

POVO POTIGUARA KATU E SUAS ESTRATÉGIAS DE LUTA PELA TERRA: DAS AÇÕES INSTITUCIONAIS ÀS AÇÕES DIRETAS PARA RECUPERAR O SEU TERRITÓRIO TRADICIONAL

YURI VASCONCELOS DA SILVA¹

UFRN, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-2213-0928>

RESUMO: *Esse trabalho reflete sobre a realidade indígena na aldeia Katu e a luta pelo seu território tradicional. Especificamente, o estudo investiga as estratégias utilizadas pelas lideranças indígenas na medição com o Estado para assegurar os seus direitos territoriais e sociais, em uma localidade em que a historiografia oficial apontou a extinção por completo das populações indígenas. A produção de dados foi realizada a partir do método etnográfico, através da observação participante e do diário de campo. Também contou com entrevistas com o cacique Luiz Katu, bem como com as vivências e experiências junto ao povo Potiguara Katu, proporcionado tanto pela relação profissional de ser servidor da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) quanto, também, pelo compromisso militante de apoiar as lutas indígenas. Observou-se que na luta pelo direito à terra, os indígenas utilizam duas vias de ação política de forma conjugada, a institucional e a ação direta. A aldeia Katu utiliza da criatividade cultural, que faz parte das lutas dos povos indígenas, para recuperar, garantir a proteção e o controle de seus territórios tradicionais.*

PALAVRAS-CHAVE: *Território, Katu, estado, ação política.*

ABSTRACT: *This work reflects on the indigenous reality in the Katu village and the struggle for their traditional territory. Specifically, the study investigates the strategies used by indigenous leaders in dealing with the State to ensure their territorial and social rights, in a location where official historiography indicated the complete extinction of indigenous populations. Data production was carried out using the ethnographic method, through participant observation and field diary. It also feature interviews with chief Luiz Katu, as well as experiences with the Potiguara Katu people, provided both by the professional relationship of being a servant of the Nacional Foundation of Indigenous Peoples (Funai) and also by the militant commitment to supporting indigenous struggles. It was observed that in the fight for the right to land, indigenous people use two routes of political action in conjunction, institutional and direct action. The Katu village uses cultural creativity, which is part of the struggles of indigenous peoples, to recover, guarantee the protection and control of their traditional territories.*

KEYWORDS: *Territory, Katu, state, political action.*

¹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: yuriujc@yahoo.com.br

Introdução

O objetivo deste trabalho é refletir sobre a realidade indígena na aldeia Katu, localizada nos municípios de Canguaretama e Goianinha, no litoral sul do estado do Rio Grande do Norte, e a luta por seu território tradicional. Interessa-nos refletir sobre o processo de formação do Estado-Nação no Brasil e a relação estabelecida com as populações indígenas e os seus territórios tradicionalmente ocupados. Especificamente, pretende-se investigar as diferentes estratégias utilizadas pelas lideranças indígenas na mediação com o Estado para assegurar os seus direitos territoriais e sociais.

Constituída por 329 famílias indígenas, a aldeia Katu está localizada em um estado em que a historiografia oficial apontou a extinção por completo das populações indígenas. Segundo Silva (2007), toda uma geração de pesquisadores do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN) – dentre os quais, Luís da Câmara Cascudo, Olavo de Medeiros e Vicente Lemos Medeiros – converge em uma narrativa de desaparecimento desses agrupamentos étnicos, acarretando um quadro de grave invisibilização histórica por parte do Estado. O processo de emergência étnica na região, datado a partir do início do século XXI, demonstra que a luta das populações indígenas, para ter sua identidade étnica reconhecida e a garantia de políticas públicas diferenciadas e específicas em seus territórios tradicionais, é ainda bastante árdua. Junto à luta pelo reconhecimento de sua identidade étnica, as famílias indígenas da aldeia Katu se mobilizam para assegurar o seu direito territorial, pois o Território Indígena Katu ainda não foi demarcado pelo Estado brasileiro, gerando situações de conflitos fundiários com usinas de cana de açúcar da região, bem como pela ação de madeireiros.

