

## Centros históricos: negociação e tensão entre os agentes do campo patrimonial na cidade contemporânea

*Alicia Norma González de Castells*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** A partir do reconhecimento da complexidade social dos centros históricos na cidade contemporânea, propõe-se refletir sobre as práticas do cotidiano apontando diversas formas de apropriação e atribuição de sentido aos bens patrimoniais urbanos. Em particular, a instalação de uma Feira Afro-artesanal no Centro Histórico de Florianópolis/SC que, em seu acionar, problematiza a indissolubilidade do patrimônio material-imaterial e reforça o caráter processual do patrimônio cultural.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural; centros históricos; práticas do cotidiano.

CASTELLS, Alicia Norma González. **Centros Históricos: negociação e tensão entre os agentes do campo patrimonial na cidade contemporânea.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 37-50, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professora Titular de Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Ciências Humanas (UFSC). Mestre em Antropologia (UFSC). Docente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e em Arquitetura e Urbanismo da (UFSC). Pesquisadora do INCT/CNPq Brasil Plural.

## **Historic centers: negotiation and tension between field agents heritage in the contemporary city**

**Abstract:** Based on the recognition of the social complexity of historic centers in the contemporary city, it is proposed to reflect on everyday practices, pointing out different forms of appropriation and attribution of meaning to urban heritage assets. In particular, the installation of an Afro-artisanal Fair in the Historic Center of Florianópolis/SC which, in its action, problematizes the indissolubility of material-immaterial heritage and reinforces the procedural character of cultural heritage.

**Keywords:** cultural heritage; historic centers; everyday practices.

## **Centros históricos: negociación y tensión entre agentes del campo de patrimonio en la ciudad contemporánea**

**Resumen:** A partir del reconocimiento de la complejidad social de los centros históricos en la ciudad contemporánea, se propone reflexionar sobre las prácticas cotidianas, señalando diferentes formas de apropiación y atribución de sentido a los bienes patrimoniales urbanos. En particular, la instalación de una Feria Afro-Artesanal en el Centro Histórico de Florianópolis/SC que, en su acción, problematiza la indisolubilidad del patrimonio material-inmaterial y refuerza el carácter procedimental del patrimonio cultural.

**Palabras clave:** patrimonio cultural; centros históricos; prácticas cotidianas.

Nessa reflexão, trago um recorte de minhas pesquisas realizadas no Centro Histórico da Cidade de Florianópolis/SC. O objetivo é fazer uma análise socioespacial e das representações simbólicas atribuídas a um fragmento desse centro histórico por parte de um coletivo negro. Usos e representações que tensionam, desconstroem, e (re)criam o campo do patrimônio cultural brasileiro. Entendo que escolher os centros históricos como categoria analítica contemporânea resulta vital para conhecer a gramática do espaço urbano e as categorias que ele abriga. Sobre este tópico, Castells (2018: 32) sustenta que

os centros históricos [...] são objeto de diversas práticas e evocações sociais que vão desde apropriações territoriais delimitadoras de fronteiras simbólicas (ARANTES, 2000), até a revelação de subjetividades. Sentimentos que, quando emergem, esboçam cartografias socioespaciais vividas neles.

Peixoto (2003: 211) sobre essa categoria, argumenta “que, os ‘centros históricos’ constituem um elemento central de uma nova sintaxe do espaço urbano”. Nesse viés, o autor defende que

enquanto objecto de estudo, são um instrumento privilegiado para analisarmos a dialéctica urbana da permanência e da mudança e para apreendermos a cidade no seu todo. É um objecto que permite, ao mesmo tempo, dar conta desse imponderável hiato entre a cidade imaginada e ensaiada pelos projectos e a cidade vivida, onde as políticas urbanas tantas vezes se demoram, chegando, por vezes, a encalhar.

Mas, se isso é o que representam os centros para a pesquisa urbana contemporânea, como abordar analiticamente esse espaço urbano que os contempla? D’Adesky (1997) propõe abordá-lo desde a perspectiva da “epistemologia do espaço e da comunicação” enfatizando a premissa da construção coletiva do território que, segundo o autor, “[...] se constitui através da relação de grupos sociais que se encontram e se reconhecem em um local, segundo uma forma de comunicação [e por sua vez], que gera relações permeadas por significados hierarquizados, valorizados, polarizados” (D’ADESKY, 1997: 307).

