

SILMARA DIAS FEIBER

**O PAPEL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO NA CONSTRUÇÃO
DO LUGAR**

A Igreja Nossa Senhora de Fátima em Cascavel - PR

CURITIBA
2007

SILMARA DIAS FEIBER

**O PAPEL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO NA CONSTRUÇÃO
DO LUGAR**

A Igreja Nossa Senhora de Fátima em Cascavel - PR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, curso de Mestrado, Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná para obtenção do título de Mestre em Geografia
Orientação: Prof. Dr. Wolf Dietrich Sahr

CURITIBA
2007

....tenho guardado na memória meu maior patrimônio: os risos da infância ,as vozes familiares, o calor dos abraços, o ambiente de fé, harmonia, cumplicidade e confiança onde pude me desenvolver a meu tempo, sempre podendo contar com o amor incondicional das minhas irmãs e principalmente de duas pessoas insubstituíveis que a vida me presenteou...

a meus pais dedico.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Faculdade Assis Gurgacz – FAG pelo auxílio à pesquisa e em particular a Luiz Alberto Círico, pelo apoio e confiança no meu trabalho, a Solange Smolarek Dias pelas conversas, ensinamentos e amizade, a Denise Schuler pelas trocas de informações e pensamentos comuns ligados às questões preservacionistas, a eles e demais colegas do CAU-FAG meu muito obrigado.

Ao amigo Luiz Carlos Zem, secretário do Curso de Mestrado em Geografia da UFPR, agradeço pela simpatia e amizade.

Ao meu orientador Prof^o Woody que com sua dedicação incansável e seu discurso simples me fizeram compreender grande parte dos conceitos aqui apresentados. Suas vindas à Cascavel refletem o seu comprometimento e interesse em participar ativamente de minha pesquisa e isto para mim denota o seu grande valor como Mestre e como pessoa.

Aos meus entrevistados, em particular a Maria “Piro”, agradeço as horas dedicadas a minha pesquisa. Ao Sr Adão Carvat que tantas vezes me emocionou pela simplicidade e carinho, sempre com um sorriso sincero ao me receber. À Dona Joana Munhak meu muito obrigado pelas histórias contadas com tanto brilho no olhar que puderam transmitir hoje a emoção de tempos passados e a amiga Graciele Schubert Kuhl pela colaboração em todas as etapas da pesquisa.

E, por fim, o motivo pelo qual tudo começou: ao André, à Bárbara e ao Fúlvio um agradecimento especial...

RESUMO

A presente investigação procura compreender as funções do “Lugar” na formação de identidades e analisa, neste contexto, especificamente a função do Patrimônio Histórico e Cultural na época atual. Toma, como exemplo, o caso de uma Igreja de madeira no Interior do Estado do Paraná, a Igreja de Nossa Senhora da Fátima que foi erguida originalmente, em 1958, no distrito São João D'Oeste e depois transferida, em 1987, para a sede do município de Cascavel/PR. A pesquisa desenvolve-se em três etapas.

Inicia-se por uma discussão, dentro do âmbito da Geografia, sobre o conceito do “Lugar” traçando as origens do conceito e discutindo as controversas sobre esta categoria de análise nas diferentes fases paradigmáticas da geografia. Define a categoria na interface entre Geografia Social e Cultural destacando basicamente os processos de vivência, significação e resignificação na formação do lugar o que resulta numa plurivalência de significados de cada localidade, conforme contextos sociais diferenciados. Através destes significados e valores, o lugar colabora em processos de identificação do indivíduo ou de grupos sociais no espaço em que ocupam.

A segunda etapa apóia-se em abordagens da Semiótica e da Psicologia Social para que se possa verificar em que forma ocorre o processo de significação. Discute principalmente a mudança de percepções e valores em processos de semiose. Diferencia, para estes fins, as contribuições de F. de SAUSSURE na formação do signo, de C.S. PEIRCE na transformação do seu conteúdo e de U. ECO na discussão da multiplicidade de códigos. Em seguida, aplica estas abordagens à questão do Patrimônio Histórico e Cultural que é reinterpretada como a materialização de significados em determinados contextos históricos e atuais, principalmente diante da situação de globalização.

Na terceira etapa pesquisa-se o estudo de caso, a Igreja Nossa Senhora de Fátima de Cascavel. Esta pesquisa mostra, que a questão do patrimônio sempre é embutida em processos comunicativos e, por isso, permanentemente muda o seu sentido. A transposição desta Igreja de madeira do seu contexto vivenciado, numa comunidade rural, para o ambiente urbano, onde é reinterpretada como uma referência regional demonstra que as atividades de tombamento sempre precisam acompanhamento interpretativo. Como a igreja atualmente não é valorizada pela população no seu novo contexto, apesar de ser tombada pelo município, a pesquisa termina com algumas recomendações destacando alguns valores da Igreja, agora denominada Igreja do Lago, que podem ser resgatados por atividades iniciadas pelo governo municipal e/ou pela própria comunidade.

Palavras-chave: Lugar, Patrimônio Histórico, arquitetura de madeira, semiótica, significação, Cascavel-PR.

ABSTRACT

This research focuses on the role of "Place" in the formation of identities and analyzes, for this purpose, specifically the function of historical and cultural heritage elements nowadays. It refers to the example of the wooden construction of the Fatima Church in the small St. John community of the Cascavel municipality, in the interior of Parana State, Brazil. This church was built in 1958, in a rural environment and, in 1987, transferred as a monument to the urban area of Cascavel. The research is structured in three steps.

First, it traces the discussion of the geographical concept of "place" from its origins to the controversial debates about this analytical category throughout different epistemological periods in geography. Then, it defines this category on the middle field of social and cultural geography referring to the social life world and signification and resignification processes which both interfere in the construction of "place" resulting in a multiple validity of signs in specific locations. Such a multiplicity of signs is due to different social and cultural contexts which are working at the same place. Thus, the different meanings and values collaborate with the construction of place inducing processes of identification which are relevant both for individuals and social groups there where they live.

Secondly, the research focuses on different approaches from Semiotics and Social Psychology to get a better understanding of how meaning is constructed. First, it discusses changes of perception and values in semiotic processes turning, for this purpose, to the main contributions of F. de SAUSSURE to understand how signs are formed, to C.S. PEIRCE to get an impression in which way the content of signs is changeable and to U. ECO to get an overview on the multiplicity of code structures. Then, the theoretical results are applied to the field of Historical and Cultural Heritage research where material elements are reinterpreted in specific historical and actual contexts, basically under the circumstances of an increasing globalization.

Third, the case study of the Fatima Church in Cascavel investigates the question how Heritage is embedded in communicative processes and, therefore, always submitted to changes of meanings. The transfer of a wooden-built church construction is a symptomatic example for the extraction of an element which is torn away from its local life world context to an urban environment, inducing a different interpretation under the new context, in the case of becoming a regional reference. Such an example shows that all preservation measures involve new interpretations. Therefore, it is no surprise that the urban population could not valorize the old wooden-built church, as there were no identification ties established with such a strange element. Based on this research results, some valid recommendations are made to the municipality and to the communities themselves to better socially integrate the acknowledgement and use of Heritage sites.

Palavras-chave: place, Historical Heritage, wooden architecture, semiotics, meaning, Cascavel-PR.

LISTA DE FIGURAS

Figura nº01 – Localização do estado do Paraná e Município de Cascavel.....	54
Figura nº02 – Trajeto realizado pelos pioneiros na década de 1930.....	58
Figura nº03 – A Comunidade do Distrito São João D'Oeste – 1958.....	60
Figura nº04 – A comunidade do Distrito São João D'Oeste com as Araucárias ao fundo - 1958.....	61
Figura nº05 – Detalhe do sistema de encaixe na cobertura da construção em madeira.....	62
Figura nº06 – Detalhe do sistema de encaixe na fundação da construção em madeira.....	62
Figura nº07 – Detalhe do Altar em Madeira.....	63
Figura nº08 – Igreja Nossa Senhora de Fátima.....	63
Figura nº09 – Igreja São João.....	64
Figura nº 10 – Igreja do Lago, Parque Municipal Paulo Gorski.....	65

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O LUGAR E O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL.....	16
1.1. O LUGAR NO PENSAMENTO GEOGRÁFICO.....	17
1.1.1. O LUGAR NA GEOGRAFIA CLÁSSICA.....	18
1.1.2. A MORFOLOGIA DA GEOGRAFIA CULTURAL CLÁSSICA DE CARL SAUER.....	19
1.1.3. A GEOGRAFIA HUMANISTA: ESPAÇO E LUGAR.....	22
1.1.4. A GEOGRAFIA SOCIAL: A REGIONALIZAÇÃO DO LUGAR.....	26
1.1.5. A NOVA GEOGRAFIA CULTURAL.....	29
1.2. O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL COMO LUGAR DA IDENTIDADE CULTURAL.....	30
1.2.1. A IDENTIDADE COMO ELEMENTO INDIVIDUAL E SOCIAL NA SUA DIMENSÃO ESPACIAL.....	31
1.2.2. IDENTIDADES EM MOVIMENTO.....	32
1.2.3. O PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL COMO ELEMENTO IDENTITÁRIO NUMA SOCIEDADE PLURAL.....	34
1.2.4. EXTERIORIDADE E INTERIORIDADE DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL.....	36
1.2.5. A CRISE DAS IDENTIDADES.....	37
1.2.6. VIVENDO NA FLUIDEZ DAS IDENTIDADES.....	38

2. PATRIMÔNIO HISTÓRICO CULTURAL – UMA INTERPRETAÇÃO SEMIÓTICA.....	41
2.1 – SIGNO, SEMIOSE E O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL.....	42
2.1.1. O SIGNO NA ABORDAGEM DE FERDINAND DE SAUSSURE.....	45
2.1.2. O SIGNO NA ABORDAGEM DE CHARLES SANDERS PEIRCE.....	47
2.1.3. SISTEMAS DE SIGNO NA ABORDAGEM DE UMBERTO ECO.....	49
2.1.4. O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL COMO SISTEMA SÍGNICO.....	50
3. A REGIÃO DE CASCAVEL E A IGREJA DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA COMO PATRIMÔNIO HISTORICO-CULTURAL.....	53
3.1. A FORMAÇÃO DA REGIÃO DE CASCAVEL.....	54
3.2. O DISTRITO SÃO JOÃO D'OESTE.....	58
3.3. IGREJA NOSSA SENHORA DE FÁTIMA COMO CENTRO SIMBÓLICO DO POVOAMENTO.....	60
4. DISCUSSÃO SOBRE A FORMAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO.....	67
4.1. COMUNICAÇÃO E CONVERSAS - UMA METODOLOGIA PARA SE ACHAR UM PATRIMÔNIO.....	67
4.2. IDENTIDADE LOCAL E MODERNIZAÇÃO – PERDA OU GANHO NA VIDA COTIDIANA EM SÃO JOÃO D'OESTE.....	71
4.3. NA BUSCA DE UMA HISTÓRIA UNIFICADORA – MONUMENTALIZAÇÃO DO MODERNO E DO ANTIGO NA CIDADE DE CASCAVEL.....	75
4.4. O PATRIMÔNIO, UM CRUZAMENTO DE PERSPECTIVAS.....	80

5.CONSIDERAÇÕES FINAIS: O PATRIMÔNIO CULTURAL E O SEU LUGAR PÓS-MODERNO.....	86
REFERÊNCIAS.....	90
APÊNDICES.....	96
APÊNDICE 1 – FORMULÁRIO DE PESQUISA DESTINADA A DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM GEOGRAFIA – UFPR.....	97
APÊNDICE 2 – IMAGENS AÉREAS DA CIDADE DE CASCAVEL E PARQUE PAULO GORSKI.....	97
APÊNDICE 3 – CORREDOR CULTURAL FORMADO PELA PRESENÇA DA IGREJA DO LAGO E DO TEATRO BARRACÃO.....	98

INTRODUÇÃO

“Lugar” e patrimônio cultural são dois elementos importantes na formação da sociedade de qualquer Estado-Nação. Enquanto o “lugar” pode ser interpretado como um elemento (real ou fictício) que liga os indivíduos através de relações sociais e sentimentos de pertencimento a sua sociedade, o patrimônio cultural apresenta, através da sua materialidade, um “lugar” simbólico no qual se insere e expressa a historicidade e a sociabilidade dessa sociedade. Assim, a discussão sobre a função social do lugar e do “patrimônio histórico” é tanto uma questão de uma geografia individualizante, como ela se apresenta, por exemplo, na geografia humanista (cf. TUAN 1983, BUTTIMER, 1985, RELPH 1976), como uma geografia social que pesquisa a produção de espaços sociais (GIDDENS,2005, WERLEN,2000, HAESBAERT,2004). Perceber essa duplicidade entre forma e função social é de fundamental importância para o entendimento da formação do espaço social tanto no Brasil em geral, como nos seus Estados e nas suas regiões, os quais, cada um por si só, apresentam formas diferenciadas de identificação e de identidades.

Esta pesquisa discute a formação e análise do lugar patrimonial empiricamente no caso da Igreja Nossa Senhora de Fátima do município de Cascavel-Pr. O município de Cascavel localiza-se no oeste paranaense. Trata-se de um espaço que se integrou ao Estado-Nação moderno do Brasil apenas no final do século XIX, quando a sua região surgiu como espaço habitado através de uma colônia militar localizada na estrada entre Foz do Iguaçu e Guarapuava num lugar denominado Encruzilhadas (FERREIRA,1996). A partir dos anos 1920, chegaram nessa região colonos do Sul do Brasil (Rio Grande do Sul e Santa Catarina) dinamizando-a e dando raiz a um desenvolvimento regional que hoje representa um dos mais intensos do Estado do Paraná.

A recente e maciça história de imigração na região de Cascavel, desde os anos 1950, define-se por processos de identificação pouco enraizados e até às vezes "artificiais", características de regiões do avanço da frente pioneira, comuns no Brasil desde do final do século XIX quando se propagou uma política de imigração interna no país. Esta evolução culminou principalmente com a "Marcha

para o Oeste" iniciada nos anos 1930 e a recente colonização da região amazonense e do Centro-Oeste. Por isso, o caso de Cascavel permite pesquisar processos de significação e de identificação típicos, a região estando ainda em fase inicial (duas gerações) de formação de identidades que influem na criação de valores sociais.

A formação de uma identidade passa não apenas por processos sociais e programas políticos e culturais, mas também pela preservação e modificação de artefatos e objetos físicos que formam o palco destes processos com os seus referidos valores e significados. Neste contexto, são os próprios símbolos na sua existência material que permitem forjar uma identidade. Eles tornam-se instrumentos que agregam grupos sociais e regionais diferenciados, muitas vezes em diferentes escalas simultâneas. Assim, o patrimônio histórico não se refere apenas a uma sociedade em geral, mas envolve outros processos identitários ao nível regional e local.

Num mundo de extrema mobilidade no qual se vive hoje no Brasil, percebe-se uma grande complexidade de valores e de sentidos o que traz consigo muitas vezes uma crise de identidade dos indivíduos, principalmente em relação à parcela do espaço que ocupam. Todavia, como asseguram Berger e Luckmann (2003), a identidade ainda deve ser vista como um elemento-chave na formação das realidades subjetivas, mesmo quando se problematiza a sua realidade com o espaço físico. A partir do momento que se cristaliza esta identidade, ela perpassa todo um complexo de manutenções, alterações a até remodelações em relação ao lugar onde estes processos se desenvolvem. Mas o que os ancora são os próprios artefatos que acompanham e refletem a formação e transformação da sociedade cultural.

Na fluidez gerada pelo movimento de constante construção de identidades, o sujeito social encontra-se posicionado numa situação ambígua. Fica de um lado embutido nesta fluidez e no desencaixe (GIDDENS,1991) formando a sua subjetividade, e de outro , tenta apropriar-se e fixar-se na sociedade e nos seus espaços o que resulta numa lógica contraditória de fixação, como bem define Milton Santos na sua definição do espaço como relação dialética entre "fixos" e "fluxos" (SANTOS 1997, p. 50). Estas contradições aparecem também nas políticas públicas

de uma sociedade democrática e envolvem tanto o patrimônio histórico como as políticas educacionais e sociais.

Atualmente, o crescimento por vezes desordenado das cidades e a influência de um capitalismo quase onipotente no Brasil sufocam e até mesmo excluem do tempo presente (fluido) o passado (fixado) como testemunho vivo de todo um processo histórico local. Em muitos casos, a “memória urbana” no Brasil é substituída por um presente que se altera sucessivamente gerando novos significados (CARLOS, 1996). Desta forma, o espaço urbano possui no seu processo de construção a característica de se focar mais em função de um tempo de passagem e de uma lógica de efemeridade, fato este que se traduz nos comportamentos e modos de vida de seus moradores. Estes, na situação de desenraizamento e de alienação, procuram controlar o tempo e o espaço na própria duração do uso, geralmente no sentido de uma sociedade funcional e capitalista. Deste modo, se esquecem muitas vezes das múltiplas pré-histórias (rede de fixos) que estes espaços já passaram dando abertura para uma homogeneização espacial fluida que traz consigo um esvaziamento dos significados históricos e individuais das múltiplas vivências.

O cidadão comum é, então, impedido de vivenciar por meio do uso de espaços e pela visualização de imagens a apropriação das suas origens, ainda de outra época e de diferente consciência social, de uma auto-realização completa e identitária. Assim, o Patrimônio Histórico não é mais relevante e se perde como âncora nas formas urbanas. Conseqüentemente, a produção urbana atual traz uma arquitetura com caráter opaco e efêmero, moldando os espaços de vida esgotando os seus estímulos culturais. Conseqüentemente, precisa-se de uma re-valorização e re-apropriação do corpo urbano pela própria população através de uma cultura de enraizamento. Para Gutierrez (1989, p.07) “a revalorização do patrimônio não visa apenas recuperar os significados emergentes dos monumentos, mas também resgatar a memória histórica da comunidade e recuperar valores de relação social e cultural”, estes valores essenciais para a personalização do nosso povo afirmam a importância do conceito do “Lugar”.

“Lugar” é aqui, conforme Duarte (2002, p.73), a formação de “uma porção de espaço, sem limites ou dimensões precisas, tendo sua riqueza na fermentação multiforme do processo de significação, que é de ordem cultural e não material”.

Processos de significação reproduzem, neste entendimento, processos materiais e imateriais que permeiam a sociedade. Por fazer parte da história coletiva, o lugar é amplo de significados, ou seja, a sensação de pertencer ao lugar traz em si um sentimento de vínculo emocional multiforme. A casa, a rua, o bairro, é como se tudo fizesse parte de um território particular onde a relação lugar/indivíduo é cercada de significados. Portanto, o lugar é essencialmente cultural e social. Ele se constrói pelo processo da significação horizontal, da organização e da hierarquização vertical dos elementos espaciais por meio do substrato cultural.

Este estudo objetiva, portanto avaliar o papel social do patrimônio histórico, não como simples objeto físico, mas como um valor de referência da sociedade e comunidade. Busca-se, conforme Gutierrez (1989), uma nova concepção da arquitetura e de urbanismo, uma visão cultural que ultrapasse o pensamento clássico de uma obra ou objeto como “objeto artístico ou cultural”, como propuseram teóricos clássicos da arte como Wölfflin (1996) que ao final do século XIX compõe trabalhos dentro de uma abordagem psicológica da arquitetura, ou geógrafos como Carl Sauer na sua “Morfologia da paisagem” (SAUER apud CORREA, 2000). Este estudo quer projetar estes “objetos” no contexto das suas funções social e histórica.

Para entender melhor os processos de significação, utilizam-se algumas abordagens semióticas e as combina-se com conceitos geográficos. A geografia semiótica surge na geografia, durante os anos 1980, com a Nova Geografia Cultural de D. Cosgrove (1984) e J. Duncan (1990) e consolidou-se através da grande obra de Paul Claval “A Geografia Cultural” (1995).

O nosso estudo de caso da Igreja Nossa Senhora de Fátima representa um exemplar destacado neste sentido. Esta igreja, que é um modelo da arquitetura de madeira paranaense da década de 1950, foi originalmente localizada no Distrito São João D'Oeste do Município de Cascavel – PR, onde formou o centro arquitetônico de uma comunidade de agricultores de pequeno porte, elemento da sua vivência cotidiana. Posteriormente, ela foi demolida e reconstruída num Parque Público da Cidade de Cascavel, onde se tornou símbolo e signo da história dos pioneiros da cidade e, assim, um patrimônio histórico. Entretanto, a sua valorização e monumentalização fora do seu lugar original desencadeia uma problemática. Agora, como ela é recontextualizada num ambiente completamente urbanizado perdeu a sua função como templo religioso tornando-se um espaço cultural. Por isso, nesta

pesquisa busca-se avaliar as mudanças das relações "sócio-semióticas" (GOTTDIENER,1995) tanto dos pioneiros do Distrito São João D`Oeste a respeito da retirada da Igreja do seu sítio original e a sua posterior reconstrução fora deste contexto, como também dos atores políticos e a população da cidade que estiveram e estão presentes neste processo de resignificação. O recorte temporal adotado para estudo está delimitado entre a construção da Igreja pelos pioneiros, passando por sua reconstrução no Parque Paulo Gorski e se estende até os dias atuais para que se possa avaliar a sua função atual de ícone urbano.

O trabalho organiza-se em três etapas distintas. Inicia-se com uma pesquisa das diferentes fases de compreensão do "Lugar" enquanto conceito para categoria de análise do saber geográfico. Esta categoria será investigada na interface entre Geografia Social e Cultural bem como nas ciências afins, pois se acredita que a relação indivíduo/patrimônio nasce de um processo cultural numa determinada sociedade e em dado momento histórico.

No pensamento da geografia cultural, entende-se o lugar como um espaço de relacionamento emocional e de significação. Para Duarte (2002), este processo de significação é o meio pelo qual a sociedade impregna culturalmente os elementos formadores do Lugar, agregando signos e valores, para que estes então colaborem na identificação do indivíduo ou grupo no espaço em que ocupam. Por isso, a segunda etapa apóia-se nas ciências da Semiótica, Sociologia, Filosofia e Psicologia Social para que se possa verificar como e em que forma ocorre o processo de significação. As teorias vindas destas ciências trazem o conceito da Significação, ou seja, procuram oferecer uma ferramenta para avaliar a mudança de valores, no nosso caso entre um elemento do cotidiano, uma Igreja, para um elemento de identidade local. Esta etapa inclui ainda uma avaliação semiótica do conceito do Patrimônio Histórico. Para tanto será feita uma discussão sobre a definição do patrimônio, tanto dentro dos processos históricos como no qual hoje se considera patrimônio. Esta busca visa esclarecer o termo patrimônio em relação com os processos de globalização.

