



Alteridades e Outridades na região de Carajás

Alterities and Otherness in the Carajás region

Idelma Santiago da Silva – Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás. Professora do Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa). E-mail: idelma@unifesspa.edu.br.

Flávia Marinbo Lisboa – Doutora em Letras/Estudos Linguísticos pela Universidade Federal do Pará. Professora do Programa de Pós-Graduação Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa). E-mail: flaviamlisboa@unifesspa.edu.br.

Laécio Rocha de Sena – Doutor em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Professor do Instituto de Estudos do Trópico Úmido da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa). E-mail: laeciorocha@unifesspa.edu.br.

Resumo

O artigo tem o objetivo de abordar a região de Carajás como uma zona de contato na produção de alteridades. Metodologicamente ele está apoiado na abordagem arqueogenológica foucaultiana, permitindo visibilizar a região fora da homogeneidade que o discurso hegemônico faz circular, delimitando-a como espaço de conflito e interação entre sujeitos diversos. Realizou-se um olhar problematizador sobre a ideia de regionalização de Carajás na perspectiva da: i) existência de vida e história na região com os povos que habitam originalmente esse espaço, tomando o caso dos Irã amrayré (um grupo Mebêngôkre-Kayapó); ii) migração como reflexo do plano de desenvolvimento para a região e seus desdobramentos na produção de outridades; iii) resistência dos povos originários e quilombolas contra os processos de dominação local por meio da formação no ensino universitário, ampliando as formas de luta com as ferramentas do conhecimento acadêmico-científico.

Palavras-chave

Alteridade. Zona de Contato. Regionalização. Resistência. Região de Carajás.

Abstract

The article aims to approach the region of *Carajás* as a contact zone in the production of alterities. Methodologically, it is supported by the Foucauldian archeogenealogical approach, allowing to visualize the region outside of the homogeneity that the hegemonic discourse makes circulate, delimiting it as a space of conflict and interaction between different subjects. A critical perspective about the idea of regionalization of Carajás from the following standpoint: i) existence of life and history in the region with the peoples who originally inhabited this space, taking the case of the Irã amrayré (a Mebêngôkre-Kayapó group); ii) migration as a reflection of the development plan for the region and its consequences in the production of otherness; iii) resistance of native peoples and *quilombolas* against the processes of local domination through training in university education, expanding the forms of resistance and fight with the tools of academic-scientific knowledge.

Keywords

Alterity. Contact Zone. Regionalization. Resistent. Carajás region.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de abordar a região de Carajás como uma zona de contato (PRATT, 1999a; b) na produção de alteridades, enfocando os modos como as diferenças e as hierarquias são engendradas no estabelecimento de uma representação regional e, conseqüentemente, produção do Outro, não apenas como o diferente, mas a outridade (KILOMBA, 2020).

O estudo da fronteira amazônica enquanto produtora de alteridades é fundamental na compreensão do processo histórico de configuração territorial da região de Carajás. Sua atualidade refere-se à situação de conflito social, incluindo seu caráter sacrificial: “porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora” (MARTINS, 1997, p. 13). Assim pensamos a fronteira na perspectiva da zona de contato: “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999b, p. 27). Essa proposição possibilita a desconstrução da invisibilidade dos sujeitos subalternizados frente aos poderes hegemônicos, tendo em vista o pressuposto da copresença social na zona de contato (PRATT, 1999a).

O conceito de zona de contato permite refletir sobre a regionalização desse território assentada nos conflitos dos (des)encontros entre percepções hegemônicas e as dos diferentes sujeitos, no geral, produzidos como a outridade (KILOMBA, 2020), ou seja, a representação mental daquilo que a suposta identidade regional não queira se parecer ou se reconhecer. Assim, a produção imaginária do Outro (NOVAES, 1999) é reflexo da classificação e hierarquização da diferença cultural, viabilizando a constituição de normatividades sociais que se integram tanto aos processos de dominação como aos de resistência.

A região de Carajás está sendo pensada aqui na dimensão da invenção de uma coesão simbólica no processo de regionalização recente (HAESBAERT, 2005). Ressalta-se que essa invenção é objeto de lutas de representação (BOURDIEU, 1989) atravessadas pelo movimento político de base territorial-regional em torno da reivindicação de criação do Estado de Carajás. Nesse caso, articula processos de invenção de mitos fundadores, separatismo político e interesse de ordenamento social. Além disso, não se pode desconsiderar que nesse espaço social onde culturas díspares se encontram também se reproduzem as relações de poder do colonialismo interno (CASANOVA, 2007; MALHEIRO, 2020) e do “novo imperialismo” (HARVEY, 2006).

O emprego do termo “Carajás” não implica uma adoção acrítica, considerando os diversos efeitos de sentido que se produz sobre ele. O etnônimo Karajá é de origem tupi, foi utilizado por viajantes nos séculos XIX e XX, e atualmente pela própria literatura antropológica, para se referir ao grupo indígena cujas aldeias estão situadas no curso do rio Araguaia, os autodenominados *Imy*. De acordo com Nimuendaju, até 1918, esse etnônimo era utilizado no Pará para se referir aos Mebêngôkre, os Kayapó Setentrionais (NIMUENDAJÚ, 1952, p. 427). Contemporaneamente, o termo foi usado na reivindicação de separatismo político-administrativo, correspondendo ao englobamento dos 39 municípios das regiões sul e sudeste no mapa geopolítico do Pará. Também corresponde à delimitação do IBGE de mesorregião sudeste paraense. Outrossim, um recorte dela é objeto de nomeação pelo Governo do Estado do Pará como Região de Integração do Carajás. Reforça-se nesse termo as implicações políticas, econômicas e de identidade, forjando a região como objeto das lutas de representações pela sua instituição na realidade. Por fim, Monteiro e Silva (2021) propuseram uma abordagem teórico-metodológica para considerá-la como uma região tendo em vista sua realidade histórica e geográfica.

Inspirando-se na abordagem arqueogenealógica foucaultiana, este trabalho foi desenvolvido pelo enfeixamento de três abordagens de pesquisa que permitiram problematizar a região de Carajás na perspectiva da alteridade e da outridade em três recortes: o do contato sistemático entre os Irã amrayré e os não indígenas; o que corresponde à execução de políticas de integração para a Amazônia, despertando a regionalização de Carajás; e o das atualizações das lutas de povos racializados e seus modos de resistência por meio da universidade. Nesses enfeixamentos, buscou-se produzir sentidos que ultrapassassem os aspectos de uma revisão de literatura, problematizando Carajás como zona de contato, de conflito, hierarquização e produção de alteridade/outridade.

O característico nessa metodologia é a bifurcação em que se vê, por um lado, a localização pontual das práticas sociais/discursivas e, por outro, a visibilização dos embates onde emergem os sujeitos/saberes subjugados. Sobre o método arqueogenealógico, Foucault (1982, p. 172) explica que:

[e]nquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade.

Assim, na construção sócio-histórica da representação regional, que envolve a disputa por imaginários sobre os contornos de Carajás, a perspectiva arqueogenealógica permite que os subsídios da produção acadêmico-científica

sobre a temática sejam apresentados de forma a alinhar a história regional com a ideia de representação regional como construção histórica das relações de poder entre diferentes projetos de sociedade, coexistentes e em conflito nesse recorte geopolítico.

As perspectivas teóricas e analíticas aqui assumidas fomentam a relevância de abordar a região para além do imaginário de pujança econômica, ampliando o olhar sobre ela como espaço de conflito, onde diferentes sujeitos disputam a constituição da regionalização com distintos modos de existir nesse mesmo local e com posições hierárquicas na estrutura e conformações sócio-históricas. Essa abordagem permitiu estruturar a discussão do artigo em três delimitações que evidenciam configurações de alteridades e outridades no recorte regional.