Com base nessa dinâmica relacional, que pressupõe a comunicação no espaço, esse último, seria prioritariamente concebido como “uma rede relacional de representações coletivas que permite aos membros de uma mesma coletividade conceder significados, geralmente reconhecidos, a elementos e características de seu espaço”. Para o autor,

a epistemologia não estuda o espaço unicamente do ponto de vista da materialização do território [o concebe em relação] a sua construção, sua organização, sua disposição e suas inscrições, vistas [estas] como fenômenos culturais enquanto formas de representações que se fazem de seu território os grupos que nele vivem. (Ibidem)

Complementando, poderia se arguir que esse processo da construção dos territórios, pode ser estendido, além dos que nele vivem, às populações que dele se apropriam – temporária ou permanentemente. Situações vividas individual e coletivamente por habitantes diversos na cidade e nos centros históricos.

Nessa perspectiva da construção social do espaço, compartilho com o autor que “o espaço não é um campo neutro, estruturado por parâmetros geométricos” (RÉMY *apud* D’ADESKY, 1997: 308). Ele é concebido, como “uma forma de nossa relação com as coisas [...] traço relacional [que] coloca-se como espacialidade culturalmente construída pela qual o sujeito apreende os objetos através de seu próprio posicionamento”.

Portanto, seria um erro conceitual pensar o espaço urbano somente sob a ótica da morfologia, desconsiderando seu uso e omitindo, dessa forma, o pressuposto da construção coletiva do território. Nessa lógica argumentativa, Magalhães (2007: 88) nos adverte que pensar

a noção de espaço urbano como uma associação entre a forma urbana e o uso [...] permite que não incorramos no erro de trata-lo apenas do ponto de vista da morfologia. [e] se assim o fizéssemos, estaríamos desprezando justamente aquilo que qualifica o território, ou seja, a relação estabelecida entre tecido urbano e sociedade.

Ancorada nos pressupostos elencados, retomo um dos exemplos vivenciados no centro histórico de Florianópolis (CASTELLS, 2018) o qual, considero relevante e paradigmático para dar vazão a questões sobre a dinâmica patrimonial nos centros históricos da cidade contemporânea, a saber: a Feira Afro-artesanal<sup>2</sup>.

## A feira e o caminhante urbano

Numa terça-feira qualquer, se nos colocarmos como observadores na parte baixa da Rua Trajano, revela-se a posição socioespacial e patrimonial da Feira Afro-artesanal (Imagem 1). Desde 11 de julho de 2017, ela se instala na Escadaria do Rosario no Centro Histórico de Florianópolis/SC. Olhando em direção ao alto dessa rua, pode-se reconstruir visualmente um plano inclinado a partir da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito – conhecida como Igreja dos Negros – localizada na Rua Marechal Guilherme. O plano visual, que se desliza pela Escadaria do Rosário, abraça as tendas da Feira e se cruza com a rua Vidal Ramos, no trecho que faz parte do Shopping a Céu Aberto (obra de revitalização inaugurada em março de 2012).

<sup>2</sup> Em 11 de julho de 2017, a Feira Afro-Artesanal, foi instalada na escadaria do Rosario, data em homenagem aos 116 anos de nascimento de Antonieta de Barros, primeira mulher negra a assumir um mandato popular no parlamento catarinense e brasileiro. <http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/franklincascaes/?pagina=notpagina&menu=&noti=18630>



**Fonte:** Marco Santiago/ND. Disponível em: <<https://ndmais.com.br/noticias/feira-afro-artesanal-na-escadaria-do-rosario-em-florianopolis-evidencia-a-cultura-negra/>>

A configuração desse sítio urbano que abriga a Feira não se limita unicamente ao contato físico de planos e/ou diferentes nomes de ruas. O território em particular que ocupa a Feira, em termos de pertenças materiais e imateriais, sinaliza a existência de uma encruzilhada – visível e invisível – entre dois sistemas urbanos, que sintetizam duas temporalidades coexistindo no presente, ambos ancorados sob a perspectiva patrimonial do centro histórico como um todo<sup>3</sup>, como pode-se apreciar nos parágrafos seguintes.

A Rua Trajano, no trajeto onde se localiza a feira, como pode se ver na (Imagem 1), é configurada por uma escadaria antiga: a Escadaria do Rosário – nome que sinaliza a sua relação com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito<sup>4</sup> localizada no alto –, escolhida pela população local como palco de eventos diversos. Seus degraus são assentos cativos de conversas, namoros juvenis e dormitórios de moradores de rua. Essa rua, em relação à Rua Vidal Ramos uma de suas transversais, se apresenta ao observador como um ambiente calmo e de contemplação; como uma janela aberta para o caminhante, exibindo essa paisagem histórica da Escadaria e Igreja. Mas, a partir de 2017<sup>5</sup>, um dia na semana, esse lugar calmo e de contemplação, fica colorido, musical, com odores característicos de comidas baianas, com artesanatos exibidos e vendidos pelos próprios artesãos e com diversos tipos de eventos culturais.

