chuiamulera (2010), que ao descrever as festas de capelas da quarta Colônia de imigração italiana no Rio Grande do Sul, formulou os conceitos de “pré-produção”, “produção” e “pós-produção” festivos para diferenciar as etapas da festa. Esses conceitos serão aliados às entrevistas realizadas e à programação da festa típica polonesa disponível nos cartazes de divulgação produzidos anualmente e colocados em exposição permanente no memorial polonês da comunidade. Ressaltamos que nos anos de 2020/21 a festa não foi realizada por conta da pandemia de COVID-19, portanto, não foi possível fazer uma descrição com análise e observação participante.

A festa é realizada anualmente no segundo domingo do mês de agosto desde 1994 e tornou-se a mais conhecida manifestação cultural e religiosa dessa comunidade rural. Observamos que ela também se desenvolve em etapas, assim, a fase de “pré-produção” é compreendida por Chuiamulera (2010) como as atividades realizadas no espaço anterior a festividade, sendo uma etapa associada aos indivíduos que promovem a festa, aos organizadores e à comunidade local.

Os dias que precedem a festa são marcados por grandes movimentos de organização, comportando a reunião entre a presidência da BRASPOL e o pároco da igreja para definir a programação religiosa e a reunião entre os membros para estabelecer a programação e estimativa de público, a distribuição das tarefas para os integrantes da associação, desde a jardinagem do espaço, a organização da igreja e a decoração no salão, e até a convocação de pessoas específicas para determinados afazeres, como relatado na entrevista coletiva, em que certas mulheres da comunidade que saibam fazer pirogue e outras comidas típicas são chamadas para preparar o almoço típico polonês, conforme

demonstrado no capítulo anterior desta dissertação. Ainda nessa fase é planejado o memorial polonês, o qual além de possuir uma exposição permanente de objetos doados pelas famílias, que remetem ao período imigratório e às famílias da comunidade, conta com uma exposição itinerante no dia da festividade.

Essa etapa transforma-se em espaço de sociabilidade, cria e estabelece relações peculiares, ganhando proporções coletivas, reforçando os laços de afetividade e mobilizando a comunidade em torno da celebração para recepcionar os visitantes. A festa, portanto, implica em uma determinada estrutura social de produção, no sentido que “são laboriosamente e materialmente preparadas, custeadas e planejadas, montadas, segundo regras peculiares a cada uma e por atividade efetuadas no interior da própria vida cotidiana, da qual são necessariamente o produto e a expressão ativa.” (GUARINELLO, 2001, p. 971).

É nessa etapa da festa que também ocorre o que chamamos de “seleção”, momento que grupo seleciona quais elementos serão apresentados como constituintes da “identidade polonesa” para serem legitimados pelo público e como seus membros serão identificados como pertencentes a esse grupo étnico. É nessa fase que a comunidade planeja como vai ser contada sua “história” para si mesmo e para o “outro”. Porém, devemos ressaltar que essa seleção não necessariamente provem do cotidiano, mas da memória coletiva. Desse modo, pode-se afirmar que a festa é centrada sob uma “etnicidade simbólica dos descendentes de imigrados tem apenas uma relação distante com a cultura tradicional do grupo étnico do qual se orgulham.” (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 2011, p. 82).

Segundo afirmam Marogi e Massoni (2020, p. 35), as celebrações festivas são caracterizadas pela lembrança e “moldam a identidade das pessoas, moldam o que acreditam ser, o que querem ser e influenciam no que julgam ter sido”. A festa fortalece os laços de pertencimento das comunidades locais onde ocorrem, perpetuando tradições nas mentes de todos que participam do evento através de narrativas que somam experiências e dão força a outras histórias passadas:

Podemos compreendê-la como a marca de pertença e de construção de sentidos partilhados, manifestados e legitimados nas interações sociais. Assim, as festas étnicas populares, ao mobilizarem e se apropriarem dos sentidos através das comemorações, dos costumes, das tradições herdadas e da sua ritualização, informam e tensionam as representações sobre os processos imigratórios, nos quais a etnicidade é uma das mais distintas formas de sua expressão. (MAROGI; MASSONI, 2020, p. 38)

Por sua vez, Assmann (2011, p. 152) observa que entre as formas de recordação temos a memória funcional, que assegura que a identidade do grupo é seletiva e estabelece uma ponte entre passado, presente e futuro, ou seja, intermedeia valores dos quais resultam um perfil identitário e normas de orientação ao futuro. Desse modo, os descendentes do grupo étnico polonês se utilizam da memória funcional para realização da festa ao estabelecer um processo de seleção dos elementos segundo sua importância, os quais ao compor a identidade polonesa festiva, se tornam uma memória fonte para a orientação e constituição de sentidos. A autora alerta que a memória funcional pode ser alterada e possuir diversos tipos de uso, entre eles a legitimação, deslegitimação e distinção, pois “as festas consolidam a relação da comunidade com uma história fundadora compartilhada”.

Ora, a festa típica polonesa apresenta os elementos que os próprios descendentes de segunda e terceira geração atribuem à sua “polonidade”, a qual vem à tona por meio da seleção operada pela memória funcional, visando legitimar uma identidade coletiva étnico-religiosa ao mesmo tempo em que busca a distingui-la dentro desse grande campo cultural e religioso do Município de Palmeira, pois é pela festa que definirá seu lugar dentro da dinâmica das comunidades.

Porém, como nos alerta Candau (2021, p. 142), certas camadas geracionais “como aquela dos imigrantes de segunda geração, são, frequentemente, gerações sem memória, e por isso não tem mais nada a transmitir”. A partir da segunda geração, os descendentes construíram e levaram suas próprias memórias, em grande parte inventadas, fragmentadas e compartilhadas, mas isso não impede que o grupo realize suas comemorações, visto que a memória é “selecionada, evocada, invocada e proposta à celebração em um projeto integrador que busca forjar uma unidade: aquela imaginada do acontecimento comemorado e do grupo que o comemora.” (CANDAUI, 2021, p. 142).

Através da seleção, o grupo define a programação da festa, e como se se trata de um evento que tem projeção local e regional, a BRASPOL produz cartazes de divulgação que são dotados de símbolos e imagens atreladas a etnia polonesa. Como podemos perceber, já nos cartazes de divulgação ocorre o que os autores Poutignat e Streiff-Fenart (2011) denominam realce da identidade étnica em todos os signos visíveis do grupo. No que diz respeito ao dia da festa, esse realce acontece desde o comportamento, com a utilização estratégica da língua polonesa e na saudação de seus pares, até os vestuários folclóricos, além das cores utilizadas na decoração, da música, da dança, da comida, entre outros elementos que servem para tipificar o grupo ou apresentar o “eu” étnico específico. Segundo os autores (2011, p. 167), esse fenômeno é “uma ‘afixação’ pública de uma

identidade reivindicada, porque eles possuem a dupla característica de ser manipuláveis à vontade e facilmente decifráveis como símbolos de pertença”.

O realce estratégico da identidade polonesa é refletido e ampliado no momento festivo através das performances étnicas, que podemos observar principalmente na fase da “produção”, ou seja, no dia que a festa é realizada. A alvorada festiva, às 6h, marca a abertura da festividade e pode englobar foguetes e/ou instrumentos musicais. Às 10h ocorre a missa solene, oficiada parcialmente em polonês na igreja da comunidade por um padre convidado pela paróquia. Às 11h30m a comunidade se encaminha para o almoço típico polonês, no qual são ofertados pirogue, batata *a la* Varsóvia, saladas de repolho azedo, cenoura e beterraba. Após o almoço acontecem as apresentações artísticas de dança e música local e as brincadeiras e recreações coletivas, inclusive já fizeram parte da programação as competições de descascar milho, cortar lenha e malhar e debulhar centeio, como descrito na programação da XI edição da festa (2004): “recreações da tradição polonesa: pega o leitão no barro e corrida de carroça”.