A primeira desloca a região para antes do imaginário de Carajás, visibilizando os nativos do recorte socioespacial, logo, desconstruindo a noção fundadora da região como resultado dos grandes projetos minerais e agropecuários implantados em meados do século passado. Para isso são tomadas como referência as experiências históricas e interétnicas dos Irã amrayré (grupo Mebêngôkre-Kayapó), em suas relações com o Outro, em especial os não indígenas (*kubẽ*), no contexto de ocupação e colonização do vale do rio Araguaia, na segunda metade do século XIX.

A segunda discute a “fundação” de Carajás pela perspectiva da invenção de uma coesão simbólica na intersecção de múltiplas migrações e demandas históricas contraditórias de territorialização, possibilitando problematizar ideias homogêneas sobre representação regional. A contraparte de uma política de identidade regional é a elaboração de versões discursivas sobre suas alteridades internas, não raro como mecanismo de domínio e apossamento do Outro. Portanto, paradoxalmente, as alteridades são ativadas para controlar ou mesmo liquidar a heterogeneidade sociocultural, ao contrário de avançar numa perspectiva intercultural.

A terceira aborda a atualização das estratégias de luta dos povos (indígenas e quilombolas¹) que secularmente ocupam o território e foram subalternizados nos processos de colonização da região. Tal ponto evidencia a entrada na universidade como forma de resistência, ampliando os instrumentos para defesa de suas vidas e territórios na atualidade, exigindo da universidade

¹ Apesar de a constituição recente da região não poder fugir de uma diversidade de sujeitos, como pessoas de todo o país que migraram para a região em busca de uma vida melhor, os povos indígenas e quilombolas são tomados aqui como exemplo dessa diversidade. Ademais, seus vínculos históricos com o território e a condição racial são pontos fundamentais para a hierarquização de corpos e cosmologias na estrutura social brasileira, bem como na representação regional de Carajás.

condições para permanecer com seus corpos, saberes e línguas. Nesse sentido, a universidade pode ser considerada uma zona de contato, compreendida para além do binômio dominação/resistência, mas como um espaço de interação entre diferentes sujeitos.

O OUTRO DOS MEBÊNGÔKRE

A fronteira, entendida aqui enquanto zona de contato, é um espaço privilegiado para percebermos de que maneira as relações e os diferentes grupos sociais e étnicos se constituem em processos de conflito, mas também de interação e negociação. No presente tópico, tomamos a experiência dos Irã amrayré e os não indígenas (*kubẽ*) no processo de ocupação e colonização do vale do rio Araguaia no século XIX. Os Irã amrayré são um grupo Mebêngôkre, mais conhecido na literatura antropológica como os Kayapó do Araguaia, ou Kayapó do Pau d'Arco ou Arraias, cujo território, somado aos demais Mebêngôkre, segundo afirmou Henri Coudreau, se estendia, em fins do século XIX, “do Araguaia ao Rio Fresco e do Tapirapé ao Itacayuna” (COUDREAU, 1897, p. 207). Segundo notou o explorador francês, que percorreu o rio Araguaia até a confluência com o Tapirapé no século XIX, a região tinha como uma de suas particularidades geográficas a predominância do cerrado – o “campo”, nas palavras de Coudreau –, com alguns “cantões arborizados” e “as montanhas” (COUDREAU, 1897, p. 209). Numa clara alusão a esse bioma, o etnônimo Irã amrayré significa “aqueles que caminham em campos limpos” (GORDON, 2006; TURNER, 1992).

A relação desse grupo com os *kubẽ* se deu de maneira mais frequente na segunda metade do século XIX, e guarda estreita associação com a política indigenista do Império brasileiro e com o projeto de colonização do vale dos rios Araguaia e Tocantins, visando à construção de uma rota comercial ligando a capital da província de Goiás ao litoral paraense, através do eixo Araguaia-Tocantins. Nesse processo, os grupos indígenas cujas aldeias ficavam localizadas nas margens desses rios foram percebidos e tornados alvos dessa política, objetivando a sua utilização como mão de obra para os serviços da navegação, agricultura e criação de gado. Esperava-se aldeá-los numa só localidade, buscando atingir dois objetivos: *i*) a liberação de seus territórios para o avanço da frente pastoril que, no início do século XIX, já havia alcançado as margens do rio Tocantins e ao longo desse século se deslocava para as margens do rio Araguaia, e *ii*) a formação de um mercado de mão de obra qualificada para os serviços já citados, e tornar os aldeamentos em espaços produtivos voltados para o fornecimento de alimentos aos comerciantes/navegadores que desciam para o Pará.

Duas instituições foram fundamentais na busca desses objetivos e, conseqüentemente, contribuíram na constituição do vale dos rios Araguaia e Tocantins como uma zona de contato: os presídios militares e os aldeamentos. Conforme lembra Rocha (1998, p. 71), os presídios militares do século XIX, em Goiás, eram “um misto de estabelecimento penal, colônia agrícola e estabelecimento militar”. Os aldeamentos, por sua vez, eram instituições dirigidas por missionários capuchinhos italianos, regidos pelo Regulamento das Missões de 1845 (BRASIL, 1846). Segundo Moreira (2017, p. 116), os aldeamentos eram “[o]s meios mais conhecidos de incorporação dos índios recém-egressos dos sertões” à ordem socioeconômica imperial.

Não por acaso, os aldeamentos, assim como os presídios militares, foram fundados estrategicamente às margens dos rios Araguaia, Tocantins e seus afluentes, dada a sua importância para a proteção da navegação, a catequese dos grupos indígenas e o incentivo à colonização das margens desses rios. Para as autoridades responsáveis pela implementação da política indigenista em Goiás, os territórios localizados no norte da província, densamente povoados por diferentes povos indígenas, eram descritos enquanto espaço selvagem, bárbaro, o avesso da “civilização”, ou, como nomeou um missionário dominicano no alvorecer do século XX, um “país selvagem” (GALLAIS, 1903) e, portanto, um campo fértil para a implantação da semente da fé cristã. Conforme demonstrou Sena (2021), a representação do antigo norte da província de Goiás como espaço selvagem, o sertão, era bastante difundida no século XIX naquela província, sendo propalada por missionários, autoridades políticas, juristas e viajantes.

A política indigenista e de colonização desse território, e conseqüentemente a construção da fronteira na perspectiva de uma zona de contato, foi experimentada pelos grupos indígenas segundo seus próprios interesses, experiências históricas e “horizontes simbólicos” (MONTEIRO, 2001). Esse foi o caso dos Irã amrayré. Conforme demonstrou Sena (2021), a história do contato desse grupo com os *kuibê* está estritamente relacionada com a refundação do presídio de Santa Maria do Araguaia (atual município de Araguacema/TO), em fins da década de 1850, na margem direita do curso médio do rio Araguaia, com o objetivo de catequizá-los, juntamente com os Iny-Karajá.

A primeira atitude dos Irã amrayré para com aquela instituição foi atacá-la e destruí-la tão logo ela foi refundada, em 1859, por uma comissão liderada pelo missionário capuchinho frei Francisco do Monte S. Vito, então diretor do aldeamento de Boa Vista do Tocantins. No ataque realizado, os Irã amrayré destruíram o estabelecimento e mataram duas pessoas. Frei Francisco fugiu para as margens do rio Tocantins. Muito embora as suas aldeias ficassem localizadas

na margem esquerda do rio Araguaia, os Irã amrayré empreendiam com bastante frequência expedições guerreiras para o outro lado daquele rio, guerreando contra os Iny-Karajá. Dessa vez, no entanto, o seu alvo foi justamente a comissão de instalação do presídio.