De uma visita feita à Feira, um percurso pelas suas barraquinhas ao ar livre e com conversas informais com seus atendentes observa-se uma sistematização das vendas, com entrega de cartões de propaganda, aviso de promoções na internet e anúncios de vendas em outros lugares da cidade. A princípio, o comportamento

<sup>3</sup> Desde fevereiro de 2022, o Triângulo Central de Florianópolis/SC, encontra-se em processo de tombamento provisório, solicitado por integrantes da Sociedade Civil recebendo da Fundação Catarinense de Cultura parecer de admissibilidade.

<sup>4</sup> Bem tombado em nível estadual (Decreto n.1.303 de 29 de janeiro de 1988) e em nível municipal (Decreto Municipal n. 1341 de 1975). Em nível municipal também foi protegida pelo Decreto Municipal n. 270 de 1986, juntamente com seu entorno, por estar incluída no Conjunto VII (Nossa Senhora do Rosário). <https://redespecula.pro.br/igreja-de-nossa-senhora-do-rosario-e-sao-benedito/>

<sup>5</sup> Durante os dois anos da pandemia a feira ficou suspensa, reiniciando suas atividades em abril de 2022.

esperado de todo artesão-atendente que aspira a venda de seus produtos. Os frequentadores da feira, por sua vez, interagem livremente com as performances dos feirantes, suas músicas, comidas, vestimentas e cores.

Pela rua revitalizada, a Rua Vidal Ramos (Imagem 2), o movimento de público é bastante expressivo. Em parte, deve-se a presença de jovens dos cursinhos pré-vestibulares existentes em seus arredores, que se movimentam em torno das pequenas lojas de alimentação abertas na calçada onde esse público se acomoda em bancos instalados na própria rua ou em mesas dos locais de alimentação. No início, entretanto, o público almejado pelos comerciantes do Shopping a Céu aberto fosse mais os turistas.



**Fonte:** Portal Soluções para Cidades. Disponível em: < <https://www.solucoesparacidades.com.br/espacos-publicos/requalificacao-da-rua-vidal-ramos/> >

É no dia da Feira Afro- artesanal que o cruzamento entre essas duas ruas cria para o observador uma área fronteira caracterizada pelas atividades específicas desenvolvidas em cada uma delas. Diferentes arranjos estéticos são construídos e desconstruídos momentaneamente – que poderia ser pensada como uma linha maleável – compostos pelo público que as frequentam ou caminhantes ocasionais, incluindo turistas, as configurações ornamentais diferenciadas das tendas e dos comércios expandindo-se para as calçadas, os sons, cheiros e diferentes tons de pele. Não existem barreiras materiais, nem seguranças controlando a aparência dos sujeitos de forma explícita. Entretanto, no início da revitalização da Rua Vidal Ramos, conforme depoimentos de alguns de seus comerciantes, a ideia era manter o controle do tipo de frequentador da rua.

Se, para os transeuntes frequentadores ou ocasionais, há suposta liberdade de movimento por ambas as ruas, a localização da Feira Afro-artesanal produz elementos disruptivos que abre diversos questionamentos analíticos, muitos deles propostos por parte de seus próprios integrantes, que se desagregam tanto na sua relação com o modelo revitalizado de Shopping a Céu aberto como em relação ao próprio espaço histórico que a feira ocupa. Dois modelos, sujeitos a duas temporalidades patrimoniais.

Um desses espaços, o que a Feira ocupa e que o coletivo reivindica como próprio, remete ao passado colonial brasileiro, que pode ter sua história pouco conhecida para o homem da rua, mas visualmente revela a sua historicidade através

dos elementos materiais do lugar: Escadaria e Igreja. Essa última apresenta-se como um símbolo de exclusão por ser “a primeira construção ligada à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, formada pelos escravos livres em Florianópolis que não podiam frequentar a igreja dos homens brancos”<sup>6</sup>.

O outro espaço que faz limite com a Feira, o da intervenção urbana recente, pertence à família das revitalizações urbanas contemporâneas. Essas intervenções que (ZUKIN, 2000) pressupõem a ideia de preservação da tradição, em geral terminam se apropriando do valor patrimonial atribuído a esses territórios em prol do estilo empresarial. Além disso, essas mudanças implicam de fato, numa apropriação/transformação da paisagem local em global. No caso específico do Shopping a céu aberto, Castells sinaliza que “[...] apesar da narrativa intervencionista, defender a preservação de sua arquitetura tradicional, a normatização de seus equipamentos urbanos transformou a paisagem. O visual estabeleceu o novo contrato social” (CASTELLS, 2018: 45).