Segundo Chiamulera (2010), a festa está em constante processo, no qual os indivíduos do grupo se colocam nessa situação de estar/produzir a festa. Assim, festas podem ser compreendidas como um dispositivo para ocorrência de performances identitárias, ou seja, momentos em que é permitido performar sua(s) identidade(s):

A festa permitiria o compartilhamento de experiências entre o grupo e possibilitaria uma forma de reorganizar-se, significar-se e abastecer de uma auto-imagem, como fonte de renovação de sua própria identidade. Em última instância, a festa se torna espetáculo ou uma condensação de princípios cotidianos em que aspectos demarcam a identidade acionada (italiana) para a festa podem ser vistos em situação e em performance. (CHIAMULERA, 2010, p. 27)

As performances étnicas também ocorrem através das apresentações, como fica evidenciado no relato da cerimônia de casamento típico polonês presente na entrevista coletiva e nos cartazes da VIII edição da festa (2001), “apresentação o desdobramento de vigas”, da IX edição (2002), “apresentação de relato alusivo aos 110 anos de história da Colônia Santa Bárbara” e da XII edição (2005), “apresentações da tradição e costumes poloneses”. Segundo Orchanheski e Mayer (2006, p. 28), a demonstração do desdobramento de toras na festa se refere ao período emigratório, pois quando chegaram à localidade de Santa Bárbara os imigrantes receberam suas áreas de terras e uma pequena casa para morar, a qual era muito mal construídas com ‘tábuas lascadas a muque’ e necessitava ser adaptada conforme seus “costumes, desdobrando as grandes torras de

madeira em tábuas num trabalho um tanto perigoso. Preparavam um estaleiro, tipos de andaime em que colocavam a tora. Um homem ficava em cima do andaime e outro no solo, puxava a serra de cima para baixo”.

É uma história performada que parte da releitura que os descendentes fazem do passado do grupo, assim temos um excesso de teatralidade centralizado nas dificuldades da viagem, na fixação em meio matas, e nas dificuldades na construção das primeiras habitações, ao mesmo tempo em que a figura e o saber do colono agricultor é valorizada. São maneiras distintas de expressão encontradas pelo grupo para demonstrar sua visão de mundo e seus anseios, constituindo os elementos dessa identidade polonesa brasileira de uma comunidade local.

No andamento da festa ocorrem apresentações de danças e músicas folclóricas, afinal o seria uma festa sem música? Entretanto, não são músicas quaisquer, mas composições que tocam além dos ouvidos, atingindo o coração das pessoas e a alma do povo. Essas músicas não estão no cotidiano desses descendentes, mas em suas letras falam dos eventos desse, do trabalho e da família, expressam a saudade da pátria que nunca conheceram, externando por meio da interpretação musical esse sentimento de “polonidade” que leva esses descendentes a sentirem-se em casa.

Em todas essas performances representativas, o público é convidado a observar os modos ancestrais da cultura polonesa através dos passos de dança, do estilo de música e dos trajes. Esse momento envolve em seu conjunto, “com maior ou menor expressão ou força legitimadora, distribuindo-se os participantes dentro de uma determinada estrutura de produção e de consumo da festa, na qual ocupam lugares distintos e específicos.” (GUARINELLO, 2001, p. 971).

Os traços étnicos são selecionados e reivindicados pelo grupo como elementos pertencentes à identidade polonesa, sendo utilizados como sinais e emblemas de diferença que por sua vez estabelecem fronteiras étnicas. A festa é o momento em que a comunidade realiza a manutenção de sua identidade étnico-religiosa, pois uma reivindicação pública de uma identidade “necessita ser publicamente validada e ratificada.” (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 2011, p. 113).

Conforme aponta Barth (2011, p.168), a identidade étnica se constrói a partir da diferença, e não pelo isolamento, assim é na interação que o grupo cria a consciência de pertença. Porém, se o grupo conserva sua identidade na interação com o “outro”, é porque ele possui critérios e meios para manifestar a pertença e a exclusão, portanto, “rótulos e estereótipos étnicos são ativados e tornados pertinentes nas interações sociais cara a

cara.”. Barth alerta que se os grupos étnicos persistem como unidades significativas, devem manter-se marcados pelas “diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes.” (BARTH, 2011, p. 196).

Por fim, a fase da “pós-produção” se refere ao momento posterior ao dia da festa, no qual os festeiros novamente se encontram para organizar a igreja, o salão e o memorial e fazer um balanço dos gastos e lucros do evento, cujo montante será revertido para a próxima festa, empregado em obras ou na manutenção das estruturas físicas do local ou outras necessidades. “É o momento, no qual as ‘roupas sujas são lavadas’, quer dizer, se algo não deu certo, se ocorrem atritos, ou seja, o que for, é comentado, nem sempre de forma explícita.” (CHIAMULERA, 2010, p. 113).

Essa é a etapa que comporta a avaliação da comunidade sobre a programação (o que deu certo e o que poderia ser melhorado) e surgem algumas ideias para a próxima edição. Assim, mesmo que a festa seja autodenominada como “*Tradycje Polski*”, ou seja, “Tradicional Polonesa”, esse tradicional se refere aos costumes singulares que são apresentados e que caracterizam o grupo em um pequeno período de tempo. Portanto, quando a festa muda ou adapta a sua programação ela não deixa de ser tradicional, mas é apenas (re)inventada conforme as necessidades das gerações que a estão realizando.

Por outro lado, não podemos esquecer que a repetição é fundamental para a legitimação dessa identidade polonesa, e por isso, geralmente a performance que teve maior expressão entre o público é a que permanece na grade da programação da festa. Por exemplo, a festa já comportou muitas apresentações e recreações coletivas entre as edições, como as competições de descascar milho, cortar lenha, malhar e debulhar centeio, corrida de carroça e de cavalos e pegar leitão no barro, porém, a única que permanece até os dias de hoje é a “pega do leitão”, que apareceu na programação pela primeira vez na X edição, realizada no ano de 2003.

Essa brincadeira é a representação estereotipada da atividade familiar, não havendo evocação apelativa à história da imigração ou da etnia. Esse momento recreativo representa uma atividade cotidiana das pessoas do campo, que consiste em capturar o leitão para que possa ser abatido e depois consumido pelas famílias. Porém, essa atividade exige agilidade e destreza, pois o porco por vezes enlameado no chiqueiro é muito difícil de pegar, assim a captura é considerada como um troféu para o indivíduo que a realiza em menor tempo. Essa representação é o fio condutor de uma prática cotidiana do colono imigrante e que permaneceu no interior das famílias, na vizinhança e entre os descendentes que moram na zona rural.

A captura do leitão se tornou uma tradição polonesa nas comemorações, sinônimo no município de festa polaca, sendo inclusive um dos momentos mais esperados pelo público. É uma brincadeira aberta, assim qualquer participante da festa pode se inscrever e participar e demonstrar agilidade e destreza na captura do porco na lama com as próprias mãos, mas sem ferir o animal. Leva um prêmio aquele que conseguir apanhar o animal no menor tempo cronometrado, que em geral é o próprio leitão ou o valor dele em dinheiro.

Portanto, mesmo que a recreação do “pega o porco” seja uma “tradição inventada”, é um elemento constituinte da identidade polonesa brasileira de Santa Bárbara, onde esses traços identitários de uma vida rural são reconhecidos e legitimados através da repetição e se firmam como tradição. Para Luvizotto (2010), a tradição é um conjunto de sistemas simbólicos que são passados de geração a geração, possuindo caráter repetitivo. Porém, para a autora, ela não deve ser vista como cristalizada no tempo, mas como dinâmica, pois serve tanto para a orientação do passado como uma forma de organizar o futuro, assim, a tradição coordena e organiza as relações dentro da comunidade, sendo um elemento intrínseco e inseparável da mesma:

Seu caráter repetitivo denota atualização dos esquemas de vida. Isto significa que a tradição é uma orientação para o passado, justamente porque o passado tem força e influência relevante sobre o curso das ações presentes. A tradição também se reporta ao futuro, ou melhor, indica como organizar o mundo para o tempo futuro, que não é visto como algo distante e separado; ele está diretamente ligado a uma linha contínua que envolve o passado e o presente. Essa linha é a tradição. Ela persiste e é (re)modelada e (re)inventada a cada geração. Assim, pode-se dizer que não há um corte profundo, ruptura ou descontinuidade absoluta entre o passado, o presente e o futuro. (LUVIZOTTO, 2010, p. 65)

De acordo com Geertz (2019, p. 213), a cultura de um povo é um conjunto que o antropólogo tenta ler sobre os ombros daqueles a quem pertence, e assim, há enormes dificuldades, pois “as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas.”. Dessa forma, este estudo buscou compreender a festa típica polonesa em louvor à Nossa Senhora de Czetochowa como uma via de acesso para entendermos como os descendentes de imigrantes poloneses da Colônia Santa Bárbara concebem e (re)inventam sua identidade através de práticas e representações.

