

POR UMA ARQUEOLOGIA DECOLONIAL DAS CIDADES

Tania Andrade Lima ¹

RESUMO

A arqueologia, concebida no bojo do colonialismo e posta a seu serviço, é aqui discutida na investigação de núcleos urbanos, erigidos por sua vez à luz de projetos de inspiração fortemente eurocêntrica. Como resultado, a arqueologia histórica urbana tem se voltado, na sua quase totalidade, para a materialidade dos colonizadores em detrimento dos que foram por eles desqualificados como sub-humanos e empurrados para espaços de exclusão, periféricos, que se tornaram redutos marginais. Desses, a arqueologia urbana mal se ocupa, e o estudo da construção e sustentação das diferenças no espaço urbano vem sendo pouco desenvolvido. Contudo, a força da perspectiva decolonial, cuja trajetória é aqui apresentada, vem penetrando rapidamente em vários domínios, entre eles o do urbanismo, e mostrando outras formas de se conceber e pensar as cidades. Do mesmo modo, uma arqueologia decolonizadora pode reverter sua disfunção de origem e se tornar uma força importante para dar visibilidade e voz aos que foram silenciados pela sua circunstância histórica.

Palavras-chave: arqueologia histórica urbana – pensamento decolonial – racismo estrutural

POR UNA ARQUEOLOGÍA DECOLONIAL DE LAS CIUDADES

RESUMEN

La arqueología, concebida en el seno del colonialismo y puesta a su servicio, se discute aquí en la investigación de centros urbanos, erigidos a su vez a la luz de proyectos de fuerte inspiración eurocéntrica. Como resultado, la arqueología histórica urbana se ha centrado, casi por completo, en la materialidad de los colonizadores, en detrimento de aquellos que fueron descalificados por estos como subhumanos y empujados a espacios de exclusión, periféricos, que se convirtieron en reductos marginales. De ellos la arqueología urbana no se ocupa y el estudio de la construcción y sostenimiento de las diferencias en el espacio urbano ha sido poco desarrollado. Sin embargo, la fuerza de la perspectiva decolonial, cuya trayectoria se presenta aquí, ha ido penetrando rápidamente en varios ámbitos, incluido el urbanismo, y mostrando otras formas de concebir y pensar las ciudades. De la misma manera, una arqueología decolonizadora puede revertir su disfuncción original y convertirse en una fuerza importante para dar visibilidad y voz a quienes han sido silenciados por sus circunstancias históricas.

Palabras clave: arqueología histórica urbana – pensamiento decolonial – racismo estructural

¹ Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil - talima8@gmail.com -  <https://orcid.org/0000-0002-0500-6028>

FOR A DECOLONIAL ARCHEAEOLOGY OF CITIES

ABSTRACT

Archaeology, conceived amid colonialism and utilized to serve its agendas, is analyzed here in this examination of urban centers, which were themselves conceived under the influence of strong Eurocentric ideologies. As a result, urban historical archeology has focused, often entirely, on the materiality of the colonizers, neglecting the marginalized individuals who were dehumanized and relegated to peripheral, exclusionary spaces that became marginal enclaves. Urban archeology has largely overlook these communities, and the study of the construction and support of differences in urban space has remained underdeveloped. However, the influence of the decolonial perspective, which is outlined in this study, has begun to permeate various disciplines, including urban planning, offering alternative frameworks for conceptualizing and understanding cities. Likewise, decolonizing archeology holds potential to rectify its original shortcomings and emerge as a significant force in amplifying the voices and experiences of those who have been silenced by historical circumstances.

Keywords: urban historical archeology – decolonial perspective – structural racism

A Arqueologia Histórica Urbana, tal como praticada nas Américas, foi desenvolvida sobretudo nos Estados Unidos, assumindo no século passado o protagonismo nesse campo, tal como expusemos anteriormente em Lima (2022). Isto porque, em razão da sua expansão acelerada a partir do pós-guerra, foram antecipados lá alguns dos processos que só bem mais tarde se instalariam em outros países do continente. O crescimento rápido das cidades nesse período, promovendo a demolição de importantes edifícios históricos, levou à suposição de que remanescentes do passado ainda preservados no subsolo poderiam ser destruídos.