Por meio do estudo de caso da Igreja Nossa Senhora de Fátima parte-se na terceira etapa para uma análise que verifica algumas reflexões e hipóteses dos aspectos teóricos de investigação. Com o estudo deste objeto empírico queremos colaborar, além da discussão teórica sobre o entendimento do indivíduo para com a

sociedade globalizada e a função do lugar e seus respectivos elementos formadores na sociedade moderna, na sensibilização da problemática do patrimônio numa “região nova” como esta do sudoeste paranaense.

Por meio da pesquisa empírica revelou-se que enquanto no passado, as paisagens e as sociedades forneciam sólidos referenciais de localização para os indivíduos, hoje eles podem ser efêmeros, virtualizados, falsificados e, assim, facilmente instrumentalizados. Deste modo, a relação identitária sofre grandes alterações e incertezas, e a fragmentação da sociedade e do seu espaço chega até a alterar a nossa própria individualidade, o que Hall (2005, p.09) denomina de perda do “sentido de si”. Sentimos, no corpo, a oscilação das idéias, a hegemonia do fluxo em cima do fixo, observamos a perda de estabilidades. Forma-se um processo de descentralização tanto do indivíduo como dos seus lugares sociais e culturais resultando numa crise de identidade vivida nos tempos atuais. Nesta reflexão percebemos, no fundo, que a identidade representa apenas uma relação que liga o indivíduo a uma estrutura estabilizante formando tanto o “sujeito” como o “lugar” em que ele vive. E é exatamente este processo de unificação entre indivíduo e lugar que está sendo ameaçado permanentemente pelos processos de fragmentação pós-modernos. Esta análise pode revelar a importância de manter os patrimônios vivos em seu lugar de origem. São eles um dos responsáveis por ancorar o sujeito numa estrutura estável e colaborar assim para a intensificação do sentimento de identidade do indivíduo e o seu Lugar.

1. O LUGAR E O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL

Se considerarmos o “Lugar” como resultado da construção humana no espaço, o nosso objeto de estudo é basicamente um elemento social e não um elemento material. Neste entendimento, não existe um espaço objetivo ou físico, mas um espaço que é formado através de um conjunto de ações humanas (WERLEN, 2000). Seguindo Werlen, este tipo de espaço pode ser visto como um espaço relacional, um conjunto de relações que as pessoas desenvolvem para com o seu ambiente e os outros membros da sociedade. Contudo, Werlen rejeita também esta interpretação e apresenta o espaço apenas como uma referência (ou um palco) para a organização dos elementos físicos embutidos nas ações humanas (SANTOS, 1997), focalizando uma geografia onde o foco está na atuação das pessoas no espaço e não no espaço por si só.

Aplicando a mesma lógica à outra ciência espacial, a arquitetura, percebe-se que esta, por sua vez, também incorpora na sua semântica a atuação do homem no espaço construído, entendendo a função do espaço no uso como a relação entre um objeto e seu significado na vivência das pessoas. Neste caso, sim, entende-se o espaço como uma obra que assume materialidade como objeto físico nas suas relações com a sociedade no presente e passado. A sua materialidade realiza-se, entre outros, na questão do Patrimônio Histórico. Comumente, o patrimônio representa um elemento físico na paisagem associado a valores, símbolos e significados que marcam semioticamente a paisagem organizando-a e orientando-a tanto na sua morfologia como na subjetividade dos seus usuários. Nesta perspectiva, a paisagem é visível, o que se mostra inclusive nas obras da arquitetura, todavia, esta visibilidade representa apenas a superfície material da sociedade a qual se agregam relações mais profundas, baseados em percepções, interpretações e significações (DUNCAN apud CORREA, 2004). Forma-se, deste modo, um “texto” ou palimpsesto que reúne significantes e significados na sua superfície no qual se inscreveram múltiplas vivências e suas interpretações. A paisagem traduz, conforme Sampaio (2005), os fatos, os feitos, os momentos, os perfis decisivos do passado para o presente que está revelado na forma da edificação sobrevivente (e às vezes apenas na forma lembrada de antigas edificações) no presente.

Numa perspectiva epistemológica, os estudos de P.Claval (2001) focalizam no pensamento de que os espaços humanizados agregam diferentes lógicas que são dependentes umas das outras e se juntam numa paisagem ou cidade. Nesta perspectiva, a função e o simbolismo dos elementos espaciais, vistos como base investigatória nesta pesquisa, representam fatores importantes do patrimônio histórico que, desta forma, representa uma obra cultural que reúne várias gramáticas temporais e espaciais. Portanto a cultura é responsável por marcar estes espaços culturalizados de maneiras variadas, modelando-as por intervenções sociais e por meio de construções e equipamentos. Consequentemente, o espaço pode favorecer, se bem utilizado e interpretado, a integração dos grupos humanos com o meio. É nesta perspectiva que iniciamos a investigação do conceito de lugar dentro do pensamento geográfico.

1.1. O LUGAR NO PENSAMENTO GEOGRÁFICO

No âmbito dos estudos geográficos culturais, tanto tradicionais como modernos, a paisagem pode ser interpretada como um texto formando um lugar que se apresenta como um nó de significações dentro de um amplo tecido de significados, deixando o local individualizado (diferenciado) pela ação do homem. Um posicionamento epistemológico deste tipo refuta tanto o espaço positivista-material, como nas idéias de Alfred Hettner (veja LENCIONI 1999, p. 123) como o espaço neo-positivista relacional, como entendido na versão de Hartshorne (veja LENCIONI 1999, p. 125).

O termo do lugar apenas torna-se importante na evolução do pensamento geográfico a partir da consolidação da Geografia Humanista na década de 1960. Neste período, os aspectos relacionados ao indivíduo e à cultura passam a ser incorporados amplamente ao conhecimento geográfico, estendendo os estudos de Carl Sauer da “morfologia da paisagem cultural” (1925) para uma “morfologia de experiência”, como proposto por seu discípulo Yi-Fu Tuan (1976) que, por sua vez, dava espaço para a “morfologia semântica” da Nova Geografia Cultural de Duncan (2004,p.91-132) e Cosgrove (2000 p. 33-60).

Contudo, desde o início da geografia humana com o advento das obras de Friedrich Ratzel e Paul Vidal de La Blache – ambos pesquisadores do final do século XIX – as teorias geográficas já passaram a preparar o ambiente para a futura importância dos fatos semióticos na geografia. Por isso, salientamos que a Geografia Humanista e a Geografia Social representam um elo importante entre a Geografia Cultural Clássica e a Nova Geografia Cultural.

1.1.1. O LUGAR NA GEOGRAFIA CLÁSSICA

Os primórdios dos estudos da geografia são marcados pelo enfoque dado a descrição da terra e sua complexa diversidade. O final do século XVIII traz alguns questionamentos baseados na relação entre o meio natural e a maneira em que os homens agem perante o ambiente que os cerca. Questiona-se a influência do meio nas ações humanas e, a partir do final do século XIX, a influência da revolução darwiniana reforça o interesse por parte dos geógrafos em estudar as relações dos grupos humanos com o meio, conferindo ser este o germe da geografia cultural.

É neste contexto que Friedrich Ratzel constrói uma nova concepção de geografia. Influenciado por sua formação naturalista sugere uma disciplina, denominando-a de “Antropogeografia”, a qual foca seus estudos na repartição dos homens e das civilizações na superfície terrestre. Busca entender as causas geográficas destas localizações e as influências da ação do ambiente natural sobre os indivíduos e seus espíritos. Estes estudos centralizam sua atenção nas técnicas e materiais utilizados para se transformar e dominar o meio. Na visão de Ratzel é por meio do uso das técnicas e do conseqüente domínio e apropriação do meio que a cultura se define (CLAVAL, 2001, p. 22).

Tendo por ambição estudar os lugares e não os homens, Paul Vidal de La Blache parte da concepção da geografia humana de Ratzel, onde as pesquisas sobre a influência do meio sobre a sociedade revelam a cultura como agente humanizador das paisagens. Por meio dos gêneros de vida, entendendo-os como influência “biológico-cultural”, edificam-se os valores que permitem subsistir e que conferem uma identidade à paisagem. A estrutura de comportamentos, geralmente

estável, é o que Vidal de La Blache define como necessidade de descrever e explicar. A sua análise, portanto, coloca a cultura como aquela que se apreende por meio dos instrumentos que os grupos utilizam e das paisagens que o constroem.

Segundo Holtzer (1999,p.67), esta geografia clássica ratzeliana e blachiana trazia como um de seus fundamentos a confecção de mapas e, assim, uma objetivização do espaço geográfico. O Lugar é apenas interpretado, nestas abordagens, no seu sentido locacional e topológico e esta concepção do lugar (ou sítio) permaneceu por aproximadamente 50 anos no cenário da geografia.

1.1.2. A MORFOLOGIA DA GEOGRAFIA CULTURAL CLÁSSICA DE CARL SAUER

A geografia clássica passa por uma transição importante com a discussão da paisagem na geografia que culmina nas contribuições de Carl Sauer nos Estados Unidos na década de 1920. Muito influenciado pela geografia alemã, Sauer utilizou as idéias de Karl Hettner que buscou uma unificação metodológica desta ciência. Para este autor, a história da geografia é caracterizada por um dualismo metodológico seguindo em dois caminhos simultâneos. Um deles vê a geografia como uma ciência geral da Terra e tem por influência a escola cosmológica da filosofia grega buscando leis naturais como causa da integração dos fenômenos localizados na Terra, semelhante às atuais abordagens ecológicas. O outro caminho identifica a geografia como estudo das diferenciações da superfície terrestre, tratando especificamente das regiões, sendo denominado de "corologia". Dentre as raízes mais relevantes desta corrente está a filosofia de Estrabão que baseou suas pesquisas num conhecimento amplo do mundo da Antiguidade dando-lhe um caráter realista e focalizando no conhecimento comparativo das regiões como a morada dos homens. Ambos tipos de estudos – cosmológicos e corológicos – apresentam na história da geografia uma trajetória dual, ou seja, caminham lado a lado.

Para Carl Sauer, que seguiu o raciocínio de Hettner, este dualismo não representa uma antítese dentro dos campos da geografia, mas são complementares. Para ele, os objetivos gerais da geografia são os resultado da ação humana comum e natural e as diferenciações ocorrem na superfície terrestre como resultado da sua atividade cultural. Deste modo, o ambiente natural segue as leis gerais e o ambiente

social torna-se individualizante e ideográfico formando, em conjunto, a construção do conhecimento geográfico.

A esta perspectiva de uma geografia unificadora e diferenciadora une-se ainda um aspecto histórico. O processo histórico se desenvolve por meio de enfoques diferenciados na formação da paisagem, deixando sempre traços de elementos culturais anteriores na paisagem em seguida. Por isso, Carl Sauer traz, no seu famoso texto sobre a “Morfologia da paisagem”, uma observação importante para o então futuro campo da geografia: “A tarefa do futuro próximo, de acordo com o progresso da geografia, é (1) o estudo das formas culturais da superfície da Terra e (2) um conhecimento comparativo das regiões em geral” e inclui ainda o aspecto da temporalidade em base de sucessões de formações (SAUER apud CORRÊA, 1998, p.44-52).

Assim a contribuição dos estudos geográficos deveria ser baseada, para Sauer, numa maior concentração ainda nos fatos da cultura. Na visão histórica, as gerações futuras buscarão suas raízes e exigirão as fontes reais de sua cultura na paisagem pedindo das ciências sociais, inclusive da geografia, um estudo aperfeiçoado do real em sua essência.

A geografia segue, portanto, duas perspectivas metodológicas que ultrapassam a perspectiva generalista-ideográfica proposta por Hettner. Conforme Sauer (apud CORREA,2000, p.100), um grupo vê a principal inspiração de seus estudos no foco das relações do homem com o meio em que vive pesquisando a adaptação do homem ao meio físico e às leis gerais da natureza. O segundo grupo pesquisa os elementos materiais pelos quais o homem transmite sua cultura. O autor simplifica estas duas visões denominando a primeira de Geografia Humana e a segunda Geografia Cultural sendo os estudos culturais a análise das sucessivas culturas que agem e agiram em determinado ambiente.

Esta busca da inclusão do historicismo na geografia observa-se não só na “Escola de Berkeley” formado por Sauer, mas paralelamente entre os geógrafos alemães e principalmente por geógrafos e historiadores franceses da “Ècole des Annales”. Cada uma dessas correntes desenvolve um método especificamente histórico contextualizando os objetos reais da paisagem num estudo de campo que aproxima a história por meio de testemunhos vivos de outras épocas à geografia. Também o nosso estudo de caso – a pesquisa sobre a Igreja Nossa Senhora de

Fátima – se aproxima deste pensamento onde o método adotado vê nos objetos físicos a escrita e a fonte de uma história particular.

Alem deste aspecto cronológico, Carl Sauer também focaliza na ação corológica do homem na paisagem. Neste caso, busca compreender a inter-relação dos grupos culturais com o seu meio formando assim a diversidade de paisagens na Terra. Esta visão traz o homem como agente transformador do ambiente natural e trata estes fatos como elementos que são legíveis na superfície terrestre trazendo para a associação diferenciada de formas simultaneamente físicas e culturais um elemento semiótico, diferenciando o signo entre o significante (paisagem material) e significado (interpretação pela ação do homem).

Nesta perspectiva, Sauer justifica o já mencionado método da “Morfologia da Paisagem”. Este considera os complexos da paisagem não como organismos meramente dinâmicos e até biológicos, mas como unidades autonomamente organizadas e relacionadas contrastando a vigente geografia determinista dos Estados Unidos de então com uma visão bastante moderna quando afirma que não se pode formar uma idéia de paisagem sem relacioná-la ao tempo, ao espaço e a cultura. A paisagem definida como paisagem natural é, para ele, apenas vista como um ponto de partida, enquanto é a paisagem cultural que expressa todas as ações transformadoras do homem através dos tempos deixando surgir uma complexa rede de mudanças e diferenciações de culturas.

Neste pensar organicista e complexo, a natureza dispõe de uma outra temporalidade do que a cultura, de equilíbrio e de longa duração, enquanto a paisagem cultural é formada a partir da ação efêmera e modificadora de grupos culturais. Portanto, o sentido da paisagem encontra-se além das regras científicas ligadas às ciências naturais permitindo espaço para uma abordagem subjetiva voltada ao indivíduo e ao grupo (CORREA, 1998)

É esta visão que aproxima Carl Sauer dos estudos contemporâneos relativos à cultura. Mas existem também diferenças: as contribuições da geografia clássica interpretam a cultura como a somatória (local) dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos adquiridos e dos valores acumulados pelos indivíduos no decorrer de sua vida e, em escala ampliada, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A paisagem aparece, desta maneira, como o espaço de relações onde se reflete a intervenção humana no meio natural físico por meio de

filtros culturais num determinado ponto, o que dá para cada localidade uma situação "excepcional" (na dicção de SCHAEFER no seu famoso artigo sobre o excepcionalismo na geografia, 1976). Assim, o Lugar representa um ponto de excepcionalidade através da combinação de fatores culturais.

A subjetividade, portanto, advém na Geografia Cultural de Sauer através da pluralidade dos gêneros de vida e da multiplicidade das paisagens e fica apenas implícita no conceito do Lugar. Para Sauer, os fatos da geografia são os fatos do lugar associados à paisagem cultural material. Conseqüentemente, a Geografia Cultural constitui-se apenas um capítulo da geografia em seu sentido amplo e representa sempre o seu "último capítulo", a somatória. Porém, Claval (2001) alerta para que a visão dos clássicos não analisa os fatos de cultura com relação ao indivíduo em sua dimensão psicológica nem ao menos as relações de troca entre os indivíduos e o meio em que vivem. Por isso, os estudos desenvolvidos pela geografia cultural clássica são "apaixonantes", mas não possuem a capacidade de explicar com eficácia a dinâmica que envolve o comportamento humano.

1.1.3. A GEOGRAFIA HUMANISTA: ESPAÇO E LUGAR

A partir da década de 1960, o foco de análise do pensamento geográfico voltou-se para a compreensão dos sentimentos de vínculo e identidade dos indivíduos e pequenos grupos sociais para com o seu espaço que ocupam. Segundo Leite (1998, p. 09), este novo pensamento dentro da geografia busca uma fundamentação nas filosofias do significado e da vivência, principalmente na fenomenologia, no existencialismo, no idealismo e na hermenêutica, e os seus autores focalizam a subjetividade humana como base de suas reflexões. Interpretam o espaço como um espaço de pensar e agir formado por ações humanas em relação ao mundo. Nesta tendência da Geografia, o espaço é considerado apenas abstrato e geral (como fez até então a geografia neo-positivista), porém o lugar torna-se o centro das atenções, sendo visto como concreto e marcado por visões subjetivas nas quais se agregam ao meio físico os mais diversos significados (TUAN, 1983).

Deste modo, a diferenciação entre espaço e lugar é o principal elemento epistemológico da chamada "Geografia Humanista" ou "Geografia Humanística" (em

inglês *humanistic geography*). A experiência individual afasta-se do mundo objetivo através da formação de lugares no espaço abstrato e, assim, esta abordagem volta o seu olhar para a compreensão de como o ser humano constrói o seu espaço por meio de ações subjetivas (BUTTIMER, 1976).

A geografia humanista traz, desta maneira, o homem com os seus valores e sentimentos como o novo centro para uma geografia científica. Nega-se então a idéia de um mundo preciso e regido por leis imutáveis e procura-se, todavia, compreender o indivíduo por meio de sua consciência e de sua experiência que se traduz em conhecimento, significados e valores atribuídos ao mundo real formando o Lugar. Este viés de análise vai contra a visão positivista de que o mundo é guiado apenas pela racionalidade objetiva, funcionalista e matemática, pelo contrário, as pesquisas humanistas consideram como fundamental a troca constante de experiências intersubjetivas (MELLO, 1990).

A corrente filosófica mais influente adotada para operacionalizar os estudos relacionados ao “mundo vivido” é a Fenomenologia, iniciada pelo filósofo alemão Edmund Husserl (1889-1938). Tem por princípio o pensamento de que cada indivíduo constrói o seu mundo conscientemente, embora aceite como pressuposto de que existem mundos comuns a todos (formados intersubjetivamente na consciência coletiva), onde a força de um significado fica ancorada num grupo social específico, como apontam, por exemplo, Luckmann e Berger (2003). Neste conjunto de experiências socializadas dentro da sociedade existe, segundo Buttimer (em MELLO 1990, p.99), um diálogo entre o indivíduo e o ambiente em que vive, diálogo este expresso em termos de herança sócio-cultural inserido no mundo cotidiano do indivíduo. Esta união ambiental visa complementar os mundos individuais com os mundos coletivos apontando diretamente para uma diferenciação geográfica entre o espaço subjetivo e o espaço intersubjetivo (que é diferente do espaço objetivo da visão científica). Dia a dia, o indivíduo armazena experiências, absorve conhecimento, adquire novas maneiras de pensar e agir pela apreensão coletiva para reunir estas diferentes faces de vida. Tudo isto faz com que o mundo do indivíduo se renove, congregando e desagregando, sempre através do mundo social, permitindo a modificação permanente do mundo social através de iniciativas individuais.

As idéias da geografia humanista tinham como precursor, e essas foram por muito tempo despercebidas dentro da geografia francesa, a obra de Eric Dardel (HOLZER 1992, veja também CLAVAL 1998, p. 292). Este autor francês propõe nas suas reflexões uma associação entre a filosofia existencialista, principalmente da corrente de Heidegger, e a geografia decifrando na Terra signos ocultos da linguagem existencial que enriquecem os estudos geográficos no sentido de que coloca o homem em uma ligação cultural através de vínculos de significado para com a Terra. Trata-se de uma ambientação do indivíduo com o seu destino, num espaço de relações e de trocas sociais (não apenas econômicas), onde se vive de experiências interiorizadas. Dardel denomina esta espacialidade existencial "Lugar". Segundo Holzer (1992, p. 95), aproxima, assim, a geografia com o "além da ciência" e consegue reavaliar e limitar a "objetividade" da geografia científica.

As contribuições de Dardel nos anos 1950 somente começaram a influenciar vários estudiosos da geografia nos anos 1970, em particular Edward Relph e Yi-fu Tuan. Ambos mostraram um forte interesse pela fenomenologia e, conseqüentemente, na concepção do Lugar. Relph (citado em LEITE, 1998, p.10) trata o Lugar como um centro unificador das múltiplas experiências do espaço, apresentando o Lugar muito mais que com um caráter locacional, para ele envolve o mundo buscando um sentimento de pertencimento e segurança ontológica. Constitui-se, portanto, de referenciais afetivos os quais construímos ao longo de nossas vidas por meio da convivência cotidiana e das relações de troca com o grupo social do qual fazemos parte. Desta maneira, também Relph coloca uma nova hierarquização do espaço dentro da geografia priorizando os estudos no que denomina de "espaço vivido". Para ele, o grupo cultural experimenta concretamente o espaço dentro de uma estrutura íntima que é existencial. As experiências são, neste sentido, particulares, mas comunitárias, pois cada grupo vive o Lugar de uma maneira singularizada na qual se constroem identidades e significados por meio de intencionalidades (CORREA, 2001).

Este foco da intencionalidade observa-se também nas reflexões de Yi-Fu Tuan (cf. HOLZER 1999, p.67-78). Para Tuan, tempo e espaço formam uma estrutura por meio da intencionalidade posicionando o corpo no centro desta estrutura. Por isso, Tuan trabalha basicamente a relação do corpo com o mundo através da percepção e da intencionalidade no agir com base nos processos

cognitivos e analisa os mundos pessoais a partir da psicologia e da teoria da aprendizagem de Piaget. Nesta perspectiva, condiciona a cultura como ferramenta para perceber o mundo por meio dos sentidos, o que permite uma relação sgnica com o Lugar. A estrutura do mundo desenvolve-se por meio de polaridades onde o eu e o outro constituem, na sua alteridade, os pontos extremos. Assim, o mundo vivido é um conjunto social onde a história acontece e onde nos encontramos e encontramos igualmente ao outro.