A elaboração deste trabalho ocorreu a partir de diferentes mecanismos metodológicos, a começar pelas minhas observações etnográficas na aldeia Katu, tendo em vista que estou cursando o doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e a pesquisa tem ocorrido nesta localidade. Durante a etnografia participei de algumas atividades junto aos indígenas, como as edições do Toré de Lua, reuniões na comunidade e os encontros do Programa Saberes Indígenas², bem como acompanhei algumas atividades produtivas e culturais, como a coleta da mangaba, a pesca, a agricultura familiar e as ações de etnoturismo. No entanto, o destaque maior da etnografia tem sido a realização de diversos diálogos e vivências com os interlocutores e as interlocutoras indígenas, aprendendo bastante sobre o que é ser Potiguara Katu, o seu modo de vida próprio e a importância do seu território tradicional.

A produção de dados também contou com entrevistas com o cacique Luiz Katu, conhecendo um pouco mais as especificidades da

² A ação Saberes Indígenas na Escola foi instituída em 2013 pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), no âmbito do Ministério da Educação, através da Portaria n. 98162, conforme disposto no Diário Oficial da União (DOU), de 09 de dezembro de 2013. Discutiremos especificamente essa ação em capítulo posterior.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

aldeia Katu e as lutas pelo território indígena. Por fim, subsidiaram esse trabalho as minhas vivências e experiências junto aos povos indígenas do estado do Rio Grande do Norte, proporcionado tanto pela relação profissional de ser servidor da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) quanto, também, pelo compromisso militante de apoiar as lutas indígenas.

Após essa introdução farei uma breve discussão sobre a formação do Estado-Nação, descrevendo algumas ferramentas utilizadas para construir uma narrativa sobre a nação e o apagamento étnico nesse processo. Posteriormente, discutirei o processo de emergência étnica do povo Potiguara Katu, apresentando dados da realidade das populações indígenas no estado potiguar e, especificamente, da aldeia Katu. Em seguida, tematizo o território indígena Katu, relacionando com os conceitos de território e territorialidade a partir de referências bibliográficas. Depois busco contextualizar de forma sucinta a relação do Estado com os povos originários, enfatizando a política indigenista oficial e o direito territorial das populações indígenas. Por fim, apresento as estratégias de luta do povo Potiguara Katu na defesa de seu território tradicional.

Construção do Estado-Nação e as estratégias do Estado na relação com os povos indígenas

Refletindo sobre as origens do nacionalismo, Anderson (2008) defendeu que, se a construção dos Estados é compreendida como algo novo em termos históricos, as nações, por outro lado, são colocadas como possuidoras de um passado imemorial, que sempre existiu no interior de cada sociedade. Esse passado longínquo da nação faz criar um sentimento de amor à pátria, de um exacerbado nacionalismo (ANDERSON, 2008). A antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel (2021), em diálogo com o autor, complementa criticamente o argumento, defendendo que esse sentimento de amor à nação é construído não por uma preservação do passado, mas, sim, por uma seleção de determinados fatos do passado, situados social e culturalmente.

Os Estado-Nações se formaram na segunda metade do século XVIII, no mesmo processo de transformação do poder político de uma aristocracia rural para a classe burguesa (ELIAS, 2006). Neste mesmo período, além do declínio das comunidades religiosas e dos estados dinásticos, Benedict Anderson aponta que o surgimento do romance e do jornal proporcionaram “os meios técnicos para “re-presentar” o tipo de comunidade imaginada correspondente à nação” (ANDERSON, 2008, p. 55). Portanto, para impulsionar o sentimento de um nacionalismo oficial são utilizadas diferentes ferramentas pela classe dominante, como a educação, a reescrita da história, os meios de comunicação, a concepção de família e a literatura (ANDERSON, 2008; CHATTERJEE, 2008). Todas essas ferramentas são utilizadas através da construção de hegemonia pela classe dominante, que impõe os seus interesses, expandindo-os e naturalizando-os para as demais classes sociais (SERJE, 2011).

É a partir desses mecanismos de hegemonia do Estado que é construída a condição de ser “nacional”, estando relacionada à cor da pele, à procedência, ao sexo, ao parentesco, à época do nascimento, dentre outros marcadores sociais (ANDERSON, 2008). Outro marcador da condição nacional é ser falante da língua hegemônica instituída pelo Estado em seu território, pois, apesar dos componentes do Estado serem supranacionais, o Estado está delimitado em determinado território, possuindo o poder de determinar onde as pessoas devem ou não devem estar (TROUILLOT, 2011).