No ano de 1862, numa nova tentativa de instalação do presídio, desta vez com as autoridades da província mais preparadas para coibir os ataques do grupo, Wanaô, cacique de uma das aldeias dos Irã amrayré, se apresentou pacificamente ao comandante do presídio de Santa Maria do Araguaia, José Manoel da Silva Marques, e estabeleceu aliança. Essa mudança de postura por parte dos Irã amrayré com relação àquele presídio precisa ser compreendida à luz da própria experiência histórica do grupo, notadamente a relação que eles estabeleciam com os outros grupos indígenas no vale do rio Araguaia, anterior ao contato com os *kubẽ* (SENA, 2021). Nesse sentido, as guerras contra os seus inimigos indígenas (Gorotire, Xikrin e Karajá) foram fundamentais para que os Irã amrayré se aproximassem da guarnição de Santa Maria do Araguaia em busca de bens manufaturados, em especial as armas de fogo, fundamentais nas suas guerras contra outros grupos indígenas da região (SENA, 2021). As guerras dos Irã amrayré contra seus inimigos indígenas guardavam estreita relação com a própria cosmologia do grupo e, conseqüentemente, o lugar do Outro na cultura Mebêngôkre.

Além da possibilidade de demonstração de belicosidade, força e braveza por parte dos guerreiros (GORDON, 2006; VERSWIJVER, 1985; VIDAL, 1977), as guerras eram também fundamentais na dinâmica de predação realizada pelo grupo, isto é, na incorporação dos conhecimentos técnicos e estéticos do Outro como forma de produção de distintividade no seio do grupo (GORDON, 2006). Portanto, as guerras eram uma forma de obtenção de novos cantos, danças, enfeites e conhecimentos técnicos, mediante o rapto de mulheres e crianças do grupo inimigo, notadamente não Mebêngôkre. Estes eram inseridos (socializados) no universo sociocultural do grupo (quando não Mebêngôkre), aprendiam a língua, e em seguida seriam os responsáveis pela transmissão do conhecimento de seu povo aos seus raptos. Essas importações do exterior eram incorporadas na cultura dos Irã amrayré como *nékrêjx*, isto é, o conjunto de riquezas tradicionais comumente associadas e transmitidas dentro das Casas² (LEA, 2012).

² Lea diferencia a casa (*kekrê*) da Casa. A primeira – a casa – diz respeito à habitação, tradicionalmente disposta de forma circular em torno de uma praça central, onde fica localizada a “casa dos homens”. Já a Casa, ou matricasa, é a unidade matrilinear e exogâmica, detentora de “uma herança distintiva de nomes pessoais e de prerrogativas herdadas [...], com a origem e, portanto, propriedade, estabelecida pelos mitos” (LEA, 2012, p. 49-51).

Portanto, quando os *keubê* fundaram um presídio militar no território dos Irã amrayré com o objetivo de catequizá-los e incorporá-los à ordem imperial, eles foram, por sua vez, incorporados pelo grupo em sua própria dinâmica de relação com o Outro centrada na predação. Nesse sentido, o estabelecimento de alianças com a guarnição do presídio de Santa Maria do Araguaia garantia ao grupo o acesso a bens manufaturados, como o acesso a armas de fogo, fundamentais nas suas guerras contra seus tradicionais inimigos. É mister destacar que, em conformidade com uma perspectiva que propunha a adoção de ações “brandas” com relação aos grupos indígenas dos sertões do Império, em contraposição àqueles que defendiam a exterminação dos grupos indígenas, a utilização de brindes fazia parte de uma espécie de protocolo de civilização indígena, pois através da distribuição de bens materiais se buscava a conquista da confiança dos grupos indígenas do sertão (a serem aldeados) e a permanência daqueles que já se encontravam nos aldeamentos³. Além disso, esperava-se que através dos brindes os grupos indígenas adquirissem “necessidades sociais”, e com isso buscassem se sedentarizar e trabalhar (sob os moldes pretendidos pelo Império) para obter esses produtos. Segundo afirmou Amoroso (1998), esse processo fazia parte de uma estratégia que objetivava a “conquista do paladar” indígena.

Nota-se, portanto, como essa política indigenista centrada na distribuição de brindes foi resignificada e apropriada pelos Irã amrayré segundo a sua dinâmica de predação e de incorporação de bens materiais em seu universo sociocosmológico, onde o Outro, o não Mebêngôkre, era aquele que deveria ser predado (a presa) e o Irã amrayré, o predador, o agente histórico. Em suma, pode-se afirmar que a fronteira Araguaia, esse espaço negociado, já que uma zona de contato, foi experimentada pelos Irã amrayré segundo os seus próprios interesses e em conformidade com sua visão de mundo. Conforme destacou Pratt (1999b, p. 32), é na zona de contato que “os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros” e, no caso em tela, percebe-se que era a partir do encontro com os grupos indígenas não Mebêngôkre, num primeiro momento, e com os não indígenas (os *keubê*), posteriormente, que os Irã amrayré podiam se constituir enquanto pessoa, valendo-se da relação com o Outro.

O OUTRO DE “CARAJÁS”

A região de Carajás tem sido destino de diferentes tipos de movimentos migratórios, especialmente ao longo do século XX, incluindo, simultaneamente,

³ Para uma discussão mais densa acerca dos debates sobre a “questão indígena” ocorridos nos gabinetes da Corte Imperial, entre os que defendiam uma postura mais “filantrópica”, de um lado, e o extermínio, do outro, conferir os trabalhos de Monteiro (2001) e Sposito (2006).

migrações colonizadoras, de trabalho e de sobrevivência. Essas migrações múltiplas criaram demandas históricas contraditórias (LITTLE, 1994), o que se verifica também nas construções ideológicas dos processos de regionalização.

Assim, é no contexto da diversidade étnica e cultural proporcionada pela copresença de povos originários e migrantes, de diferentes origens regionais, e da luta pelo território e seus recursos, que sistemas de classificação são mobilizados para a ação de divisão e hierarquização social. A contraparte de uma política de identidade regional é a elaboração de versões discursivas sobre suas alteridades internas, não raro como mecanismo de domínio e apossamento do Outro. Portanto, paradoxalmente, as alteridades são ativadas para controlar ou mesmo liquidar a heterogeneidade sociocultural, ao contrário de avançar numa perspectiva intercultural, em que se reconheceria “que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos” (CANCLINI, 2008, p. 17). Ou, ainda, conforme supôs Martins (1997) de que no curso da fronteira a alteridade original e mortal daria lugar à alteridade política.

No processo de regionalização, a memória tem sido acionada como dispositivo de socialização de sentido histórico e constitui um dos objetos das disputas entre agentes colonizadores. As narrativas de colonização dependem da memória como espaço de intervenção social para servir a propósitos legitimadores sobre o passado e projetos de futuro. Elas podem ser objeto de crítica desde algumas categorias operacionais: “pioneiro”, “bandeirante” e “migração” (SILVA, 2010). A primeira categoria aciona uma memória e as “virtudes” dos “pioneiros” contra os indígenas (o Outro), instituindo e legitimando, simultânea e violentamente, alteridade cultural e expropriação territorial. Essa categoria é usada para reivindicar uma precedência desbravadora sobre as terras e a “limpeza da área” que viabilizaria a efetiva ocupação pela “sociedade nacional”. Esse foi o contexto da economia da castanha-do-pará, e que institucionalizou uma estrutura de poder e prestígio tendo como figuras centrais o fazendeiro e o comerciante da castanha (EMMI, 1988).