No Brasil, em pesquisas mais recentes da geografia e da arquitetura, a Geografia Humanista encontra um respaldo importante, fortalecido basicamente pelo processo da democratização a partir dos anos 1990 (MELLO, 1990; HOLZER, 1992), aumentando também a discussão do Lugar. Duarte (2002, p.67), por exemplo, define o Lugar como uma poro do espaço que recebe o seu significado concretizado pelo uso. Este uso articula elementos espaciais selecionados por grupos ou indivíduos e cria a necessidade de construir significados para estes objetos e ações envolvidas. A inconstância própria do uso é o que traz a fermentação dos modos de significação em mutação permanente. Portanto, o Lugar  uma fatia de espaço que carrega uma identidade móvel permitindo apenas uma segurança identitária precária. Para Relph, o processo de construção de identidade de um lugar se apresentou , como afirma HOLZER (1999, p.68), por meio da assimilação, acomodação, adaptação e da socialização do conhecimento tornando o Lugar o centro de significações de nossa identidade.

Por isso, a consciência ativa e mais que isso – criativa –  , na Geografia Humanista, que forma e transforma a "alma" dos lugares dando uma vivacidade ao objeto geográfico o qual não existia dentro dos estudos da geografia da paisagem com o seu espaço positivista e da geografia neo-positivista que visava o espaço apenas como mensurável e objetivo. Assim, o Lugar não fica restrito meramente ao Visível e Calculável, mas é moldado através de experiências cotidianas que se expressam na linguagem o tornando um ponto de referência medido por significados onde a identidade do indivíduo  reforçada e igualmente transformada.

1.1.4 A GEOGRAFIA SOCIAL: A REGIONALIZAÇÃO DO LUGAR

O indivíduo é um “zoon poíticon”, ou seja, um ser político que sempre se relaciona com a sua própria sociedade. Por isso, a visão individualizante da Geografia Humanista precisa epistemologicamente de um corretivo em termos sociais. Neste contexto surge logo após a 2ª Guerra Mundial uma área de conhecimento que hoje recebe o nome da Geografia Social e que busca entender o relacionamento da sociedade e das suas comunidades para com o seu ambiente.

A Geografia Social se preocupa do indivíduo como ser social e, em consequência, aproxima a geografia às reflexões de outras ciências sociais, principalmente da sociologia e da filosofia social. Acrescenta ainda o ambiente natural na formação da sociedade, como traz Silva (1991, p.10): “A existência do lugar social e do homem social não faz desaparecer o natural”.

Como ser social, o homem não vive simplesmente em comunidade, mas cria também instituições sociais que regulamentam a sua existência. É a cultura que mantém essas instituições vivas através da criação e manutenção de bens sociais que oferecem significados simbólicos. Estes valores criados pela sociedade diferem dos elementos naturais, pois são realizados para suprir “necessidades” sociais, formalizando intencionalidades ao contrário das necessidades naturais em sistemas ecológicos que simplesmente “respondem” aos estímulos do ambiente, conforme a visão do behaviorismo.

Diante do processo de globalização surge uma complexa ampliação das influências sociais formando novas inter-relações entre sociedade, cultura e espaço, e a Geografia Social assume, então, uma nova importância para a fundamentação teórica na geografia sendo apoiada pelas abordagens das Ciências Sociais (CLOKE, PHILO & SADLER,1991). Nesta perspectiva, agora o sujeito moderno vive uma constituição social da realidade, onde as categorias sociais de diferentes regiões e culturas influenciam diretamente nas categorias espaciais de determinadas localidades (BAUMANN,1998).

Isto modifica a compreensão teórica do espaço. Enquanto o estudo tradicional de fenômenos sociais e culturais na geografia ficou muito tempo centrado no conceito da paisagem, abordando depois o espaço funcional geométrico e

ampliando em seguida a base epistemológica, a partir dos anos 1960, através do conceito do espaço individualizado na sua compreensão fenomenológica, a visão atual do espaço torna-se problemática diante do mundo moderno, onde novos sistemas sociais da globalização, da mobilização social, do intercâmbio de informações e da ampliação de situações multi-culturais entram em vigor. Contudo, até recentemente, os estudos clássicos da geografia operaram ainda com uma espacialidade pré-moderna neste mundo sócio-cultural, enfrentando cada vez mais dificuldades para captar as características do “desencaixe” espacial e temporal do tempo moderno tardio (GIDDENS,1991). Desta maneira, a questão da espacialidade torna-se fundamental, não apenas na geografia, mas também em todas as ciências sociais. Conseqüentemente, Werlen (2000,p.10) destaca, seguindo Pickles, que o espaço em si não deve ser um objeto da teorização geográfica, mas sim a formação da espacialidade baseada em ações. Para estes fins, Werlen incorpora a fenomenologia ressaltando que os problemas espaciais são na realidade problemas da apreensão da realidade através de categorias variadas em termos espaciais e temporais. O mundo material e o “espaço” são, assim, conectados pelo indivíduo que executa as suas ações por meio de significações.

Ao centrarmos nosso estudo nas ações do indivíduo, esta perspectiva nos leva às especificidades relacionadas ao “ator corpóreo” dentro de um tripé de contextos: o mundo subjetivo, o mundo social e o mundo material. Partindo do princípio de que as ações produzem e reproduzem o mundo social nestes três aspectos, as ações constituem o nosso mundo. Conforme Werlen (2000,p.13), esta visão de mundo reflete em princípio a modernidade com os seus processos de individualização. Cada ciência social que anseie estudar e produzir um conhecimento sobre esta modernidade, principalmente numa atitude empírica, deve considerar esta relação, pois os nossos estilos de vida contemporâneos estão intensamente carregados de padrões de multiplicidade (GIDDENS 1991, BAUMAN 1998, HAESBAERT 2004).

Portanto, as pesquisas da Geografia Social devem concentrar seus interesses no sujeito como centro das ações que é responsável pela produção e transmissão do conhecimento sobre os espaços e da formação destes espaços. O objetivo de uma geografia contemporânea fundamenta-se, conseqüentemente, na análise da produção cotidiana das espacialidades resultando em "regionalizações cotidianas".

Diante desta perspectiva é que podemos introduzir a questão do Patrimônio Histórico como um bem social criado por ações de uma comunidade em um determinado tempo e lugar. Investiga-se, desta maneira, a construção do Lugar como patrimônio, pois este, conforme Duarte (2002,p.71), edifica-se por meio de processos de significação, organização e hierarquização de objetos espaciais os quais sofrem a ação refletindo uma expressão cultural. Por exemplo, os valores agregados aos edifícios são criados e apreendidos na vida cotidiana e perpetuam-se a partir da descoberta da experiência e do contato. Nas palavras de Benno Werlen, eles são "regionalizados" no espaço e no tempo.

Na década de 1980 fortalece-se o conceito do Lugar como palco das ações humanas em forma de regionalizações. O pensamento humanista abriu um caminho para este entendimento, mas só nesta fase foi possível valorizar as relações dos grupos e indivíduos com o meio através de um conceito de espaço diferenciado. A intersubjetividade como elemento epistemológico garante que se elaboram agora interpretações diversas das ações humanas. Segundo Silva (1991,p.122) "... o lugar é uma abstração, se não for considerada a população – em sentido amplo – que lhe dá concretude". O Lugar, portanto, sendo produto da interação humana, é significativo tanto para quem observa como para quem a pratica. Os processos de significação utilizados para se definir, codificar, organizar e regular as ações dos indivíduos em relação aos outros e ao meio dão sentido às ações, justificam as suas intencionalidades. Estes processos, que nos possibilitam interpretar significativamente também as ações alheias constituem nossas culturas (HALL, 1997; SILVA, 1991).

Neste contexto, a monumentalização de artefatos representa um caso específico, denominando a influência de ações do passado no presente. Como as ações do passado não são exercidas por indivíduos em co-presença, mas já foram socializadas por membros antigos da sociedade, a preservação ou remoção de artefatos representa um tipo específico de contato indireto para com as gerações passadas. Assim sendo, a Geografia Social trata das questões espaciais misturando temporalidades e espacialidades numa rede múltipla, reproduzindo padrões de vida anteriores no presente e formando um aspecto pós-moderno na multiplicidade dos espaços. Os estilos de vida, a individualização, as migrações são, assim, fenômenos

que antecedem a fragmentação e a mescla de espaços e espacialidades em formas de multi-territorialidade (cf. HAESBAERT, 2004).

Esta nova visão centrada na ação do indivíduo passa a ser capaz de compreender como se produzem e reproduzem no espaço as mais variadas formas de espacialidades, principalmente quando as individualidades e identidades aparecem em sua multiplicidade numa dimensão social particular.

1.1.5. A NOVA GEOGRAFIA CULTURAL

A renovação da Geografia Cultural se inicia, a partir do final dos anos 1970 com algumas reflexões de Dennis Cosgrove na Inglaterra onde o autor questiona a nitidez da abordagem humanista em termos semióticos. Para tanto a Nova Geografia Cultural, do início dos anos 1980, inclui essencialmente os processos de significação, tratando dos espaços como palcos simbólicos e pesquisando a mudança destes processos através do tempo e das culturas. Claval (2001, p.56) destaca que a preocupação de Cosgrove em buscar compreender a maneira como grupos e classes sociais interpretam simbolicamente o ambiente em que vivem, resulta na adoção de estéticas e ideologias diferenciadas na modelagem da paisagem. Nos Estados Unidos, James Duncan (CORREA ,2001, p.50) desenvolve seus estudos e vê na paisagem a função de mensageira de cargas simbólicas onde se imprimem ideologias por meio de obras monumentais. Para ele, o estudo das paisagens só é possível se as lógicas que estruturam o espaço humanizado não acabem sendo eliminados por métodos científicos rígidos, mas respeitam a paisagem como um palimpsesto, um todo integrado.

Os autores acima citados trabalham, assim, num sentido de ruptura com os antigos pensamentos geográficos e partem, depois desta alternância lingüística motivados pelos estudos da pós-modernidade. Na França, esta renovação se dá por meio da intenção de integrar os estudos anteriores, da primeira metade do século, buscando dar-lhes uma maior amplitude em seus enfoques gerando assim uma visão mais globalizada dos assuntos referentes à cultura. Conforme Claval (2001,p.58) a geografia cultural francesa busca nas paisagens a diferenciação da

cultura e se pergunta como as diferentes identidades agem e se firmam em seus territórios.

Portanto, as pesquisas envolvendo o Lugar na Nova Geografia Cultural partem do princípio de que os indivíduos se relacionam com o meio através de diferentes contextos sógnicos e simbólicos. Johnston (em FERREIRA, 2000,p.58) esclarece que os lugares necessitam, neste sentido, de uma diferenciação não somente física, mas também simbólica que é responsável pela formação cultural da estrutura social. Desta maneira, a Nova Geografia Cultural aparece como uma visão pós-moderna dos assuntos sociais relacionados à cultura onde a formação dos lugares se baseia na problemática das mesclas culturais e da formação das relações de identidade. Segundo Claval (2001,p.421) isto traz também um aspecto histórico, como a nossa época dispõe de singularidades que não possuem um caráter absoluto, mas que são resultado da complexa rede histórica de relações sociais, nos quais se formaram espaços e estruturas de sistemas de significações e valores anteriores que se refletem na atual tensão cultural que surge entre concepções de mundo divergentes (tanto do passado como do presente) durante a construção dos lugares.

Sentimos nesta pesquisa uma maior afinidade com este pensamento da Nova Geografia Cultural que trata da visão contemporânea da (des-) construção de identidades sendo estes pensamentos expostos nos próximos capítulos. Destacamos a importância do fato, que a formação de identidades é inserida na formação de lugares de identificação mesmo hoje quando o espaço é intensamente atingido pela mescla cultural.

1.2. O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL COMO LUGAR DA IDENTIDADE CULTURAL

O conceito de identidade aparece no pensamento científico em vários contextos. Partindo da raiz etimológica latina *identitas* traz primeiramente a definição de “o mesmo”, do idêntico. Também a escolástica utilizou na Idade Média o termo neste sentido (FERREIRA, 1986, p.913).

A partir do pensamento do Renascimento e do Iluminismo, contudo, a identidade surgiu como um conceito matemático. Nestas correntes filosóficas ela é compreendida como “igualdade que se realiza sempre, qualquer que seja o valor das variáveis contidas em sua expressão” (GUTIÉRREZ, 1989, p.30). Representa, nesta forma, uma construção intelectual embasada em operações abstratas de números e funções.

Quando analisarmos a identidade num contexto sociológico e sócio-geográfico, contudo, a identidade aparece, desde o século XVIII, como um produto de determinados contextos históricos e sociais que formam um indivíduo ou um grupo social através de experiências históricas e significativas. Assim, o conceito alia-se ao enfoque antropológico que define a identidade como um processo semiótico, o qual estabelece para o indivíduo uma dimensão de pertencimento a uma comunidade, seja uma nação, uma etnia, um gênero ou uma classe social (GIDDENS ,2005, p.44)

1.2.1. A IDENTIDADE COMO ELEMENTO INDIVIDUAL E SOCIAL NA SUA DIMENSÃO ESPACIAL

Esta idéia da identidade individual e social está diretamente vinculada ao uso social do espaço posicionando o indivíduo não apenas socialmente, mas também em determinados territórios aos quais "pertence" e os quais percebe (HAESBAERT, 2004). A relação homem-espaço (percepção do espaço, ação no espaço) varia conforme a cultura vigente, sempre sendo embutida em práticas sociais do cotidiano. Malard (2005, p.96) insiste que as atitudes diárias realizadas no âmago de uma cultura possibilitam a formação e manutenção de padrões culturais permanentes que ligam espaços culturais, concretos e simbólicos, que nos garantem a nós mesmos, como âncora, a persistência no espaço e tempo num ambiente de permanente modificação. Sob esta ótica, a cultura passa a ser vista como um processo de re-presentação dos indivíduos nos seus respectivos contextos socio-espaciais.

A espacialidade identitária se aprofunda, portanto, por causa da temporalidade da história. Para Gutiérrez (1989, p.31), a história pode ser

interpretada como uma participação social na reconstrução do passado para um presente condicionando o futuro. Assim, a espacialidade identitária permite dar, intencionalmente, continuidade frente à diversidade, efemeridade e multiplicidade contextual da vida cotidiana. As pessoas alcançam este objetivo, a "identificação", através de uma monumentalização de signos no espaço. Quando a participação social enriquece a identidade espacial com a criação de conjuntos complexos identitários, em base de combinações de símbolos unificados, assegura-se ainda mais a vitalidade de um corpo social e fortalece-se a competência para a coesão social. O intuito intencional de aperfeiçoar a identidade cultural pode ser visto, desta maneira, como a fonte de onde se retiram sugestões e propostas na superação de diversas dificuldades e obstáculos na vida cotidiana que cada sociedade enfrenta.

Por isso, quando a identidade é vivida como uma auto-representação, ela configura o indivíduo como um ser histórico atualizado, enquanto quando a pertinência deste indivíduo acontece apenas em forma passiva, o conferiria apenas a uma atitude de evasão deixando a identidade transferida para um passado fechado, uma simples nostalgia, tirando-lhe qualquer força social e cultural de atuação.

1.2.2. IDENTIDADES EM MOVIMENTO

Para discutirmos as questões relacionadas à identidade cultural nos apoiaremos principalmente na Teoria Social pós-moderna. Para comunidades em construção, processos de identificação estão sempre em permanente movimento e não apenas arraigadas às velhas Identidades "historicamente pré-existent" do Estado-Nação, como afirmam autores como Stuart Hall (2005), Homi Bhabha (1998), Nestor Canclini (2006) e Arjun Appadurai (1996). Todos estes autores insistem na observação de que as "velhas" identidades passam por um momento de declínio e trazem com isto a fragmentação até mesmo da idéia do próprio indivíduo moderno. Segundo Hall (2005, p.07), a crise atual das identidades se dá pelas flexibilizações das estruturas sociais modernas o que abala os referenciais antes tidos como estáveis pelos indivíduos no mundo social. Antigamente, os referenciais serviam de âncora para os indivíduos e surgiram por meio de um sentimento de pertencimento a

uma cultura claramente definida, seja ela étnica, racial, lingüística, religiosa ou principalmente nacional. Na atualidade, todavia, a identidade é fruto do trabalho da permanente autoconstrução do próprio indivíduo, o que desfaz estas antigas identidades pré-estabelecidas na sua configuração homogeneizante.

No pensamento de Hall, as características culturais como religião, costumes, tradições, inclusive os sentimentos para com um lugar, até recentemente foram compartilhados socialmente por um grupo de indivíduos com características de evidência nas sociedades tradicionais (GIDDENS, 1991). Na visão de Kersten (2000,p.42), entretanto, a tradição de hoje deveria ser entendida como um conjunto de valores que se estabelece socialmente, na sua mobilidade e modificação, na atualização destas evidências. Assim, não só liga o indivíduo ao passado, mas também norteia as futuras ações dos indivíduos dentro da sociedade em base destas imagens do passado. Por isso, as nações pós-modernas (GIDDENS,1991, denomina este período de modernidade tardia) transformam a etnia e a nação num mito, ou como afirma Anderson (1991), a comunidades "inventadas" que se baseiam na sua identidade até em "tradições inventadas" (HOBSBAWM/RANGERS, 1997, p.9-23). Na atualidade, quase não existem nações formadas por culturas unificadas, geralmente são compostas por híbridos culturais, como é o caso principalmente dos Estados pós-coloniais e, também até dentro dos antigos Estados-Nações hegemônicos.

Por isso, a mescla de culturas étnicas e sociais em um mesmo espaço representa o maior desafio ideológico do Estado-Nação de hoje, não permitindo nem uma geografia regional clássica nem uma historiografia que desconsiderem as diferentes histórias e espacialidades que se interconectam neste espaço. Devido à globalização e a forte interferência dos movimentos migratórios, as sociedades modernas possuem como característica um "movimento continuado" das suas representações sendo este a principal diferença perante as sociedades tidas como tradicionais. Nesta ótica, a identidade cultural passa a ser um produto das histórias e dos valores culturais que, na sua multiplicidade, claramente questionam a padronização cultural do Estado-Nação que não corresponde mais às necessidades da sociedade contemporânea.

1.2.3. O PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL COMO ELEMENTO IDENTITÁRIO NUMA SOCIEDADE PLURAL

A fluidez do atual Estado-Nação questiona também o Patrimônio Histórico e Cultural. Na visão de Marques (2000,p.04), se a cultura for vista como uma representação de uma sociedade (MARQUES a denomina “personalidade da sociedade”), o Patrimônio Histórico e Cultural passa a ser sua memória. Portanto pode-se afirmar, conforme o pensamento do autor, que sem memória não há cultura e sem cultura não há sociedade. Nesta reflexão se baseia a investigação da identidade cultural em nossa pesquisa. A identidade é vista, neste contexto, como processo de construção que incorpora a memória (a faz corpórea) na formação de povos, etnias, grupos sociais ou outras configurações sociológicas, agregando os valores e sentimentos culturais ao imaginário de uma sociedade desejada (não necessariamente existente). A re-apresentação deste imaginário ao longo da história fortalece o vínculo identitário com lugares “desenvolvidos” como patrimônio, com a finalidade que estes sejam palcos para a atuação de determinados grupos sociais.

Para Claval (2001, p.81), a memória permite, assim, a re-atualização das regras e normas sociais ao indivíduo. A permanente memorização de códigos de conhecimento reafirma-se, entre outros, pelas estruturas monumentalizadas dos lugares e estabelece nesta relação dialética entre lugar (espaço), normas/valores (sociedade) e indivíduo uma topologia cultural.

Para se entender melhor este processo de topologia cultural, precisamos aprofundar ainda mais o nosso entendimento de cultura. Paul Claval define a cultura como um sistema de significados e códigos que resultam, na somatória, em corpos de conhecimentos, saberes, técnicas e valores (CLAVAL, 2001, p. 63). Também para Magnani (em KERSTEN 2000, p.33), a cultura é um conjunto de códigos estabelecidos por uma sociedade. Conseqüentemente, o Patrimônio Histórico, um dos focos deste trabalho, é representado basicamente como linguagem num código e através da inteligibilidade dessa linguagem as relações cotidianas se encarregam de transmitir e fortalecer a afirmação da sociedade. Portanto, uma das funções básicas do Patrimônio Histórico na paisagem do cotidiano é a mediação de saberes sociais e históricos.

Trata-se, neste caso, de uma herança transmitida por gerações passadas que é re-afirmada no presente. Por isso, a memória não se refere apenas a elementos fixos, mas trabalha em cima destas formas durante o processo de transmissão e comunicação. A monumentalização do patrimônio é, por conseqüência uma consolidação (fixação) em pontos "arbitrários" materiais, para poder se confirmar o agir e a auto-estima, estabelecendo lugares de enraizamento diante do movimento perpétuo da sociedade.

Diante da convivência de culturas diversas nas sociedades pós-modernas, este enraizamento torna-se ambivalente na mistura das perspectivas individuais. Incorporar elementos de culturas de sua própria origem significa, numa sociedade atual, compartilhá-los depois não só com os membros do próprio grupo identitário, mas também para com os outros. Isto traz para as sociedades pós-modernas um viés de desigualdade, ou melhor, de pluralidade que posiciona a própria identidade com "diferença". Criam-se, em decorrência disto, códigos particulares de comunicação para subgrupos sociais e a vida social passa, então, a ser regida por uma grande variação de códigos que procuram uma unificação não através da linguagem comunicativa, mas através de uma âncora material, ou melhor, num simples símbolo material.

Como a coerência de uma cultura resulta da amplitude da aceitação dos seus valores, uma maior aceitação permite uma melhor fixação da estrutura garantindo um equilíbrio interno entre os membros da comunidade (sentimento de identidade), mas também re-contextualiza externamente as culturas de origem através de uma melhor legibilidade para o todo da sociedade. Esta identidade plural persiste mesmo quando está permanentemente questionada numa contínua reformulação dentro da sociedade (identidade reflexiva) e é apenas unificada depois pelas formas materiais construídas. Traduz, assim, os Monumentos para uma participação ativa no processo de mediação e organização espacial e identitária numa sociedade fragmentada.

1.2.4. EXTERIORIDADE E INTERIORIDADE DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL

Portanto, o que se denomina Patrimônio Histórico aponta nesta perspectiva apenas para os aspectos exteriores da cultura, sendo estes os objetos, as técnicas, os edifícios, as crenças sociais e religiosas, os rituais fixados, os costumes afirmados e os valores "enraizados" da sociedade. Estes "pontos" fixam o processo interno da auto-afirmação identitária do indivíduo. Assim pode-se perceber que a relação entre Patrimônio e Identidade trata de uma relação que busca sua "essência" no exterior dos objetos, mas forma a "existência" no interior dos seres humanos invertendo, portanto, o processo fenomenológico que deixa nascer da essência (ontológica) a existência (auto-criação).