Esse poder de delimitação do território do Estado afeta diretamente as populações indígenas, sejam aquelas localizadas em região fronteira entre países ou aquelas cujo território abrange mais de um ente federado em um mesmo país, a exemplo da aldeia Katu. As políticas públicas em nosso país são delimitadas pelo espaço geográfico, não havendo o respeito pela territorialidade dos povos indígenas, que não se restringem a esse federalismo imposto pela colonização. Na aldeia Katu é comum os poderes públicos determinarem a sua jurisdição a partir da localização do rio Katu, estando em um lado da margem o município de Canguaretama/RN e, do outro lado da margem, o município de Goianinha/RN. É considerado então, pelo Estado, que o rio Katu é a marca divisória da comunidade. Por outro lado, durante o período da etnografia observei que os/as indígenas da aldeia Katu, por diversas vezes, salientavam uma frase construída pelo cacique Luiz a respeito dessa suposta divisão. Segundo o cacique, o rio não divide a aldeia, sendo, na verdade, o ponto de encontro e de união do povo indígena, pois é a partir das águas do rio que os/as indígenas realizam muitas de suas atividades produtivas, além de representar a força da água para os rituais.

Para além da delimitação do território nacional, o Estado-Nação determina também quem são os nacionais, aqueles que são considerados como cidadãos. Conforme Ochy Curiel (2021), a invenção da cidadania é acompanhada da invenção do Outro, que representa o oposto da civilização, sendo o bárbaro ou primitivo. Na formação do Estado brasileiro, portanto, os indígenas não se enquadram na condição de nacionais, sendo marginalizados e inferiorizados. No entanto, a filósofa Judith Butler, em seu livro “Quem canta o Estado-Nação?” (2018), em conjunto com Gayatri Spivak, aponta que, apesar das categorias normativas, como idade, gênero, raça, nacionalidade e situação laboral, desqualificarem para a cidadania, inexiste vida nua, isto é, vida sem a presença do Estado. Para a autora, mesmo as populações excluídas de direitos estão sob controle do poder do Estado, seja na forma de exclusão, marginalização ou violência. Em relação aos refugiados migrantes e às pessoas que trabalham ilegalmente, por exemplo, o Estado atua com banimentos e expulsões; enquanto que com as chamadas minorias nacionais dentro do seu território (como indígenas e quilombolas), o Estado atua com uma política de confinamento, sendo esta uma variável do banimento (BUTLER, 2018). A criação de reservas indígenas pelo Estado brasileiro no início do século XX é um bom exemplo de confinamento das minorias sociais pelo poder do Estado (BENITES, 2009).

É esta concepção de nação que, através do processo de colonização, se estende para além da Europa, sendo referenciada como o modelo hegemônico de organização e controle social (CURIEL, 2021). Constrói-se, dessa maneira, uma visão idealizada de Estado-Nação para o mundo inteiro, como um sistema estável, em que os conflitos são vistos apenas como expressões pontuais, logo retornando à condição de estabilidade.

A nação brasileira foi constituída com essa perspectiva importada do continente europeu, a partir de uma assimilação cultural dos valores dos países colonizadores e o desaparecimento gradual daqueles que não se enquadravam no projeto nacional, em especial os negros e indígenas. Segundo Giralda Seyferth (2002), a proposta das elites nacionais defendia que: “A nação brasileira ideal deveria ser ocidental; uma civilização latina, de língua portuguesa e população de aparência branca plasmada na mestiçagem” (SEYFERTH, 2002, p. 36). Dentro dessa assertiva, Sérgio Costa (2001) aponta que, durante o século XX, é a ideologia da mestiçagem que vai vigorar na constituição do Estado-Nação brasileiro. Essa ideologia construiu a narrativa de uma nação unitária, a partir de um suposto encontro harmonioso de brancos, negros e índios, superando as diferenças étnicas e culturais. É o mito da democracia racial, que busca constituir uma brasilidade, a partir do apagamento da violência cometida contra os negros e indígenas na formação da nação. Para além do silêncio a respeito das atrocidades da escravidão e do extermínio de populações indígenas, essa ideologia tenta apagar as especificidades étnicas, a partir de uma imposição de valores ocidentais. Ainda segundo o autor, a ideologia da mestiçagem começa a perder força na década de 1970, em especial pelo movimento de fortalecimento dos grupos étnicos que, diferentemente da perspectiva assimilacionista, revigoram a preservação de suas formas próprias de vida e de seus elementos culturais diferenciadores. Nesse mesmo período passa a ser operada uma nova política pelos Estados nacionais, que se caracteriza pelo reconhecimento da diversidade étnica e promoção das diferenças culturais (COSTA, 2001).