A segunda categoria, do “bandeirante”, também traduzida em discursos ordinários como “paulistas”, aciona a memória do suposto processo civilizador que as frentes capitalistas teriam realizado, a partir da segunda metade do século XX, recriando o território para a apropriação de “investidores”, especialmente do centro-sul do Brasil⁴. A estratégia “bandeirante” da elite nacional (CASTRO, 2010) igualmente disputa a terra, mas também a hegemonia do projeto social de

⁴ Aqui as categorias operacionais de “pioneiro” e “bandeirante” podem ser relacionadas aos processos históricos que foram sociologicamente categorizados na frente de expansão, para a primeira, e na frente pioneira, para a segunda (MARTINS, 1997).

desenvolvimento, especialmente sob a formulação ideológica de progresso. A narrativa imbuída nessa categoria, assim como aquela do “pioneiro”, funciona como dispositivo de uma certa política de identidade regional. Ela visa a fazer reconhecer uma identidade social (o estatuto e a posição de classe do agronegócio) como natural e idêntica à coesão política e simbólica que se pretende criar.

A categoria da “migração” é ativada, simultaneamente, para produzir coesão simbólica e hierarquização sociocultural. Por um lado, ela é acionada como unificação, sendo um critério de identidade regional: a migração como mito fundador. Por outro, é concebida como um problema, na produção da *divisão* do mundo social (BOURDIEU, 1989), especialmente quando integrada por pobres, sobretudo maranhenses e nordestinos. O problema pode ser referido em dois eixos principais: da distribuição dos direitos de cidadania nos processos de territorialização e da representação da heterogeneidade sociocultural na identidade regional.

No primeiro aspecto, verifica-se uma direção hegemônica para reproduzir territorialidades inseguras e a mobilidade compulsória para os migrantes pobres. A produção de vidas precárias é uma condição para a acumulação capitalista por espoliação que depende de estratégias de naturalização para fazer frente aos conflitos sociais, pois a vulnerabilidade se refere tanto aos sofrimentos impingidos aos despossuados como às resistências político-sociais que eles engendram desde essa condição (BUTLER, 2011). Como ressalta Pereira (2017, p. 32) sobre a intolerância de proprietários de terra em não aceitar um outro interlocutor: “uma das principais razões do desencadeamento da violência no campo tem sido a emergência dos trabalhadores na cena pública como iguais”.

Por isso, o segundo eixo se refere às formas como a diversidade sociocultural é concebida e anunciada, sua pertinência para a produção da diferença, dos processos de inclusão/exclusão, em que a questão da assimetria entre os discursos e a desigualdade entre as representações é recorrente.

As formas de narrar a alteridade são, ao fim e ao cabo, formas de tradução e de representação que diluem os conflitos e que delimitam os espaços por onde transitar com relativa calma. (...) o problema crucial é quem traduz quem (ou quem representa a quem) e através de quais significados políticos. (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 122).

A partir dessa perspectiva, a ‘invisibilidade’ de grupos colonizados e subalternos na consciência de um grupo dominante não seria entendida como tal, ou seja, invisibilidade (*B* não existe para *A*), mas como uma forma de co-presença (*B* aparece para *A* na forma da negação da presença de *B*; *B* só pode ser ‘não visto’ se já estiver presente e se sua presença já for algo sabido). Invisibilidade é o nome da presença do subalterno para o grupo dominante (PRATT, 1999a, p. 13).

É nesse contexto e nas perspectivas expostas que a produção de alteridades subalternizadas tem ocorrido no processo de regionalização de Carajás (SILVA, 2017). Toma-se aqui a referência ao processo que tem construído o maranhense como categoria étnica, não apenas como o diferente, mas a outridade, ou seja, a representação mental daquilo que a suposta identidade regional não queira se parecer, se reconhecer (KILOMBA, 2020). Portanto, um Outro identificado e visibilizado como problema ou a fonte de todo mal (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001).

Essa discussão se apoia no trabalho de Silva (2010) que defendeu a tese da etnicização de migrantes maranhenses no sudeste do Pará⁵. Trata-se de um processo de produção social da diferença através de categorização étnica (POUTIGNAT.; STREIFF-FENART, 1997), realizada pela estereotipização que marcou de modo pejorativo esse *grupo* social. A visibilidade pelos estereótipos visa ao apossamento do Outro para sujeitá-lo, ora como ausente, ora para delimitar sua participação e direitos de cidadania. O discurso da estereotipia assume formas opressivas sobre a alteridade, pois, além de repetitivo e uma categorização grosseira e indiscriminada de um determinado grupo (ALBUQUERQUE JUNIOR, 1999), ele atua para fixar a alteridade como aquilo “que está sempre em um lugar já conhecido, ou melhor, esperado, e algo que deve ser ansiosamente repetido” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 123).

A relação existente, desde a década de 1980, entre grandes projetos econômicos e a etnicização da força de trabalho não é aleatória e evidencia a associação de sistemas múltiplos de subordinação. A categorização étnica dos “maranhenses” aciona critérios étnico-culturais (fenótipo e práticas culturais afro-brasileiras), de procedência regional (estereótipos e assimetrias regionais no país) e de classe social (comumente concebidos como despossuídos econômicos e mão de obra desqualificada). Trata-se do uso do poder de nomear como um ato político de apossamento sobre o Outro e de domínio das relações sociais (ALBUQUERQUE JUNIOR, s/d). Assim, integra uma intencionalidade formativa para uma determinada ordem social, buscando fazer existir uma coletividade a despeito do que os indivíduos nomeados pensam sobre seu pertencimento, e buscando adesão cultural na sociedade no acionamento dos critérios discricionários nas relações sociais desiguais. Por isso, pode-se pensar essa categorização étnica nos termos de um racismo como dispositivo social de dominação.

⁵ Ver também Weber (2018), que abordou a aplicabilidade das teorias da etnicidade para discutir a potencialidade dos processos de migração na geração de identidades coletivas, a partir de pesquisas sobre migrações internas no país, divulgadas em teses, dissertações e artigos acadêmicos.

Segundo Silva (2010; 2017), no processo de regionalização de Carajás, tem ocorrido a construção de um saber ordinário, composto de estereótipos discricionários sobre o maranhense, com expressão e circulação, especialmente em anedotas e rimas de histórias. Nelas são *compartilhadas* designações que explicitam uma hierarquia social desejável, nas quais o maranhense deverá ocupar o mais baixo degrau. Dentre as representações veiculadas nas piadas, as mais comuns são as de que o maranhense é culturalmente *atrasado* e economicamente *despossuído*. O riso das piadas de maranhense, que suscitam em muitos “um prazer destituído de culpas e aparentemente inofensivo” (DAHIA, 2008, p. 710), revela um contexto social de permissão e reprodução de imaginários sociais racistas, não no sentido que toma sobremaneira o critério de raça na classificação, mas que realiza uma discriminação que visa a marcar um desprestígio (um menosprezo), que toma o Outro como objeto de riso, destituindo-o de poder (DAHIA, 2008). Se a piada tem caráter social, o público se torna cúmplice, participa de seus atos de agressão.

É no contexto das migrações múltiplas que “geraram diferentes formas de territorialização histórica e criaram lutas divergentes pelo espaço” (LITTLE, 1994, p. 15) que se encontram as condições históricas de possibilidades da categorização étnica do *maranhense*. Se a fronteira supõe determinadas formulações ideológicas, na forma de “ideologia da fronteira” para legitimar a colonização, elas também são ativadas nos processos de reorganização espacial e hierarquização social, tendo como limite as ideologias raciais (OLIVEIRA, 2016). As piadas e rimas de histórias com o tema do maranhense possibilitam reconhecer manifestações culturais e ideológicas, bem como constituem um mecanismo de disputar o imaginário social, especialmente do senso comum da sociedade.