A necessidade de um vínculo social que reúna essência e existência impera em cada comunidade. Ela é responsável pela criação de lugares que reforçam a questão da identidade cultural, localizando identidades simbólicas no espaço e no tempo (HALL,2005,p.72). A exterioridade configura, conseqüentemente os nossos sentimentos para com estes lugares. Por isso, o sentimento pelo lugar sempre é único, concreto e familiar plenamente reconhecido apenas pelos indivíduos envolvidos , tofília no conceito de Tuan(1980).

Lembramos aqui, que a geografia da paisagem ressaltou exatamente este "excepcionalismo" que depois foi duramente criticado pela geografia neo-positivista e também por vários neo-marxistas. Confirmamos, entretanto, que na nossa pesquisa avaliamos a identidade como um objeto criado pela ação social na sua existência, e não na sua essência, como afirmam as correntes do positivismo, neo-positivismo e marxismo (o último através do conceito da consciência não-alienada). Portanto, a nossa pesquisa limita-se às representações sociais que posicionam o indivíduo dentro de uma sociedade e sua geografia geral (com as suas leis sociais gerais), destacando uma geografia regional que abdica do essencialismo e se baseia apenas em conceitos semióticos ideográficos.

1.2.5. A CRISE DAS IDENTIDADES

A crise de identidades promovida pelo processo da globalização, que sugere descontinuidade e ruptura de tradições, traz, segundo Kersten (2000,p.35), um moderno culto ao Monumento. A suposta necessidade da volta ao passado, às raízes, convida-nos a refletir sobre o atual estado da sociedade contemporânea. Para os pesquisadores que comungam da idéia de que as sociedades modernas estão passando por esta crise de identidade, como por exemplo Anthony GIDDENS no seu livro “As Conseqüências da Modernidade” (1991) e Zygmunt BAUMAN em “O Mal-Estar da Pós-Modernidade” (1998), ou ainda, Nestor CANCLINI em “Culturas Híbridas” (2006), as principais modificações na estrutura das sociedades modernas se devem a decorrência da des-tradicionalização das sociedades desde o final do século XX.

Giddens (1991,p.11), por exemplo, entende por modernidade um costume, um estilo de vida e uma organização social que surgiu na Europa no início do século XVII e passou a influenciar o resto do mundo por quase três séculos. Esta época histórica da modernidade, para ele, é principalmente caracterizada pela razão e a reflexão ativa do indivíduo questionando a simples essência das estruturas existentes. Hoje, vários elementos promovem um “desencaixe” dinâmico da sociedade, como o distanciamento entre tempo e espaço, o desenraizamento do homem tradicional e a reflexividade das instituições modernas. Tudo isto, conforme o autor, contribui para a fragmentação das sociedades tradicionais e, paralelamente, as suas referidas paisagens culturais. Enquanto no passado, as paisagens e as sociedades forneciam sólidos referenciais de localização para os indivíduos, hoje eles podem ser efêmeros, virtualizados, falsificados e, assim, facilmente instrumentalizados. Deste modo, a relação identitária sofre grandes alterações e incertezas, e a fragmentação da sociedade e do seu espaço chega até a alterar a nossa própria individualidade, o que Hall (2005,p.09) denomina de perda do “sentido de si”. Sentimos, no corpo, a oscilação das idéias, a hegemonia do fluxo em cima do fixo, observamos a perda de estabilidades. Forma-se um processo de descentralização tanto do indivíduo como dos seus lugares sociais e culturais resultando numa crise de identidade vivida total nos tempos atuais.

Enquanto a noção do indivíduo, para a sociologia tradicional (DURKHEIM, 1999; WEBER, 2001 e GIDDENS,2005) era baseada na relação deste com os seus entes mais próximos, esta relação sofre hoje uma gama de mediações entre os sujeitos através dos modernos sistemas de comunicação. Concomitantemente, os valores, os signos e símbolos, ou seja, todos os elementos que conformaram as estabilidades antigas e que formaram a cultura promovendo a interação do eu com a identidade, hoje perdem os seus nexos socializantes. Nesta visão, a identidade apenas permeia o espaço interior e exterior do sujeito. Ela, sim, reúne o mundo pessoal e o mundo público, mas não o conforma e não o estabiliza. Ao projetarmos nossa individualidade neste mar de identidades culturais flutuantes assumimos os valores e significados do mundo social pós-moderno unindo nosso sentimento subjetivo aos lugares objetivos (ou melhor, objetivados) que ocupamos no âmbito social e cultural.

Nesta reflexão percebemos, no fundo, que a identidade representa apenas uma relação que liga o indivíduo a uma estrutura estabilizante formando tanto o “sujeito” como o “lugar” em que ele vive. E é exatamente este processo de unificação entre indivíduo e lugar que está sendo ameaçado permanentemente pelos processos de fragmentação pós-modernos.

1.2.6. VIVENDO NA FLUIDEZ DAS IDENTIDADES

Ao passo que os sistemas de significação e representação cultural se ampliam, assim se multiplicam as identidades. Existem tantas identidades possíveis quanto possíveis são as formas de representações culturais. Podemos assumir, mesmo que temporariamente, identidades diferentes em situações diferenciadas. Assim sendo, as mudanças associadas à modernidade trazem um sentimento de liberdade e acabam por libertar o indivíduo de suas bases estáveis dentro da estrutura de uma tradição. Porém, segundo Hall (2005,p.73), as identidades locais e comunitárias, como as regionais, têm-se fortalecido e são postas acima do nível de nação.

A questão da tradição e modernidade é amplamente discutida por muitos autores pós-modernos como, por exemplo, pelo argentino Nestor Canclini (2006) que a investiga no caso da pluri-culturalidade mexicana. Este autor não concorda que a modernidade simplesmente erradica as tradições, mas apresenta a tese complexa que o culto ao tradicional é apenas desfigurado pela industrialização dos chamados bens simbólicos. Para ele, a industrialização incorpora estes elementos tradicionais perfeitamente. Conseqüentemente, a preocupação primeira do pesquisador deve priorizar o que se transforma dentro da cultura popular e não o que está se perdendo. Canclini demonstra este fato na infinidade de artistas populares que estão difundindo sua arte mantendo as funções tradicionais paralelo às funções modernas, como é o caso na procura de sociedades “tradicionais” por atrair turistas e consumidores urbanos que podem encontrar nos bens folclóricos signos distintos com referenciais únicos que não são encontrados em bens industrializados do meio global. As pessoas vivem, desta maneira, dentro do sistema capitalista, uma alternativa simbólica.

Portanto a modernidade restringe o papel do culto ao tradicional, mas não o extingue diante do mercado simbólico. Nas palavras de Canclini (2006, p.22), “o trabalho do artista e do artesão se aproximam quando cada um vivencia que a ordem simbólica específica em que se nutria é redefinida pela lógica do mercado.”

O processo de globalização, portanto não parece estar encaminhando a vitória do “global” em detrimento do “local”. Segundo Bauman (1998,p.30) o projeto moderno que desencadeou o processo de globalização tinha como intenção libertar o indivíduo de sua herança identitária. Hoje, contudo, vimos que este movimento não se opôs radicalmente contra a tradição e a identidade no sentido tradicional, mas simplesmente deixou que o indivíduo produzisse a sua própria identidade sem o engessamento de uma identidade atribuída convencionalmente. Portanto, as questões de identidade são apenas contestadas e descentradas desvinculando-as de tempos, histórias, tradições e lugares. Tornam-se mais livres e passam a ganhar força revestindo os indivíduos de uma real capacidade de gerir e produzir as próprias identidades.

Em Moscovici (2003, p.18), na sua teoria das representações sociais, pode-se verificar que é a atual produção e posterior circulação de idéias que é responsável pela distinção entre era moderna da pré-moderna. Hoje, as representações sociais,

como reflexos existenciais da cultura, são formas coletivas de criação permanente, diferente das formas autocráticas e teocráticas características da sociedade feudal e dos Estados-Nações dominados pela burguesia. Observa-se que quando um objeto vindo de um outro contexto cultural aparece numa situação não-familiar, a cultura moderna o incorpora e reinterpreta imediatamente através de um trabalho representacional para que assim seja restabelecido um sentido de estabilidade. Esta incorporação é ligada ao próprio trabalho cultural dos atores sociais.

Pode-se verificar que a busca pela identidade cultural é, assim, um processo amplamente dinâmico e individualizado, quando a identificação reassume constantemente valores e significados do mundo social pré-existente unindo os sentimentos subjetivos atuais e os contextualizando nos lugares objetivos que ocupamos. Para BAUMANN (1998, p.31-32), esta identidade é construída passo a passo, sistematicamente, por cada pessoa para alcançar um cenário onde as estruturas podem oferecer estabilidade e confiança aos indivíduos. O desejo de um ambiente seguro, como experiência psicológica fundamental, induz uma âncora que se confronta com as angústias flutuantes e a falta de uma identidade constituída. É esta incerteza sobre o nosso lugar no mundo que faz surgir uma vontade permanente e irreversível de monumentalizar o Patrimônio Histórico e Cultural.

2. PATRIMÔNIO HISTÓRICO CULTURAL – UMA INTERPRETAÇÃO SEMIÓTICA

Como exposto no primeiro capítulo, o patrimônio histórico-cultural organiza lugares, os quais fixam e expressam a identidade cultural de indivíduos de um grupo social através da sua materialidade. Desta forma, o patrimônio representa um signo que reúne, no espaço, dois aspectos, a forma material (a aparência) e um determinado conteúdo sógnico (o seu significado). As reflexões acima sobre a função do Patrimônio em situações multiculturais já revelaram que os processos de significação são altamente problemáticos, como fazem parte da diferenciação e segmentação social de uma comunidade. Signos, como o patrimônio, podem, sim, incluir, mas podem também excluir/alienar pessoas da própria história e da própria visão do mundo, podem até determinar e delimitar a configuração de certos grupos sociais no seu agir na sociedade e definir o seu Lugar. Assim, uma pessoa que permite uma identificação com um edifício cria um laço com este objeto por meio da experiência vivida dela, pode também excluir outra pessoa exatamente pela mesma razão, por falta de possibilidades de identificar-se com ele. O mesmo edifício sendo significativo na sua aparência adquire, desta maneira, dois significados opostos, um de pertencimento e outro de alienação. Em função desta observação precisamos investigar, em seguida, o funcionamento de processos de significação, tanto topofílicos como topofóbicos, avaliando a abordagem semiótica no caso do Patrimônio histórico e cultural no contexto da sociedade brasileira, sociedade esta que apresenta situações fortemente fluidas na sua configuração e ainda uma coerência social relativamente precária.

Na semiótica clássica de Ferdinand de Saussure , esta duplicidade entre aparência e interpretação é vista como um elemento de apresentação baseado no par semiótico de "significante e significado"; o patrimônio é, nesta perspectiva, uma materialização e gravação de uma experiência histórica do passado. Em outras abordagens, como a de C.S. Peirce , o signo é visto como elemento de comunicação apresentando duas referências ao mesmo tempo. Uma volta-se ao passado (o conteúdo como a origem do significado), a outra caminha em direção ao futuro se referindo à compreensão do signo pelos receptores. Assim, o signo traduz o

passado (o patrimônio) para a função futura deste passado (a memória), fornecendo um aporte para a construção social identitária dos membros da sociedade. Ainda em outras abordagens semióticas podemos interpretar o signo como um elemento singular dentro de um sistema. Nesta perspectiva, o signo faz parte de uma grande gama/teia de signos, cada um com seu próprio papel social e comunicativo (função). Este é o caso, por exemplo, da abordagem de Umberto Eco. Nesta perspectiva, o patrimônio permite a ancoragem dos indivíduos num magma de significações. Esta variedade de concepções semióticas e de suas interpretações para com o patrimônio histórico-cultural necessita uma discussão mais abrangente.

2.1 – SIGNO, SEMIOSE E O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL

Diversas ciências tratam da questão da significação adotando terminologias e linguagens diferentes na interpretação do fato da comunicação. Na semiótica, o termo “signo” é tido como sinônimo de “representação”. Este termo permite, em nosso caso, reviver semanticamente o passado, como expressa claramente a primeira sílaba “re” e evoca a presença deste “presente passado” ainda se referindo à “ação” como processo que forma o signo através da atividade comunicativa e social.

Na geografia do cotidiano, por exemplo, de Benno Werlen (2000), a qual estuda o mundo real como mundo de representações, pode-se verificar que o termo “representação” parece igualmente adequado. Neste caso, inclui uma abordagem da psicologia social, onde é vinculado a um fator social representando :

um sistema de valores, idéias e práticas, com uma dupla função: primeiro, estabelecer uma ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo material e social e controlá-lo; e, em segundo lugar, possibilitar que a comunicação seja possível entre os membros de uma comunidade, fornecendo-lhes um código para nomear e classificar, sem ambigüidade, os vários aspectos de seu mundo e da sua história individual e social (MOSCOVICI 2003, p.21).

Portanto, as representações sociais no sentido da teoria de Moscovici são entidades que permeiam o universo social e se cristalizam em idéias, ações, gestos,

palavras e objetos com sentido dado pelos indivíduos pertencentes a uma comunidade.

Para o filósofo Ernst Cassirer (2001,p.37-38), a reprodução de um conteúdo em si sempre é vinculada à consciência. Por meio de um processo de conscientização, a memória ganha o seu sentido. Para que se possa recordar um conteúdo, é necessário que a memória não seja simplesmente compreendida como uma ação repetitiva, mas como uma interiorização dos fatos históricos pela consciência formando uma união entre a face material (exterior) e as idéias e emoções (interior). Faz-se imprescindível que uma recuperação do passado necessite simultaneamente uma nova concepção e configuração induzindo a consciência a criar uma forma para o conteúdo do passado atribuindo a ele uma nova significação.

Neste contexto revelam-se as novas funções do cultural, a qual transforma o culto aos monumentos históricos para uma nova dimensão de historicidade. Choay (2001, p.207) aponta este culto ao monumento como nova religião (religando-se ao passado) que traduz a antiga função da igreja como elemento religioso para o campo da identidade nacional secularizada. Assim, por exemplo, a Igreja da Madeleine, em Paris, tornou-se o templo da razão introduzindo simbolicamente um novo culto à modernidade e ao Estado-Nação. Ao mesmo tempo este templo tornou-se referência do culto oficial do governo francês revolucionário. Assim, o Estado moderno da nação francesa assumiu o culto da monumentalização da razão através de um modelo jurídico e técnico-administrativo e o institucionalizou.

Porém, esta mudança relacionada ao culto do patrimônio foi reforçada, a partir da década de 1960, quando a prática cultural francesa foi disseminada mundialmente por meio da Convenção (fixada em 1972) que visava à proteção do patrimônio mundial cultural e natural assumida pela Assembléia Geral da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura). Estava então instituída uma universalidade dos pensamentos e valores referentes aos temas de preservação. Com este intuito foi criado um conjunto de obrigações pelos países que se interessam em validar ações políticas como “identificação, proteção, conservação, valorização e transmissão do patrimônio cultural às futuras gerações”. Assim, a função comunicativa e identitária originou-se de uma questão política, a

formação de nacionalidades que, em seguida, tornou-se padrão geral da política cultural, mesmo no mundo globalizado.

O aspecto da monumentalização, todavia, não abrange apenas um aspecto político, mas também econômico e social como faz fortes referências ao desenvolvimento do turismo cultural que nasce acompanhando a expansão da proteção dos monumentos históricos. Neste caso, os monumentos adquirem uma dupla função ofertando “saber e prazer” ao público contribuindo, assim, para uma mudança do valor porque transforma um valor de uso num valor de troca, o econômico. Esta alteração de valores nos traz, segundo Choay (2001, p.211), um questionamento referente ao processo de resignificação que os patrimônios atuais vêm passando. Questiona-se agora, até que ponto a aparente preservação de edificações, muitas vezes sem critério técnico, mas puro e simplesmente com fins econômicos, é realizada com o intuito de valoração de um bem patrimonial com a sua implícita função identitária, para um bem comercial.

Tanto no aspecto político, sócio-identitário como no aspecto econômico, Moscovici (2003,p.15) trata a variação e diversidade de valores e idéias coletivas das sociedades modernas como reflexo da falta de homogeneidade e de objetivos comuns com conseqüências já discutidas no capítulo anterior. A distribuição desigual de signos monumentalizados e a heterogeneidade das representações sociais em geral estão influenciadas, na atualidade, pelas relações de poder. Estas se impõem sobre os indivíduos comuns e já foram inseridas nas relações sociais destes indivíduos antes mesmo destes começarem a pensar. Fazem parte de uma estrutura maior de poder e de dominação que por meio da tradição decreta o que deve ser pensado. Estas representações são impostas e transmitidas no decorrer do tempo e são assim, o resultado de sucessivas gerações formando uma continuidade do controle, muitas vezes sem a liberdade dos indivíduos de interpretar os signos.

Portanto, existe a necessidade de se reconstruir o “senso comum” (MOSCOVICI, 2003,p.48) ou a forma de conhecimento da qual se origina a essência das imagens e sentidos populares. Sem esta essência a coletividade passa a ser privada de sua liberdade de ação e deixa aos meios de comunicação de massa a responsabilidade pela organização dos signos. Esta transferência resulta, conforme Bourdieu (2003) num mercado de bens simbólicos e depende de uma forte flutuação dos signos. Assistimos hoje, através da indústria cultural, uma aceleração de

processos de modificação dos sistemas semióticos unificadores de outrora, como na religião, na ciência e na ideologia. Esta situação retrata também o atual estado precário das questões patrimoniais. Conseqüentemente, buscamos entender neste estudo como o Patrimônio Histórico é preenchido de valores e significados para tornar-se um elemento emancipatório capaz de colaborar na construção de identidades novas e socialmente adequadas.

A Semiótica Clássica nos permite, neste sentido, compreender melhor, quais os processos de significação que formam a consciência dos indivíduos numa situação de modernidade tardia ou pós-moderna através da formação do Patrimônio Histórico-Cultural. Por isso traremos a luz as três abordagens relevantes citadas acima que contribuíram para a base e desenvolvimento da semiótica: Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce e Umberto Eco.

2.1.1. O SIGNO NA ABORDAGEM DE FERDINAND DE SAUSSURE

Tido como fundador da lingüística moderna, o suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913) influenciou o desenvolvimento do estruturalismo semiótico por meio de sua teoria da linguagem. Buscou criar uma teoria geral de sistemas de signos a qual intitulou de Semiologia. De início, a Semiologia era apenas uma ciência fundada na intenção de se obter uma compreensão melhor de como se forma a língua. No entanto, esta intenção acabou por inserir-se como uma ciência básica no sistema geral das ciências.

A definição dada à Semiologia pelo próprio Saussure esclarece que o projeto original era apenas pesquisar a vida dos signos inserida na vida social (NÖTH, 1996, p.18). A ciência da Semiologia apoiou-se, desta maneira, primeiramente na Psicologia Social na qual podemos compreender as relações sígnicas em que consistem os signos e as conseqüentes leis regidas por eles como relações de sociabilidade. Saussure desconhecia outros estudos da época referentes aos signos como, por exemplo, os desenvolvidos por C.S. Peirce, mesmo este último sendo seu contemporâneo. Pensava então que tal ciência deveria ser elaborada desde o início dando seqüência a outros estudos vindos do ramo da lingüística. Fundamentou, assim, a visão da Semiótica como uma base e até induzia uma tendência filosófica

para o estruturalismo que, dezenas de anos depois, dominou o cenário acadêmico, principalmente na década de 1960, na França e na Itália.

Nöth (1996) insiste que a visão original de Saussure trata da língua como um sistema de signos que expressa idéias por meio da escrita ou fala. Porém, as idéias de Saussure também dão suporte a outras interpretações de linguagens, como o método braile e os códigos de bandeiras marítimas, dentre outros. É mérito do filósofo Roland Barthes de ter apresentado depois a grande aplicabilidade desta lingüística saussureana para outros campos de linguagens, como a moda, os utensílios cotidianos, os símbolos nacionalistas e até para as cidades.

A maior contribuição que a pesquisa semiológica de Saussure nos traz, contudo, é que seus conceitos referem-se particularmente a uma semiótica da cultura. Para ele, princípios como a arbitrariedade e a convencionalidade dos signos são fundamentais para se entender os sistemas culturais. Nas palavras de Saussure: “Com efeito, todo meio de expressão aceito numa sociedade repousa em princípio num hábito coletivo ou, o que vem a dar na mesma, na convenção.” (apud NÖTH, 1996, p.21). Neste pensamento reflete-se que a cultura baseia-se em ações arbitrárias de valoração por grupos sociais assumindo convenções que se beneficiam da própria arbitrariedade do signo.

Segundo Eco (2002, p.09-10), a teoria de Saussure define o signo como uma entidade de duas faces, um signo diádico, do significante e do significado o que fundamenta todas as definições posteriores das funções sígnicas. Define o “significante” como imagem acústica de um objeto imaginado, do “significado”. Assim, insere esta teoria apenas no campo psicológico onde as entidades mentais são formadas independentemente de um objeto material. Nesta visão, o som é visto não como objeto material, mas como uma impressão psíquica causada pela fonte emissora da voz e percebida como imagens acústicas coletivas. Os signos são, portanto, entidades instituídas coletivamente num modelo mentalista o que o torna oposto às teorias empiristas e materialistas segundo Nöth (1996, p.30).

Deste modo, o objeto referencial é excluído do próprio conceito semiológico e a sociabilidade da teoria pode ser compreendida apenas como um processo psicológico coletivo. Conseqüentemente, a memória (como base deste processo e fixada no patrimônio) representa um imaginário e não uma expressão realizada em artefatos. Assim, a teoria entende a memorização e monumentalização como um processo cognitivo de sistematização de artefatos.

2.1.2. O SIGNO NA ABORDAGEM DE CHARLES SANDERS PEIRCE

Na abordagem de Charles Sanders Peirce (1839-1914), o entendimento da semiótica é bem diferente. Este pesquisador americano parte da observação que a Revolução Industrial foi acompanhada pela intensa disseminação de novas formas de reprodução e dispersão de informações. Isto tornou importante a investigação de códigos de linguagens e de comunicação. É neste contexto que surge o que Santaella denomina de “consciência semiótica” (2004, p.15).

Charles Sanders Peirce era um dos principais pioneiros científicos que tinha por premissa que, tanto as idéias, as cognições como o próprio homem são entidades essencialmente semióticas. Para Peirce, signos não são considerados uma classe de fenômenos que convivem com outros objetos não-semióticos, mas representam, sim, um universo inteiro. Nas palavras de Peirce pode-se perceber a abrangência desta visão:

Nunca estive em meus poderes estudar qualquer coisa – matemática, ética, metafísica, gravitação, astronomia, psicologia, fonética, economia, a história da ciência, jogo de cartas, homens e mulheres, vinho, metrologia – exceto como um estudo de semiótica (apud NÖTH, 2003, p. 62).