Charles Hale (2002) sugere que esse mesmo período de fortalecimento dos grupos étnicos coincide com a intensificação da política neoliberal nos países da América Latina. Segundo o autor, estamos diante de um processo denominado multiculturalismo neoliberal, que se caracteriza por valorizar as identidades étnicas, desde que elas não se oponham ao projeto do capital. Se a política liberal buscou a destruição das comunidades indígenas, o multiculturalismo neoliberal valoriza a afirmação étnica dos povos originários. No entanto, essa valorização é condicionada a não buscar transformações sociais e políticas mais profundas. Assim, o movimento indígena, por exemplo, pode ser valorizado e, inclusive, apoiado em suas lutas específicas de fomento à sua cultura. No entanto, a luta pela demarcação dos seus territórios já não conta com a simpatia da política do multiculturalismo neoliberal, pois se opõe frontalmente aos interesses do capital em utilizar a terra como mercadoria (HALE, 2002).

Embora aspectos da cultura dos grupos étnicos tenham sido incorporados na construção da nação brasileira como forma de

materializar o mito da democracia racial, eles sempre foram categorizados como elementos de perturbação do ideal do Estado-Nação (SEYFERTH, 2002). Não apenas as identidades étnicas, mas também os territórios ocupados e/ou reivindicados por esses grupos étnicos conformaram em um incômodo para a construção do Estado-Nação brasileiro, dada a pretensão deste em possuir o controle sobre a totalidade do território, na perspectiva de soberania nacional; bem como em seu território ser de uso exclusivo para aqueles considerados como pertencentes da sociedade nacional, condição que excluía as populações indígenas (LITTLE, 2004). Esse incômodo se faz presente até os dias atuais, fazendo com que a maioria da população indígena em nosso país não possua o direito ao seu território tradicional.

Segundo Alfredo Wagner (2005), em seus estudos sobre a realidade quilombola, a estratégia do Estado tem sido secundarizar as demandas étnicas das populações tradicionais, como a luta por seus territórios, enfatizando ações de prestação de serviços básicos às comunidades. Dessa forma, segundo o autor, as comunidades quilombolas acabam sendo encaradas por classificações mais abrangentes enquanto beneficiárias de programas sociais, perdendo o caráter das reivindicações coletivas e étnicas (WAGNER, 2005). Essa análise também é válida para um olhar sobre a ação do Estado em relação as reivindicações dos povos indígenas em nosso país. O Estado brasileiro, nos últimos seis anos, demarcou pouquíssimas terras indígenas (todas elas ocorrendo no ano 2023), estando sua ação restrita a programas sociais, em especial entrega de cestas de alimentos. Sem retirar a importância da política de distribuição de alimentos aos povos indígenas, ressalto que as demandas dos povos indígenas têm apontado prioritariamente para a garantia do seu direito territorial.

Segundo o antropólogo Akhil Gupta, é através das burocracias governamentais em âmbito local que ocorre o contato das classes subalternas com o Estado, substituindo a abstração pela configuração dos componentes que formam o Estado para essas populações. O autor defende, portanto, que o Estado se constrói a partir das interações entre as pessoas das classes subalternizadas com os funcionários do Estado (GUPTA, 2015). Vale registrar que esse encontro entre comunidade e Estado escancara a marca autoritária deste último, em que ficam sobressalentes as hierarquias sociais e o poder de decisão sobre os assuntos da vida social.

Para além do autoritarismo, uma das características que têm sido marcantes na relação dos agentes de Estado com as populações indígenas é o discurso paternalista, em que os/as indígenas precisariam estar sob os cuidados dos agentes do Estado (GUPTA, 2015). Esse discurso é acompanhado de um tratamento infantilizado e preconceituoso, em que se caracteriza a população indígena como primitiva, sendo necessário, portanto, um processo de educação para a vida em sociedade (FACUNDO, 2021).

Outra característica é a visão romantizada da vida indígena, em uma perspectiva segundo a qual, por ser um grupo étnico, prevaleceria uma vida pacífica, sem conflitos internos. Como aponta o antropólogo Marco

Tobón (2008), é equivocado não pensar os elementos constitutivos da vida social nas populações indígenas, como os desacordos, as brigas e a desobediência. Ao invés de buscar entender essas especificidades políticas e socioculturais, tem sido bastante comum escutar dos agentes do Estado que os/as indígenas não possuem “acordos entre si”, sendo esta uma justificativa utilizada para o fracasso de determinada política pública.