Retomando as premissas de Peixoto, quando ele caracteriza aos centros históricos como exemplos privilegiados para análise da “dialética urbana da permanência e da mudança, e [a condição] para apreendermos a cidade no seu todo”, as situações formais e ideológicas da Feira e seu entorno, podem ser apreendidas a partir da ideia de fronteira nos termos apontados por Agier (2015: 42).

O que a fronteira promove, ao mesmo tempo, é um compartilhamento e uma relação. Sua ação é dupla, externo e interna; ela é um limiar e uma instituição: instituir um lugar próprio, seja ele social ou sagrado, consiste em separá-lo de um ambiente – natureza, cidade ou sociedade –, o que permite inscrever um dado coletivo, um “grupo” ou uma “comunidade” de humanos no mundo social com o qual, graças à fronteira criada, pode estabelecer uma relação e assim existir diante dos outros.

Sobre essa relação que promove a fronteira, que permite ao grupo ou comunidade existir diante dos Outros, como Agier sugere, representa para esse coletivo negro, o reconhecimento de uma prática para os de dentro e os de fora, que atua como uma força a mais desse campo de lutas patrimoniais da cidade.

Enquanto prática cultural urbana do cotidiano situada no espaço público do Centro Histórico da Cidade de Florianópolis, a Feira faz parte das características dessa paisagem e das práticas urbanas como um todo. Porém, pelos saberes e fazeres que prática, assim como pelas reivindicações que verbaliza, sua existência nesse sítio urbano manifesta essa relação de conflito com dois sistemas patrimoniais que a hospedam e a circundam: o histórico fundacional (do qual os atores são invisibilizados - a própria igreja apelidada igreja dos negros já nasce por motivos de exclusão) e o contemporâneo das gentrificações urbanas (que em seu cerne exclui o diferente). E essa tensão entre os dois modelos, postula de fato uma dúvida inquietante, a quem pertence esse território?

## Os patrimônios desde a ótica dos movimentos sociais

Inferir a esse fragmento do centro histórico florianopolitano onde se instala a Feira Afro-artesanal, o atributo de “quilombo urbano” – reconhecimento outorgado pelos próprios integrantes da Feira –,<sup>7</sup> implica tanto em reverter a (in)visibilidade histórica atribuída ao negro na nossa sociedade, como questionar, desde

<sup>6</sup> <https://guiafloripa.com.br/turismo/patrimonios-historicos/igreja-de-nossa-senhora-do-rosario-e-sao-benedito-dos-homens-pretos>

<sup>7</sup> Um dos organizadores da Feira Afro-Artesanal, o Professor Márcio de Souza, em 5 de junho de 2018, nos foi dado o depoimento de que esse sítio fosse reconhecido como “quilombo urbano”.

seu lugar de fala, a conceituação do que seja patrimônio cultural sob a ótica dos praticantes do cotidiano. Nesse viés, da mão de teóricos negros, Batista (2019) faz questão de trazer esse lugar de fala que extrapola a história oficial se posicionando, “do ponto de vista do povo negro” (Ibidem: 400).

Entre os pensadores referenciados pela autora, a obra de Clovis Moura, seria fundamental por “construir um arcabouço teórico que desse conta de apresentar o período da escravidão no Brasil pela ótica dos escravizados, desmontando a imagem do negro que sucumbiu e aceitou de forma passiva a submissão ao regime escravista” (MOURA *apud* BATISTA, Ibidem). Essa perspectiva ajuda a contextualizar a própria proposta dos integrantes desse coletivo como uma reivindicação histórica imersa no campo dos direitos. Abre também um leque para refletir sobre a problemática patrimonial em termos do que se decide e se institui desde as distintas esferas que representam ao Estado e da dinâmica do processo que envolve a consagração dos bens patrimoniais e sua relação entre materialidades e imaterialidades.

Na linha argumentativa de Clovis Moura, a de desmascarar essa ideia do negro escravo como sujeito à submissão do regime escravista, que enfatiza de fato a afirmação do negro como sujeito passivo, Paula Carolina Batista nos traz o pensamento de outra teórica militante negra, Maria Beatriz do Nascimento, através das palavras de Sueli Carneiro, destacando que a historiadora Nascimento teria libertado “a negritude do aprisionamento acadêmico ao passado escravista, atualizando signos e construindo novos conceitos e abordagens”. Entre essas atualizações encontra-se a noção de quilombos urbanos, “conceito com o qual ela [Nascimento] ressignifica o território/favela como espaço de continuidade de uma experiência histórica que sobrepõe a escravidão à marginalização social, segregação e resistência dos negros no Brasil” (CARNEIRO *apud* BATISTA, 2019: 402). No próprio viés de ressignificação do passado escravista, conforme Carneiro, Maria Beatriz do Nascimento teria defendido que não corresponde

aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática. (Ibidem)