Assim, o *maranhense*, como categoria étnica, no sudeste do Pará não inclui todos os oriundos daquele Estado, principalmente aqueles denominados *pioneiros*, e nem exclui outros migrantes, especialmente nordestinos. O *maranhense* é a construção de uma alteridade referenciada em critérios e índices atribuídos aos migrantes maranhenses, mas que instituído como categoria étnica tem atuado no sistema de classificação hierárquica entre os migrantes, passando a nomear, difusamente, qualquer indivíduo ou grupo social considerado *desqualificado*. Por um lado, socialmente são percebidos como *despossuídos econômicos* e como “mão-de-obra a ser usada e descartada pela porta dos fundos” (PACHECO, 2007). Portanto, nesta perspectiva, *desqualificados* como sujeitos de direitos. Doutra parte, são alvo de atribuições identitárias étnico-culturais construídas sob bases discricionárias.

O que está sendo construído é um racismo como dispositivo social de dominação. De um lado, porque esse Outro, representado pelo *maranhense*, coloca em xeque as pretensões de identidade regional. Como ressalta Koltai (2005, p. 180), sobre um dos aspectos da intolerância no mundo contemporâneo: “Tolerância

zero para todos aqueles que nos devolvem uma imagem de nós mesmos com a qual não podemos e não queremos lidar”. Por outro lado, o que está em jogo é a estruturação de arranjos de poder sobre o território e as relações sociais para viabilizar um determinado modelo de desenvolvimento. Assim, é parte desse processo a produção da naturalização de uma *divisão* da realidade marcada pela expropriação territorial, pela exploração predatória dos recursos naturais e pelo rebaixamento da maioria da população migrante como mão de obra disponível e barata, podendo, inclusive, ser submetida a regime de trabalho escravo.

Noutras regiões do Brasil, especialmente nas áreas de fronteiras econômicas do agronegócio, perspectiva similar de racismo tem sido evidenciada em outros estudos. Pacheco (2007), numa discussão de racismo ambiental, compreendeu como racismo, num sentido que transcende a cor, o “tratamento dado a índios, negros e a nordestinos, no município de Sorriso, maior produtor de soja do País”. Nas cidades formadas sob a égide dos projetos de colonização privada, no estado do Mato Grosso, segundo Guimarães Neto (2003, p. 53-56), um “conflituoso processo de reterritorialização e construção desses espaços encontra-se associado a intensa divisão e segregação social instituídas nas novas cidades”, nas quais os “mecanismos de exclusão direcionavam-se, sobretudo, a negros ou homens e mulheres que haviam se deslocado de áreas geográficas muito pobres do Brasil, como de determinadas partes do Nordeste”.

Assim, a produção de alteridades como outridades pode ser associada ainda a processos de humilhação (ANSART, 2005; DECCA, 2005). Esse termo está aqui empregado para dizer das condutas e discursos de inferiorização e rebaixamento de que esses *grupos* sociais são alvos frequentes, podendo ou não reproduzir processos de sujeição que abale seu orgulho, honra e dignidade, mas que efetivamente os colocam em sistemas de classificação independente de suas vontades e que, nos contextos das relações sociais, nos lugares de origem e nas novas áreas, podem funcionar como estratégias de dominação.

O OUTRO DA UNIVERSIDADE

Os povos indígenas e quilombolas resistiram toda a história de colonização e da formação social brasileira e permanecem reelaborando formas de *re-existir* em meio a uma sociedade, em que seus modos de ver o mundo e viver nele não são respeitados, refletindo a continuidade do colonialismo por meio de relações locais, reverberado nos desdobramentos do colonialismo interno (CASANOVA, 2007). Nessa conjuntura, o acesso ao ensino superior por indígenas e quilombolas é uma forma de luta e resistência contra as práticas coloniais da atualidade.

A universidade pública vive no presente uma curva na sua história, na qual grupos historicamente excluídos têm experimentado a vivência acadêmica. Nos últimos vinte anos, essa virada começou com iniciativas independentes de algumas universidades ao redor do Brasil para implantação de ações afirmativas, visando o acesso diferenciado para pessoas negras e indígenas no Ensino Superior, o que foi potencializado pela Lei 12.711, sancionada em 2012, conhecida como a “lei de cotas” para as instituições federais de ensino. A partir dessa normativa, o perfil discente da universidade pública se diversificou em raça⁶, classe e sexualidade, uma vez que a ação afirmativa para o público LGBTQIA+ também tem ganhado força nos últimos anos. Diante desse público mais vulnerável socioeconomicamente, evidencia-se a necessidade de aprofundar políticas de permanência em paralelo às políticas de acesso diferenciado, garantindo que esses estudantes não apenas adentrem, mas também concluam seus cursos, refletindo na formação e atuação de um público mais diverso nos mais variados âmbitos da sociedade, viabilizando uma representatividade acadêmica e profissional em compasso com a realidade da população brasileira.

Nesse sentido, tomaremos também neste trabalho a universidade como recorte para uma abordagem racial da região de Carajás, a fim de materializar no âmbito acadêmico as reflexões sobre alteridade/outridade nessa zona de contato (PRATI, 1999a; b), considerando o âmbito acadêmico um microcosmo da sociedade, o que repercute tanto as estruturas e conflitos locais quanto as disputas por representação regional.

A entrada de estudantes indígenas, e de igual forma os quilombolas, na universidade representa a instrumentalização dos povos originários e afrodescendentes para suas lutas de sobrevivência (LISBÔA, 2022; 2020; MATO, 2017; URQUIZA, 2016). A convivência desses povos com a população nacional na região de Carajás foi marcada pelo conflito, caracterizando-a como uma fronteira, em que as disputas pelas riquezas e pelo imaginário local é uma tônica e isso se reflete também na constituição acadêmica, tensionada por esses sujeitos para nela existir.

Tais tensionamentos buscam não apenas se apropriar do conhecimento moderno para melhor se posicionar nas disputas que enfocam suas vidas e territórios, mas também traçar redes de saber e poder no estabelecimento de representação, discursividades e produção de verdades.

⁶ Compreendemos “raça” como as características fenotípicas que aproximam ou distanciam corpos do ideal de humano instaurado pela colonização: o europeu. Os efeitos dessa classificação dos povos colonizados/escravizados como não humanos, já que não europeus, perduram na atualidade, estruturando divisões sociais na sociedade brasileira a partir dos traços “raciais” dos sujeitos.

Na zona de contato que é o Carajás, indígenas e quilombolas ocupam lugar nesse espaço conflituoso de encontro entre diferentes mundos. A Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), instituição de ensino superior que abrange a região de Carajás, é nosso foco para essa reflexão.

O número de indígenas no Ensino Superior no Brasil, de acordo com o INEP (2019), é de 56.257, sendo 71,8% em instituições privadas. Quanto aos quilombolas, não há seções específicas no censo, englobando-os na população negra. Na Unifesspa, segundo dados do Centro de Registros e Controle Acadêmico (CRCA), entre 2013 e 2019, ingressaram 160 indígenas e 131 quilombolas. Contudo, há gargalos na ação afirmativa quanto ao acesso específico e diferenciado para esses povos: a permanência, afetada especialmente pela

dificuldade para pagar o transporte da aldeia até a universidade e o tempo do traslado, implicando na necessidade de pegar diversas conduções; impossibilidade de conciliar trabalho e estudos – principalmente no caso de lideranças e dos que são casados e com filhos –; saudades da família; sentimento de solidão na vida universitária e urbana; falta de “apoio” pedagógico; limitações quanto à internet na aldeia; linguagem e racismo (LISBÔA, 2022, p. 208-209).

A presença indígena e quilombola na universidade reivindica demandas acadêmicas que requerem revisões nas metodologias de ensino, na burocracia do funcionamento institucional, no currículo, nas abordagens epistemológicas e também no racismo que perpassa a colonialidade imperante no âmbito acadêmico, inclusive no uso da língua portuguesa como crivo para existir ou não nesse espaço de poder, assim como em outros espaços sociais hegemônicos (LISBÔA, 2022).