Festas étnicas-religiosas são atos coletivos que produzem laços mobilizadores efetivos entre famílias, gerações e comunidades, expressam uma religião e cultura específica e demonstram memória coletiva, ideologias, religiosidade, costumes, tradições

e suas (re)invenções locais, elementos essenciais para o fortalecimento étnico e capazes de oferecer o sentimento de pertença intergeracional. Ora, “as festas são ocasiões para as pessoas se reunirem e delas saírem fortalecidas.” (BUENO, 2008, p. 51).

Porém, a programação da festa não é inocente ou neutra, apresentando além dos elementos estéticos uma identidade estratégica polonesa tecida a partir da própria ótica do grupo, que não reflete seu tempo e as múltiplas identidades que o compõem, mas que no momento da festa fundem-se e dão sentido a identidade étnico-cultural do grupo. Portanto, a (re)construção da identidade polonesa, ao ser realizada pela perspectiva dos descendentes, demonstra uma determinada posição do grupo no mundo, seus valores e aquilo que se espera do futuro, ou seja, a sua continuidade. Desse modo, a identidade da festa é aquela voltada para a preservação não de um elo biológico, mas de uma memória socialmente partilhada, de uma identidade sentida e expressada na maneira ser, pensar e fazer, a qual é denominada pelo grupo como tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho objetivou investigar a (re)invenção da identidade católica polonesa dentro de uma comunidade de origem imigrante e o que implica no reconhecimento de uma identidade étnico-religiosa estritamente ligada a história política da Polônia no período de dominações e partilhas territoriais, forjada pela Igreja Católica dentro de um projeto de romanização das igrejas do Brasil. Assim, para compreendermos essa identidade trazida pelo imigrante polonês, foi necessário realizarmos uma contextualização histórica sobre a dinâmica estrutural e conjuntural da Europa no século XIX, sem perder de vista como a Igreja Católica foi atingida e como reagiu a essas transformações do mundo moderno e a secularização. O primeiro capítulo apresenta uma base de compreensão da identidade polonesa trazida por esses imigrantes e como ela, mesmo fragmentada, foi responsável pela identificação e unicidade do grupo e para realizar a passagem do “eu” individual para o “nós” comunidade étnico-religiosa.

A percepção desta passagem é reveladora, pois indica que esses imigrantes trouxeram uma estrutura identitária que remonta à sociedade emissora e que foi enraizadas e mantida em condições históricas e sociais tão particulares que os auxiliou a orquestrar a construção da comunidade. Quando nos referimos a comunidade, não estamos falando apenas do espaço físico da colônia, mas do compartilhamento de ideologia, valores, comportamentos e regras de convivência dentro dessa dinâmica de socialização. Pudemos detectar dentro da identidade imigrante polonesa a étnico-religiosa, étnico-cultural e camponesa.

Porém, a trajetória dessa comunidade revela que mesmo que grupo desejasse (re)criar uma sociedade tipicamente polonesa em Santa Bárbara, ela não poderia ser transportada sem alterações, pois a imigração e fixação colonial em uma sociedade multiculturalista teve o poder de alterar substancialmente suas estruturas, construindo o que denominamos nessa dissertação de identidade polonesa brasileira, produto do seu tempo. Desse modo, é preciso considerar que foi necessária a (re)invenção identitária do grupo, a qual enquanto construção cultural de algo que já existe, deve ser pensada como uma identidade criada no Brasil, mas pautada nos elementos estruturantes da identidade polonesa trazida pelos imigrantes.

Ao analisarmos os diários de Helena Orchaneski, ao mesmo tempo em que observamos como essas identidades construídas na longa duração do grupo estavam presentes no cotidiano da comunidade com adaptações, compreendemos a própria

narrativa dos diários como produto da identidade polonesa brasileira. Em relação a forma como a narrativa é construída sobre a invasão e partilha da Polônia, devemos considerar que passa pelo crivo da afetividade e, portanto, é recorrente que contenha ressentimentos, dor da partida, nostalgia do lugar de origem e tristeza. Por conter esses elementos, esse tipo de discursividade pode ser chamado de dramático ou vitimista, ou ainda, no caso da narrativa em primeira pessoa de acontecimentos vivenciados pelo grupo dos quais o narrador não participou, de invenção ou mentira. Porém, essas discursividades dão sentido à “polonidade” desses imigrantes e seus descendentes e revelam a apropriação de um passado histórico que vai reforçar a crença de uma origem ou uma história comum ao grupo.

Portanto, antes de refletirmos sobre a (re)invenção da identidade católica polonesa, foi necessário compreender o campo religioso que esses imigrantes encontraram quando se inseriram na sociedade palmeirense: uma Paróquia dirigida pelos padres verbidas (alemães), que comportava diferentes tipos de catolicismos de raízes alemãs, italianas e francesas trazidos pelos grupos étnicos da região. Esse mosaico católico era marcado por tensões, conflitos e disputas por influência e poder. Os livros tomo da paróquia Nossa Senhora da Conceição registram uma luta interna da religião católica pela manutenção da identidade católica polonesa, a resistência da comunidade para aceitar padres germanizados, a construção de uma igreja dentro da comunidade, a instituição de um calendário próprio com datas santificadas e ritos e práticas referentes ao catolicismo polonês. Porém, a identidade católica não é imune a oscilação, ela se reinventa e se adapta, assim como o catolicismo. Coloca-se, no entanto, duas questões: o que ficou desse catolicismo polonês atualmente para a comunidade de Santa Bárbara? E, se ficou, como se apresenta ou é (re)inventado?

Assim, para compreendermos o que ficou para essa comunidade, recorreremos novamente aos diários de Helena Orchaneski, que ao registrarem uma lógica interna desse catolicismo polonês local (como a obrigatoriedade aos membros da comunidade na participação nas missas e guardar dias santificados e a reunião da comunidade em romarias e procissões em devoção a Nossa Senhora de Czestochowa), nos revela subjetivamente que a comunidade compreendeu que o ato de reinvenção identitária exige a exteriorização, a plausibilidade do “outro” sobre sua cultura e religiosidade, sendo o único caminho para a legitimação e afirmação da identidade católica polonesa. É esse processo que conferiu à comunidade Santa Bárbara a fama de “católicos por excelência”.

Dito de outra forma, entre as diversas práticas e representações construídas por essa comunidade, observamos a (re)invenção dessa identidade católica polonesa através da festa típica em louvor a Nossa Senhora de Czestochowa. A cerimônia religiosa comporta, por exemplo, tríduos preparatórios, procissões com o quadro de Nossa Senhora de Czestochowa, missa ministrada em polônês por um padre dessa descendência, além de cânticos e rezas na língua de seus antepassados. Porém, as entrevistas nos revelaram que o que ficou da identidade católica polonesa atualmente foi a devoção à Nossa Senhora de Czestochowa e a língua religiosa das rezas e cânticos, já em relação a identidade étnico-cultural, os costumes alimentares. Diante desse quadro, compreendemos que a festa não tem potencialidade para produzir a identidade polonesa, sendo apenas um dos elementos do conjunto de uma identidade polonesa brasileira possível nos dias de hoje, que expressa aspirações e necessidades do grupo.