Nos seus estudos fenomenológicos Peirce aborda três categorias universais dos signos que ele denomina como primeiridade, secundidade e terceiridade. Esta classificação parte da intenção de se gerar categorias principais da semiótica, igual a estas categorias filosóficas do idealismo kantiano, como espaço e tempo. Em Noth (2003,p.63-64) para o autor:

1. A “primeiridade” constitui, nesta classificação, o padrão que envolve o sentimento imediato das coisas e que não encontra referências nos demais fenômenos do universo. Esta característica imediatista é desprovida de qualquer reflexão;

2. A “secundidade” relaciona dois fenômenos e apóia-se em termos comparativos e referencias sistemáticos que fazem parte da experiência humana no

espaço e tempo. Trata-se de uma avaliação do caráter organizatório do signo, ainda sem interpretação;

3. A “terceiridade” envolve a relação de um fenômeno para com um terceiro. Nesta categoria se encontra a memória, o hábito, as situações de continuidade, de comunicação e representação e neste padrão se desenvolvem os processos de significação (semiose) propriamente ditos.

Portanto, para Peirce o fundamento do signo está baseado na relação triádica que envolve estes três padrões de classificação. O signo passa a ser entendido como uma representação de algo para alguém, ou seja, toma o lugar do objeto na mente humana e representa esta idéia através de uma interpretação, o “interpretante”. Para Eco (2002, p.10) o “interpretante” do signo é na visão de Peirce um veículo que possui a função de traduzir e explicar o signo durante o processo da comunicação. Portanto, trata-se, como no caso de Saussure, também para Peirce de um fenômeno psicológico que se realiza na mente do intérprete, mas o qual já está embutido na realidade externa através da comunicação sem pertencer ao universo real.

Eco (2002) ressalta a convenção social como elemento essencial do signo. Desta maneira, os signos não podem ser interpretados como meros objetos, mas apenas na sua função de significação. O processo de interpretação acontece igualmente dentro da mente do receptor e, assim, ambos fazem parte da semiose entre objeto e interpretante. Conseqüentemente, a semiótica de Peirce pode ser caracterizada como investigação de processos de significação e menos como investigação da função do signo.

Lateralmente, entretanto, um objeto perceptível aparece ainda na concepção de Peirce. Este, que ele denomina como “representamen” (representação ou signo) pode ser algo real, físico, mesmo se possuir uma dimensão imaginária. Em nosso contexto, o “representamen” pode ser o patrimônio material que transmite uma linguagem específica a ser entendida pelo “interpretante” do receptor. Desta maneira, a semiótica de Peirce ajuda a entender a transformação de um objeto real num signo que depois transporta mensagens para os comunicadores destes elementos.

2.1.3. SISTEMAS DE SIGNO NA ABORDAGEM DE UMBERTO ECO

Enquanto Saussure restringiu as suas pesquisas para o campo psicológico da função do signo, as pesquisas de Peirce permitiram uma avaliação mais aprofundada da função comunicativa dos signos. Fica, entretanto, o mérito a Umberto Eco de ter introduzido, através da sua teoria do código, a questão sistêmica para a semiótica. Para ele, tanto os mundos materiais como os mundos transportados nos signos representam tipos diferentes de sistemas que são interligados através de relações entre o mundo material e o mundo comunicado. Umberto Eco (nascido em 1932), hoje provavelmente é o autor mais expressivo no estudo da ciência da Semiótica colaborando tanto em pesquisas de semiótica teórica como de semiótica aplicada.

Eco (2002) define a Semiótica como uma teoria da cultura. Seus estudos transitam desde a filosofia medieval à cultura popular, incorporando métodos da teoria da comunicação, da antropologia cultural e da teoria sócio-semiótica de Peirce.

Também para Eco (2002, p.16-21), a Semiótica ganha forma em processos culturais considerados processos de comunicação. Para ele, a cultura possui três elementos formadores básicos:

1. A produção de objetos materiais para uma melhor interação homem-meio;
2. A formação familiar como núcleo primeiro da sociedade;
3. A troca como origem das relações econômicas.

Juntamente com a linguagem verbal estes elementos são os formadores de toda cultura, portanto são também geradores de comunicação e de significados. Toda sociedade só é capaz de subsistir quando dispõe destes processos fazendo da cultura um fenômeno semiótico que se apóia a um sistema estruturado de significação.

A “chave” para a compreensão do campo semiótico como campo cultural está nas teorias dos códigos. Cada código descreve um sistema de símbolos que transmite informação a partir de um consenso prévio entre o comunicador e o receptor, formando uma sociedade através da cultura. Os códigos, portanto, são

entidades internas a um sistema de regras geradas por esta cultura. Dentre os fenômenos estudados por Eco encontra-se a arquitetura, a arte, romances e outros. Para o tema central desta pesquisa aprofundaremos principalmente a sua teoria diante da arquitetura representada aqui por meio do Patrimônio Histórico arquitetônico.

2.1.4. O PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL COMO SISTEMA SÍGNICO

Após da discussão das teorias básicas da semiótica voltamos para os estudos do Patrimônio Histórico-Cultural. Santaella (2004) confirma as posições de Umberto Eco e Roland Barthes ressaltando um grande número de outras linguagens além da linguagem verbal. Estas também formam representações sociais no e do mundo. Elas são elementos integrantes das "realidades" vividas e essenciais na vida cotidiana e facilitam, deste modo, a apreensão da realidade externa (neste caso materializada) pelo senso comum.

Silva (1991, p.47) nos esclarece, como já fizeram os estudiosos da semiótica, que os fenômenos da cultura só se concretizam em estruturas de comunicação por meio de códigos. Estes códigos permitem um entendimento através de práticas significantes, ou seja, práticas que produzem linguagens e sentidos. Para reforçar a importância da comunicabilidade dessas práticas, Hall (2005) aponta para o fato de que a comunicação desenvolve sentidos não apenas para o próprio grupo cultural, mas também para outros. Os seres humanos agem, conforme esta idéia, por meio de ações de significação mediando o conhecido com o alheio e definindo um duplo significado de alteridade quando codificam, regulam e organizam sua conduta em relação aos demais. Geralmente, neste processo, os elementos estranhos não são definidos pelas instituições hegemônicas, mas deixam também um campo aberto para uma interpretação criativa dos indivíduos-outros que afirmam, modificam, questionam ou criticam o poder hegemônico da interpretação.

Esta criatividade cultural na interpretação dos objetos permite que culturas sejam formadas não apenas pelas instituições dominantes, mas também por representações divergentes que deixam as próprias instituições, por vezes, aparecerem como agentes limitadores das ações humanas. Por isso, algumas linguagens, como é o caso da estética ou da religião – ambos relevantes no nosso

caso empírico – ultrapassam a realidade limitada da esfera política e tornam-se veículos de travessia para um além do ambiente convencional, como representa, por exemplo, o Estado-Nação, uma sociedade racionalizante. Para Berger e Luckmann (2003, p.43), os campos infinitos de significação do cotidiano possuem, assim, o potencial de alterar a realidade da vida prevista pelos poderes hegemônicos. Funcionam como dissipadores do foco de atenção conseguindo mudar a percepção da realidade contemporânea. Conseqüentemente, esta realidade é rica por causa da multiplicidade dos processos simbólicos que dão possibilidades de formar um universo simbólico consensual mas diverso, basicamente não-convencional diante de uma sociedade limitada.

Este universo simbólico se constitui de acontecimentos de uma coletividade que é capaz de re-organizar a história através da junção de elementos criativos. Escreve-se a História agora não como um passado oficial, mas com um potencial de futuro embutido em histórias. Forma-se uma unidade coerente acerca dela, a qual absorve o passado divergente, media o presente conflituoso e elabora um futuro desejado. Ao se pensar em passado, convencionalmente, ele é visto apenas como uma memória coletiva coerente, entretanto, em quase todas as sociedades de hoje existem interpretações divergentes da História e grupos diferentes passam a transmitir os seus conhecimentos sobre esta História por meio de tradições específicas. O futuro da sociedade, todavia, é geralmente projetado por meio de referenciais dando sentidos unificadores às ações dos indivíduos. Portanto, neste aspecto o universo simbólico tem o caráter de agente integrador dos processos sociais.

Como no âmbito coletivo, se cria também nos mundos particulares um universo igualmente diverso de símbolos e representações. Neste caso, formam-se as biografias (histórias pessoais) de cada indivíduo. Porém, um sentimento de pertencimento a um universo geral legitima a formação deste mundo individual diversificado e fragmentado sob as condições pós-modernas. Mas como o passado se mostra divergente, é a localização de um elemento material num ambiente onde facilmente se apreende o processo de significação que dá a base do encontro entre o particular e o geral focalizado no Lugar.

Este lugar contém toda a carga de identidade dentro do seu contexto simbólico. Nele se encontra a ordem para que se apreenda a subjetividade de toda

experiência cotidiana. E nele encontramos a legitimação que traz, além dos valores sociais, toda a bagagem do conhecimento gerado por uma sociedade.

Neste estudo podemos chamar de Lugar este nó de encontro dentro de uma teia social onde se agrupam as características individuais locais e os universos simbólicos. Este complexo consensual funciona como mediador entre a memória coletiva e a ação individual, canaliza os desejos, os interesses e as necessidades humanas que trazem satisfação ou frustração. Conforme este pensamento da psicologia social, os indivíduos realizam no lugar as suas idéias, e não reapreendem as idéias do passado.

Os indivíduos com suas idéias em conjunto são os responsáveis pela construção do ambiente humano. Para Silva (1991), a arquitetura é um elemento físico dessas idéias, uma arte que proporciona a configuração formal da realidade experimentada. A verdadeira obra arquitetônica traduz a essência dos seres humanos, seus anseios em projeções e materializações num objeto físico que se transforma em um ícone. Berger e Luckmann (2003, p.185) tratam um elemento deste tipo como “aparelho legitimador” que exterioriza os universos simbólicos, edifica o mundo e se edifica. Portanto, a arte da arquitetura é um universo simbólico que projeta significados. Estes processos formam a base de qualquer identidade quando se “localizam” num espaço determinado.

Conseqüentemente, a arquitetura aqui estudada representa uma monumentalização de significação, uma localização na sua forma como Patrimônio Histórico. Ela permite, diante da instabilidade dos processos de significação e de coesão social, estabelecer um vínculo fixo frente a uma sociedade fluida através da projeção materializada da sua aparência. Então, passa a ser tida como um instrumento de intervenção cultural, o que nos remete a uma rediscussão da questão do Patrimônio Histórico-Cultural no contexto atual.

3. A REGIÃO DE CASCAVEL E A IGREJA DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA COMO PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL

A situação do patrimônio histórico e cultural fica especialmente interessante em regiões de pouca consolidação regional, ainda mais quando se trata de uma região que é fortemente influenciada por uma imigração recente de grupos étnicos de não-locais.

Este é o caso da região escolhida para o estudo. A região de Cascavel no oeste do Paraná é um espaço que se integrou ao Estado-Nação moderno do Brasil apenas no final do século XIX, quando foi fundada, na beira do Rio Paraná na Fronteira com o Paraguai, uma colônia militar. Esta era o ponto final da estrada entre Guarapuava e Foz do Iguaçu. Cascavel surgiu, conforme Ferreira (1996) num lugar chamado “Encruzilhadas” numa região que originalmente era apenas habitada por alguns descendentes de luso-brasileiros e paraguaios. Pouco depois chegaram nesta região colonos do interior do Paraná (de Prudentópolis e Guarapuava), muitos deles de descendência ucraniana, polonesa e alemã. A partir dos anos 1920, somam-se à região colonos do Sul do país (Rio Grande do Sul, Santa Catarina), trazendo uma bagagem cultural de descendência gaúcha (principalmente das etnias italiana e alemã) dinamizando-a e dando raiz a um desenvolvimento regional que hoje representa um dos mais intensos do Estado em termos econômicos, com forte agricultura modernizada e industrialização. Por se tratar de uma história recente podemos observar ali processos de significação e de identificação ainda em fase inicial (dentro do limite de duas gerações), que influem na formação de valores sociais da sociedade cascavelense, e os quais também mostram alta relevância para a identidade de todo o Sudoeste paranaense.

3.1 – A FORMAÇÃO DA REGIÃO DE CASCAVEL

A formação da região Oeste do Paraná (Figura 01) foi resultado de uma evolução que, por muito tempo acompanhou o processo de colonização do Brasil. Originalmente habitado por povos indígenas do grupo lingüístico Guarani, que tinha estabelecido uma ampla rede de caminhos na região, ela foi visitada por desbravadores espanhóis. Em 1514, passou por aqui o navegador Aleixo García da Armada Espanhola de Solis que tinha por missão encontrar uma passagem entre os oceanos Atlântico e Pacífico, tocando o local onde hoje se encontra a cidade de Guaíra, município do atual Estado do Paraná (DIAS et. al. 2006, p. 25-27).



Figura 01- LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE CASCAVEL NO ESTADO DO PARANÁ

Fonte: http://perfildomunicipio.caged.com.br/pr/mapa_pr.gif

Nos primeiros 30 anos, os portugueses colonizaram apenas o litoral atlântico através do seu sistema de capitanias deixando o interior sem ocupação, assim os espanhóis tomaram conta de todo o interior do continente sul-americano. Este fato dá início à colonização espanhola quando se funda primeiramente a cidade de Assunción (1537), centro irradiador do interior do continente, na beira do rio Paraguai. A partir daí se estabeleceram vários caminhos até o Rio Paraná, onde em 1554 surgiu o povoado de Ontiveiros e dois anos depois a de Ciudad Real, próxima da atual cidade paranaense de Guaíra. Assim, toda a região estava sob domínio espanhol.

A partir da Ciudad Real foram fundadas, com a chegada da Companhia de Jesus (PERIS 2003, p.37) as chamadas Reduções Jesuíticas, a partir de 1610, que reuniram em núcleos semi-urbanos índios guarani e padres, sempre sob domínio espanhol. O aumento da população ao longo do rio Paraná e também nas reduções ao longo dos seus afluentes resultou, em 1600, na transformação da Ciudad Real num centro administrativo. No total encontraram-se nesta época 20 reduções em todo oeste do território do futuro Estado do Paraná. Contudo, rapidamente, a grande acumulação de índios tornou-se atrativo para os bandeirantes de São Paulo que estiveram em busca de escravos para as fazendas de São Paulo e, conseqüentemente, entre 1628-1632 devastaram a região escravizando os índios e destruindo os povoados espanhóis. Assim, a região tornou-se por quase 300 anos relativamente abandonada por colonizadores deixando, nas suas matas virgens, espaço para a intrusão de outros povos indígenas do Noroeste (hoje Mato Grosso e São Paulo), como os índios Kaingang e outros povos Gé.

Após trezentos anos, a região só é lembrada ao final do século XIX, quando foi fundada a Colônia Foz do Iguaçu em função das atividades argentinas na exploração de Mate que chegaram até aqui. A colônia foi interligada com outra colônia militar, em Guarapuava, através de uma picada de apenas 3 metros de largura. Mesmo tão pequeno deu um grande impulso ao povoamento estratégico da região, inclusive com o primeiro ciclo econômico na região, baseado na erva mate. A produção de erva-mate era, para surpresa de soldados que cortaram a picada em 1889, já anteriormente introduzida por argentinos, paraguaios e até espanhóis, como comprovaram picadas já estabelecidas encontradas quando o exército brasileiro avançou na região (WACHOWICZ, 1987, p.22). Tratou-se dos denominados *obrageros*, territórios explorados por donos argentinos que extraíram a erva-mate com ajuda de índios guarani da região.

Neste período, Cascavel foi conhecida como Encruzilhada dos Gomes porque aqui se instalou, num entroncamento de estradas, uma pequena venda da família Gomes onde paravam as tropas carregando mate e outras mercadorias para Foz do Iguaçu e os portos no Rio Paraná (FERREIRA 1996, p.223). Em 1919, foi entregue uma estrada melhorada entre Guarapuava e Foz do Iguaçu, onde se percorria depois com carro em 72 horas, passando em toda região por matas virgens e pinheirais (WACHOWICZ, 1977, p. 31-32)

A partir dos anos 1920, observa-se uma forte imigração de italianos e alemães partindo do Sul que chegam nas redondezas dos futuros municípios de Pato Branco e Francisco Beltrão, empurrando os caboclos da região mais ao norte, assim que, em 1923, se estabelecem os ranchos de luso-brasileiros (caboclos) na região de Cascavel. Ainda se estabeleceram consideráveis contingentes de descendentes de poloneses e ucranianos do Centro-sul paranaense para a região.

A colonização do sudoeste paranaense encontrou, conforme Dias et. al. (2006, p. 29-30) pela Revolta Tenentista certo enfraquecimento, quando este movimento de cunho nacional chegou na região depois da retirada dos revoltosos da capital paulista para a região. Próximo a Guaíra, o exército do General Cândido Mariano Rondon que estava apoiando o presidente Artur Bernardes esperou os revoltosos que se refugiaram em Catanduvas, hoje município fronteiriço à Cascavel. Nesta fuga, os tenentes saquearam e queimaram povoamentos, vilas, aldeias e indústrias, incluindo as de extração de erva-mate da região. Assim, os revolucionários dominaram a região de Guaíra, Catanduvas e Foz num curto período entre outubro de 1924 e março de 1925. Os confrontos finalmente se encerraram em 3 de fevereiro de 1924 com a batalha de Catanduvas.

No ano de 1929, Luís Carlos Prestes que já tinha participado na Revolta Tenentista vence Getúlio Vargas nas eleições para presidente. Neste período na cidade de Laranjeiras do Sul, próxima a Catanduvas, José Silvério de Oliveira, conhecido como “Nhô Jeca” era proprietário de um armazém e conhecido por fazer propaganda de Getúlio Vargas a todos que entrassem em seu estabelecimento. Após a derrota de Vargas nas urnas, José Silvério decide se mudar temendo ser alvo de uma perseguição política e arrenda as terras de Antônio José Elias no lugarejo Encruzilhada do Gomes. Após o golpe de estado, em 1929, que destituiu do cargo o presidente Washington Luís para empossar Getúlio Vargas, o comerciante José Silvério pressentindo o grande potencial da região decide, com a ajuda de amigos vindos de outras regiões, colonizar este território trazendo mais e mais colonos para a região.

Assim, durante as décadas de 1930 e 1940, o oeste do Paraná recebe milhares de colonos vindos do sul do país, enquanto as antigas obrages perdem sua influência. Entre os colonos destacam-se os descendentes de poloneses, ucranianos, alemães e italianos que vêm para trabalhar principalmente na extração

da madeira que ainda cobria grande parte da região. Em 1938, Cascavel torna-se distrito de Foz do Iguaçu e emancipa-se finalmente em 14 de dezembro de 1952.

Neste período, mais precisamente no ano 1946, como relata Gonçalves (2005, p.18-19), há por meio da Industrial Madeireira Colonizadora Rio Paraná S.A (MARIPÁ) a efetiva ocupação das terras do então município de Cascavel. O sistema implantado pela colonizadora foi o de pequenas chácaras, tendo em média 25 hectares, onde os colonos poderiam tirar seus sustentos. O preço acessível das terras fez surgir vários povoados vizinhos a Cascavel.

Um pouco antes da sua fundação, Cascavel tinha 4.411 habitantes, sendo 90 % de residência rural, mas já em 1956, a cidade tinha 2.200 habitantes. Depois do comércio, instala-se, a partir das atividades agrícolas, pequenas agroindústrias e, com o início de 1960, se acelera a indústria madeireira no município, dando novo impulso para a urbanização (PIERUCCHI et al., 2003, p. 120) A partir dos anos 1960, Cascavel intensifica a sua função polarizadora na região através da sua cooperativa agrícola que torna a cidade moderna um centro de agronegócio. Nas décadas de 1960 e 1970, portanto, tem sua economia alavancada devido, principalmente, à agricultura, de tal forma que apresenta um índice de crescimento acelerado, com investimentos na infra-estrutura urbana e obras arquitetônicas de caráter moderno. A exemplo tem-se a construção da Avenida Brasil, um eixo central traçado nos moldes modernistas que dá um ar de urbanidade à Cascavel. Data deste período também a Catedral Nossa Senhora Aparecida um ícone da arquitetura brutalista que marca a mudança da cidade pioneira para a cidade do "concreto armado". Ambos os projetos são de autoria do arquiteto Gama Monteiro e refletem um período em que os ideais visavam o "futuro e o progresso" (Dias et.al.,2005,p.65-66). Estas ações vêm colaborar para ressaltar o momento que se vivia e que, também, se pretendia: tornar-se pólo regional e cidade de importância na esfera estadual. Observa-se que este objetivo tem se firmado nas décadas subseqüentes com a implantação de indústrias e o investimento na formação cultural da região, principalmente com a implantação de cursos universitários em instituições pública e privada.

Este desenvolvimento da cidade marcado por um ideal modernista vem a dar uma nova base à identidade local. O novo é intensamente idolatrado e faz com que a antiga arquitetura em madeira fique relegada a um segundo plano. Neste momento o afã em se modernizar projeta um sentimento de menos valia às obras em madeira.

3.2 O DISTRITO SÃO JOÃO D'OESTE

A história do distrito São João d'Oeste da hoje Cascavel (que na época da sua fundação quase não possuía habitantes) está inserida nesta história regional. Na localidade instalaram-se os primeiros colonos a partir do ano 1932 (GONÇALVES, 2005, p.35). No início eram duas colônias, a Colônia Esperança e a Colônia de São João D'Oeste. Entre os seus moradores damos destaque aos poloneses vindos de Canoínhas/SC (Figura 02) os quais formavam grupos de famílias que se propunham ir a busca de novas terras para dar início a uma nova vida, provavelmente em função das perturbações que o Norte catarinense tinha passado por causa da guerra do Contestado.



Figura 02- TRAJETO REALIZADO PELOS PIONEIROS NA DÉCADA DE 1930

Fonte: <http://www.redebrasileira.com/mapas/regioes/regiaosul.jpg>

A notícia de terras com baixo custo, onde o solo era fértil, fez com que diversos grupos viessem se instalar próximos à Cascavel. Saídos de Canoíhas passam, em 1922, primeiro por Catanduvás onde alguns se instalam e outros foram mais além fundando o povoado de Colônia Esperança no município de Cascavel.

Quando chegaram em São João D'Oeste, as terras eram divididas em comum acordo pela comunidade, pois eram terras livres de mata nativa, portanto de baixo interesse por parte da colonizadora que comandava as questões de exploração da madeira na região. Isto isentou o povoado da violência causada nos conflitos de posses de terra mesmo sendo estas pertencentes ao Estado.