Por conta disso foram criados, não apenas nos Estados Unidos mas também em outros países, instrumentos legais voltados para a preservação ou para a mitigação dos danos eventualmente provocados pela expansão da malha urbana, por obras de infraestrutura ou de remodelamento das cidades, de novas edificações ou intervenções em prédios antigos, levando os arqueólogos a trabalhos intensificados de natureza preventiva.

Entre os dispositivos legais criados, o licenciamento em obras de impacto ambiental também no ambiente urbano, se tornou o grande responsável pela expansão vertiginosa da arqueologia das cidades nos Estados Unidos. Esse pioneirismo fez com que questões teóricas, metodológicas e técnicas da arqueologia histórica urbana fossem pensadas primeiramente lá, de modo que outros países se valerem dessa experiência prévia para a discussão dos seus próprios problemas de pesquisa, incorporando o que foi bem sucedido e descartando o que não deu certo.

O campo teórico da Arqueologia Histórica no século 20 fundamentou, como não poderia deixar de ser, as intervenções urbanas. Tripartido, manteve a vertente conservadora, descritiva, histórico-cultural; a processualista, que, nas décadas de 1970 e 1980, buscava o reconhecimento de padrões no comportamento humano urbanizado, voltando-se para o estudo de processos de desenvolvimento da cultura urbano-industrial (Dickens, 1982; South, 1977); e, paralelamente, com propostas muito distintas e sob forte influência de James Deetz (1977), investigando aspectos simbólicos da materialidade cotidiana das pessoas comuns, anônimas, que viveram e morreram

nas cidades; os diferentes grupos étnicos – nativos e imigrantes – que chegaram, colonizaram um novo território e se tornaram parte constitutiva da sua história (Staski, 1982).

As múltiplas avenidas abertas no campo teórico pelo pós-processualismo, a partir da década de 1980, possibilitaram aos arqueólogos urbanos pensarem aspectos até então não contemplados em suas pesquisas. Entre muitos, questões de significado e análises simbólicas, estudos sobre desigualdade ao longo de eixos específicos de diferença social, como etnicidade, classe, gênero, raça, religiosidade.

Entraram então na agenda da Arqueologia Histórica Urbana as formas pelas quais as sociedades, construindo diferenças através dessas categorias, criam espaços nas cidades como enclaves, guetos, e mesmo outras formas menos explícitas que refletem e reforçam segregações, produzindo isolamentos que afetam profundamente minorias. Mobilizações, estratégias e ações deliberadas de resistência às múltiplas formas de dominação visando transformações nesses espaços, que moldam e condicionam como indivíduos pensam e se concebem a si mesmos; como suas identidades pessoais e coletivas são forjadas; e, em última instância, como as cidades são vivenciadas por eles. Embora tendo entrado na agenda, pesquisas nessas direções, entretanto, não foram e ainda não são implementadas.

Ocorre que o fato de a arqueologia, como disciplina, ter sido engendrada no âmago do colonialismo e à luz de uma perspectiva absolutamente eurocêntrica, fez com que aqueles que foram deslocados e desqualificados pelos colonizadores, em particular nativos e africanos, continuassem sendo deixados à margem pela arqueologia histórica urbana que vem investigando predominantemente a materialidade dos colonizadores. Isto tem produzido uma história distorcida, contada somente por um dos lados, sem que a perspectiva do outro sobre esse processo sequer seja digna de ser considerada, e, menos ainda, relatada por ele mesmo.

O surgimento do vigoroso pensamento decolonial na década de 1990, iluminou consciências sobre a força da penetração do eurocentrismo nas mentalidades latino-americanas e suas consequências, entre elas a distorção apontada acima. Espreado-se rapidamente por diferentes campos do conhecimento, entre eles a arqueologia (Haber, 2016; Shepherd et al., 2016), ele aponta o caminho para escapar dessa armadilha.