Assim, a identidade polonesa da festa é uma identidade performada, ou seja, não é aquela do cotidiano, mas aquela organicamente construída pela comunidade, que pressupõe gerar a imagem de uma identidade pública unificada em torno de um “eu” étnico. São elementos de identificação construídos na longa duração que se apresentam sob uma heterogeneidade, como “costumes, crenças, valores, práticas, produtos alimentícios, entre outros. Logo, a percepção da existência de uma identidade a apresenta como estratégica, sob uma imagem que reflete múltiplas identidades, mas que no momento da festa, fundem-se” (CHIAMULERA, 2010, p. 209), e dão sentido a identidade étnico-religiosa e étnico-cultural. Porém, ao analisarmos como a festa se estrutura, observamos a lógica interna de manipulação dessa identidade através do processo de seleção, realce étnico, performance e repetição.

Finalizando as considerações, compartilhamos o entendimento de Carvalho e Benatte (2011, p. 48-49) de que a identidade do sujeito não aflora do espaço onde nasce, mas emerge como um produto de práticas discursivas, sendo que nem toda identidade é fabricada pelos detentores de poder, pois “as comunidades reais, na medida que reforçam redes de sociabilidade e alimentam o querer-viver coletivo, são lugares de resistência e empoderamento dos indivíduos.”. Portanto, a identidade e o sentimento de pertença, de ser alguém e estar ligado a etnia polonesa, é produzida através da festa típica polonesa em louvor à Nossa Senhora de Czestochowa.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, L. A igreja antigo católica em Ponta Grossa: Representações de uma disputa na comunidade polonesa local. **Religião & cultura: temáticas de história cultural das religiões**. In: BENATTE, A; CAMPIGOTO, J. (ORG.). Guarapuava: Unicentro, 2013. p.97-126.
- APPIAH, K. A. Identidade como problema. **Identidades**. In: SALLUM, B. et al. (ORG.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. p. 17-32.
- AMADO, J. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em História Oral. **História**, São Paulo, v. 14, p. 125-136, 1995.
- AMON, D.; MENASCHE, R. Comida como narrativa da memória social. **Revista Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 1, p. 13-21, jan/jun. 2008.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, S. R. História das religiões e das religiosidades: uma breve introdução. In: MARANHÃO FILHO, E. M. A. (ORG.). **Reconhecendo o sagrado**. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2013, p. 09-27.
- ASSMANN, A. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Unicamp, 2011.
- ASSIS, L. G. O absolutismo e sua influência na formação do Estado brasileiro. **Revista dos Tribunais**, Brasília, v. 969, n. 105, p.49-61, 2016. Disponível em:<http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/Rtrib_n.969.03.PDF>Acesso em: 16/04/2022.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BARROS, J. A. Fontes históricas – Uma introdução aos seus usos historiográficos. In: 2 ENCONTRO INTERNACIONAL ANPUH RJ: HISTÓRIA & PARCERIAS, 2019, Rio de Janeiro. **Anais** [...] Rio de Janeiro: ANPUH, 2019. Disponível em: <<http://anpuhes.hpg.ig.com.br/anais4.htm>. Acesso em: 12/10/2022.
- BENTHIEN, M. S. B. **Poloneses da Colônia São Bento (1870-1930)**. Dissertação (mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, 2005. Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/Rtrib_n.969.03.PDF. Acesso em: 12/10/2022.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2021.

BERTONHA, J. F. A migração Internacional como Fator de Política Externa: Os Emigrantes Italianos, a Expansão Imperialista e a Política Exterior da Itália, 1870-1943. **Revista Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 123-164, 1999.

BUENO, M. S. **Festas tradicionais e turismo**. Caxias do Sul: UCS, 2008.

BURKE, P. **Perdas e ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

BRANCO, A. M. V. O Nacionalismo nos séculos XVIII, XIX e XX: o princípio construtivo da modernidade numa perspectiva histórico - filosófica e ideológica. **Revista Millenium - Journal of Education, Technologies, and Health**, Portugal, n. 36, p. 1-28, 2009. Disponível em <<https://revistas.rcaap.pt/millenium/article/view/8288>>. Acesso em: 16/04/2022.

BRANDÃO, C. R. **Prece e benção: Espiritualidades religiosas no Brasil**. Aparecida, SP. Editora Santuário, 2009.

BRANDÃO, C. R. **Prece e folia, festa e romaria**. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2010.

CAMPOS, B. M.; MELO, B. S. V. Modernidade secular e romanização: o fortalecimento do catolicismo popular no Brasil. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, UNICAP. Recife, v. 7, n. 1, p. 98-113, jan./jun. 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.25247/2237-907x.2017v7n1.pp.%2098-113>>. Acesso em: 12/10/2022.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. Tradução Maria Letícia Ferreira. – 1.ed; 7ª. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2021.

CAPRI, E. J. **De católicos poloneses a ponta-grossenses católicos: a escola sagrada família: 1933-1945**. Dissertação (Mestre em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.

CARVALHO, A. I.; BENATTE, A. **História e regiões**. Ponta Grossa: UEPG/NUTEAD, 2010.

CIAMPA, A. C. **A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de Psicologia Social**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

CORREIA, D. M. N.; BATISTA, M. S. X.; BRITO, R. M. J. Educação do Campo: resistência e afirmação da identidade camponesa. *In*: 20 Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste: Educação, Culturas e Diversidades, 2011, Manaus (AM). **Anais [...]** Manaus: Valer, 2011.

COSTA, Luciane. Panorama da língua polonesa falada no interior do Paraná: dados do Varlinfe. **Revista X**, Curitiba, v. 15, n. 6, p. 87-99, 2020.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Revista Estudos Avançados**, v. 5, n.11, p. 173-191, 1991.

CHIAMULERA, M. **Identidade em Performance: um estudo etnográfico sobre as festas de capela no “berço” da quarta colônia de imigração italiana/RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria/RS, 2010.

CRUZ, J. V. Q. Religião e religiosidade em Vale Vêneto/RS. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 216, maio./jun. 2019. Disponível em:<file:///D:/Usuario/Documents/Downloads/45803-Texto%20do%20artigo-751375167678-1-10-20190704%20(1).pdf>. Acesso em:04/04/2022.

DELONG, S. R; KERSCH, D. F. Perfil de descendentes de poloneses residentes no sul do Brasil: a constituição da(s) identidade(s). **Revista Domínios de Lingu@gem**. Universidade Federal de Uberlândia, v. 8, n. 3, ago./dez. 2014. Disponível em: <file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/admin,+Artigo+3.pdf>. Acesso em: 09/06/2022.

DREHER, M. N. (ORG.). **Imigrações e história da Igreja no Brasil**. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1993.

FERREIRA, A. G. Os fatores de manutenção e de substituição de língua polonesa no contexto rural no Paraná (1876 – 2018). **Revista X**, Curitiba, v. 15, n. 6, p. 100-128, 2020.

FULGÊNCIO, R. F. O paradigma racista da política de imigração brasileira e os debates sobre a “Questão Chinesa” nos primeiros anos da República. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 51, n. 202, abr./jun. 2014. Disponível em:<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/503045/RIL202.pdf?sequence=8>. Acesso em:03/10/22.

FRANZONI, E. **A gastronomia como elemento cultural, símbolo de identidade e meio de integração**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Educação) - Universidade Nova Lisboa, 2016. Disponível em: <https://run.unl.pt/bitstream/10362/19832/1/_ELISA%20FRANZONI%20-%20A%20gastronomia%20como%20elemento%20cultural_%2C%20s%C3%ADmbolo%20de%20identidade%20e%20meio-.pdf>. Acesso em: 20/11/2022.

FREITAS, A. **Reminiscências e tradições**. Curitiba: Estante Paranista, 1984.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora Ltda; 2019.

GONÇALVES, P. C. Um imperialismo possível: fluxos migratórios e estratégias colonialistas na Europa mediterrânea (1870-1914). **Revista História**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 335-358, ago/dez 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/j/his/a/YNPbRkHpq9vr9zgJsSWZFDy/?lang=pt. Acesso em: 09/07/22.