As ideias da historiadora e militante negra Maria Beatriz do Nascimento, em relação ao pressuposto de que os negros devem fazer sua própria história, questiona de fato, a visão da ciência oficial, a ciência dos “brancos”, e pode ser lido também a partir do pensamento do antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, (LEAL *et al.*, 2014: 359), quando a partir da discussão sobre o fazer de “antropologias de outra forma [...] argumenta também, a urgência pelo questionamento das práticas acadêmicas e institucionais que condicionam a própria formação dos antropólogos como sujeitos políticos”. Raciocínio que poderia se estender para o fazer dos pesquisadores e trazer para a reflexão o lugar que essa formação como sujeitos políticos ocupa nas análises do cotidiano.

O pensamento de Moura e de Nascimento ancoram o dizer e o fazer dos integrantes da Feira, quando eles se posicionam não unicamente como feirantes urbanos, mas como detentores desse solo “sagrado” considerado por eles de “quilombo urbano”. Expressam, nesse agir, a simbologia que encerra esse território para o coletivo negro. Essa ação revela uma relação unívoca entre o território material, ocupado pela Feira, e o território da memória, atribuindo significados no



presente a esse mesmo chão. Estratégia política que questiona as forças que compõem o campo patrimonial, exigindo reformulações desse solo urbano patrimonial. Ou, como diz Vaz (2016), revelando o caráter ideológico do patrimônio e, por outra parte, contrapondo-se ao estigma político da passividade atribuída ao negro que Clovis Moura denunciara, ocupando assim seu lugar como protagonistas.

Castells (2022), em discussão sobre o espaço público em tempos da pandemia do Covid 19, problematiza também a categoria de patrimônio urbano a partir das práticas do cotidiano, sob o interesse de “identificar e polemizar os vínculos que se manifestam dessa relação tangível e intangível entre os bens patrimoniais urbanos e o homem comum da cidade” no contexto de épocas inóspitas à ocupação do espaço público para o homem comum. A autora, fazendo referência, entre outros, a exemplos ocorridos durante a pandemia – “incêndios e derrubadas de monumentos feitos pela sociedade civil” – defende que essas mobilizações (consideradas pelo poder público transgressoras no período da pandemia) seriam também demonstrações do protagonismo de seus participantes na reivindicação pelo direito à cidade. Ações que, por um lado, representam uma mostra viva da capacidade e possibilidade de escolha, discussão e decisão da sociedade civil, por outro, revelam o tensionamento entre manifestantes e autoridades locais, como se aprecia no exemplo a seguir sobre o evento ocorrido em Bristol/Inglaterra, em 7 de junho de 2020. Manifestantes, após derrubarem uma estátua de um traficante de escravos, a substituem pela estátua da manifestante Jen Reid, integrante do movimento *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam). A estátua foi retirada pelas forças locais dias após sua instalação, argumentando a ausência de autorização. Sobre o acontecido, Castells enfatiza que “[...] As vozes das forças locais se manifestando *à posteriori*, operaram com medidas cautelares para restituir a ordem estatal urbana ‘desestruturada’, onde o patrimônio local também faz parte dessa ordem” (CASTELLS, 2022: 13).

Dos eventos referenciados pela autora, pode-se identificar a existência de um equilíbrio instável entre as partes envolvidas, revelando a necessidade de questionamento do que seja patrimonialização, instituído de cima para baixo, não somente pela falta de poder de ressonância (GONÇALVES, 2005) mas também pelo que sintetizam muitos desses bens patrimoniais reconhecidos como símbolos públicos das forças hegemônicas. Jacques D’adesky focando nos modos de representação afro-brasileira sob a invisibilidade do negro no espaço público de Rio de Janeiro – ausência de estatuas, bustos, praças, etc. que o represente – afirma que essa realidade não é bem “fruto do acaso, mas [sim] de uma relação de poder” (D’ADESKY, 1997: 312).