As ações coletivas eram guiadas por um sentimento de solidariedade onde todos almejavam a fixação nas novas terras buscando entre amigos fortalecer a comunidade. Portanto, estes colonos chegaram com o intuito de cultivar as terras e criar suas famílias sem o espírito dos extrativistas e seus índios guaranis que trabalhavam nas *obrages* e predominavam na região. Com estes imigrantes as localidades próximas à Cascavel puderam contar com novas contribuições trazidas pelos imigrantes como a arte da marcenaria e carpintaria, riquezas culturais que vieram a enriquecer os padrões de construções da região.

Originalmente, a comunidade local foi formada por aproximadamente 20 famílias pioneiras, todas vivendo da agricultura. Em 1946, construiu-se o primeiro moinho para beneficiamento de milho e trigo. Este fato mostra que, além da madeira, a agricultura também foi importante no desenvolvimento do distrito. Outros elementos característicos de uma urbanidade foram, aos poucos, sendo inseridos na localidade como a primeira Escola Isolada Estadual em 1948, o primeiro cemitério em 1950 construído pelo sistema de mutirão onde a participação de toda a comunidade é marcante. Deste mesmo ano data a construção da primeira serraria administrada pela Lorenzone Companhia Ltda. intensificando a esfera comercial. Em 1958 inaugura-se a Igreja Nossa Senhora de Fátima e, em 1961 realiza-se um plebiscito para decidir sobre a permanência desta localidade na Comarca de Cascavel e somente em 1967 é sancionada a lei que cria o Distrito Administrativo de São João D'Oeste. Atualmente a sede do Distrito São João D'Oeste localiza-se a 17Km do município sede Cascavel.(GONÇALVES, 2005, p. 39,53-58)

3.3 – IGREJA NOSSA SENHORA DE FÁTIMA COMO CENTRO SIMBÓLICO DO POVOAMENTO

A religião que conduzia a fé no Distrito São João D'Oeste era e é predominantemente a católica. No início da existência do povoamento, segundo Gonçalves (2005, p.28), as missas eram realizadas em casas de colonos das então duas colônias Esperança e na Colônia São João, como mostra o exemplo da residência do pai do Sr. Adão Carvat (pioneiro ainda residente no atual Distrito São João D'Oeste). Os padres vinham de Foz do Iguaçu e compareciam à comunidade por três ou quatro vezes ao ano. Como a fé era a força maior que conduzia toda a comunidade, foi construída uma capela entre as duas colônias para facilitar o acesso dentre as duas comunidades.

A primeira igreja (Figura 03) tinha como padroeiro Bom Jesus e comemorava-se sua festa dia 03 de agosto. Logo após as missas foram transferidas, para maior conforto, para a Escola Estadual Isolada passando a festa tradicional para dia 15 de agosto homenagem a Assunção de Nossa Senhora.



Figura 03 - A COMUNIDADE DO DISTRITO SÃO JOÃO D'OESTE – 1958

Fonte: Acervo do pioneiro Sr. Adão Carvat

A Igreja Nossa Senhora de Fátima, objeto de nossa investigação, foi construída somente no ano de 1958 no povoamento de São João D'Oeste. O terreno para sua implantação foi doado pela família Grossel, incluindo o terreno onde hoje localiza-se a Escola Municipal e o Ginásio de Esportes. A história contada pelos

pioneiros esclarece o fato de que o padroeiro da igreja não leva o nome do próprio distrito. Conta-se que um encarregado para comprar a imagem do padroeiro de São João não o encontrou em viagem nos comércios da região. Portanto, optou por uma outra imagem, a de Nossa Senhora de Fátima, que passou então a ser a padroeira oficial da igreja.

A escolha do local de implantação da Igreja foi em consenso com a comunidade, tendo como principais determinantes a centralidade da comunidade, a proximidade do cemitério (construído anteriormente) e a presença de água próxima. A construção da Igreja acontecia em base de técnicas tradicionais da arquitetura de madeira paranaense e tinha o apoio incondicional da comunidade (Figura 04). Eram escolhidos grandes troncos de pinheiros (*Araucária angustifolia*) que eram cortados, tombados e “riscados” para serem serradas as tábuas por meio de processo manual. Logo após eram levadas por carroças até o local da obra, onde eram trabalhadas por um marceneiro.



Figura 04 – A COMUNIDADE DO DISTRITO SÃO JOÃO D`OESTE COM AS ARAUCÁRIAS AO FUNDO - 1958

Fonte: Acervo do pioneiro Sr. Adão Carvat.

A Igreja foi montada através de um sistema de encaixe, no qual o uso de pregos é praticamente desnecessário (Figuras 05 e 06).



Figura 05 – DETALHE DO SISTEMA DE ENCAIXE NA COBERTURA DA CONSTRUÇÃO EM MADEIRA.

Fonte: Acervo Museu Gilberto Meyer



Figura 06 – DETALHE DO SISTEMA DE ENCAIXE NA FUNDAÇÃO DA CONSTRUÇÃO EM MADEIRA.

Fonte: Acervo Museu Gilberto Meyer

O projeto foi idealizado por um dos moradores sempre tendo o apoio dos demais. A mão-de-obra contava com os próprios pioneiros que se revezavam diariamente de acordo com suas possibilidades. Os custos dos materiais usados na obra, como portas e janelas, eram também divididos pela comunidade. Cada morador colaborava doando o quanto podia, e eram realizadas festas e promoções para arrecadar fundos que seriam empregados posteriormente. Com estas arrecadações foi possível contratar um artista vindo de Cascavel para decorar o interior da Igreja e encomendar para um artesão da cidade de Videira-SC, o Altar confeccionado em madeira (Figura nº07), o qual possui um exemplar “gêmeo” num lugarejo próximo ao Distrito São João.



Figura 07 – DETALHE DO ALTAR EM MADEIRA

Fonte: Acervo do Museu Gilberto Meyer

Com o passar dos anos, a igreja foi sofrendo algumas alterações. A mais significativa foi o rebaixamento da torre devido à dificuldade constante gerada pela troca de sua cobertura afetada pela ação de vento e chuva. A manutenção da Igreja foi o principal motivo a sensibilizar a comunidade para a necessidade de construção de uma nova Igreja de alvenaria (Figura 08). E foi assim que, em 1985, a comunidade recebeu seu novo edifício religioso, agora denominado Igreja São João (Figura 09).



Figura 08 – IGREJA NOSSA SENHORA DE FÁTIMA

Fonte: Acervo Museu Gilberto Meyer.



Figura 09 – IGREJA SÃO JOÃO

Fonte: Elaborada pela autora

Enquanto isto, a Igreja Nossa Senhora de Fátima entrou em decadência física, o que coincidia com certa perda de identidade cultural por parte dos antigos moradores do Distrito São João D'Oeste. Estes se encontravam em tensão psicológica por causa da modificação de um patrimônio que tinha acompanhado por quase 20 anos a vida dura dos colonos. Esta tensão parece típica para processos de transculturação. Enquanto os colonos de um lado comemoram o alcance do progresso com a nova edificação em alvenaria, eles também se ressentem pela obsolência da Igreja em madeira. Assim, até ficaram aliviados quando a história da antiga igreja não terminou com a sua completa destruição, mas apenas com a transferência dela para um novo contexto arquitetônico. Neste contexto dentro de uma nova política de preservação, o governo municipal resolveu utilizar a igreja como símbolo do patrimônio e da identidade cultural do município de Cascavel, transferindo-a ao Parque Ecológico Paulo Gorski em Cascavel (Figura 10), no início da década de 1980, para que os cidadãos possam usufruir uma paisagem naturalizada como elementos culturais antigos.

Hoje a Igreja é denominada “Igreja do Lago” e perdeu sua função religiosa. Deste modo, já se perdeu também a referencia anterior. Porém, a ação do poder público de busca pelo resgate de uma cultura que se esvaía trouxe um novo sentimento de identidade, agora para a população da cidade de Cascavel. Passando a ser reconhecida como Patrimônio Histórico e Cultural, a Igreja Nossa Senhora de Fátima resgata toda sua importância conferida a um ícone da arquitetura regional.



Figura 10 – IGREJA DO LAGO, PARQUE MUNICIPAL PAULO GORSKI.

Fonte: Elaborada pela autora

No Parque Ecológico percebe-se, além da Igreja do Lago, com a presença do Teatro Barracão, este construído em 1990 também com a antiga técnica da arquitetura de madeira, a intenção de estruturar um "Corredor Cultural", o que foi uma iniciativa positiva do governo municipal para revitalizar a área do lago. Cabe aqui esclarecer que o lago municipal foi construído artificialmente baseado na proposta de Plano Diretor, datado de 1978, para servir de reserva de manancial para a cidade de Cascavel (Dias et. al., 2006, p. 76-77). Por isso, o parque conta com uma grande massa verde que proporciona uma amenização dos impactos ambientais, tanto físicos como psicológicos. O nome do Parque é dado em homenagem ao pioneiro Paulo Gorski, este veio de Curitiba para Cascavel com o intuito de trabalhar na extração da madeira, porém mesmo parecendo um contrasenso esta homenagem foi feita pelo fato deste cidadão ter colaborado com a construção de obras públicas doando a madeira necessária para as obras. Desta maneira, ele se insere no grupo de pioneiros que buscava e almejava o "progresso" da região.

Ao se analisar a implantação da Igreja no contexto do parque pode-se verificar que ela, como Patrimônio, representa duas faces de monumentalização. Na comunidade era o ponto focal da comunidade e inserida no cotidiano das pessoas. Participou, portanto, no processo de identificação individuais com o Lugar da igreja. Depois da sua transferência, contudo, observa-se certa inadequação, porque hoje se encontra em outra comunidade que vê nela apenas um valor abstrato e artístico, sendo testemunha de uma atividade cultural antiga da região. Ainda, a sua

localização a deixa bastante despercebida atrás de várias árvores e acima do nível da rua beirando o próprio lago. Assim, o atual conjunto do parque precisa ainda um destaque maior para poder preencher a nova função com Patrimônio Cultural no ambiente do Parque Paulo Gorski.

4. DISCUSSÃO SOBRE A FORMAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO

Até agora, os processos sociais que envolvem a construção de um patrimônio foram averiguados designando elementos de significação em bases de teorias semióticas. A escolha do estudo de caso da Igreja Nossa Senhora de Fátima, agora Igreja do Lago, em Cascavel foi ressaltada como exemplo de um Patrimônio público que durante sua história mudou a sua função. Agora, pretende-se compreender como as pessoas da comunidade local de São João e os moradores da cidade de Cascavel se relacionam semioticamente com a igreja questionando as suas identidades e buscando entender como a definição e demarcação da igreja como patrimônio influi nestes processos.

Os pioneiros do Distrito São João D'Oeste são os atores sociais da época que iniciaram a igreja como expressão da sua própria vivência e identidade, enquanto os cascavelenses responderam a mesma igreja depois da transposição dela para um outro ambiente monumentalizando a história vivida destas pessoas para sua própria identidade. A igreja passou, portanto, de um bem material-cotidiano para um bem patrimonial-simbólico. Esperamos poder levantar com esta pesquisa, de que forma esta dupla função do papel do Patrimônio Histórico influi na construção do Lugar para ambos os grupos.

4.1. COMUNICAÇÃO, CONVERSAS E ENTREVISTAS - UMA METODOLOGIA PARA SE ACHAR UM PATRIMÔNIO

A abordagem acerca da memória segundo Tedesco (2001, p.13) envolve uma metodologia, a qual visa compreender a forma de análise do vivido onde se possibilita resgatar o tempo passado o fazendo presente por meio da análise oral. É a maneira de se construir e reconstruir formas de representação simbólica. Neste processo de resgate do passado analisamos os relatos dos atores sociais de São João D'Oeste que foram silenciados ao longo do tempo. São eles que perpassam na sua história vivida o processo de transformação entre tradição e modernidade incorporando diferenças e complementaridades entre ambos e fornecendo significados culturais a essas duas categorias. O que chama atenção diante de nosso estudo de caso é o fato da retirada do bem histórico, fruto da construção desta comunidade, do seu sítio natural e a sua inserção num novo contexto, agora fortemente monumentalizado. Conseqüentemente, esta transferência está acompanhada por processos semióticos que descontextualizam e recontextualizam o próprio bem em termos históricos. Trata-se de um problema comum para quase todas as políticas de preservação, que sempre são paralelamente políticas ideológicas, escolhendo determinadas visões sobre o passado e formando, assim, identidades imaginadas.

Nesta discussão, Brandi (2004, p.134), um dos teóricos responsáveis por uma das correntes norteadoras de ações preservacionistas, alega que seria ilegítimo decompor e recompor um bem histórico em um sítio diverso daquele no qual foi concebido. Esta ação, segundo o autor, pode chegar a invalidá-lo como obra de arte, porque retira o bem do seu próprio código significativo quando muda o ambiente contextual induzindo processos de resignificação. Mas, no nosso caso, cabe ressaltar que a intenção por parte do poder público de Cascavel foi exatamente resgatar este bem com seu significado, como a municipalidade alegou que parte da história original se esvaziava com o tempo na comunidade por causa da modernização. Trata-se, neste sentido, de uma ação afirmativa, em benefício da preservação de um "contexto". Porém, a forma como se procedeu esta intervenção é questionável dentro das atuais teorias preservacionistas, porque não pode se negar

que a igreja passou por um processo de resignificação tanto na própria comunidade como na cidade.

Então, procuramos entender, embasado nas abordagens da Geografia Social e Cultural, como se constrói neste processo de semiose um espaço (lugar) nos moldes geográficos. Isto inclui a possível mudança de valores diante da situação pela qual passou a Igreja para os moradores de São João D'Oeste, para os atores que integram o Estado, e por último para os cidadãos cascavelenses.

Para este fim executamos primeiramente entrevistas narrativas coletando depoimentos de alguns pioneiros que continuam residentes no Distrito e formam a base de três famílias. Os depoimentos foram gravados para posterior interpretação. Esta técnica foi adotada para que os entrevistados possam relatar os fatos ocorridos de maneira natural e bem como expressar suas emoções e sentimentos em relação ao processo pelo qual passou a Igreja Nossa Senhora de Fátima. A intenção deste método foi a de investigar a visão dos pioneiros e interpretá-la através de processos hermenêuticos, identificando como se entende a construção da idéia do lugar e como se criou uma relação afetiva para com este destaque da paisagem rural. Foram feitas também perguntas sobre o atual sentimento de pertencimento dos entrevistados para com a igreja, agora localizada como Igreja do Lago.

Após estas ações foram realizadas entrevistas com atores políticos de Cascavel que estavam no poder na época da relocação da igreja, investigando a questão da formação da identidade que envolveu a figura do Estado e o seu entendimento. Questionamos também sobre outras razões por meio das quais se deu a transferência da igreja. A pesquisa foi ainda acompanhada por um questionamento a respeito das políticas públicas de preservação em geral em Cascavel, principalmente em relação aos processos de monumentalização do patrimônio. As entrevistas foram não-estruturadas e os entrevistados utilizaram seus próprios termos expressando assim os seus sentimentos.

Para alguns cidadãos cascavelenses foi feito um simples questionamento sobre a quem pertence a Igreja do Lago. A questão deu suporte para a análise da efetividade ou não dos processos de monumentalização pelo qual passou a Igreja Nossa Senhora de Fátima, atualmente Igreja do Lago.

Podemos caracterizar todas as entrevistas dentro de uma dimensão qualitativa possibilitando ao entrevistado responder com maior liberdade e sem constrangimento causados por perguntas pré-formuladas ampliando assim a dimensão das respostas. A principal diferença desta forma de entrevista não-estruturada diante às demais é seu caráter aberto, deixando transparecer processos de significação e resignificação dentro da própria entrevista. Baseados em idéias e significados que estão aglutinados na estrutura particular do entrevistado produz uma profundidade qualitativa dando-lhe um caráter de flexibilidade e descobrindo assim a desconstrução do profundo significado do processo investigado. Esta é a principal diferença dos métodos que padronizam as perguntas e preocupam-se em comparar as respostas limitando-as com um esquema pré-estabelecido (cf. MAY 2004, p. 149-150).

As entrevistas foram realizadas no período de setembro a outubro do ano de 2006. Os pioneiros entrevistados foram: Sr Adão Carvat, Sr^a Regina Dolla Carvat, Sr^a Joana Munhack, Sr^a Severa Roteski e Sr Vilmar Zibetti. Estes foram atores que estiveram presentes e fizeram parte do processo de construção da Igreja Nossa Senhora de Fátima. Uma segunda geração de pioneiros, filhos e crianças que estiveram residentes no Distrito São João D`Oeste no período em que a Igreja ainda estava em seu sítio original, nos cederam também entrevistas e relataram suas experiências vividas neste ambiente, são eles: Maria "Piro" de Lourdes Mezzomo, Silvina Carvat, Graciele Schubert (historiadora residente no distrito) e Rosa Roteski.

As entrevistas por parte dos integrantes do poder do estado na época foram realizadas em contato com o ex-prefeito Fidelcino Tolentino (gestão 1983 a 1988 e 1993 a 1996) e a arquiteta e urbanista Maria Angélica Vilasboas. Além destes atores, a professora-pesquisadora da Faculdade Assis Gurgacz – FAG, arquiteta e urbanista Solange Irene Smolarek Dias e a historiadora Regina Sperança também nos cederam seus depoimentos sobre a população de Cascavel e seus anseios.

Por fim, alguns entrevistados fazem parte do grupo de cidadãos comuns cascavelenses, seja por nascimento ou por opção de moradia. Estes tornaram nossa pesquisa mais rica de argumentos para que se possam compreender os aspectos relacionados ao papel do Patrimônio Histórico na construção da cidade como Lugar. Nesta dimensão, o universo de entrevistas realizadas conta com 20 questionários. Levantou-se apenas os dados principais, como a idade e tempo de residência em

Cascavel, e as questões aos quais o entrevistado pode responder com suas próprias palavras o que representa e a quem pertence a Igreja do Lago.

Desta maneira, as entrevistas permitem certa triangulação dos processos semióticos aos quais a Igreja Nossa Senhora de Fátima foi submetida durante a sua existência mostrando como os processos de resignificação influem também na construção e preservação do Patrimônio.

4.2. IDENTIDADE LOCAL E MODERNIZAÇÃO – PERDA OU GANHO NA VIDA COTIDIANA EM SÃO JOÃO D'OESTE

Nos dias de hoje, o município de Cascavel é visto, na sua atuação econômica, como um dos pólos mais dinâmicos do Estado do Paraná preenchendo um dos requisitos principais de qualquer "modernização", o sucesso econômico entendido como inserção no processo capitalista através da integração nas redes comerciais do mundo do capital. Este sucesso encontra sua expressão material no estilo de vida das pessoas que são afetadas por ele e, conseqüentemente, buscam certa "internacionalização" ou "americanização" nas suas expressões culturais.

O processo de modernização está acompanhado, assim, por processos de significação responsáveis pela constituição de uma identidade que se reproduz em modificações materiais e imateriais, processos que envolvem e transitam em meio desta sociedade de "sucesso". Como a identidade de uma população passa, conforme as teorias semióticas de identidade, por momentos de construção e reconstrução adaptando-se a nova situação e criando formas de vínculos antes inimagináveis, estes processos somam-se e produzem uma identidade coletiva a qual o caráter próprio e particular de cada comunidade reage.

A região de Cascavel traz em sua história algumas particularidades que fazem dela um objeto instigante de pesquisa sobre a sua função de identidade dos seus moradores. Assim, observa-se que o relato comum da história conta no início com a presença de índios (de descendência paraguaia da etnia guarani) e caboclos nas localidades, por exemplo onde hoje se encontra o distrito São João D'Oeste. Isto demonstra que estas terras já eram habitadas por indivíduos que possuíam uma

história própria e que seus costumes foram, de certa maneira, sucumbidos por uma nova frente de migrantes que a história atual denomina de "pioneiros". Portanto, é importante salientar que cada processo de identidade (local ou não) e de construção do "lugar" é somado a uma nova inserção de atores que vêm agregando valores e mesclando suas formas de ser e de viver na região. Estes fatos de diversidade tornam o lugar mais rico de significados ao longo do tempo, mas dificultam também a coerência social porque resultam numa diversidade de códigos e numa fragmentação de uma identidade assumida.

Por isto percebe-se que os "atuais" pioneiros entrevistados do distrito nos relatam histórias que transitam em dimensões variadas quando optam verbalmente por resignificações deste passado, que eles não viveram. Caracteristicamente, observa-se um processo de supressão de eventos anteriores pelos próprios "pioneiros" que só se reverte em alguns casos e só quando perguntados sobre pessoas que já moravam no local. Assim, a construção de uma identidade pioneira sempre começa com uma vida que teve início no momento (muitas vezes difuso) da posse do território.

Geralmente, se relata este momento marcado pelas lutas cotidianas das famílias que chegaram e tinham que "limpar" o terreno, através do corte de árvores, a construção sofrida de estradas de terra, o grande e esforço de plantar a roça, a precariedade das construções habitacionais etc. Tudo isto serve, como os "pioneiros" relatam, para mudar as suas vidas para melhor. Este processo de resignificação através da atividade corporal representa indiretamente não só um distanciamento da história corporal da região de destino, mas também um distanciamento e até apagamento da própria biografia da família advinda quando joga ao esquecimento o passado anterior (geralmente em outra colônia onde se vivia com menos sucesso). Constrói-se, assim, um lugar "pioneiro" onde se pudessem fixar as raízes, contudo, isto acontece apenas depois de uma limpeza símica e corporal do terreno. Para este grupo pioneiro o "seu lugar" envolve uma aura simbólica de sonhos e de desejos que aos poucos foram sendo materializados.

Importante salientar o valor da Fé envolvida neste processo, pois a cada entrevista pode-se presenciar o alto grau de angústias, questionamentos e dúvidas para estes pioneiros, que eles trabalham nas suas reflexões religiosas, criando um espaço imaginário fora das dificuldades do cotidiano material. Esta dimensão

religiosa é capaz de agregar significados para os bens materiais que, portanto, não se pode ignorar e que projetam a igreja (como instituição e edifício) central em sua função social e histórica.

Ao relatar um fragmento da história pioneira o Senhor Adão Carvat, por exemplo, evoca o lugar destinado ao culto religioso como extremamente importante. Tratou-se da casa do seu pai, que era um dos primeiros pioneiros, e em nenhum momento transpassa nesta conversa um sentimento de menor valor. Para ele, a casa do pai era mais valorizada porque era o lugar onde se rezava as primeiras missas, e por isso, fala talvez até com maior zelo e respeito do que sobre o lugar que seria erigido posteriormente e teria a função única de religiosidade.