Durante a etnografia observei essas posturas em uma reunião entre a aldeia Katu e o poder executivo do município de Goianinha/RN, onde este último justificava a inoperância de políticas públicas na localidade em função de uma suposta divergência interna no Katu. Para além de não assumir a responsabilidade pelas políticas públicas na localidade, a prefeitura ainda teceu falas sobre a importância da união do povo indígena, em uma lógica de ensinamento para as pessoas presentes na reunião. Observa-se a manutenção do preconceito, seja esse explícito ou velado, na relação do Estado com os povos indígenas.

Para além do preconceito, o Estado atua para que as populações indígenas se adequem aos seus padrões, sem entender ou respeitar as formas próprias de organização e atuação desses agrupamentos étnicos. Durante a IV Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte – AIRN³, realizada em 2015 na comunidade Caboclos de Assú, em Assú/RN, o cacique Luiz Katu fez uma fala bastante oportuna sobre essa ingerência do Estado nas formas de organização dos povos indígenas, sendo a mesma importante inclusive para a minha própria atuação enquanto indigenista. Estava tendo uma discussão sobre o acesso das comunidades indígenas a editais de financiamento de projetos e um representante de instituição governamental apontou que a condição seria que as comunidades indígenas estivessem organizadas em associações. Nesse momento o cacique Luiz pediu a palavra e questionou o que seria uma comunidade indígena “organizada”. Tal questionamento decorria do fato de que não era a criação de uma Associação (forma de organização que não é tradicional para os povos indígenas) que determinaria a organização de um povo indígena. Tal condição do edital representava, portanto, uma afronta às formas próprias de organização e de vida indígena.

Durante o tempo em que trabalhei na Funai lotado na Bahia, junto a alguns povos indígenas da Bahia e de Pernambuco, realizei diversas oficinas sobre Associativismo e Cooperativismo em aldeias indígenas. Tais atividades eram pensadas como um fomento para a organização política das comunidades e viabilizar acesso a financiamento de projetos. Sem retirar a importância da discussão, não tinha parado até então para pensar que uma Associação é uma das formas possíveis de organização, mas que não pode ser pensada como a única e muito menos como a principal. São diversas as formas possíveis de organização de um povo indígena, a partir da sua realidade, dos seus costumes e do seu próprio

³ O movimento indígena do estado costuma realizar, a cada dois anos, a Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte (AIRN), no sentido de dialogar sobre as principais temáticas que afetam os seus territórios, bem como delinear uma plataforma de lutas para o próximo período.

modo de vida. Buscar enquadrar um tipo de organização, como critério de acesso a possível financiamento para projetos e atividades, representa um desrespeito com os direitos indígenas e uma ingerência em sua forma própria de vida. A fala do cacique Luiz Katu me ajudou a melhor refletir e entender essas questões.

Essa ingerência nas formas próprias de vida das populações indígenas é histórica na relação do Estado com os povos originários, seja pela imposição de crenças religiosas ou por formas de organização interna hierarquizadas e subordinadas aos aparatos administrativos. Apesar dos avanços legislativos assegurados a partir da Constituição Federal de 1988, essa ingerência é mantida atualmente, quando as instâncias do Estado exigem determinados ritos – formatos de reuniões, modelo de documentos, vestimentas, locais de encontros, dentre outros exemplos -, nos encontros com as populações étnicas, em detrimento das suas formas específicas de ser e viver. A ingerência do Estado vai se cristalizando nas questões internas da vida comunitária, de tal forma que, em muitas situações, as comunidades perdem a sua autonomia e passam a requerer a presença das instâncias do Estado para resolver determinados aspectos das suas instituições políticas e de sua organização social. Veena Das (2020) aponta que a presença do Estado na vida da comunidade surge tanto como uma entidade racional-burocrática, quanto também como uma entidade mágica. Racional, pois se apresenta nas diversas regras e normas existentes na estrutura das sociedades. Mas também mágica, pois suas ideias se internalizam na vida da comunidade, mesmo nos momentos em que a comunidade busca desafiar as estruturas do Estado.