Mas retomando a reivindicação dos integrantes desse coletivo negro de atribuir, ao sítio ocupado pela Feira, o estatuto patrimonial de “quilombo urbano”, esse acionar implica, de fato, numa mudança política conceitual em relação ao patrimônio preservado pelos órgãos institucionais. A problemática se desagrega na pergunta comprometedoras já citada antes nesta reflexão: a quem pertence, ou a quem representa, o patrimônio? Nessa areia de questionamentos, poderíamos dizer que o patrimônio urbano, nas mãos dos movimentos sociais, constitui-se numa alavanca de reivindicações e conquistas sociais que vão ao encontro das colocações de Antônio Arantes quando este autor sinaliza que o patrimônio cultural foi assumido como bandeira de luta por diversos segmentos sociais, em suas vertentes histórico, artístico e ambiental, lutas que replicaram na formulação de

políticas governamentais. Na sua caracterização da dinâmica seguida pela política de preservação do patrimônio cultural no Brasil, explicita que entre as etapas desse processo,

De assunto de gabinete que foi durante longos anos da fase inicial, esse tema volta a se politizar a partir da construção de novos interesses que passaram a vincular a preservação cultural à defesa do meio ambiente, da qualidade de vida e da luta pelo direito à pluralidade cultural. Agora, esses assuntos fazem parte de questões mais amplas relativas aos direitos de cidadania. E este novo contexto convida à reflexão a se deter sobre o sentido social e cultural mais amplo da preservação dos bens culturais como ação governamental e como bandeira de movimentos sociais. (ARANTES, 1990: 1-6)

O autor, ainda enfatiza que,

Por todas essas razões, é hora de nós indagar sobre sua natureza, suas características, suas implicações e seus usos por grupos sociais específicos, ou seja, em outras palavras, sobre a preservação do patrimônio como prática social constitutiva da dinâmica cultural de nossa sociedade. (*Ibidem*)

O território reivindicado pelo coletivo como um lugar histórico (“solo sagrado” de referências do povo negro no meio urbano) e apropriado no presente pelo discurso de seus integrantes e pela ocupação periódica da Feira, entendido como elemento, parte do tecido urbano, não deixa de ser constitutivo da paisagem patrimonial do centro histórico como um todo: Paisagem histórica envolvente e aceita pela população local, evocada e valorizada pela mídia para os de fora. Em contraposição, a Feira, um fragmento territorial desse centro histórico, representa um espaço vivido de épocas passadas pelos negros, tempos de exclusão do espaço público – como a construção da Igreja do Rosário simboliza. No presente, o coletivo negro atribui valor ao centro histórico, especialmente ao sítio urbano que ocupa, valor negado no passado como parte integrante da sociedade nacional. Porque, como diria Gilberto Velho a propósito da disputa que originara o pedido de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca em Salvador/Bahia, que

o que estava em jogo nessa problemática, “independentemente de aspectos técnicos e legais”, era a discussão da própria identidade nacional. Na mesa de negociações o que se disputava era “o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento”. Isto é, a “simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil”. (VELHO *apud* CASTELLS, 2008: 15)

Nesse desenrolar das práticas do cotidiano, vemos como a escadaria histórica do Rosário e a Igreja tombada dos negros, expressões de bens materiais patrimoniais da cidade, são imbuídas, por parte desse coletivo, de usos e significados, revelando nesse acionar, tanto o caráter processual do campo patrimonial, como o do entrelaçamento das dimensões que o constituem: Material-imaterial. Tema polêmico que recebe apoio e contestações. Beatriz Accioly Vaz (2016), se bem enfatiza a relevância da política do patrimônio imaterial porque “abriu as portas para o reconhecimento de referências culturais das comunidades quilombolas” possibilitando “uma perspectiva na qual o olhar dos sujeitos detentores do patrimônio tem relevância e não apenas o olhar do especialista”. Sustenta que o patrimônio imaterial “manteve uma estrutura fragmentada que separa os bens em diferentes categorias – saberes, formas de expressão, celebrações e lugares (...)”. E critica a ruptura entre o material e imaterial (VAZ, 2016).

Entretanto, Antônio Arantes (2015) entrevistado sobre a gênese e o desenvolvimento do Inventário Nacional de Referências Culturais, destinado a identificar

e sistematizar bens imateriais para Registro, como um de seus mentores e pesquisadores da proposta, afirma que, em relação ao uso das categorias indicadas pelo INRC, a categoria “lugar” tem uma importância diferenciada por considerar justamente que “articula as dimensões tangível e intangível dos sítios protegidos”. Conforme Arantes (2015: 233),

ele é estratégico, tanto do ponto de vista da estruturação de algumas práticas sociais, quanto no que diz respeito à articulação dessas práticas, ou conjuntos de práticas, com o espaço urbano ou natural onde ocorrem; muitas vezes, até com determinados monumentos, tais como igrejas e terreiros.

O processo de resgate histórico iniciado em 2017, manifestado pela vinda dos artesãos negros ao centro histórico da cidade de Florianópolis, possibilitou dar visibilidade e compartilhar seus costumes e tradições. Em termos estratégicos, permitiu fazer a releitura do sítio urbano onde a feira se instala, apreendido, em termos analíticos, sob a categoria de lugar, imbuída das referências históricas do povo negro. Essa releitura representa o direito a ter direitos. E, uma vez mais, sintetiza o entrelaçamento entre o par material versus imaterial do patrimônio.