GUARINELLO, N. L. **Festa, trabalho e cotidiano. Festa: Cultura & sociabilidade na América Portuguesa.** Tradução. São Paulo: HUCITEC/ EDUSP/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001.

GUÉRIOS, P. R. **A imigração ucraniana ao Paraná: memória, identidade e religião.** Curitiba: Editora UFPR, 2012.

GUIMARÃES, M. L. S. Usos da história: refletindo sobre identidade e sentido. História em Revista UFPEL. Pelotas/ RS, 2000. **História em Revista**, Pelotas/RS, v. 6, p. 22-29, 2000.

GLATZ, R. **O voo da Águia: 150 anos da imigração polonesa.** Brusque: Ed. UNIFEBE, 2021.

GLUCHOWSKI, K. **Os poloneses no Brasil: subsídios para o problema da colonização polonesa no Brasil.** Tradução: Mariano Kawka. Porto Alegre: Rodycz & Ordakowski, 2005.

HALBWACHS, M. A Memória coletiva. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, **Revista dos Tribunais**, Tradução de: La mémoire collective, 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro 12.ed; Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HAAL, S. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.** In: SILVA, T. T. (ORG.), HALL, S.; WOODWARD, K. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HAMOY, I. S. A. **Imagens devocionais de Nossa Senhora de Nazaré.** Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

HAUPT, H. Religião e nação na Europa no século XIX, 25: algumas notas comparativas. **Revista Estudos avançados**, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94, 2008. Disponível em:http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142008000100006&script=sci_arttext. Acesso em: 04/04/2022.

HOBSBAWM, E. **A era do capital. 1848-1875.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2.ed; 1982. Disponível em:https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4018951/mod_resource/content/1/A%20Era%20dos%20Imperios%201875-1914%20-%20Eric%20J.%20Hobsbawm.pdf>. Data de Acesso:28/09/2022.

HOBSBAWM, E. **A era dos impérios.** Tradução Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo; revisão técnica Maria Célia Paoli, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições.** RJ: Paz e Terra; 12.ed; 2020.

HOLLANDA, S. B. Prefácio do Tradutor. In: DAVATZ, Thomas. **Memórias de um colono no Brasil (1850).** São Paulo: Livraria Martins Editora, 1951.

HUFF JÚNIOR, A. É. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. In: 2 ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES, 1., 2009, Maringá (PR). **Anais [...]** Maringá: ANPUH, 2009. p.47-70.
Disponível em

<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/campo_religioso_brasileiro_e_historia_do_tempo_presente.pdf>. Acesso em: 26/07/22.

HUNT, L. **A nova história cultural**. São Paulo: Editora: Martins Fonte, 1992.

IAROSCHNSKI, U. **Saga dos polacos: A Polônia e seus emigrantes no Brasil**. Curitiba: Gráfica Mansão, 2000.

KARNAL, L. **O dilema do porco-espinho**. Brasil: Editora Planeta. 2018.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. 1.ed; São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.

LUVIZOTTO, C. K. **As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia**. Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. Disponível em: <<https://books.scielo.org/id/cq8kr/pdf/luvizotto-9788579830884-06.pdf>>. Data de acesso:07/08/22.

MARTINS, M. S. A escola como preservação da cultura. **Revista Interface Científicas**. Aracaju, v. 2, n. 3, p. 181–195, jun./2014. Disponível em: <<https://periodicos.set.edu.br/educacao/article/view/1280>>. Data de acesso: 15/05/2022.

MARTINAZZO, C. J. Identidade Humana: Unidade e Diversidade Enquanto Desafios para uma Educação Planetária. **Revista Contexto & Educação**. Rio Grande do Sul, v. 25, n. 84 Jul./dez. 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/contextoeducacao>>. Acesso em: 15/05/2022.

MORIGI, V. J.; MASSONI, L. F. H. **Memória em festa: A Oktoberfest na construção da etnicidade alemã**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2020.

MULLER, H. I. **Flores aos rebeldes que falharam: Giovani Rossi e a utopia anarquista: Colônia Cecília**. Curitiba: Editora Quatro Ventos, 1999.

NADALIN, Sérgio Odilon. **Paraná: Ocupação do Território, População e Migrações**. 1.ed; Curitiba: SEED, 2001.

NADALIN, S. O. A respeito de uma demografia histórica de contatos culturais. **Revista Cadernos de História**, Minas Gerais, v. 9, n. 11, p. 11-32, 2007.

NADALIN, S. O. Imigração, fronteiras étnicas e sociabilidades: questões teóricas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v. 37, p. 1-26, 2020.

NADALIN, S. O. Imigração e família, segunda metade do século XIX. **Revista Latino americana de Población**, México, v. 8, n. 14, p. 31-55, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.31406/relap2014.v8.i1.n14.2>>. Acesso em: 02/11/2021.

NADALIN, S. O. Reconstituição de famílias e estudos por geração: linhagens fundadas por imigrantes alemães em Curitiba, século XIX e XX. **Revista Interdisciplinar de Cultura**, São Paulo, v. 25, n. 2, jul./dez, 2017. Disponível em: <

[https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8649742/17362.>](https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8649742/17362)
Acesso em: 07/08/22.

NEVES, L. S.; PINTO, H. M. O diário é uma série de vestígios: Possibilidades de análise de narrativas autobiografias como método de pesquisa para a História da Educação em Minas Gerais. *In: 18 ENCONTRO REGIONAL ANPUH, 2012. Mariana/MG. Anais [...]* Mariana/MG: ANPUH, 2012. p. 1-9. Disponível em: http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/resources/anais/24/1339769378_ARQUIVO_textofinal1562012.pdf>. Acesso em: 09/06/2022.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, jul./dez, 1993.

OLIVEIRA, G. C. C; MARINHO, M. B. Ultramontanismo, reforma e romanização: uma breve discussão conceitual. *In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DA UEG, 1., 2006, São Paulo. Anais [...]* Goiás: UEG, 2019. Disponível em: <<file:///D:/Usuario/Downloads/13485-Texto%20do%20artigo-41103-1-10-20191014.pdf>>. Acesso em: 02/09/2022.

OLIVEIRA, M. Os poloneses do Paraná (Brasil) e a questão da nacionalização dos imigrantes (1920-1945). 25 SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 15., Fortaleza, 2009. **Anais [...]** Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772192_f6e47e605f57df24d1af54047ea2aa8b.pdf>. Acesso em: 02/09/2022.

OLIVEIRA, R. C. **Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006. Disponível em: <<http://www.generoediversidade.ufba.br/wp-content/uploads/2014/07/Os-des-caminhos-da-identidade-etnicidade-e-multiculturalismo..pdf>>. Acesso em: 02/09/2021.

ORCHANHESKI, H.; MAYER, V. L. **Os Imigrantes Poloneses e seus descendentes. Algumas Histórias**. Palmeira/PR: Prefeitura Municipal de Palmeira – Departamento de Cultura. Braspol – Núcleo de Santa Bárbara, 2006.

PORTELLI, Alessandro et al. O que faz a história oral diferente. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev.1997.

PORTELLI, A. Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. **Projeto História: Revista de Estudos do Programa de Pós-graduados em História do departamento da PUC-SP**. São Paulo, v. 10, jul./dez. 1993. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12103/8765>>. Acesso em: 12/08/2021.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PEREIRA, J. C. **Tríduo do(a) Padroeiro(a): Sugestões Para Organizar um Tríduo em Preparação da Festa Do(a) Padroeiro(a) da Paróquia**. São Paulo: Editora Paulus. 2014.

PETERS, J. L. A História das religiões no contexto da História Cultural. **Faces de Clio. Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História**, v. 1, n. 1, p. 87- 104, Jan./Jun. 2015.

PETRONE, M. T. S. **O imigrante e a pequena propriedade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Unesp, 2.ed; 2011.

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

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PRANDI, R.; SANTOS, R. W. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. **Revista Contemporânea**. São Paulo, v. 5, n. 2, p. 351-379, jul./dez. 2015.