O PENSAMENTO DECOLONIAL

Ao final do século 15, a Europa Ocidental implantou o colonialismo com a conquista por Portugal e Espanha de grandes extensões territoriais que ficaram sob seu controle e sobre as quais passou a exercer domínio político, econômico, cultural, administrativo, militar e religioso. Logo seguidos por Inglaterra e França, e, mais tarde, por Bélgica, Holanda, Alemanha e Itália, os grandes impérios coloniais se estabeleceram por séculos na África, na Ásia e nas Américas, impondo a racionalidade eurocêntrica, branca e cristã aos povos não europeus, tidos como seres inferiores, primitivos, incapazes de produzir conhecimentos minimamente relevantes.

Bem mais tarde, os sucessivos movimentos de independência das colônias na América Espanhola e Portuguesa (do último quartel do século 18 ao 20), na África e na Ásia (no século 20, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial), resultaram na descolonização progressiva dos antigos territórios coloniais, determinando o fim do período de dominação das potências do

Hemisfério Norte sobre o Sul global. Essas emancipações jurídico-políticas, contudo, não foram suficientes para erradicar o ideário colonialista, fortemente entranhado nas mentalidades tanto de colonizadores quanto de colonizados. Estes últimos, subdesenvolvidos, continuaram da mesma forma desqualificados, na condição de subalternos e dependentes. Isto porque a matriz colonial de poder (Mignolo, 2011) tendo sugado seus recursos naturais e culturais, inviabilizou seu desenvolvimento, alimentando sua dependência.

Essa “ferida colonial”, resultante da negação e esmagamento do Outro, inventado como contraponto, estimulou o surgimento de reflexões críticas à situação de dependência imposta pelo colonialismo, principalmente em duas regiões: no sul da Ásia e na América Latina. No sul da Ásia, nas últimas décadas do século 20, por intelectuais indianos que compuseram o chamado *Grupo de Estudos Subalternos*, também referidos como estudos pós-coloniais. Precedidos pelo impacto fundante da publicação do livro *Orientalism* (1978), no qual o crítico literário palestino Edward Said descreveu o Oriente como uma invenção do Ocidente, em crítica contundente ao eurocentrismo¹, o grupo foi fortemente influenciado por pensadores europeus como Gramsci, e pelos assim chamados pós-estruturalistas Foucault, Derrida e Deleuze. Seu fundador e diretor, Ranajit Guha, historiador, propôs-se a reescrever a historiografia da Índia com foco nos camponeses, tornando o povo indiano sujeito de sua própria história (Guha, 1982). Gayatri Spivak, teórica literária e feminista pós-colonial, autora do famoso ensaio *Can the Subaltern Speak?* de 1988, foi um dos seus mais influentes membros. Para além do grupo, Homi Bhabha, teórico crítico fortemente influenciado por Said, introduziu conceitos epistemológicos fundamentais para descrever as formas pelas quais povos colonizados resistiram ao poder do colonizador (Bhabha, 1994), transformando o estudo do colonialismo. Os três, Said, Spivak e Bhabha são considerados os principais teóricos do pós-colonialismo.

Nos anos 1990, o pensamento pós-colonial de crítica à modernidade e racionalidade eurocêntricas repercutiu na América Latina. Em 1993, foi lançado o *Manifiesto Inaugural* de um coletivo que se intitulou originalmente *Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos* (ver manifesto em Castro-Gomez y Mandieta, 1998), inspirado no modelo asiático, aspirando a fundação de um projeto similar. Só que, no entender de alguns de seus integrantes, não apenas a matriz teórica europeia era inadequada à realidade latino-americana, como ambas as regiões foram submetidas a processos de dominação distintos, respectivamente pelo Império Britânico, por um lado, e Portugal e Espanha, por outro, o que requeria análises e posicionamentos independentes, não obstante convergentes.