Em 2021, desencadeou-se uma nova etapa de conquistas, quando o deputado Fabiano da Luz apresenta na Assembleia Legislativa o Projeto de Lei ao pedido do Presidente do Conselho Estadual das Populações Afrodescendentes de Santa Catarina (Cepa/SC), Márcio de Souza, para que a Feira Afro-artesanal seja reconhecida como Patrimônio cultural e imaterial de Santa Catarina. Nas palavras de Fabiano da Luz, vice-presidente da Comissão de Direitos Humanos na Assembleia “A proposta busca valorizar a identidade e a memória das populações afrodescendentes no nosso estado”<sup>8</sup>.

O exemplo do tombamento da “Pedra do Sal” no Rio de Janeiro, feito pelo Instituto Estadual de Patrimônio Cultural, no dia 20 de novembro de 1984, contribui na compreensão desse pedido de reconhecimento da Feira Afro-artesanal como patrimônio cultural material imaterial de SC. Conforme nos relata o professor de literatura e poeta brasileiro, Eucanaã Ferraz, (1997), o Diretor, na época, do Instituto Estadual de Patrimônio Cultural (Inepac), o Sr. Italo Campofiorito, sustentara que o tombamento da Pedra do Sal era “um processo de conteúdo extremamente inovador, em matéria de patrimônio histórico e artístico”. Mas com a ressalva de que “Trata-se de preservar, de reconhecer oficialmente, o valor histórico de uma pedra, de um simples pedaço de chão, mas que é testemunho cultural mais que secular da africanidade brasileira” (CAMPOFIORITO *apud* FERRAZ, 1997: 336).

Ferraz preocupado em identificar o que esse tombamento significa para o contexto urbano, se baseando nos pressupostos do historiador Giulio Carlo Argan, propõe pensar a Pedra do Sal no sentido de que

Ela conserva um valor significativo – significa o Rio de Janeiro africano –, embora tenha perdido o significado e a forma significativa que tinha originalmente. [...] ainda que marcada por tantas mudanças, apesar de sua descaracterização, a Pedra do Sal permanece capaz de significar o Rio de Janeiro africano. Significação diferente da antiga, pois atravessada por vastas transformações históricas. (FERRAZ, *Ibidem*: 337)

Ferraz, ancorando-se, uma vez mais, nos argumentos de Argan, que sustenta que “assim como não existe uma língua (o que Saussure chama de *états de langue*), também não existem cidades, a não ser como situações urbanas” (ARGAN

<sup>8</sup> Portal Desacato <https://www.youtube.com/watch?v=Xzk77QZ2G4A>

*apud* FERRAZ, *Ibidem*). O autor, se posiciona afirmando, que não se deve pensar a Pedra do Sal, como representação de uma identidade negra que se prolonga no tempo, símbolo de autenticidade e sujeita a uma “musealização”, dado que

A dinâmica dos processos culturais deixa ver, no entanto, que o surgimento e a manutenção de determinados relatos convivem sadiamente com a dissolução de outros, impedindo que haja, em qualquer momento, a possibilidade de uma identidade estável, da qual estivessem excluídos o esquecimento e o abandono de partes de si mesma. (FERRAZ, *Ibidem*: 338)

Stuart Hall em relação à visão de uma identidade estável defende que,

a noção de identidade cultural [...] como sinônimo de experiências, histórias comuns, códigos culturais compartilhados, constituída de “quadros de referência e sentido estáveis, contínuos, imutáveis por sob as condições cambiantes e as vicissitudes de nossa história real” (Idem) pecaria pela sua sujeição a um passado essencializado. Se há muitos pontos de similaridade, ele sustenta, há também pontos críticos de diferença. Portanto, é preciso saber o que “nós realmente somos”; ou melhor – já que a história interfere – diz o autor, “o que nós nos tornamos”. (HALL *apud* CASTELLS, 2008: 16)

O Projeto de Lei para que a Feira Afro-artesanal seja considerada patrimônio material imaterial de SC, assim como as representações do movimento negro que a esse sítio urbano permitem lhe seja atribuída a condição de “quilombo urbano”, é um exemplo robusto do caráter processual do patrimônio. E um referencial, como a Pedra do Sal, para que se lhe atribua o estatuto de patrimônio que pleiteia.