Desde que foi criada (em desmembramento da UFPA, em 2013), a Unifesspa manteve a ação afirmativa da UFPA para indígenas e quilombolas: Processo Seletivo Especial com duas vagas para indígenas e duas para quilombolas em todos os cursos de graduação. Em 2015, a Unifesspa criou o Programa de Nivelamento Indígena, uma espécie de apoio pedagógico para ajudar discentes indígenas com dificuldades nas disciplinas nos seus respectivos cursos. Atualmente, há o Programa de Apoio ao Estudante Indígena (Paind) e o Programa de Apoio ao Estudante Quilombola (Paequi), ambos com bolsa para esses alunos atuarem junto com professores/orientadores, minimizando as barreiras sociais, culturais e acadêmicas existentes. Em 2018 também houve a criação do Núcleo de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade (Nuade), inicialmente como uma demanda dos discentes indígenas.

Na atualidade, em que os indígenas e quilombolas enunciam de dentro da universidade como alunos, há condições de intensificar as cobranças do interior do espaço acadêmico. É nessa articulação de conflito/negociação que se constitui a universidade, marcadamente composta na atualidade por grupos desprestigiados tanto pelo recorte de classe quanto o racial (Figura 1).

Figura 1 - Indígenas reivindicam melhores condições de acesso e de permanência na Unifesspa, Marabá, Pará, 2022.



Foto: Evangelista Rocha (5°21'57.77"S | 49° 1'25.16"O).

Tais preocupações de democratização do espaço acadêmico não tinham tanta expressividade antes da entrada dessa diversidade de sujeitos. Ou seja, os ordenamentos homogêneos e hegemônicos da universidade não precisaram ser tensionados ao longo da história, pois refletiam os sujeitos que dela faziam parte: pessoas “brancas” e abastadas. Essa chamada “elite” compôs com exclusividade a academia brasileira, reverberando a premissa colonial epistemicida sobre negros e indígenas que considera inimaginável a presença desses sujeitos em espaços de poder, como o do conhecimento: “[a] modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus” (QUIJANO, 2005, p. 112).

Dessa forma, a colonialidade acadêmica, como materialização do dispositivo colonial⁷, reverberou por séculos o pensamento e práticas eurocêntricas, cujo poder e exclusão vêm sendo questionados por outras epistemes e cosmovisões, especialmente a partir da entrada dos sujeitos racialmente excluídos. Historicamente constituída por um grupo socioeconomicamente privilegiado, na atualidade a universidade passa a lidar com demandas de permanência voltadas aos povos indígenas, afrodescendentes e grupos sociais assentados na base da estrutura da sociedade brasileira, evidenciando necessárias mudanças institucionais.

Nessa relação de conflito e negociação entre universidades e indígenas e quilombolas, expressa-se a pertinência da interculturalidade (WALSH, 2014) no diálogo entre as diferenças, especialmente considerando que a formação acadêmica não é admitida por esses povos para substituir seus conhecimentos, mas para fortalecimento nas lutas da atualidade: “Buscam fortalecer os seus conhecimentos tradicionais, sua história e língua e, ao mesmo tempo, o necessário domínio dos assim denominados conhecimentos universais, considerados necessários para [...] os seus projetos de autonomia” (URQUIZA, 2016, p. 11).

Uma demonstração de pequenos passos no sentido intercultural e que precisam ser fortalecidos são: do lado da universidade, inserção nos currículos de alguns cursos de temáticas e abordagens ligadas a esses povos e, do lado destes, o fato de levarem para o Trabalho de Conclusão de Curso temáticas vinculadas aos interesses de suas comunidades (LISBÔA; NEVES, 2020).

A hierarquização racial de negros e indígenas na sociedade se reproduz no espaço acadêmico, fortalecendo esse sistema de expulsão com a não circulação dos saberes e línguas desses sujeitos, apesar de ocuparem um lugar com vínculo institucional nesse espaço. Nisso, é salutar a compreensão da forma padrão da língua portuguesa, forma exclusiva das práticas de linguagem institucionais acadêmicas, como linha de força do dispositivo colonial (LISBÔA, 2022), eliminando desse espaço outras formas de existir por meio da língua, já que a relação desta com a cosmovisão é indissociável, refletindo na permanência desses alunos na universidade. Bessa Freire (2003) explica a relação entre a língua e a cosmovisão dos sujeitos indígenas. Ou seja, a forma de ver e se relacionar com o mundo:

⁷ As materializações do dispositivo colonial se dão nas engrenagens do funcionamento estrutural da sociedade, tais como: leis, instituições estatais e religiosas, políticas públicas/ações governamentais, produções midiáticas etc, todas se retroalimentando com proposições de normalização de um padrão eurocêntrico... (LISBÔA, 2021, p. 49).

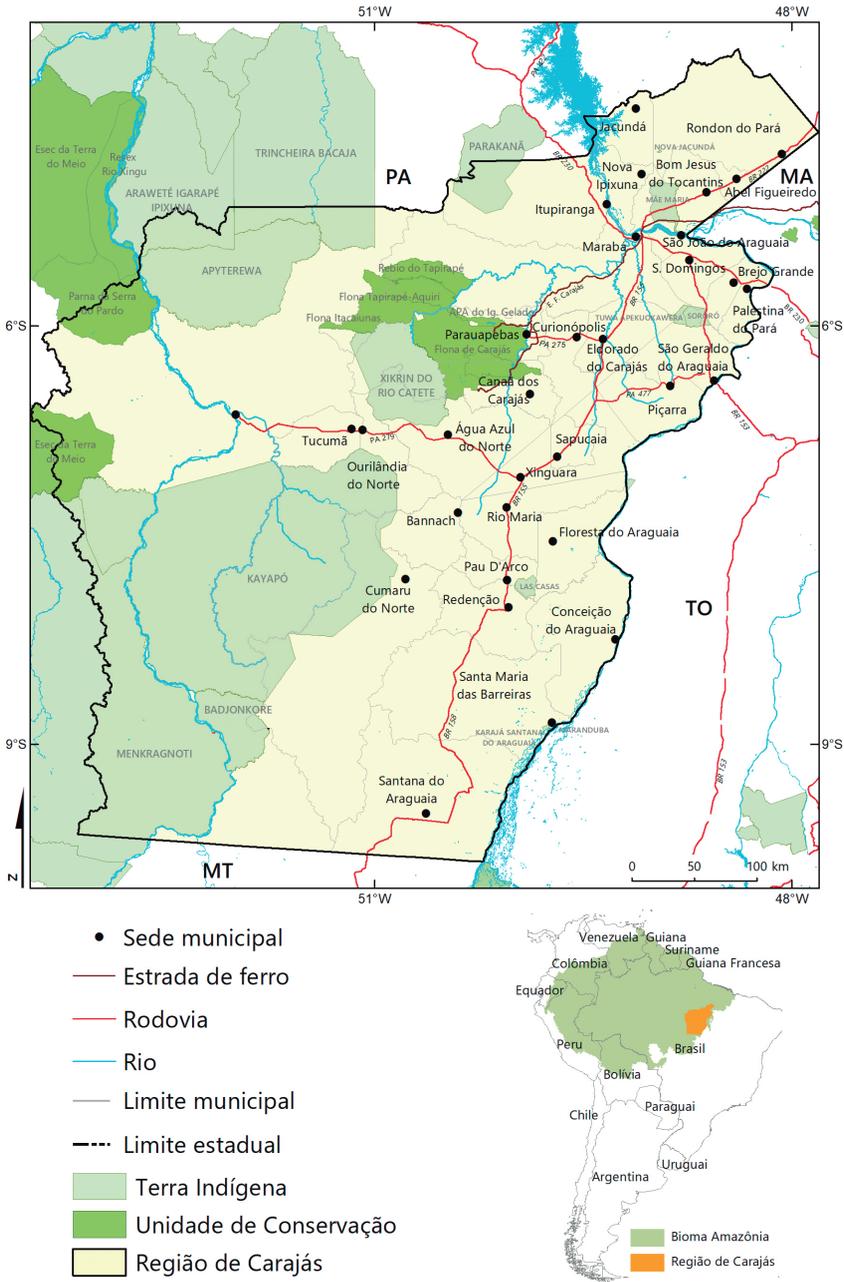
Essas línguas indígenas haviam codificado experiências milenares preservadas pela tradição oral, abrangendo tanto o campo das chamadas etnociências – medicina, farmácia, botânica, zoologia, astronomia, religião, etc. - como o das manifestações literárias, ou seja, das diferentes narrativas denominadas pelos cronistas de ‘mitos’, ‘fábulas’, ‘lendas’, ‘palavras ancestrais’, ‘poesia’, ‘cantos’, ‘baladas’ (BESSA FREIRE, 2003, p. 45).