Esses entendimentos resultaram em uma reorientação da proposta, com intelectuais sul-americanos e caribenhos substituindo os pensadores europeus. Um dos fortes influenciadores do grupo foi Frantz Fanon², psicanalista e intelectual afro-caribenho nascido na colônia francesa da Martinica, ativista do movimento de libertação anticolonial da Argélia. Autor de *Peau noire, masques blancs*, de 1952, e de *Les damnés de la Terre*, de 1961, impactantes obras anticoloniais sobre a violência do colonialismo e os efeitos do racismo e da desumanização na psique dos colonizados, elas repercutem até hoje como marcos do pensamento antirracista. Outro influente precursor foi Aimé Césaire, professor de Fanon, também afrocaribenho da Martinica, poeta e político, autor do conceito de negritude e do virulento ensaio *Discours sur le Colonialisme*, publicado em 1950. Essas três obras se tornaram referências do anticolonialismo e foram fortemente inspiradoras de outros movimentos de libertação nacional.

A descolonização operada nos séculos 19 e 20 em diferentes pontos do Sul global, com a independência política de muitas antigas colônias, não extirpou o colonialismo, que sobreviveu como uma lógica subjacente de dominação - a colonialidade -, naturalizadora de hierarquias raciais, epistêmicas, culturais, religiosas, entre outras. Esse conceito, introduzido por Quijano na transição da década de 1980 para a de 1990, segundo Mignolo (2011), se refere a “*long-standing patterns of power that emerged as a result of colonialism, but that define culture, labor, intersubjective relations, and knowledge production well beyond the strict limits of colonial administrations. Thus, coloniality survives colonialism*” (Maldonado-Torres, 2007, p. 243).

Para Mignolo, a colonialidade é o lado escuro da modernidade:

Coloniality, in other words, is constitutive of modernity – there is no modernity without coloniality. That is, modernity/coloniality. (...) While modernity is presented as a rhetoric of salvation, it hides coloniality, which is the logic of oppression and exploitation. Modernity, capitalism and coloniality are aspects of the same package of control of economy and authority, of gender and sexuality, of knowledge and subjectivity (Mignolo, 2007, p. 162)

Fundando-se nesse conceito, o círculo anticolonialista sulamericano passou a ser designado por Arturo Escobar, em 2003, como *Grupo Modernidade/Colonialidade* (Walsh et al., 2018); surgindo com ele a perspectiva decolonial, voltada para a construção de uma nova epistemologia, alternativa ao pensamento eurocêntrico e qualificada pelo coletivo como *decolonial turn* (Grosfoguel, 2010; Maldonado-Torres, 2018).

Integrado pelos intelectuais latino-americanos Enrique Dussel, filósofo argentino; Aníbal Quijano, sociólogo peruano; Walter Mignolo, semiólogo argentino; Ramón Grosfoguel, sociólogo porto-riquenho; Arturo Escobar, cientista social colombiano; Nelson Maldonado-Torres, filósofo porto-riquenho; Edgardo Lander, sociólogo venezuelano; Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano, entre outros, como Catherine Walsh, pedagoga norte-americana radicada no Equador, suas ideias foram publicadas em grupo, pela primeira vez em inglês, em 2007, no volume temático do periódico *Cultural Studies*, vol. 21(2-3), intitulado *Globalization and the De-Colonial Option*. Alguns dos artigos aí publicados, de caráter seminal, expuseram os fundamentos do projeto decolonial e se tornaram referências basilares do movimento, de natureza transdisciplinar.

A partir da “invenção” da América em 1492 (Dussel, 1992), surgiu a idéia de raça associada à cor da pele. Concebida pelos colonizadores a partir de supostas diferenças biológicas, essa nova categoria passou a justificar a inferiorização, submissão e exploração dos nativos do Novo Mundo; e, logo em seguida, dos africanos trazidos em levas maciças para serem escravizados. Essa racialização pavimentou o caminho para uma classificação pejorativa desses povos, para a negação e controle dos seus saberes e da sua espiritualidade, instituindo hierarquias geopolíticas. A Europa se colocou como centro do mundo, como o lugar do poder hegemônico imperialista impondo-se sobre periferias racial e culturalmente inferiores.