## Considerações finais

Retomando os pressupostos iniciais deste trabalho, referidos à conceituação dos centros históricos como lugares dialéticos das mudanças e permanências (PEIXOTO, 2017), próprio da ideia do espaço considerado tanto físico como partícipe das práticas sociais desse cotidiano (D’ADESKY, 1997; MAGALHAES, 2007), o acionar da Feira Afro-artesanal, se bem como antes mencionado, faz parte das características dessa paisagem urbana do centro histórico e de suas práticas como um todo. Pelos saberes e fazeres que pratica e reivindicações que verbaliza, ressignifica esse fragmento de espaço que ocupa, reforçando a importância analítica da categoria *lugar* que como categoria do patrimônio imaterial Arantes (2015) destaca pela sua capacidade de articular as dimensões tangível e intangível dos sítios protegidos. Apropriando-se simbolicamente dele e debatendo sua visibilidade e existência com os Outros, como já foi explicitado a partir da ideia de fronteira (AGIER, 2015), em seu acionar, cria uma fenda no sistema patrimonial brasileiro à espera de que lhe sejam outorgados os direitos reconhecidos pela Constituição Brasileira, como a de participar dos valores de uma sociedade tida como plural, quando das políticas públicas se trata. Nessa perspectiva, pode-se enfatizar que, o patrimônio urbano, nas mãos dos movimentos sociais, constitui-se numa alavanca de reivindicações e conquistas sociais que replicam na formulação de políticas governamentais, como é, por exemplo, o Projeto de Lei apresentado para o reconhecimento da Feira Afro-artesanal como patrimônio material imaterial catarinense.

Para finalizar, a reivindicação desse coletivo negro em relação ao que representa esse sítio urbano, concebido como “quilombo urbano”, tradução e ressignificação histórica do povo negro brasileiro, a letra da música intitulada “La Memoria” do cantor argentino León Gieco expressa a importância dessa reivindicação:

*Todo está cargado en la memoria  
Arma de la vida y de la historia  
La memoria apunta hasta matar  
A los pueblos que la callan  
Y no la dejan volar  
Libre como el viento*

*Recebido em 30 de outubro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

## Referências

- AGIER, Michel. *Migrações, descentramento e cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras*. São Paulo: EDUFAL, 2015.
- ARANTES, Antonio Augusto. *La preservación del patrimonio como práctica social*. Campinas: cópia xerox, 1990.
- BATISTA, Paula Carolina. O quilombismo em espaços urbanos – 130 anos após a abolição. *Extraprensa*, 12: 397–416, 2019.
- CASTELLS, A. N. G. Bens patrimoniais urbanos no foco das práticas do cotidiano em tempos de pandemia global (Covid-19). *Cadernos NAUI*, 11 (21): 1-20, 2022.
- CASTELLS, A. N. G. O Paradoxo dos Centros Históricos – O Caso de Florianópolis. *Ilha Revista de Antropologia*, 20 (2), 2018.
- CASTELLS, A.N.G. “Registro do Patrimônio imaterial: Inclusão Social pela Porta da Cultura”. In: Zikan, Vania (org.). *Diálogos Transversais em Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008. pp. 115-123.
- D’ADESKY, Jacques. Acesso diferenciado dos modos de representação Afro-brasileira no Espaço Público. *Revista do patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (25): 306-315, 1997.
- FERRAZ, Eucanaã. O tombamento de um marco da africanidade carioca: a pedra do sal. *Revista do patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (25): 335-339, 1997.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos S. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Revista Horizontes Antropológicos*, 11 (23): 15-36, 2005.

PEIXOTO, Paulo. Centros históricos e sustentabilidade cultural das cidades. *Sociologia: Revista Da Faculdade De Letras Da Universidade Do Porto*, 13 (13): 211-226, Porto, 2003.

LEAL, Ondina Fachel; SCHUCH, Patrice; JARDIM, Denise Fagundes; VELÁSQUEZ Cuartas, Marcela; GUZMÁN Sánchez, Tomás; MORAES, Alex Martins; SEGARRA, Josep Juan. “Desdisciplinar a Antropologia”: diálogo com Eduardo Restrepo. *Horizontes Antropológicos*, 20 (41): 359-379.

MAGALHÃES, Sérgio Ferraz. *A cidade na incerteza: ruptura e contiguidade em urbanismo*. Rio de Janeiro: Viana & Mosley/PROURB, 2007.

MORAIS, S. S; RAMASSOTE, R. M; ARANTES NETO, A. A. Trajetória e desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): Entrevista com Antônio Arantes. *Revista CPC*, (20): 221-260, 2015.

VAZ, Beatriz Accioly. “Quilombos”. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. (2. ed. rev. ampl.). Rio de Janeiro/Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete).

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *MANA*, 12 (1): 237-248, 2006.

ZUKIN, Sharon. “Paisagens urbanas pós modernas: mapeando cultura e poder”. In: ARANTES, Antônio (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papius, 2000. pp. 80-104.