RIBEIRO, C. O. O catolicismo brasileiro visto sob a ótica do princípio pluralista. **Revista interações**, Belo Horizonte, v. 16, n. 01, p. 149-167, jan./jun. 2021.

ROCHA, R. M. Histórico da imigração polonesa na região metropolitana de Curitiba. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Juiz de Fora, v. 19, n. 8, jan./jun., 2015. Disponível em: [file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/17375-Texto%20do%20artigo-73414-1-10-20160515%20\(1\).pdf](file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/17375-Texto%20do%20artigo-73414-1-10-20160515%20(1).pdf). Acesso em: 05/06/2022.

ROCHA, R. M. Memória Coletiva e Materialidade de memória entre imigrantes e descendentes de Poloneses em Curitiba (PR). In: 14 ENCONTRO HISTÓRIA ORAL, 2018. Campinas/SP. **Anais [...]** Campinas: UNICAMP, 2018. p. 1-11. Disponível em: <http://www.encontro2018.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1523805034_ARQUIVO_MemoriaColetivaeMaterialidadedeMemoria.pdf>. Acesso em:25/02/2022.

ROSSI, G. **Colônia Cecília e Outras Utopias**. Tradução e introdução: Marzia Terenzi Vicentini e Miguel Sanches Neto. Curitiba: Imprensa Oficial, 2000.

SALLUM JR., B. [et al.] ORGS. **Identidades**. ed.1; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

SANTORO, E.; MAGGIO, G. A constituição do “eu” em entrevistas com descendentes de italianos no Brasil: Tempo e espaço como marcas de memória e identidade. **Revista del CESLA**, Polônia, v. 27, p. 113-132, Jan./Jun, 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/2433/243368478007/html/#:~:text=Trata%2Dse%20de%20uma%20amostra,descendentes%20de%20italianos%20no%20.> Brasil. Acesso em: 15/05/2022.

SANTOS, L. As Identidades Culturais: Proposições Conceituais e Teóricas. **Revista Rascunhos Culturais**, Coxim/MS, v. 2, n. 4, p. 141-157, jul./dez 2011. Disponível em:

<http://revistarascunhos.sites.ufms.br/files/2012/07/4ed_artigo_9.pdf>. Acesso em: 15/05/2022.

SANCHIS, P. **Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes**. PASSOS, M.; PEREZ, L. F (ORG.). Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2018.

SARLO, B. **Tempo passado. Tempo passado. Cultura da memória e guinada subjetiva**. Belo Horizonte: Editora Companhia das Letras, 2007.

SIUDA-AMBROZIAK, R. Devoção mariana oficial na Polônia (N.S. do Monte Claro, Częstochowa) e no Brasil (N.S.da Aparecida) – reflexões comparativas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 7 n. 21, Jan./Abril, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26575>>. Acesso em: 07/08/22.

SILVA, E. M. Entre Religiões, Cultura e História: A escola italiana das Religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa/ MG, v. 11, n. 6, p. 225-234, 2011.

SILVA, G. F. Resenha. A memória coletiva Maurice Halbwachs. **Revista do corpo discente do PPG – História da UFRGS**. Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 247-253, Ago. 2014. Resenha. Disponível em:<[file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/59252-Texto%20do%20artigo-276418-1-10-20160814%20\(1\).pdf](file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/59252-Texto%20do%20artigo-276418-1-10-20160814%20(1).pdf)>. Acesso em: 09/06/2022.

SEYFERTH, G. Identidade camponesa e identidade étnica (um estudo de caso). **Revista Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 31-63, 1992.

SEYFERTH, G. As identidades dos imigrantes e o Melting Pot Nacional. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 6, n. 14, p. 143-176, nov. 2000. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ha/a/gK3bVRDv5Zn85XKdC7Yw7Lh/?format=pdf&lang=pt>> . Acesso em: 09/06/2022.

SIKORA, M. A. **As políticas de imigração no Brasil nos séculos XIX e XX e o desenvolvimento de territórios: Estudo de Caso da Colônia Dom Pedro II - Campo Largo – Paraná**. 2014. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <http://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/983/1/CT_PPGTE_M_Sikora,%20Mafalda%20Ales_2014.pdf>. Acesso em: 09/06/2022.

SOUZA, M. P. História, Memória, Invenção: A Polônia de Paulo Leminski. **Revista Contexto**, Espírito Santo, v. 15, n. 13, p. 199-217, 2006. Disponível em: <<file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/eduardo2020,+20.+Clipe+Especial.+Artigo+de+Marcelo+Paiva+de+Souza.+HIST%C3%93RA,+MEM%C3%93RIA,+INVEN%C3%87%C3%83O++A+POL%C3%94NIA+DE+PAULO+LEMINSKI.pdf>>. Acesso em: 09/06/2022.

SKAVRONSKI, M. I. A. **Rezar e benzer: rituais sagrados e identidade étnica em Prudentópolis – PR (1990-2014)**. 2014. Dissertação (Mestrado em História, Cultura e Identidades) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2015.

SLODKOWSKI, A. C. **Memórias vivas e a polonidade no Município de Guarani das Missões/ RS**. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Porto Alegre, 2013.

SILVA, T. T. (ORG.). **Identidade e diferença – A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014.

TEIXEIRA, J. Festa e identidade. **Revista Comunicação & Cultura**, Lisboa, n.10, p.17-33, jun. 2010. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/read/36572431/festa-e-identidade-revista-comunicacao-e-cultura/15>>. Acesso em: 01/12/2021.

TELEGINSKI, N. M. Recheio de memórias: o pierogi e a identidade polonesa no Paraná, Brasil. **Revista Geonordeste**, São Cristóvão, v. 15, n. 2, p. 87-106, Ago. 2014. Disponível em: <<file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/3101-Texto%20do%20artigo-8884-2-10-20141218.pdf>>. Acesso em: 09/06/2022.

TRINDADE, R. T. Z. Os periódicos polono-brasileiros: historiografia, fontes e temas de pesquisa. **Revista História Unicap**, v. 3, n. 6, jul./dez. 2016. Disponível em: <file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/Dialnet-OsPeriodicosPolonobrasileiros-5766759.pdf>. Data de acesso: 09/06/2022.

VIECHNIESKI, S. A. P. **Tensões na construção identitária Polonesa: o caso da Colônia Amola-Faca/Virmond (PR)** [recurso eletrônico] / Selma Antonia Pszdzimirski Viechnieski, 2.ed; Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

VIECHNIESKI, S. A. P. **Tensões na construção identitária Polonesa: o caso da Colônia Amola-Faca/Virmond (PR)**. Dissertação (Mestrado em História, Cultura e Identidades) - Universidade Estadual De Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2017.

VILAÇA, H. **Imigração, etnicidade e religião o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de leste**. Lisboa: Paulinas Editora, 2008. Disponível em: <https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/177157/OI_30.pdf/961a0795-e0ae-437e-af13-94d77838de5c>. Acesso em: 09/06/2022.

WACHOWICZ, R. C. **O Camponês Polonês no Brasil**. Curitiba: Fundação Cultural Casa Romário Martins, 1981.

WACHOWICZ, R. C. **História do Paraná**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 10.ed; 2016.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 3.ed; 1999.

WEBER, R; WENCZENOVICZ, T. J. Historiografia da imigração polonesa: avaliação em perspectiva dos estudos sobre o Rio Grande do Sul. **Revista UNISINOS**, São Leopoldo/RS, v. 16, n. 1, p. 159-170, jan./abr. 2012.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In T. T. Silva (ORG.), **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, 7.ed; p. 7-72). Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ZULIAN, R. W. **Entre o Aggiornamento e a Solidão: Práticas discursivas de D. Antonio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa-PR (1930-1965)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

ZULIAN, R. W.; PEREIRA, D. **Tópicos temáticos em história, cotidiano, mentalidades, representações e vida material**. Ponta Grossa: UEPG/NUTEAD, 2010.