Para Quijano y Ennis (2000, p. 536), raça e divisão do trabalho permaneceram estruturalmente ligadas e mutuamente reforçadoras, com o capitalismo fornecendo as condições para o controle e exploração do trabalho e da subjetividade. Essa nova estrutura global foi associada a papéis

sociais e a localizações geográficas, constituindo o que ele designou, em 1992, como a “colonialidade do poder”. Atuando no controle das subjetividades, da produção de conhecimento e de cultura, por força do papel da epistemologia na reprodução dos regimes de dominação colonial, essa nova estrutura instituiu, como derivação, a “colonialidade do saber”. Reprimindo e invisibilizando outras formas de racionalidade, silenciando a produção de conhecimentos não-europeus, hierarquizando línguas (Mignolo, 2003, p. 43), cosmovisões, religiões, gêneros, expressões artísticas, impôs aos destituídos a cultura e as crenças dos colonizadores.

Reflexões sobre essas duas categorias – a colonialidade do poder e a colonialidade do saber –, suas implicações e seus efeitos sobre a experiência vivida por sujeitos colonizados e racializados, engendraram o que Mignolo denominou como a “colonialidade do ser”. À experiência vivida somou-se a depreciação de línguas nativas, fundamentais para a formação do ser, em favor das línguas hegemônicas dos colonizadores. Esse conceito, apenas esboçado por ele na introdução de um artigo em 1995, foi desenvolvido em maior profundidade por Maldonado-Torres (2007) para quem a invisibilidade e a desumanização são suas expressões primárias, determinadas pela produção de linhas de cor em suas diferentes expressões e dimensões.

Essas três categorias analíticas estão na base do pensamento decolonial, que se autoqualifica como indisciplinado e crítico, sem se alinhar nem com a esquerda nem com a direita. O que ele aspira é promover a decolonização racial e de todas as dimensões da cultura daqueles cuja humanidade foi tantas vezes negada. Trata-se de desocultar e reconstituir saberes, sistemas de crenças e cosmovisões de povos nativos e de africanos que foram escravizados na América Latina, incorporando-os como epistemologias legítimas. Mais ainda, trata-se de estabelecer uma relação simétrica, horizontal, de igualdade e respeito entre diferentes culturas e grupos étnicos que entram em contato, de modo a dar lugar, entre eles, a uma comunicação efetivamente intercultural, como defendeu Quijano (2007 [1992]).

Há um novo colonialismo em andamento, com mais fortes despojando e expulsando com violência extrema mais fracos de suas terras e cidades em diferentes pontos do globo. Mais que nunca é preciso irradiar atitudes decoloniais contra a colonialidade territorial. É preciso praticar a decolonização não como metáfora, mas como ação efetiva.

DRIBLANDO A COLONIALIDADE

Muitos dos primeiros núcleos urbanos pós-conquista na América Latina foram estabelecidos, em diferentes momentos e em diferentes pontos do território, precisamente sobre assentamentos de grupos nativos deslocados ou aniquilados pelos invasores europeus. Os colonizadores ocuparam seus espaços, ambicionados por sua posição estratégica, pela proximidade e concentração de recursos de diferentes naturezas (hídricos, alimentares, minerais, etc.), pelas condições geográficas, ambientais e climáticas favoráveis, entre outros. Os nativos foram forçados a recuar, não sem resistências em diferentes níveis, e deixar seus espaços aos que detinham capacidade tecnológica suficiente para promover seu extermínio. Sobre seus assentamentos foram em muitos casos construídos edifícios públicos - civis e militares - como marcos civilizatórios. Destituídos de seus territórios, logo em seguida chegaram as ordens religiosas empenhadas em convertê-los ao catolicismo, desqualificando seus saberes, transformando suas cosmovisões,

erradicando suas crenças e práticas espirituais. Era preciso promover a conversão desses povos ao cristianismo, de modo a manter a unidade cristã, a supremacia da Igreja Católica, e, em última instância, a da Europa. Igrejas e conventos, símbolos da dominação, foram sobrepostos aos seus lugares sagrados.