Experiências como estas reforçaram na época os vínculos entre o grupo social e seu lugar, e esta união continua nas histórias contadas sobre as dificuldades da época, que hoje se resignificam e são lembradas como tempos onde a comunidade se unia diante de desafios e fortificava os laços com o seu espaço cotidiano. Estas reflexões nos trazem a essência dos processos de identidade pioneira aliados ao papel do patrimônio histórico e do lugar em si. As lembranças do passado são reconstruídas pelo grupo social tornando-se assim fenômenos sociais que se apóiam na memória para dar consistência e perpetuação aos processos de significação ao longo do tempo. São as experiências concretas do vivido preenchido pela afetividade. Por isso, a presença da igreja era mais que um signo religioso onde se realizava a troca de relações e de experiências, formou-se como um verdadeiro “lugar”, onde os espaços humanizados uniram culturalmente os seus aspectos funcionais e simbólicos.

Portanto, no caso da igreja de São João D'Oeste pode-se verificar que o patrimônio histórico-cultural possui a capacidade de organizar lugares. Fornece a fixação necessária para que se expresse a identidade cultural dos indivíduos numa determinada materialidade e localidade. Trata-se, semioticamente, da construção e enunciação deste signo, que se preenche pelo significado.

Desta maneira, podemos deduzir que, pelo menos nas teorias semióticas, a Igreja como objeto é um signo que possui a função de agregar no espaço em sua forma material e recebe o seu interpretante no seu conteúdo simbólico, ou seja, o significado original se transmite pela materialidade significante da edificação para outros significados conotativos ou interpretações. Este signo direciona, portanto,

também este passado para um futuro correspondendo à memória de um grupo social que é a base de sua identidade.

No resgate da história vivida pelos pioneiros, observa-se principalmente entre os entrevistados da primeira geração, que para eles a Igreja do Lago continua sendo um patrimônio da comunidade do distrito São João D'Oeste, porque uniu a vida material e significativa com os seus respectivos significados vividos. Mesmo hoje, quando a igreja não se encontra mais fisicamente presente, constitui sim um patrimônio local.

Porém, o que chamou a atenção é que os filhos dos pioneiros nascidos em São João apenas possuem laços por assim dizer em “segundo grau” com a igreja, dado ao fato de serem inseridos em uma história que já se encontrava escrita. Não possuem este mesmo sentimento de vínculo e pertencimento como seus pais, mesmo entendendo os seus significados emitidos. Para esta segunda geração a igreja é, nas palavras da entrevistada Maria “Piro” Mezzomo: “...outra igreja, não tem mais nada do que tinha antes!”. Ela fala da igreja depois da sua transferência e faz alusão ao fato de que alterações realizadas na ação de deslocamento do bem cultural, como por exemplo, a perda da pintura interna e a diminuição de suas dimensões no novo local a tornaram já sem valor identitário para ela. As manchas no próprio signo também transformaram os seus significados.

Portanto, pode-se avaliar que o processo identitário é difundido ao longo do tempo quando se altera o ambiente sem que se perceba o exato momento de sua ruptura. Desta maneira, a bagagem simbólica que o bem carrega numa dimensão subjetiva pode ser alterada quando não se consegue ancorar os seus valores originais. A história identitária conta, a partir deste momento, um falso histórico, onde a experiência vivida não coincide mais com a essência da experiência original. Mesmo se este falso histórico é assimilado ao longo do tempo através de novos valores que são agregados e assumidos como verdadeiros para o seu significante, a identidade original nunca mais volta, como se percebeu por meio das entrevistas realizadas. O signo, no nosso caso da igreja, é um elemento do saudosismo de uma outra época.

Com isto podemos verificar que as representações, ou signos, são entidades que permeiam o universo de um grupo social e se materializam em objetos e ações que são impregnados de sentido passados pelos indivíduos que pertencem a uma

comunidade. Esta reprodução de um conteúdo material num conteúdo simbólico é vinculada à consciência onde a memória ganha intensidade, enquanto a vivência de outrora perde a sua força. Porém para que se possa recordar este conteúdo é necessário que ele seja interiorizado e incorporado pela consciência (imaterial), fato este que não se vê presente na terceira geração do povoamento que não conhece mais a presença ativa da antiga igreja em ação.

A vida cotidiana em São João passou por vários momentos de modernização, mas posteriormente também de desvalorização de suas funções econômicas num processo econômico "pós-moderno". O movimento intenso da época em que se originou a comunidade já não mais existe, porém a comunidade local, diminuída em número de habitantes, agora possui como principal atividade a agricultura mecanizada e a pecuária. A riqueza dos pinheirais bem como as serrarias não estão mais presentes na vida do distrito, porque este recurso de uma atividade extrativista se esgotou. Os pioneiros ainda residentes no local continuam suas atividades agrícolas, agora com menos intensidade, passando para as mãos dos filhos a sua herança. O centro de convivência ainda permanece com a presença de uma nova igreja, a Igreja de São João, o Salão comunitário, o Ginásio de esportes e a Escola Municipal. O Lugar São João, portanto, fornece para seus cidadãos as bases locais para que se construa uma nova identidade calcada por uma história múltipla de várias biografias. Percebe-se, contudo, que a não presença da Igreja Nossa Senhora de Fátima, ou seja, pelo menos na sua forma física acarreta aos poucos o seu esquecimento. Revela-se então a importância do patrimônio estar preservado em seu local original para que a comunidade não perca este referencial sógnico. A perda do signficante rompeu com os processos de semiose de um passado trazido para o presente.

4.3. NA BUSCA DE UMA HISTÓRIA UNIFICADORA – MONUMENTALIZAÇÃO DO MODERNO E DO ANTIGO NA CIDADE DE CASCAVEL

A intenção de se monumentalizar e criar um vínculo identitário para um objeto físico é o que motivou a transferência da Igreja Nossa Senhora de Fátima para o Parque Municipal Paulo Gorski, como relata o então prefeito Fidelcino Tolentino. Em entrevista com ele e outros atores políticos da época pôde-se perceber que a

intenção primeira era o resgate da "história da região", numa maneira de tentar conscientizar a população que, segundo depoimentos, só vê o valor comercial embutido nos bens materiais. Este comentário reproduz, implicitamente, que a "modernidade" – vivenciada por todos os entrevistados – não tem significado, enquanto o signo saudoso de outrora representa alguma coisa.

Continuando neste raciocínio, o ex-prefeito comenta na entrevista que a vida em comunidade possui um “ponto de convívio e convergência” e que os cidadãos do lugar “se protegem”. Este ponto de convergência, para ele, foi marcado pela presença física da igreja. Para ele, o patrimônio cultural representa, através desta materialidade, um “lugar” simbólico no qual se insere e se expressa a historicidade e a sociabilidade unida da sociedade. É em torno dela que a vida se desenvolve e que as relações de transmissão cultural se efetivam. Diante deste pensamento ele buscou "preservar a imagem" num pensamento arquitetônico, tomando a forma como parte de uma “consciência que forma a identidade”. Contudo, escapou a ele, como ao muitos que vivem em ambientes de fortes semioses de "modernização", que a transferência de um signo nem sempre leva todos os significados juntos. O código deste signo se constrói através de sua ambientação. Quando esta se perde, o que foi o caso da Igreja Nossa Senhora de Fátima que se tornou Igreja do Lago (até perdendo a sua santa como elemento simbólico nominal), o próprio signo se esvazia e só pode ser preenchido novamente com outros significados.

Neste contexto, como visto anteriormente, a monumentalização de artefatos representa um caso específico. Como o monumento sempre lembra de influências de ações do passado no presente, estas quando não são mais exercidas por indivíduos em co-presença, perdem a sua ligação histórica. Já foram socializadas por membros antigos da sociedade, mas a "preservação" ou "remoção do contexto" de artefatos representa um tipo de rompimento para com as gerações passadas. As questões espaço-temporais apresentam-se no nosso caso como a "modernização" de uma sociedade, na sua rede múltipla, de extrema importância porque reproduzem padrões de vida anteriores no presente e formam um aspecto pós-moderno na multiplicidade dos espaços.

A função do Patrimônio – Igreja – já revelou na comunidade que os processos de significação são altamente problemáticos quando fazem parte da diferenciação e segmentação social de uma comunidade, como se percebeu nas atitudes

diferenciadas entre as gerações para com o edifício. Signos, como este, podem, sim, incluir, mas podem também alienar pessoas da própria história e da própria visão do mundo. Este processo de diferenciação atua também no novo local da igreja, onde se necessita um amplo processo de conscientização do porquê da transferência e do novo valor deste Patrimônio, como este não faz parte da história vivida do local, mas apenas de uma história assumida da região.

Até mesmo uma pessoa que consegue desenvolver uma identificação com um edifício cria um laço com este objeto por meio de novas experiências vividas por ela (por exemplo, experiências estéticas como concertos, visitas turísticas, realização de saudosismos ligada às conversas com os idosos, etc.). Todavia, sem esforços de semiose, as pessoas até podem se sentir excluídas e alienadas deste lugar, por falta de possibilidades de identificar-se com ele. O mesmo edifício sendo significativo na sua aparência adquire, desta maneira, dois significados opostos, um de pertencimento e outro de alienação.

Verifica-se, portanto, o alto risco que as instituições correm ao tentar monumentalizar patrimônios sem ligação para com os moradores, e a Igreja do Lago não escapou deste perigo. Para a sua narrativa precisa-se de um amplo conhecimento histórico da própria região, do qual a esmagadora maioria da população não dispõe. Por isso, seria preciso a criação de um roteiro histórico regional que contextualiza-se (e justifica-se) a transferência da igreja. Um elemento deste relato poderia ser a antiga convivência com a madeira, típica do grande sucesso econômico até os anos 1980. Esta ligação se facilitaria ainda pelo fato que a árvore símbolo do Paraná (que é o conjunto político contextualizador do sucesso de Cascavel), faz parte de um imaginário coletivo vigente no Estado. Este imaginário até agora desprezou nas regiões ocidentais do Estado, por causa da veneração do concreto modernizador que se apresenta nos prédios monumentalizados da cidade (Catedral, Praça do Migrante, Presas da Cobra), o antigo material tradicional, criando um rompimento (uma limpeza) com o passado que já se conhece das entrevistas com os pioneiros de São João D'Oeste.

O discurso pioneiro concretiza-se, literalmente, na cidade de Cascavel, o que faz uma igreja de madeira um Patrimônio, de primeira vista alienada e fora do contexto identitário. A divergência do passado pode, porém ser absorvida pelo presente e direcionar o futuro desejado dando um caráter de unificação ao universo

simbólico. Escreve-se a História agora não como um passado oficial, mas com um potencial do futuro embutido em histórias. Forma-se, assim, uma unidade coerente a qual absorve o passado divergente, media o presente conflituoso e elabora um futuro desejado. Concreto e madeira, em suas diferentes expressões, deveriam fazer parte deste novo futuro social da sociedade cascavelense. Apenas quando se demonstra a contigüidade (até contraditória) dos dois materiais na história regional, se reestabelece uma função identitária da Igreja justificando o tombamento com Patrimônio histórico e cultural.

Por isso, quando se pensar em passado, convencionalmente, e ele é visto apenas como uma memória coletiva coerente, aplica-se uma concepção histórica anti-moderna, mas não pós-moderna. Em quase todas as sociedades de hoje, no entanto, existem interpretações divergentes da História e grupos diferentes passam a transmitir os seus conhecimentos sobre esta História por meio de tradições específicas, o que necessita uma visão pluralista da identidade.

Em nosso caso, num primeiro momento os responsáveis pela transferência da igreja, todos de fora da comunidade de São João, possuíam a intenção de mantê-la no local de origem, monumentalizando-a como ponto de atração para futuros turistas. Esta ação não foi levada a diante pelo fato da própria comunidade local estar dividida sobre qual destino seria dado à igreja. Nesta disputa sobre o Patrimônio, venceram estes representantes "modernizadores" da própria comunidade que queriam "vender" a "madeira da igreja" para o município. Ignoraram, na disputa das identidades as insatisfações por parte de alguns pioneiros, que segundo o ex-prefeito eram vistos como "mais saudosistas e presos à história".

Este rompimento social dentro da comunidade servia para os próprios responsáveis da prefeitura como justificativa do seu ato, criando certa ironia no processo semiótico durante a preservação do patrimônio. Esperava-se pelos responsáveis que a sociedade urbana de Cascavel, que até então não tinha nenhum laço de convivência com esta igreja, desenvolveria mais laços identitários do que a própria comunidade dos construtores que se mostrava dividida sobre o valor do edifício. Pergunta-se, se o saudosismo dos dirigentes do município não era ainda maior do que estes dos "atrasados" do distrito.

Enfim, a prefeitura cabia finalmente toda a responsabilidade do desmonte da igreja. Esta ação teve como premissa definida pelo órgão público o levantamento métrico e fotográfico para dar suporte à futura reconstrução. A escolha do local para a sua implantação ficou a cargo da arquiteta e urbanista Maria Angélica Vilasboas responsável por todo este processo. E por decisão conjunta dos atores políticos de Cascavel foi destinada a sua reconstrução no parque municipal, fazendo parte de um corredor cultural da preservação de alguns elementos identitários da região. A partir deste momento, a igreja passa a ser propriedade do poder público e não mais da Igreja católica, ou seja, ela perde a função de local de culto passando a ser monumentalizada com o estigma de “Espaço Cultural”. Completou-se a descontextualização e recontextualização, um processo muito comum na cultura moderna, sempre acompanhado por processos de desvalorização e revalorização monetárias.

Nesta situação não-familiar, a cultura moderna busca incorporar a igreja e reinterpretá-la imediatamente através de um trabalho representacional para que assim seja restabelecido um sentido de estabilidade na sua identidade. Esta incorporação é ligada ao próprio trabalho cultural dos atores sociais de Cascavel, como veremos na seqüência.

Neste contexto, um dado importante é o fato de que dois mandatos de governo foram necessários para efetivar o processo de transferência que se iniciou em 1987 e concluiu-se em 1993. De acordo com depoimento revelou-se que a questão da ameaça da sua destruição, argumento original pela transferência, tornou-se um problema contínuo também depois deste momento. O material de madeira de lei, com alto valor sógnico numa região que já perdeu quase toda a sua riqueza natural quando se transformou em lucro econômico e, assim, justificou a auto-estima capitalista, era responsável para modificações que resultaram em “perdas” de algumas de suas características originais. Como o material empregado para a obra, madeira de *Araucária angustifólia*, requer uma constante manutenção para que não seja deteriorado, este assunto sempre esteve presente nas entrevistas sobre o tombamento pelo município. Partindo da idéia de que se um bem é tombado não possui uma função definida, passa a correr riscos de se deteriorar e perder sua integridade física por falta de uso, este patrimônio, de fato, não é patrimônio, mas símbolo alienado ou até vazio.

Pergunta-se, de onde nasce esta falta de consciência sobre o valor da própria história regional. Segundo entrevista, a alienação do "povo de Cascavel" se deve a um conflito entre uma consciência cultural e econômica, que se resolve em favor da segunda. Isto se reflete também no fato de, conforme as palavras de Fidelcino Tolentino, que alguns moradores "considerarem a igreja um Monumento estanque, só para mostrar a história".

Este "mostrar História" é, de fato, um caso problemático como a materialização de um elemento alheio pode criar uma desvalorização (tanto simbólica como material e até monetária) dos bens conquistados durante um processo de construção de identidade. Ganhar um patrimônio significa, por consequência, desencadear um processo que não se impõe, mas onde se conquista uma identidade que revaloriza e resignifica elementos regionais antigos, mesmo quando aparecem em novos contextos. Esta identidade, sim, não é alienada, ela representa uma evolução extremamente lenta porque necessita de processos semióticos de constante formação de signos que precisam de tempo para se sedimentar nestes contextos comunicativos. Por isso, o saudosismo da própria gestão do então prefeito pode resultar, sim, numa recuperação deste bem raro, tornando-o caro, até em termos monetários por causa da sua manutenção. Entretanto, trata-se de um processo necessário e até, de certa forma, inevitável, numa sociedade que sempre reclama que vive sem uma identidade claramente definida e que se propaga como o moderno permanente sempre derrubando os seus próprios valores, como o fez, por exemplo, com as suas tão valorosas árvores e sua madeira, mas que também construiu um interessante e destacado acervo de arquitetura de concreto.

4.4. O PATRIMÔNIO, UM CRUZAMENTO DE PERSPECTIVAS

A identidade, como discutida anteriormente, é um processo de construção que incorpora a memória na formação de suas configurações e representações sociológicas, agregando valores e sentimentos culturais ao imaginário de uma sociedade desejada (não necessariamente existente). A re-apresentação deste imaginário ao longo da história fortalece o vínculo identitário com lugares que são "desenvolvidos" como patrimônio.

Em nosso estudo, a Igreja Nossa Sr^a de Fátima foi construída na comunidade de São João D'Oeste, com a finalidade de ser o palco para a atuação deste grupo social. Quando foi transferida para outro local, perdeu esta função de estabilização social e afirmação da comunidade, mas esta mesma também já estava perdendo seu sentido devido a modernização. Nesta perspectiva, a materialidade da igreja, a madeira, já era vista como símbolo de atraso. E claro que um processo estabilizador deste tipo acompanha outras funções sócio-econômicas e identitárias muito mais profundas, como a individualização do homem moderno, a mecanização da produção agrária, a normatização das construções habitacionais pelos materiais industriais e a integração da população ao sistema de fiscalização do Estado, etc.

As entrevistas realizadas com os cidadãos cascavelenses vêm mostrando que estes processos são muito mais avançados no ambiente urbano, estabelecendo uma postura reflexiva entre as pessoas e até uma postura crítica para com o tradicionalismo estabilizador que resulta, entre outros, até na manutenção de um Patrimônio. Em particular dois depoimentos de entrevistados mostram esta visão crítica avançada em relação à representatividade do Patrimônio em análise. Confrontamos a seguir dois textos, onde os entrevistados apontam, em sua opinião própria, o que representa e a quem pertence a Igreja do Lago. Enquanto um respondeu: "Representa: Um elemento do cenário 'Lago'. Pertence: A ninguém, pois ninguém a usa", outro coloca: "Infelizmente a representatividade de divindades ou monumentos destinados à fé não significa muito para os cascavelenses".

Fazendo uma análise das respostas, fica evidente no caso do primeiro entrevistado a falta de apego ao Patrimônio em questão, principalmente devido a deslocalização da edificação. Ainda, o mesmo entrevistado aponta, como o próprio prefeito já havia relatado, que a igreja é apenas um símbolo para "mostrar História". Lembrando que uma das funções básicas do Patrimônio Histórico na paisagem é a mediação de saberes sociais e históricos, fica claro que um saber histórico existe apenas para o governo municipal, enquanto o mesmo saber simplesmente não existe em relação à igreja para o entrevistado e, por isso, o patrimônio permanece sem ligação afetiva. Como a igreja ainda carece do uso cotidiano, não se oferece nenhuma função para estabelecer um sentimento de pertencimento o qual poderia desencadear um processo de identificação.

Uma outra visão característica da cultura cascavelense é descrita pelo segundo entrevistado, quando aponta que a cultura local não se preocupa com as representações comunitárias e, assim, não consegue socializar as suas histórias diversificadas. Neste sentido, a arquitetura, tanto tradicional como moderna, teria uma função importantíssima na fixação da identidade. Se considerarmos a arquitetura como um reflexo de uma sociedade e, conseqüentemente, como um signo que contém as marcas das suas histórias, ou seja, está impregnado de fontes do ser, do saber e do fazer de uma sociedade, o patrimônio "Igreja do Lago" passa a caracterizar uma representatividade local excluído do conjunto da cidade. Ela é simplesmente "de fora" e, por isso, não é vista pela comunidade como um marco de SUA história.

Este fato, um pouco surpreendente, pode ser decorrente da cultura da colonização na região. A região foi constituída por uma intensa corrente de interesses particulares onde a "lei do mais forte" imperava tanto nas decisões políticas como sociais e até, por que não dizer, culturais. A grande maioria dos colonizadores que aqui chegaram tinha como meta construir o seu próprio império particular. Para isto, o foco de suas vidas era o crescimento material.

Este orgulho de uma época extrativista e produtivista marcada pela devastação das florestas e pela violência gerada pela conquista de terras faz dos cascavelenses uma população que, na sua grande maioria, mostra-se orgulhosa por suas conquistas, porém, preocupa-se pouco com a preservação dessas conquistas. Assim, a posse do território, a conquista de terras, traz um sentimento de poder e de orgulho que gera um constante anseio em crescer cada vez mais e mostrar ao mundo que a região está em franco progresso, esquecendo do que já está consolidado. Assim, a igreja tornou-se obsoleta na própria comunidade e nunca ganhou ampla notoriedade na sua localização que se mostra "escondida" no cenário do lago (ver apêndice 3).

A falta de um eficiente sistema de proteção aos bens históricos é, também, um reflexo deste progresso individualista. Observa-se a necessidade constante de reproduzir no cenário urbano imagens ultra-modernas (contemporâneas) desprovidas de sua essência histórica e ideológica. Isto resulta finalmente numa uniformização das cidades modernas que é parcialmente responsável até pela destruição de símbolos físicos extraordinários que conformam a identidade.

Torna-se pertinente neste momento lembrar que a cidade de Cascavel possui uma história relativamente recente que data do final do século XIX. Devida a esta curta relação espaço-tempo observa-se, em grandes partes da cidade, uma sensação de falta de pertencimento. Até hoje, a história da região é marcada por intensos fluxos migratórios tanto do sul (SC/RS) como do sudeste do país (MG/SP) o que se reflete também nos depoimentos que afirmam que Cascavel ainda busca encontrar sua identidade.

A Igreja do Lago poderia ser um símbolo que colaboraria neste processo de identificação, caso ela fosse integrada numa narrativa amplamente divulgada. Contudo, como são muitas as histórias biográficas, pelo fato da recente migração, poucas se interligam com a localidade, quer dizer tem pouco teor de "Lugar", poderia ajudar apenas numa intensa participação social e comunicativa na recuperação da história da região. Só este esforço seria capaz de recriar o passado do lugar para prover o presente condicionando o futuro. Por isso, necessita-se de uma ampla monumentalização da cidade que permita dar continuidade a diversidade e multiplicidade contextual da vida cotidiana das pessoas, a formação de signos múltiplos em termos regionais (e não locais).