Nesse sentido, é importante entender que permitir circular as línguas é permitir circular outros mundos e as instituições de ensino têm papel fundamental na visibilização e valorização das línguas que nelas circulam por meio dos povos que as constituem, além das que fazem parte do entorno regional.

O Estado, por meio da escola e da universidade que inferioriza e subalterniza os conhecimentos, os valores, as culturas é o principal responsável pelas mortes e desvalorização das línguas indígenas. A continuidade das línguas, assim como das culturas indígenas, depende da superação da cultura eurocêntrica e branqueocêntrica imposta aos povos indígenas (BANIWA, 2014, p. 22).

O que os dois autores acima destacam é a impossibilidade de considerar indígenas e quilombolas deslocados de seus mundos, materializados nos saberes e línguas de seus povos. A região de Carajás abriga os Mebêngôkre-Kayapó, Amanayé, Parkatêjê-Gavião, Akrãtikatêjê-Gavião, Kyikatêjê-Gavião, Aikewara-Suruí, Assurini do Tocantins, Xikrin do Cateté, Guajajara, Atikum, Guarani-Mbya, Awaeté-Parakanã e Warao. Povos que, presentemente, habitam cidades e terras indígenas. Elas, juntamente com as unidades de conservação, seguramente, têm sido a mais expressiva e eficaz alternativa contra o desmatamento e a degradação ambiental em área de mais de 7,4 milhões de hectares na região de Carajás (MONTEIRO; BAHIA; CASTRO, 2022) (Figura 2).

Figura 2 - Mapa com a indicação das terras indígenas e unidades de conservação da região de Carajás.



Fonte: Projeto MapBiomias (2022). Elaborado por Regiane Paracampos da Silva.

A presença desses povos na região nos permite focalizar a discussão feita neste tópico para a visibilização desses sujeitos na universidade, compreendendo a potencialidade de efeitos no âmbito regional, pluralizando a memória, as narrativas e a identidade do recorte socioespacial nomeado como Carajás.

Na circulação dessas memórias, não só podemos ampliar o conhecimento sobre os saberes e povos locais, mas questionar a perspectiva da história de progresso e desenvolvimento produzida pela expansão do capital nesse espaço amazônico, evidenciando as violências e injustiças que os povos mencionados sofreram para que a política econômica planejada para a região acontecesse.

À GUIA DE CONCLUSÃO

As discussões desenvolvidas neste artigo permitiram visibilizar a região de Carajás fora da homogeneidade que o discurso hegemônico faz circular, delimitando-a como espaço de conflito e interação entre diferentes sujeitos com seus modos de existência, diferenças essas hierarquizadas para notorizar a imagem de pujança econômica, em detrimento das alteridades da região.

A sequência estabelecida para visibilizar a produção de alteridades e resistências foi escolhida por proporcionar um acompanhamento histórico-linear da região de Carajás, compreendida aqui enquanto zona de contato. Desta feita, o trabalho propôs um olhar problematizador sobre a ideia de regionalização de Carajás na perspectiva da: 1- existência de vida e história na região com os povos que habitam originalmente esse espaço, tomando o caso dos Irã amrayré; 2- migração como reflexo do plano de desenvolvimento para a região e seus desdobramentos na produção de outridades; 3- resistência dos povos originários e quilombolas contra os processos de dominação local por meio da formação no ensino superior, ampliando as formas de luta com as ferramentas do conhecimento acadêmico-científico

Considerando que a diferença é socioculturalmente produzida e agenciada, vislumbramos de que forma no século XIX o Outro foi incorporado no horizonte existencial dos Irã amrayré como uma alteridade necessária e coexistente e, desde essa perspectiva, buscaram estabelecer relações com outros povos, incluindo os atores da frente de expansão nacional, segundo seus próprios interesses e tendo em vista o lugar do Outro em sua cultura. Em contraponto, na forma que o Outro é concebido no contexto da expansão capitalista na Amazônia, predomina a lógica binária da Modernidade, na qual esse Outro é inventado como o componente negativo da relação cultural, apreensão necessária no âmbito de sistemas de relações hierárquicas e excludentes.

A forma dominante de manejo da heterogeneidade sociocultural na sociedade capitalista produz as alteridades como “objetos” de regulação e controle social. Por isso, não raro, objetificadas nas políticas públicas e nas ciências eurocentradas. Quando esses Outros começam a adentrar as universidades públicas, enquanto “objetos” da política de inclusão da diversidade, suas permanências questionam e deslocam esse pressuposto político e epistemológico. Assim, pode-se reconhecer esses Outros se inscrevendo como alteridades políticas e epistêmicas.

Na invenção de Carajás, percebemos a mobilização de roteiros e repertórios que remetem e renovam imaginários coloniais. O cruzamento de trajetórias históricas, a copresença e os (des)entendimentos decorrentes têm evidenciado que a diversidade das existências humanas no mundo é uma trincheira também de resistências. A diversidade é uma demanda política que não se reivindica somente em termos de pressupostos culturalistas, como políticas neoliberais e multiculturais querem fazer crer.

Assim, a questão das alteridades em Carajás é uma das dinâmicas da regionalização relacionada a programas divergentes de luta pelo espaço e de lutas de representação que envolvem processos de dominação e resistência. Desta forma, não se pode escamotear que versões discursivas da identidade regional se associam à legitimação de formas de instituir alteridades para mantê-las deslocadas das relações de reciprocidade e de territorialidades seguras. Assim, não é por acaso que as lutas de resistência se fazem na afirmação de sujeitos políticos e na reivindicação por territórios físicos e simbólicos.

Com essa discussão, acreditamos ter empreendido uma reflexão propícia a evidenciar que, apesar dos processos hegemônicos para homogeneidade regional, as alteridades historicamente apagadas sempre foram latentes e seguem atualizando seus modos de *re-existir*.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. **A invenção do nordeste e outras artes**. Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1999.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. As invenções e Representações em Torno do Semi-Árido – Implicações na Educação. Registro escrito de exposição oral em evento sobre educação no Semi-Árido s/d.

AMOROSO, M. R. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 13, p. 101-114, 1998.

ANSART, P. As humilhações políticas. *In*: MARSON, I. e NAXARA, M. (Ed.). **Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras.** Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 15-30.

BANIWA, G. Língua, Educação e Interculturalidade na perspectiva Indígena. *In*: **Anais do seminário ibero-americano de diversidade e linguística**, 2014. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/3593>. Acesso em: 03/07/2021.

BESSA FREIRE, J. R. **Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia.** 2003. (Tese de Doutorado) - Instituto de Letras, UERJ, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Tradução TOMAZ, F. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BRASIL. **Coleção das Leis do Império do Brasil de 1845.** Rio de Janeiro: Tipografia Nacional. Tomo VIII, Parte II 1846.