Para a exploração econômica do Novo Mundo eram necessários braços vigorosos, em razão da inapetência dos colonizadores ibéricos para o trabalho braçal. Se na América Espanhola os nativos foram explorados como mão de obra compulsória para a mineração, na América Portuguesa eles foram considerados inadequados para as lavouras. A solução foi encontrada na África, escravizando-se milhões de pessoas que foram trazidas à força, principalmente para o Brasil, e de lá redistribuídos para outros pontos do continente. E assim chegaram *les damnés de la Terre*, como Fanon denominou os africanos desumanizados pelo colonialismo europeu.

Considerados sub-humanos, escória do mundo, eles se tornaram a principal força de trabalho a serviço dos brancos também nas áreas urbanas, e não apenas nas lavouras. A tal ponto eles eram onipresentes, que algumas cidades da América Portuguesa, como o Rio de Janeiro, eram descritas no século XIX como “cidades negras” pelos viajantes estrangeiros que por elas passavam (Luccock, 1975; Mawe, 1944; Spix y Martius, 1976; Wied-Neuwied, 1958). Incorporados, com o fim da escravidão, às sociedades envolventes, os negros foram mantidos na subalternidade pelo racismo e pela falta dos direitos que lhes foram historicamente negados, como o acesso à terra, à educação e saúde, à justiça social. E assim permanecem até hoje, em sua esmagadora maioria, apesar de, no Brasil por exemplo, os afrodescendentes constituírem atualmente a maioria da população: 55,5% (45,3% pardos, mais 10,2% pretos) segundo o Censo Demográfico de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE³. Já na América Espanhola, em algumas cidades latino-americanas orgulhosas do seu perfil europeu, praticamente não há mais negros, seus vestígios foram quase totalmente erradicados, e os que restaram sequer são mais reconhecidos como tal.

A arqueologia histórica urbana pouco tem se interessado pela materialidade desse processo de marginalização dos afrodescendentes. E tampouco pelo processo dramático de apagamento progressivo das pujantes culturas nativas que aqui existiram antes da chegada dos europeus e que foram esmaecendo pouco a pouco em meio à hibridização dos diferentes grupos étnicos que paulatinamente afluíram para os núcleos urbanos em expansão. Os que atualmente sobrevivem/resistem nas cidades convivem com a invisibilidade a que foram relegados pela sociedade, por não viverem mais em aldeias, lutando para reafirmar sua identidade e sua dignidade perante os que querem excluí-los.

Essa expansão dos núcleos urbanos, feita ao longo dos séculos na sua quase totalidade à luz de planos diretores e projetos urbanísticos de inspiração eurocêntrica, foi empurrando para espaços periféricos ou depreciados os segmentos indesejáveis que comprometiam a europeização das cidades: indígenas urbanos e afrodescendentes, somados a imigrantes sem qualificação, em sua sobreposição com a pobreza, de modo a não comprometer a aspiração ao embranquecimento. Essa exclusão resultou em comunidades marginalizadas em redutos e enclaves, alvo de toda sorte de preconceitos e fortemente discriminadas.

Nos projetos de renovação, reurbanização ou revitalização das cidades esses espaços de exclusão jamais são considerados a partir de uma perspectiva inclusiva e integradora. Via de regra, remoção, distanciamento e esquecimento são as palavras de ordem, atendendo a políticas higienistas ditadas pelas classes dominantes e suas políticas públicas. Não é cogitada a sua incorporação e integração efetiva à cidade, porquanto os “não-brancos”, desqualificados epistemologicamente, nada têm a contribuir senão com sua força de trabalho. Suas tradições, seus conhecimentos imemoriais que exalam sabedoria são menosprezados, e suas crenças espirituais, demonizadas. E desta forma o estigma é reforçado e perpetuado pelo racismo estrutural.