Quando as comunidades indígenas e suas lideranças combatem essa ingerência, as estruturas do Estado se sentem desconfortadas, caracterizando essa postura de defesa da autonomia indígena como “mal-agradecida”, pois não quer receber as benesses do Estado. Como apontou a professora Angela Facundo (2021) em sua análise sobre a população refugiada, os agentes do Estado esperam encontrar pessoas que precisam suplicar pela “ajuda” e não pessoas que reivindicuem direitos.

Dessa forma, outro elemento na relação do Estado com os povos indígenas que julgo importante analisar são as tentativas de cooptação das lideranças e movimentos, bem como um processo de fragmentação das lutas da classe trabalhadora na perspectiva neoliberal. Em entrevista realizada com o cacique Luiz Katu, ele apontou que já sofreu tentativas de cooptação pelos poderes públicos municipais, em especial quando realizava a defesa de uma educação específica e diferenciada no território Katu e não aceitava a nomeação de uma pessoa não indígena para ser gestora da escola indígena. Segundo o cacique, houve na época sugestões de que, caso ele aceitasse, o município criaria uma secretaria de assuntos indígenas, subentendendo-se que o cacique seria convidado a ser o representante da pasta. São mecanismos de cooptação utilizados pelo Estado, com o objetivo de enfraquecer a luta e a autonomia dos movimentos sociais e populares.

Em relação à fragmentação das lutas da classe trabalhadora é importante registrar a importância dos movimentos sociais denominados

identitários, no sentido de assegurar a sua representatividade e especificidade nas arenas da luta política. No entanto, como alerta a professora Maria da Glória Gohn (2008), se, por um lado, as lutas identitárias fortalecem os grupos sociais específicos, por outro, causam uma fragmentação das lutas da classe trabalhadora, cujo limite é o próprio Estado: “O sujeito coletivo se dilacera, fragmenta-se em múltiplos campos isolados. Sozinhos, esses múltiplos sujeitos não têm força coletiva, e o ponto de convergência entre eles é o próprio Estado” (GOHN, 2008, p. 445).

Estando restritos ao campo do Estado, os movimentos sociais e populares perdem a sua autonomia e acabam delimitando a sua atuação política a partir dos ditames institucionais. Isso acarreta, por um lado, a limitação da atuação dos movimentos aos mecanismos “aceitáveis” do Estado, como documentos, abaixo-assinados e negociações com os agentes das instituições estatais (CARDOSO, 2008). Por outro, causa a transformação dos movimentos em instâncias reprodutoras das tarefas do Estado, minando a independência e o ímpeto de ação política para além da institucionalidade (GOHN, 2008).

Em fevereiro de 2023, conversando com o cacique Luiz Katu, durante uma entrevista sobre a relação da aldeia Katu com as instâncias do Estado brasileiro, ele comentou que a sua atuação enquanto liderança indígena provocou um outro olhar do povo Potiguara Katu sobre as formas possíveis de lutar por políticas públicas efetivas, garantindo a autonomia do povo indígena. Luiz assinalou que, antes da organização étnica da aldeia Katu, toda ação desenvolvida pelos poderes públicos na comunidade era mediante barganhas políticas. As ações eram realizadas como se fossem “favores” das instâncias do Estado na aldeia indígena, e não como um direito assegurado daquela população. Dessa forma, ele considera que a sua atuação política foi importante para assegurar a autonomia do povo indígena frente às instâncias do poder público. Luiz salienta o fortalecimento interno de valorização da vida indígena, tanto na defesa do meio ambiente – ressaltada a palavra “guardião” para se referir aos indígenas do Katu em sua relação com a natureza – quanto também no modo próprio de ser indígena, com as suas crenças, costumes, formas de atividades produtivas e festejos. Essa valorização também é colocada pelo cacique como importante para garantir a autonomia indígena, sem a dependência das instâncias governamentais.

Apesar da sua atuação e do fortalecimento da comunidade, Luiz registra que ainda há muita luta para assegurar as conquistas do povo indígena, tendo em vista que ainda existe um movimento muito forte em retirar a autonomia indígena em seu território tradicional. De acordo com Luiz, ainda existem muitas pessoas não indígenas que querem representar os povos originários, como se estes não tivessem capacidade de se autorrepresentar perante os poderes políticos. Ao invés de contribuírem com o movimento indígena, essas pessoas acabam reproduzindo uma lógica de tutela que vigorou durante séculos em nosso país.