BUTLER, J. Vida precária. **Contemporânea**, n 1, p. 13-33, Jan. - Jun. 2011.

CANCLINI, N. G. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade.** Tradução HENRIQUES, L. S. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.

CASANOVA, P. G. Colonialismo interno (uma redefinição). *In*: BORON, A.; AMADEO, J., *et al.* (Ed.). **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas.** Buenos Aires: CLACSO, 2007. cap. 21/10/2021, p. 431-458. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>.

CASTRO, E. Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea. **Amazônia: região universal e teatro do mundo**, p. 105-122, 2010.

COUDREAU, H. **Voyage au Tocantins-Araguaya.** Paris: A. Lahure, Imprimeur-Editeur, 1897.

DAHIA, S. L. D. M. A mediação do riso na expressão e consolidação racismo no Brasil. **Sociedade e Estado**, 23, n. 3, p. 697-720, 2008.

DECCA, E. S. D. Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras. *In*: MARSON, I. e NAXARA, M. (Ed.). **Sobre a Humilhação.** Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 105-117.

DUSCHATZKY, S.; SKLIAR, C. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação. *In*: SKLIAR, J. L. C. (Ed.). **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 119-138.

EMMI, M. F. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Centro de Filosofia e Ciências Humanas/NAEA/UFPA Belém, 1988.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GALLAIS, É. M. **Uma catechese entre os índios do Araguaya (Brazil)**. São Paulo: Escola Typográfica Salesiana, 1903.

GORDON, C. **Economia Selvagem: Ritual E Mercadoria Entre Os Índios Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

GUIMARÃES NETO, R. B. Vira mundo, vira mundo: trajetórias nômades. As cidades na Amazônia. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, 27, p. 49-69, 2003.

HAESBAERT, R. **Região: trajetos e perspectivas**. Anais da I Jornada de Economia Regional Comparada, Porto Alegre: FEE, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://cdn.fee.tche.br/jornadas/2/E4-11.pdf>. Acesso em: 20/06/2021.

HARVEY, D. O “novo imperialismo”: acumulação por desapossamento (Parte II). **Lutas sociais**, n. 15/16, p. 21-34, 2006.

INEP. **Censo da Educação Superior 2019**. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-da-educacao-superior/resultados>. Acesso em: 17/09/2021.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

KOLTAI, C. Migração e racismo: um sintoma social. *In*: NETO, H. P. e FERREIRA, A. P. (Ed.). **Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios**. Rio de Janeiro: Revan, 2005. p. 175-181.

LEA, V. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Edusp, 2012.

LISBÔA, F. M. O dispositivo colonial: entre a arqueogenealogia de Michel Foucault e os estudos decoloniais. **MOARA—Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras ISSN: 0104-0944**, 2, n. 57, p. 33-51, 2021.

LISBÔA, F. M. **Racismo linguístico e os indígenas Gavião na universidade: língua como linha de força do dispositivo colonial**. Salvador: Edufba, 2022.

LISBÔA, F. M.; NEVES, I. D. S. Diálogos interculturais: produção de subjetividades no conflito/negociação entre universidade e graduandos indígenas. **Revista Agenda Social**, 15, n. 1, p. 107-118, 2020.

LITTLE, P. E. Espaço, memória e migração: por uma teoria da reterritorialização. **Textos de história**, 2, n. 4, p. 5-25, 1994.

MALHEIRO, B. C. Colonialismo Interno e Estado de Exceção: a “emergência” da Amazônia dos Grandes Projetos. **Caderno de Geografia**, 30, n. 60, p. 74-98, 2020.

MARTINS, J. D. S. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MATO, D. **Educación superior y pueblos indígenas en América Latina: experiencias, interpelaciones y desafíos**. Sáenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrer, 2017.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, tapuias e historiadores**. 2001. (Livro Docência) - Estudos de História Indígena e do Indigenismo, Unicamp, Campinas.

MONTEIRO, M. A.; BAHIA, M. C.; CASTRO, E. M. R. Modernização caricata e acumulação capitalista na Amazônia: o caso de Carajás. **Novos Cadernos NAEA**, 25, n. 4, p. 11 - 34, dez. 2022.

MONTEIRO, M. A.; SILVA, R. P. Expansão geográfica, fronteira e regionalização: a região de Carajás. **Confins. Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasileira de geografia**, n. 49, 2021.

MOREIRA, V. M. L. **Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017. (Coleção Canaã, vol. 25).

NIMUENDAJÚ, C. Os Gorotire. **Revista do Museu Paulista**, 6, p. 427-459, 1952.

NOVAES, A. **A outra margem do Ocidente**. Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, J. P. D. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Contracapa, 2016.

PACHECO, T. Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor. **Development in Practice**, v.18, n. 6, p. 713-725, Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/desigualdade-injustica-ambiental-e-racismo-uma-luta-que-transcende-a-cor/>. Acesso em: 10/09/2021.

PEREIRA, A. D. R. A participação das mulheres trabalhadoras rurais na luta pela terra no sul e sudeste do Pará (1975-1990). *In*: SILVA, I. S. D. (Ed.). **Mulheres em perspectiva: trajetórias, saberes e resistências na Amazônia Oriental**. Belém. Paka-Tatu, 2017. p. 23-45.

POUTIGNAT, F.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Tradução FERNANDES, E. São Paulo: Unesp, 1997.

PRATT, M. L. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. **Travessia**, n. 38, p. 7-29, 1999a.

PRATT, M. L. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999b.

PROJETO MAPBIOMAS. **Coleção sete da Série Anual de Mapas de Cobertura e Uso de Solo do Brasil**. 2022. Disponível em: <https://plataforma.brasil.mapbiomas.org>. Acesso em: 02/02/2022.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

ROCHA, L. **O Estado e os índios: Goiás, 1850-1889**. Goiânia: Editora Ufg, 1998.

SENA, L. R. D. E. **“Um país selvagem” Os Mebêngôkre-Irã Amrayré e a fronteira Araguaia na segunda metade do século XIX**. 2021. (Doutorado em História) - IFCH, Universidade Federal do Pará, Belém.

SILVA, I. S. D. **Fronteira cultural: a alteridade maranhense no sudeste do Pará (1970-2008)**. 2010. - Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Goiás.

SILVA, I. S. D. A (des)graça desse riso: a produção de alteridades subalternizadas no sudeste do Pará. *In*: PEREIRA, A. (Ed.). **Culturas e dinâmicas sociais na Amazônia Oriental brasileira**. Belém: Paka-Tatu, 2017. p. 69-95.

SPOSITO, F. **Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)**. 2006. (Mestrado em História) - Departamento de História, USP, São Paulo.

TURNER, T. Os Mebêngôkre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. *In*: CUNHA, M. C. D. (Ed.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 311-338.

URQUIZA, A. H. A. Indígenas na educação superior e possibilidades de diálogo intercultural a experiência do programa rede de saberes–MS/Brasil. **Revista del Instituto de Investigaciones en Educación**, n. 8, p. 67-80, 2016.

VERSWIJVER, G. H. **Considerations on Mekrãgnotí warfare**. 1985. - Sociale Wetenschappen Facultei van Rechtsgeleerdheit, Rijksuniversiteit Ghent University.

VIDAL, L. B. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. São Paulo: HUCITEC/Ed. USP, 1977.

WALSH, C. **Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir**. UMSA Revista (entre palabras), p. 1-29, 2014. Disponível em: <https://redinterculturalidad.files.wordpress.com/2014/02/interculturalidad-crc3adtica-y-pedagogc3ada-decolonial-walsh.pdf>. Acesso em: 16/09/2018.

WEBER, R. Pesquisas sobre migrações e etnicidade: conhecimento sobre identidades coletivas. **História**, 37, p. 1-19, 2018.

Texto submetido à Revista em 21.06.2022

Aceito para publicação em 28.11.2022