O espraiamento do pensamento decolonial por praticamente todos os campos do conhecimento, aí incluído o da arquitetura, urbanismo e planejamento, vem permitindo pensar criticamente os ideais estéticos e de ordenamento social cultivados por essas disciplinas, até agora centrados na ocidentalização. Movimentos como *Design Justice*, surgido há menos de uma década, estão voltados para o redesenho das cidades, dos ambientes, dos produtos, com foco em reparações históricas. Buscam um design inspirado na experiência daqueles que foram marginalizados por sistemas interligados de opressão e exploração, e não puderam participar do processo decisório de criação dos espaços urbanos, valorizando seus conhecimentos e práticas tradicionais. Esse urbanismo decolonizador vem avançando a passos largos, com uma produção crescente voltada para a inclusão dos conhecimentos depreciados pelo pensamento moderno (Bruns y Gerend, 2018; Campli, 2022; Delgado y Ruiz, 2021; entre outros). Trata-se, no caso, de um esforço para mudar a forma de pensar as cidades.

Se o urbanismo trabalha planejando o futuro, a arqueologia trabalha pensando o passado para melhor entender o presente e dar suporte à construção do que está por vir. Nessa linha, a arqueologia histórica urbana precisa recuperar não apenas a materialidade daqueles que se europeizaram, mas também daqueles que foram por eles colocados à margem, não obstante a profundidade dos seus saberes e experiências fecundas. As sociedades são compostas pela totalidade dos seus segmentos sociais – vencedores e vencidos, dominantes e subalternos-, de tal forma que analisar a trajetória das cidades apenas através da materialidade de um deles - qualquer deles- resulta em histórias enviesadas e equivocadas, já que um não existe sem o outro, mas em relação com o outro. A arqueologia urbana tem que dar conta dessa totalidade, o que não vem ocorrendo. Arqueologias de guetos, favelas, comunidades pobres, bairros de minorias étnicas são praticamente inexistentes. Resgates arqueológicos não são exigidos desses lugares em caso de impactos destrutivos, de tal forma que as histórias desses indivíduos, cuja força de trabalho ergueu as cidades, são simplesmente apagadas, sem terem sido documentadas materialmente. Contudo, se a arqueologia operou desde o berço como um agente do colonialismo, ela agora pode se tornar uma força importante a serviço da decolonização, como vem procurando fazer o urbanismo.

Esses excluídos estão nas nossas raízes e são parte fundamental da nossa história, que vem sendo contada, com certeza, através do registro documental mas não por meio da materialidade, a qual tem muito a dizer, desdizer, acrescentar ao que foi escrito, mostrar o que não foi contado e o que preferiram esconder. Esta é a força da arqueologia histórica urbana, mostrar as várias faces que construíram as cidades da América Latina, as faces de todos os que compõem a extraordinária diversidade étnica e cultural dos povos latino-americanos, nossa riqueza maior. E é precisamente

aí que uma arqueologia decolonial das cidades tem muito a oferecer para a construção de cenários urbanos mais inclusivos.

NOTAS

¹ Definido por Quijano (2000, p. 549) como “*a perspective of knowledge whose systematic formation began in Western Europe before the middle of the seventeenth century, although some of its roots are, without doubt, much older. In the following centuries this perspective was made globally hegemonic*”.

² Também influenciador do palestino Edward Said (ver Labelle, 2020).

³ <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

Bruns, A. y Gerend, J. (2018). In Search of a decolonial urban transformation. *Gaia – Ecological Perspectives for Science and Society* 27(3), 293-297.

Campli, A. Di y Boano, C. (2022). *Decoloniare l'urbanistica*. LetteraVeintidue.

Castro-Gomez, S. y Mendieta, E. (eds.). (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate)*. Miguel Angel Porrúa.

Césaire, A. (1950). *Discours sur le colonialisme*. Éditions Réclame.

Deetz, J. (1977). *In small things forgotten. The archaeology of early American life*. Anchor Press/Doubleday.

Delgado, Y. F. y Ruiz, A. M. (2021). Rumo a uma teoria urbana transmoderna e decolonial: uma introdução. *Revista Territorial*, 10(1), 94-117.

Dickens Jr., R. (org.). (1982). *Archaeology of urban America: the search for pattern and process*. Academic Press.

Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Nueva Utopía.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Ed. du Seuil.

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. François Maspero.

Grosfoguel, R. (2010). The epistemic decolonial turn: beyond political economy paradigms. En W. D. Mignolo y A. Escobar (eds.), *Globalization and the Decolonial Option* (p. 65-77). Routledge.