ZULIAN, R. W. “Bêbados, arruaceiros e sovinas”: a Igreja Católica e o imaginário imigrante no início do século XX – Ponta Grossa (PR). **Revista História: Debates e Tendências**, v. 9, n. 2, p. 299-313, 2013.

APÊNDICE A – FONTES CONSULTADAS

FONTES

Acervo de documentos (diários de Helena Orchanheski) do Museu histórico e Geográfico Astrogildo de Freitas de Palmeira.

Livro Tombo, Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Palmeira/PR.

Pároco da Paróquia Nossa Senhora da Conceição

LEVEDOVE, da Adriano Antonio. Entrevista cedida a Karina Vanessa Albano, em Palmeira/PR, 04/11/2020.

Descendentes de imigrantes poloneses

MAYER, Vera Lúcia de Oliveira. Entrevista concedida a Karina Vanessa Albano, em Palmeira/PR, 12/11/2021

MANGINSKI, Tereza; VENDRICHOSKI, Bárbara; UCOSKI, Angélica Voicoski; SCOLIMOSKI, Vani Ruffert; SCOLIMOSKI, Ana I.; SCOLIMOSKI, Genoveva; MANGINSKI, Márcia. Entrevista coletiva concedida a Karina Vanessa Albano, em Colônia Santa Bárbara, 18/12/2021.

APÊNDICE B – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA (PLATAFORMA BRASIL)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
PONTA GROSSA - UEPG



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: FESTA E IDENTIDADE ÉTNICA: O SENTIMENTO DE PERTENÇA DE UMA COMUNIDADE LOCAL (POLONESES DE SANTA BÁRBARA 1994-2019)

Pesquisador: KARINA VANESSA ALBANO

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 53126921.2.0000.0105

Instituição Proponente: Universidade Estadual de Ponta Grossa

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.131.747

Apresentação do Projeto:

Projeto de Pesquisa:

FESTA E IDENTIDADE ÉTNICA: O SENTIMENTO DE PERTENÇA DE UMA COMUNIDADE LOCAL (POLONESES DE SANTA BÁRBARA 1994 -2019).

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analisar a festa típica polonesa como um dos fatores que propiciam pertencimento étnico polonês, comunal ao grupo e local de Santa Bárbara, visando que a festividade de cunho religioso está associada à exaltação a etnia, bem como ferramenta de instituir fronteiras étnicas para diferenciação perante outros grupos que estão em contado direto e indireto, tornando-se uma ferramenta do grupo para afirmação étnica e de manutenção cultural e investigar as permanências e rupturas das atividades tradicionais que compõe o quadro festivo.

Objetivo Secundário:

- Historiar a produção da memória social da assim chamada Colônia Santa Bárbara]
- Compreender o fenômeno da migração polonesa;

Endereço: Av. Gen. Carlos Cavalcanti, nº 4748. UEPG, Campus Uvararanas, Bloco da Reitoria, sala 22

Bairro: Uvaranas **CEP:** 84.030-900

UF: PR **Município:** PONTA GROSSA

Telefone: (42)3220-3282

E-mail: prorespsecretaria@uepg.br

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
PONTA GROSSA - UEPG



Continuação do Parecer: 5.131.747

identidade étnica polonesa tensionada pela festa entre os anos de 1994 a 2019.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Em anexo e de acordo com as normas 466/2012 e 510/2016

Recomendações:

Enviar o relatório final ao término do projeto por Notificação via Plataforma Brasil para evitar pendências.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Após análise documental considera-se aprovado este projeto e devidamente autorizado para seu início conforme cronograma apresentado.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1831246.pdf	05/11/2021 09:17:57		Aceito
Orçamento	Orcamento_pesquisa.pdf	29/09/2021 14:30:09	KARINA VANESSA ALBANO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termo_Assentimento.docx	29/09/2021 14:29:06	KARINA VANESSA ALBANO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.pdf	26/09/2021 21:48:10	KARINA VANESSA ALBANO	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.pdf	26/09/2021 21:43:07	KARINA VANESSA ALBANO	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA.pdf	26/09/2021 21:32:21	KARINA VANESSA ALBANO	Aceito

Endereço: Av. Gen. Carlos Cavalcanti, nº 4748. UEPG, Campus Uvararanas, Bloco da Reitoria, sala 22
Bairro: Uvaranas **CEP:** 84.030-900
UF: PR **Município:** PONTA GROSSA
Telefone: (42)3220-3282 **E-mail:** propespsecretaria@uepg.br

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
PONTA GROSSA - UEPG



Continuação do Parecer: 5.131.747

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

PONTA GROSSA, 27 de Novembro de 2021

Assinado por:
ULISSES COELHO
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Gen. Carlos Cavalcanti, nº 4748. UEPG, Campus Uvararanas, Bloco da Reitoria, sala 22
Bairro: Uvaranas **CEP:** 84.030-900
UF: PR **Município:** PONTA GROSSA
Telefone: (42)3220-3282 **E-mail:** propespsecretaria@uepg.br

APÊNDICE C – TERMO DE CONSETIMENTO DAS ENTREVISTAS



**PRÉ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA –CEP/UEPG
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (T.C.L.E)
PESQUISAS COM SERES HUMANOS**

1. Nome do projeto: Festa e identidade étnica: o sentimento de pertença de uma comunidade local (poloneses de Santa Bárbara 1994-2019)
2. Nome do pesquisador responsável: Karina Vanessa Albano, CPF: 050.804.669-60, residente na Rua Padre Anchieta, nº71, Vila Vida, em palmeira/PR, celular: (42) 999473767.

3. Dados dos Entrevistados:

Nome: Tereza Manginski	Idade: 69
Nome: Bárbara Vendrichoski	Idade: 64
Nome: Angélica Voicoski Ucoski	Idade: 74
Nome: Ivani Ruffert Scolimoski	Idade: 64
Nome: Ana I. Scolimoski	Idade: 60
Nome: Genoveva Scolimoski	Idade: 75
Nome: Márcia Manginski	Idade: 43

Endereço: Colônia Santa Bárbara
Cidade: Palmeira/PR

4. A pesquisa justifica-se por entender-se que a história Oral, ou seja, a realização de entrevistas, é um recurso que permitirá conhecer memórias e histórias que constituem a história da imigração polonesa, valendo-se das experiências dos próprios sujeitos que participaram da festa típica polonesa.

Objetivos da pesquisa

- Historiar a produção da memória social da assim chamada Colônia Santa Bárbara;
- Compreender o fenômeno da imigração polonesa em Santa Bárbara a partir de outras fontes referenciais;
- Historiar outros sujeitos, conflitos, tensões culturais e processos na construção da comunidade étnico-religiosa;
- Analisar a religião católica como elemento central da identidade étnica;
- Analisar a reconstrução dessa identidade polonesa nos espaços de sociabilidades, práticas culturais, mudanças no modo de vida;
- Investigar as memórias produzidas pela festa típica polonesa e a relação com o sentimento de pertença étnico;



- Inscrever outras memórias e histórias ao processo social de povoamento e formação social da Colônia Santa Bárbara em suas relações sociais com a região, o estado e o país.

5. A sua participação nesta pesquisa se dará por meio de respostas em entrevista gravada em áudio, contendo questões de identificação, sociais, familiares e culturais, através de um roteiro semidiretivo que permitem ao entrevistado/a responder livremente as indagações feitas, expondo suas experiências como descendente de imigrantes poloneses. O tempo de duração da entrevista será em média 2 (duas) horas, podendo ser ultrapassado se for o caso. Em seguida o áudio será transcrito para análise.

6. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa poderão ser: constrangimento ou situação de desconforto ao responder algumas perguntas da entrevista. Para que este efeito possa ser minimizado ou eliminado a entrevista se dará em local que o entrevistado se sinta mais à vontade para responder às perguntas, respeitando o seu tempo de reflexão e de resposta.

O(a) Senhor(a) pode se recusar a responder qualquer questão que lhe traga constrangimento. Sua participação é voluntária, isto é, não haverá pagamento por sua colaboração.