Uma participação social, nas suas diversas dimensões, promoveria um enriquecimento da identidade espacial quando asseguraria a vitalidade do corpo social. Isto é possível quando se fortalece o acúmulo e a transmissão de conhecimentos que criam coesão social. No intuito de aperfeiçoar a identidade cultural podem ser feitas várias sugestões e propostas validas até para a superação das diversas dificuldades e obstáculos da vida cotidiana. Todavia, uma coerência da cultura local mais completa depende de uma grande amplitude de aceitação dos seus valores. Isto poderia garantir uma melhor fixação da estrutura equilibrada entre os seus membros.

Este desafio recorre a três dimensões geográficas ao mesmo tempo. A dimensão "raiz" deveria referir-se a história local e às vivências passadas que participaram na construção dos lugares da região. A dimensão "tecido" deveria juntar as interações dos moradores atuais, por exemplo, em eventos criados com criatividade para festejar a coesão social, inclusive eventos de saberes. Nesta dimensão recontextualiza-se a pluralidade das culturas de origem através de uma melhor legibilidade para o todo da sociedade. A dimensão "global" ainda deveria

adequar a sociedade na sua funcionabilidade moderna (ou pós-moderna) garantindo a formação de um lugar regional no conjunto do Estado moderno e até no mundo.

Uma política cultural, inclusive uma política de preservação do patrimônio para buscar esta identidade, que respeita a multidimensionalidade e pluralidade identitária da região garantiria através de um maior trânsito semiótico entre todos os seus elementos, mesmo sendo estes contraditórios, uma coesão social. Traz, assim, os Monumentos para uma participação ativa no processo de mediação e organização espacial e identitária numa sociedade fragmentada.

No nosso caso empírico, certas conseqüências podem ser deduzidas destas reflexões visto os obstáculos que a Igreja do Lago enfrenta hoje. O fato da Igreja não possuir mais sua função original voltada à religiosidade é apenas um dos problemas a serem discutidos pela comunidade na intenção de se resgatar este ícone regional. O uso atual da Igreja é comandado pelo poder público, e nesta condição foram feitas pelos entrevistados algumas sugestões que valem à pena serem descritas neste momento.

- Reedificar o templo em sua forma resgatando sua estrutura e pintura original parece ser uma medida que poderia atrair a população através de um processo de estetização.
- Outra sugestão poderia ser oferecer cerimônias do poder público, como casamentos e eventos de homenagem, fazendo destes um mecanismo atrativo para que aos poucos a população assuma este local como sendo de uso comunitário e assim possa-se criar um início de um vínculo identitário.
- Outra sugestão é dar a este espaço o papel de Espaço Cultural e efetivar este uso com exposições e espetáculos culturais. Desta maneira, o bem possuiria uma nova função, porém estaria em constante uso o que fomentaria a sua constante manutenção.
- Pelo fato de ela pertencer anteriormente a uma comunidade rural e, assim, se ampliaria a riqueza cultural do núcleo urbano surge a idéia de se criar espaços específicos para o uso das comunidades rurais do município. Poderiam ser apresentados, neste lugar, cursos e palestras com temas de interesse para produtores rurais e dar, desta maneira,

uma nova vida a este “símbolo rural”. Esta medida até mesmo traria a população rural para interagir melhor com a cidade promovendo a criação de laços identitários entre o urbano e o rural num sentido regional.

Desta maneira, a Igreja do Lago poderia marcar uma nova etapa de construção do “Lugar Cascavel”, onde o “Patrimônio Histórico da Igreja” cumpriria a sua função social. A necessidade de criação de vínculos sociais resultaria numa identidade cultural que "localiza" identidades simbólicas múltiplas no espaço e no tempo. Nesta realidade, que hoje é vivida por Cascavel, precisa-se de uma política cultural forte e firme que recupera a auto-estima das pessoas através de materializações. Ironicamente, os processos identitários de hoje envolvem mais que uma grande gama de relações e conflitos virtuais, sem materialização, embora estejamos vivendo numa época de materialismo puro.

A fluidez virtual-materialista pós-moderna cria o desejo de procurar um ambiente psicologicamente seguro induzindo uma paisagem de âncoras que se confrontam com as angústias flutuantes e a falta de identidades pessoalmente constituídas. Para superar estas incertezas surge o anseio de monumentalizar o Patrimônio Histórico e Cultural. Mas enquanto muitos vêm nisso uma atividade e até obrigação do Estado, esquece-se muitas vezes a participação da consciência coletiva e da comunidade na construção deste Patrimônio. O caso da Igreja do Lago é um caso típico neste sentido. Sem participação popular, sem uma participação comunicativa onde se cruzam as mais diversas perspectivas sobre uma visão da própria sociedade não sobrevive nenhum Patrimônio.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O PATRIMÔNIO CULTURAL E O SEU LUGAR PÓS-MODERNO

O período moderno esteve caracterizado por concepções claras e definidas, tanto nas suas filosofias como nas suas formas de vivência. Deste modo, também a construção de espaços e lugares seguia a mesma norma e, conseqüentemente, as paisagens e as sociedades forneciam sólidas referências de localização para os seus indivíduos. Provavelmente, os três elementos básicos das idéias normativas desta fase histórica, a qual está se esgotando (mas ainda não terminou), representam o Estado-Nação, o indivíduo, além do desenvolvimento de uma lógica racional não-ambígua. Nos dias atuais, portanto, estas "certezas" se desfazem gradativamente e o mundo parece ser efêmero, virtualizado, até – às vezes – aparece falsificado. Uma fluidez permanente das nossas percepções e dos nossos signos substitui a ampla fase de fixação e, assim, faz os elementos sociais da época anterior facilmente instrumentalizáveis.

Assim, a relação identitária como processo de identificação é embutida na criação e resignificação de signos, de novas relações para com os espaços e para com os outros membros da sociedade. Portanto, o modelo antigo sofre grandes

alterações e incertezas. A fragmentação da sociedade e do seu espaço chega até a alterar a nossa própria individualidade, o que Hall (2005, p.09) denomina de perda do “sentido de si”. Sentimos, no corpo, a oscilação das idéias, esta hegemonia do fluxo em cima do fixo, observamos a perda de estabilidades. Forma-se um processo de descentralização, uma explosão tanto do indivíduo como dos seus lugares sociais e culturais resultando numa forte crise de identidades vividas nos tempos atuais. Percebemos, no fundo, que a identidade (moderna) que formou indivíduos os quais não eram divisíveis, etnias que foram naturalizadas como tribos, e nações que se denominaram hegemônicas em relação aos indivíduos e tribos, até para com outras nações, representou apenas uma relação provisória que liga o indivíduo a uma estrutura estabilizante formando tanto um “sujeito” como um “lugar” em que ele vive. Contudo, é exatamente este processo de unificação entre indivíduo e lugar que está sendo ameaçado pelos processos de fragmentação pós-modernos.

A idéia e a presença de patrimônios foi fundamental nesta construção de identidade embutida no lugar. Desde o século XVIII, a época moderna monumentalizou certo acervo de edificações e obras artísticas que discutiram e afirmaram as identidades da sua respectiva época, gerando âncoras para que se fixasse o indivíduo em uma estrutura fornecendo a base da sua identidade. Falar de patrimônio é, portanto também falar da vida cotidiana, onde este processo se efetua para o indivíduo, onde ele se subjetiva. Esta identidade moderna foi alicerçada nos objetos, nas crenças, nos hábitos, modos de ser e de fazer de toda uma comunidade que possui um espaço particular onde as práticas cotidianas se desenvolvem reforçando os laços culturais. Isto resultou na formação de lugares de monumentalização, como museus, teatros, monumentos e edificações singulares, além das monumentalizações pequenas do cotidiano, como o altar no canto do quarto, a festa tradicional, o traje, etc.

Hoje construímos nosso espaço por meio de um modo de produção capitalista, onde os objetos no seu valor de uso transformam-se em objetos com valor de troca. Por isso, o objeto não permanece mais no seu lugar, mas é trocado por outro objeto, diminuindo assim a força dos contextos semióticos destes objetos. As cidades como grandes centros de comercialização são os promotores principais destes processos. Nos seus espaços de relações se produzem identidades fragmentadas, diminuindo o papel do indivíduo em favor de um indivíduo

heterogêneo. Como Charles BAUDELAIRE havia ressaltado nos seus textos do século XIX, quando Paris tornou-se o primeiro modelo desta nova urbanidade, o sujeito urbano torna-se *flaneurs*, relegando ao sujeito a mera função de espectador da vida cotidiana.

Observamos uma facilidade social em construir um novo espaço urbano que representa a justaposição de dimensões espaço-tempo, de dimensões sociais, políticas, econômicas e de religiões, o que retrata um espaço de contradições. Estas contradições são, sim, fruto da lógica capitalista, mas também da individualização dos sujeitos, do questionamento das relações sociais tradicionais e até da multiplicação de códigos de comunicação. A constante construção e reconstrução do espaço urbano é o que destrói os laços antigos das identidades modernas bem como acaba com a certeza das interpretações para com os símbolos físicos da identidade no espaço urbano.

O espaço rural apresenta, neste conjunto, uma função específica que contrasta com a fluidez urbana. Sem este contraste, a nova formação de semi-identidades pós-modernas não funcionaria porque enraizaria o indivíduo fora de sua realidade. Por isso, a imagem do rural como semi-natural, ou a imagem da origem, como é expresso no mito do pioneiro, são imagens norteadoras nas confusões do cotidiano. Elas não existem no sentido de que fazem parte da existência vivida das pessoas, mas dispõem de uma existência essencial no fundo dos desejos e anseios das pessoas. Por isso, a construção de um patrimônio é fundamental, não como preservação do histórico "autentico", mas do humano existencial (mesmo inventado) que nos dá sentido.

Assim sendo, este trabalho teve como objetivo maior chamar a atenção para esta necessidade de se preservar o Patrimônio Histórico numa situação pós-moderna. Numa sociedade que é fortemente formada por um discurso hegemônico das elites (que utilizaram e até utilizam a construção da modernidade, com todo o tradicionalismo que isto inclui, como ferramenta de dominar), as culturas populares, inclusive as rurais, têm um papel fundamental, porque representam o outro numa fase de fluidez modernizadora. Por isto, a Arquitetura Vernacular da região de Cascavel – PR carente de atenção necessita de ações que promovam a sua preservação. Pela lógica do mercado, o patrimônio só merece ser preservado se nele se encontrar embutido um valor econômico. Portanto, as lógicas de aumento e

diminuição do preço seguem as lógicas sociais que definem culturalmente o que é valorizado ou não valorizado. Por isso, o problema não está no mercado capitalista, mas na consciência das pessoas. Quando o patrimônio for valorizado, será também economicamente caro e procurado no mercado.

Por isso, a falta de uma visão preservacionista que pode levar à extinção dos "bens históricos locais" se deve a uma ideologia modernizante que desconsidera a integração social dos bens históricos e culturais. A arquitetura em madeira, característica dos imigrantes pioneiros de nossa região, está sendo devastada no meio urbano, porque recebeu uma resignificação de pobreza e atraso devido à chegada de novas formas e materiais de construção. Depois que as matas paranaenses foram devastadas em prol de um suposto progresso, a história da região passou por momentos de ascensão econômica na década de 1930 a 1940 ao nível estadual e nacional, tornando os elementos culturais de fora tão importantes como os elementos locais. A vinda dos imigrantes do sul do país para o Paraná, contribuiu ainda mais para a importação e valorização de elementos alheios da região. Construíram uma vida nova que se baseou na implantação dos seus anseios de modernização seguindo exatamente a lógica modernizante na qual o indivíduo é o dominador das suas escolhas, e não um ser social conservador e tradicional que preserva o que outros tinham utilizado para formar uma região.

No período dos anos 1950 e 1960, os pioneiros, principalmente estes do sul do país, finalmente conseguiram construir a sua cidade "moderna", com ruas asfaltadas, prédios modernos de concreto, aço e grandes superfícies de vidro, atrair grandes lojas e supermercados etc. formaram uma arquitetura que até hoje apresenta uma identidade efêmera, migratória destes imigrantes. As antigas técnicas construtivas, portanto, aliadas à abundância da madeira, tornaram-se uma arquitetura peculiar, quase exótica, que não acompanhou tanto na sua estética como no seu valor econômico esta evolução.

Neste momento, entretanto, os imigrantes agora fixados sentem, pelo menos inconscientemente, falta de uma história contínua e identitária, sendo atirados num ambiente inóspito, alheio, sem poder traçar a sua própria história vivida. Por isso, observamos hoje a chegada da monumentalização do passado (da região, mas eventualmente também da história dos imigrantes), enquanto a monumentalização da modernidade arrasadora torna-se mais e mais criticada.

Neste processo se insere a preservação da igreja do Lago, um patrimônio que passa por um processo de resignificação sendo monumentalizado num período pós-moderno onde a fluidez de uma identidade sugere a busca por uma segurança psicológica. Reforça-se assim a importância da presença deste bem material para que, dentro de sua semiose, sirva de âncora e que permita conduzir a diversidade de contextos na formação de um signo regional garantindo assim a construção de uma identidade que possa unificar o indivíduo ao seu Lugar.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.** London, New York: verso, 1991.

APPADURAI, Ariun. **Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization.** Minnneapolis: University of Minnesota Press, 1996;

ARANTES, Antonio Augusto. **Documentos históricos, documentos de cultura.** Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº22, p.48-55, 1987.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia da Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2003;

BRANDI, Cesare. **Teoria da Restauração.** Cotia-SP:Ateliê Editorial, 2004;

BUTTIMER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: Antônio Carlos Christofolletti (org.). **Perspectivas da geografia.** São Paulo: Difel, 1985.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e sair da Modernidade.** São Paulo: EDUSP, 2006.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Lugar no/do Mundo.** São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das formas Simbólicas.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio.** São Paulo: UNESP, 2001.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural.** 2ª.ed., Florianópolis: UFSC, 2001.

CLOKE, Paul, PHILO, Chris, SADLER, David. **Approaching Human geography. An introduction to Contemporary Theoretical Debates.** London: Chapman, 1991.

COLIN, Silvio. **Uma Introdução à Arquitetura.** Rio de Janeiro: UAPÊ, 2000.

CORREA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: Um Século (1).** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.

CORREA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. **Matrizes da Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

CORREA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

COSGROVE, Dennis. **Mundos de significados: Geografia cultural e imaginação.** Em: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Geografia cultural: um século (2).** Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. **Intervenções em Jardins Históricos: Manual.** Brasília: IPHAN, 2005.

DIAS, Caio Smolarek; DIAS, Solange Irene Smolarek; FEIBER, Fúlvio Natércio; MUKAI, Hitomi. **Cascavel: um espaço no tempo. A história do planejamento urbano.** Cascavel: Sintagma Editores, 2006.

DIGITALGLOBE. **Figura.** 2007. Disponível em: <http://www.digitalglobe.com/imagens> . Acesso em 10 jan. 2007.

DUARTE, Fábio. **Crise das Matrizes Espaciais.** São Paulo: Perspectivas, FAPESP, 2002.

DUDEQUE, Irã Taborda. **Espirais de Madeira: uma história da arquitetura de Curitiba.** São Paulo: Studio Nobel: FAPESP, 2001.

DUNCAN, James. **A paisagem como sistema de criação de signos.** Em: ROSENDAHL, Zeny e CORREA, Roberto Lobato (orgs.). **Paisagens, textos e identidade.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.

DURKHEIN, Emile. **Da Divisão do Trabalho Social.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECO, Umberto. **Tratado Geral de Semiótica.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

FERRARA, Lucrecia D`Aléssio. **Os Significados Urbanos.** São Paulo: FAPESP, 2000.

FEREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da Língua Portuguesa.**, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, João Carlos Vicente. **O Paraná e seus Municípios.** Maringá: Memória Brasileira, 1996;

FERREIRA, Luiz Felipe. **Acepções recentes do Conceito de lugar e sua Importância para o Mundo Contemporâneo.** Revista Território, Rio de Janeiro, ano V, nº09, pp.65-83, jul-dez, 2000;

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em Processo: Trajetória da Política Federal de Preservação no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005;

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony: **Sociologia.** Porto Alegre: Artmed, 2005

GONÇALVES, Valdenir. **Saga e Colendas: história de São João do Oeste Cascavel – PR.** Cascavel: Coluna do Saber, 2005.

GOTTDIENER, Mark. **Postmodern Semiotics. Material Culture and Forms of Postmodern Life.** Cambridge: Blackwell, 1995.

GUTIÉRREZ, Ramón. **Arquitetura Latino-Americana.** São Paulo: Nobel, 1989.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOBBSAWM, E. **A invenção das tradições**. In: HOBBSAWM, E. e RANGER, T. A invenção das tradições. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista – sua trajetória de 1950 a 1990**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

HOLZER, Werther. **O Lugar na Geografia Humanista**. Revista Território, RJ, Ano IV, pg.67-78, n 7, jul-dez, 1999.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. **Os Rituais do Tombamento e a Escrita da História**. Curitiba: UFPR, 2000.

LEITE, Adriana Filgueira. **O Lugar: Duas Acepções Geográficas**. Anuário do Instituto de Geociências, UFRJ, Vol. 21, 1998.

LENCIONI, Sandra. **Região e Geografia**. São Paulo: EDUSP, 1999.

LOWENTHAL, David. **Geografia, Experiência e Imaginação: Em direção a uma epistemologia geográfica**. Em: Christofoletti, Antônio (org.) Perspectivas da Geografia. São Paulo; Difel, 1982.

MALARD, Maria Lúcia. **Cinco Textos sobre Arquitetura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

MARQUES, A. Raul Valente (coordenador). **Restauração, Teoria e Prática**. Pelotas: UFRS, 2000.

MAY, Tim. **Pesquisa Social. Questões, métodos e processos**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MELLO, João Baptista Ferreira de. **Geografia Humanística: A perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo**. Revista Brasileira de Geografia. Rio de Janeiro, 1990.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

NOTH, Winfried. **A Semiótica no Século XX**. São Paulo: ANNABLUME, 1996.

PERIS, Alfredo Fonceca. **Estratégias de Desenvolvimento Regional. Região Oeste do Paraná**. Cascavel: EDIUNIOESTE, 2003.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática

RELPH, Edward. *Place and Placelessness*. London: Pion, 1976.

SAMPAIO, Suzanna. **Reflexões sobre a Preservação do Patrimônio Cultural**. Disponível em < http://www.funceb.org.br/rc3_reflexoes_suzana.pdf.> Acesso em 10 de abril de 2005.

SANTAELLA, Lucia. **Matrizes da Linguagem e Pensamento, Sonora, Visual, Verbal**. São Paulo: FAPESP, 2001.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço, técnica e tempo/ razão e emoção**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1997;

SCHAEFER, F.K.O. Excepcionalismo na Geografia. In: **Boletim Carioca de Geografia**. Rio de Janeiro, AGB, 1976,27.pp.9-49;

SCHULER, Denise. **Igreja do Lago ou de São João: Ganho ou Perda de Identidade?** Artigo 3º ECCI. Cascavel : FAG, 2005.

SILVA, Armando Corrêa da. **Geografia e Lugar Social**. São Paulo: Contexto, 1991.

TEDESCO, João Carlos. **Memória e cultura, o coletivo, o individual, a oralidade e fragmentos de memórias de nonos**. Porto Alegre: Edições EST, 2001.

TUAN, Yi Fu. *Espaço e lugar*. São Paulo: Difel, 1983.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais** – Parte 2. São Paulo: Cortez, 2001.

WERLEN, Benno. **Regionalismo e sociedade política**. Universidade Friedrich-Schiller, Jena (Alemanha). Tradução: Rogério Haesbaert. Revisão: Wolf-Dietrich Sahr. Revista Geographia, ano II, nº4, 2000.

WÖLFFLIN, Heinrich. Conceitos fundamentais da história da arte. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ZANI, Antonio Carlos. **Arquitetura em Madeira**. Londrina. Eduel. São Paulo: Impresso Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

Localização do Município de Cascavel no Estado do Paraná. Disponível em: http://perfildomunicipio.caged.com.br/pr/mapa_pr.gif. Acessado em 8 jan. 2007

Mapa da Região Sul. Disponível em: <http://www.redebrasileira.com/mapas/regioes/regiaosul.jpg>. Acessado em 8 jan. 2007.

APÊNDICES



CIDADE DE CASCAVEL

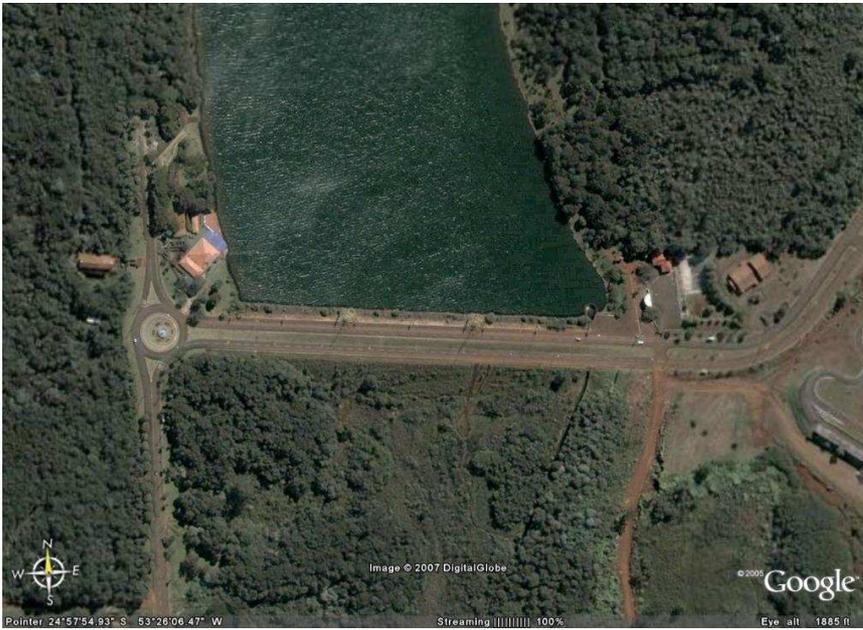
Fonte: DIGITALGLOBE (2007)



PARQUE MUNICIPAL PAULO GORSKI

Fonte: DIGITALGLOBE (2007)

APÊNDICE 3 – CORREDOR CULTURAL FORMADO PELA PRESENÇA DA IGREJA DO LAGO E DO TEATRO BARRACÃO



CORREDOR CULTURAL – Igreja Nossa Senhora de Fátima (à esquerda) e Teatro Barracão (à direita) localizados nos dois extremos do Lago
Fonte: DIGITALGLOBE (2007)