- Guha, R. (1982). On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. *Subaltern Studies, I*. Oxford University Press.
- Haber, A. (2016). Decolonizing archaeological thought in South America. *Annual Review of Anthropology*, 45, 469-485.
- Labelle, M. Jr. M. (2020). On the decolonial beginnings of Edward Said. *Modern Intellectual History*, 1 - 25.
- Lima, T. A. (2022). No asfalto: a arqueologia urbana no Brasil. En L. C. P. Symanski y M. A. T. de Souza (orgs.), *Arqueologia Histórica Brasileira* (p. 115 – 167). Editora UFMG.
- Lubbock, J. (1975). *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Itatiaia.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being. *Cultural Studies*, 21(2-3), 240-270.
- Maldonado-Torres, N. (2018). The decolonial turn. En J. Poblete (ed.), *New Approaches to Latin American Studies. Culture and Power* (p. 111-127). Routledge.
- Mawe, J. (1944). *Viagens ao interior do Brasil*. Valverde.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripcion. *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*, 41, 9-31.
- Mignolo, W. (2003). Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. En B. de S. Santos (ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revistado* (p. 631-671). Afrontamento.
- Mignolo, W. (2007). Coloniality: the darker side of modernity. *Cultural Studies*, 21(2-3), 39-49.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 22-32.
- Quijano, A. y Ennis, M. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin América. *Nepantia: Views from the South*, 1(3), 533-580.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Peru Indígena*, 13(29), 11-20.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon.
- Shepherd, N., Gnecco, C. y Haber, A. (2016). *Arqueología y decolonialidad*. Ediciones del Signo y the Centre for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- South, S. (1977). *Method and theory in historical archeology*. Academic Press.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson y L. Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (p. 271–313). Macmillan.

Spix, J. B. von y Martius C. F. P. von (1976). *Viagem pelo Brasil*. Melhoramentos.

Staski, E. (1982). Advances in urban archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 5, 97-149.

Varios autores. Globalization and the De-Colonial Option. *Cultural Studies*, 21 (2-3).

Walsh, C., Oliveira, L. F. y Candau, V. M. (2018). Colonialidade e pedagogia decolonial: para pensar uma educação outra. *Arquivos Analíticos de Políticas educativas*, 26 (83). <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3874> [Acesso en 5/07/2023].

Wied-Neuwied, M. (1958). *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817*. Companhia Editora Nacional.

LA AUTORA

Tania Andrade Lima

Doutora em Ciências pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorado em História Social pela mesma instituição. É Professora do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Pesquisadora Sênior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), desenvolvendo pesquisas tanto em arqueologia pré-histórica (Pescadores-coletores, Ceramistas Tupiguarani, Arte Rupestre) quanto histórica (Arqueologia do Capitalismo, Arqueologia da Diáspora Africana), além de Teoria Arqueológica e Políticas de Preservação do Patrimônio Cultural. Fundadora e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional/UFRJ entre 2006 e 2012, onde atualmente ministra disciplinas e orienta teses e dissertações. Entre 1999 e 2015 foi curadora das coleções arqueológicas da instituição. Tem cerca de 160 trabalhos publicados em veículos científicos nacionais e internacionais. Participou de cerca de 150 congressos nacionais e internacionais, apresentando mais de 200 trabalhos, entre comunicações, conferências e palestras. É consultora científica de instituições acadêmicas, órgãos federais e agências de fomento à pesquisa no Brasil, América Latina e Estados Unidos. Dá assessoria editorial a publicações nacionais e internacionais e é membro do conselho editorial e científico de periódicos no Brasil, América Latina e Europa. Coordenou vários eventos de nível nacional e internacional. Foi vice-presidente (1997–1999) e presidente (1999–2001) da Sociedade de Arqueologia Brasileira. Recebeu da Presidência da República, em 2006, a Comenda da Ordem do Mérito Cultural. Em 2016, o Prêmio Globo “Faz Diferença”; e em 2023, foi laureada com o Hypatia International Award, concedido pela CICOP em Florença, Itália.