Há também o risco de contaminação pelo vírus Sar-Cov-2, que será minimizado com a adoção dos procedimentos preventivos previstos no item "1" da Portaria nº. 1.565/2020 do Ministério da Saúde, que consistem em:

Cuidados Gerais a serem adotados individualmente pela população:

- 1.1 Lavar frequentemente as mãos com água e sabão ou, alternativamente, higienizar as mãos com álcool em gel 70% ou outro produto, devidamente aprovado pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA).
- 1.2 Usar máscaras em todos os ambientes, incluindo lugares públicos e de convívio social.
- 1.3 Evitar tocar na máscara, nos olhos, no nariz e na boca.



1.4 Ao tossir ou espirrar, cobrir o nariz e boca com lenço de papel e descartá-los adequadamente. Na indisponibilidade dos lenços, cobrir com a parte interna do cotovelo, nunca com as mãos.

1.5 Não compartilhar objetos de uso pessoal, como aparelhos telefones celulares, máscaras, copos e talheres, entre outros.

1.6 Evitar situações de aglomeração.

1.7 Manter distância mínima de 1 (um) metro entre pessoas em lugares públicos e de convívio social.

1.8 Manter os ambientes limpos e ventilados.

1.9 Se estiver doente, com sintomas compatíveis com a COVID-19, tais como febre, tosse, dor de garganta e/ou coriza, com ou sem falta de ar, evitar contato físico com outras pessoas, incluindo os familiares, principalmente, idosos e doentes crônicos, buscar orientações de saúde e permanecer em isolamento domiciliar por 14 dias.

Caso opte, a entrevista poderá ser realizada por meio virtual, bastando, para isso, a manifestação do entrevistado nesse sentido.

7. Quanto aos benefícios, espera-se que as entrevistas contribuam para se conhecer as muitas memórias e histórias da imigração e da festa típica polonesa, mais precisamente em Palmeira-PR.

8. Se o(a) Senhor(a) tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, por favor telefone para: Luis Fernando Cerri – (42) 3220 3794 ou Rosangela Wosiack Zualian (42) 99903-7262. Ou enviar um e-mail para ppgh@uepg.br ou rzulian@uepg.br

9. Qualquer dúvida, informação ou esclarecimento sobre a pesquisa e seu tratamento serão prontamente atendidos a qualquer tempo pelo participante, podendo valer-se para tanto dos canais de telefone e e-mail contidos neste termo.

10. O Sr(a) pode desistir de participar da pesquisa em qualquer momento sem nenhum prejuízo para o(a) senhor(a), sem prejuízo de atendimento e assistência integral e gratuita pela UEPG.

11. A cessão de direitos autorais ou manutenção da entrevista como documento fechado consta de termo próprio.



12. Quanto à confidencialidade das informações e a identificação do entrevistado, este:
 não deseja ser identificado nas conclusões e publicações. Neste caso se manterá o sigilo e o caráter confidencial das informações, zelando pela privacidade do paciente e garantindo que sua identificação não será exposta, havendo mudança de nome quando da publicação da entrevista.

deseja ser identificado nas conclusões e publicações;

13. Todas as despesas que o entrevistado e/ou o acompanhante tiver, relacionadas diretamente ao projeto de pesquisa (tais como, passagem para o local da pesquisa ou alimentação no local da pesquisa), serão cobertas pela pesquisadora responsável.

14. Caso haja algum dano direto ou indireto resultante dos procedimentos de pesquisa, você poderá ser indenizado, obedecendo-se as disposições legais vigentes no Brasil.

15. A pesquisadora compromete-se a prestar informações atualizadas, obtidas durante e após o estudo, ainda que esta possa afetar a vontade do entrevistado em continuar participando da pesquisa, garantindo ao entrevistado o acesso integral ao produto da pesquisa independentemente do seu resultado.

16. As dúvidas com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do participante da pesquisa podem ser esclarecidos pelo telefone da secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa (42) 3220-3108, e-mail: propesp-cep@uepg.br, localizado Av. Gen. Carlos Cavalcanti, 4748 CEP: 84030-900 – Campus de Uvaranas, em Ponta Grossa-PR.

17. Caso concorde em participar, pedimos que assine este documento que foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável e a outra com o(a) Senhor(a).

Karina Vanessa Albano
Karina Vanessa Albano
 Nome e assinatura do pesquisador

Teresa J. Mangumki
Barbara J. Viendichasai
Angela Raicoshu Raicoshu
Vani Riffert Seolimora
Ana Waring Seolimora
Genoveva Seolimora
 Nome e assinatura do participante

Ponta Grossa-PR, 18, de dezembro de 2021



12. Quanto à confidencialidade das informações e a identificação do entrevistado, este:

não deseja ser identificado nas conclusões e publicações. Neste caso se manterá o sigilo e o caráter confidencial das informações, zelando pela privacidade do paciente e garantindo que sua identificação não será exposta, havendo mudança de nome quando da publicação da entrevista.

deseja ser identificado nas conclusões e publicações;



13. Todas as despesas que o entrevistado e/ou o acompanhante tiver, relacionadas diretamente ao projeto de pesquisa (tais como, passagem para o local da pesquisa ou alimentação no local da pesquisa), serão cobertas pela pesquisadora responsável.

14. Caso haja algum dano direto ou indireto resultante dos procedimentos de pesquisa, você poderá ser indenizado, obedecendo-se as disposições legais vigentes no Brasil.

15. A pesquisadora compromete-se a prestar informações atualizadas, obtidas durante e após o estudo, ainda que esta possa afetar a vontade do entrevistado em continuar participando da pesquisa, garantindo ao entrevistado o acesso integral ao produto da pesquisa independentemente do seu resultado.

16. As dúvidas com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do participante da pesquisa podem ser esclarecidos pelo telefone da secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa (42) 3220-3108, e-mail: propesp-cep@uepg.br, localizado Av. Gen. Carlos Cavalcanti, 4748 CEP: 84030-900 – Campus de Uvaranas, em Ponta Grossa-PR.

17. Caso concorde em participar, pedimos que assine este documento que foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável e a outra com o(a) Senhor(a).

Nome e assinatura do pesquisador




Nome e assinatura do participante

Ponta Grossa-PR, 01, de Outubro de 2021



12. Quanto à confidencialidade das informações e a identificação do entrevistado, este:

não deseja ser identificado nas conclusões e publicações. Neste caso se manterá o sigilo e o caráter confidencial das informações, zelando pela privacidade do paciente e garantindo que sua identificação não será exposta, havendo mudança de nome quando da publicação da entrevista.

deseja ser identificado nas conclusões e publicações;

13. Todas as despesas que o entrevistado e/ou o acompanhante tiver, relacionadas diretamente ao projeto de pesquisa (tais como, passagem para o local da pesquisa ou alimentação no local da pesquisa), serão cobertas pela pesquisadora responsável.

14. Caso haja algum dano direto ou indireto resultante dos procedimentos de pesquisa, você poderá ser indenizado, obedecendo-se as disposições legais vigentes no Brasil.

15. A pesquisadora compromete-se a prestar informações atualizadas, obtidas durante e após o estudo, ainda que esta possa afetar a vontade do entrevistado em continuar participando da pesquisa, garantindo ao entrevistado o acesso integral ao produto da pesquisa independentemente do seu resultado.

16. As dúvidas com relação à assinatura do TCLE ou os direitos do participante da pesquisa podem ser esclarecidos pelo telefone da secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa (42) 3220-3108, e-mail: propesp-cep@uepg.br, localizado Av. Gen. Carlos Cavalcanti, 4748 CEP: 84030-900 – Campus de Uvaranas, em Ponta Grossa-PR.

17. Caso concorde em participar, pedimos que assine este documento que foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável e a outra com o(a) Senhor(a).

Marina Vanessa Albano
[Assinatura]
 Nome e assinatura do pesquisador

Adriano A. da Sordlove
[Assinatura]
 Nome e assinatura do participante

Ponta Grossa-PR, 26 de Agosto de 2022