Até hoje ainda há situações difíceis, inclusive em alguns momentos a gente passa por alguns retrocessos que às vezes nos desanima. Mas a gente sabe que ainda é fruto desse projeto colonial que foi implantado no Brasil, não apenas no Rio Grande do Norte. E conseguir avançar com um olhar decolonial não é uma coisa a curto prazo. É algo a longo prazo que a gente ainda continua nesse projeto de justiça social (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Entrevista concedida ao autor).

É dentro dessa perspectiva de resistência que pretendemos analisar a realidade indígena na aldeia Katu e a luta por seu território tradicional. Para essa reflexão é importante contextualizar, de forma sucinta, o processo de emergência étnica do povo Potiguara Katu.

Emergência étnica do povo Potiguara Katu

A produção de pesquisas sobre os povos indígenas do Nordeste começou a se intensificar apenas no final dos anos 1990 e início do século XXI, tanto em função da expansão das universidades e suas graduações e pós-graduações, quanto também em função da mudança de foco temático das pesquisas sobre as populações indígenas, deixando de ser enfatizada a “etnologia das perdas”, isto é, os estudos mais restritos sobre o que esses povos foram no passado, e priorizando as investigações acerca das problemáticas decorrentes dos processos de emergência étnica (OLIVEIRA, 2016; CARVALHO e REESINK, 2018).

Esse aumento de produção acadêmica foi importante para se opor à ideia da inexistência dos povos indígenas da região Nordeste, bem como analisar as especificidades e heterogeneidade dessas populações, rompendo com uma lógica de definição das populações indígenas da região Nordeste como uma unidade. Segundo João Pacheco de Oliveira (2016, p. 199): “A unidade dos ‘índios do Nordeste’ é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente, mas por pertencerem ao Nordeste, como conglomerado histórico e geográfico”. Desconsidera-se, portanto, as especificidades da história, dos costumes e da organização social dos diferentes grupos étnicos da região.

Segundo Barth (em Poutignat, 1998), os grupos étnicos são definidos fundamentalmente como uma organização social que compartilha alguns pressupostos em comum, como a semelhança de valores culturais, a constituição de um campo de comunicação e interação, a perpetuação biológica e, em especial, a definição de uma categoria diferente da de outros grupos, tanto a partir de uma autoidentificação como pela atribuição dos outros (BARTH, 1969 *apud* Poutignat, 1998). Essa conceituação do grupo étnico a partir da sua forma de organização social lhe confere força ao elemento cultural como definidor de sua etnicidade. Em um processo de interação social, um grupo étnico pode absorver determinadas características culturais

externas e continuar a possuir tanto uma autoidentificação quanto uma análise exógena enquanto grupo distintivo (POUTIGNAT, 1998). Reforçando essa análise, Barth vai apontar que mesmo uma redução das diferenças culturais não é elemento para reduzir o sentimento de pertinência organizacional das identidades étnicas, nem uma extinção de suas fronteiras étnicas. Segundo o autor, as diferenças culturais podem ser mantidas com o processo de interação social entre diferentes grupos étnicos, sem isso significar um processo de aculturação (BARTH, 1969 *apud* Poutignat, 1998).

Segundo João Pacheco de Oliveira (2016), para entender as especificidades dos povos indígenas do Nordeste é necessário a compreensão dos processos de territorialização a que foram submetidos e as “misturas” ocorridas a partir desses processos. Segundo o autor (2016, p. 205):

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola, as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil, as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).

O autor descreve que foram dois os processos de territorialização vividos pelas populações indígenas da região Nordeste do Brasil. O primeiro está relacionado com a política dos jesuítas, no que se refere a criação de aldeamentos, em um movimento de sedentarismo e catequização da população originária. Já o segundo processo de territorialização está vinculado com a agência indigenista oficial, que passa a possuir o controle territorial sobre aquelas áreas ocupadas pelas populações indígenas (OLIVEIRA, 2016).

Importante observar que nesses processos de territorialização ocorre uma imposição de valores e formas de organização social que são estranhas aos costumes tradicionais das comunidades indígenas. Seja pelo mecanismo religioso ou pela normatização burocrática da estrutura de poder pelo órgão indigenista, a organização e a forma própria de vida indígena sofrem influências externas de maneira direta nesses processos. Pacheco de Oliveira (2016) também fala das “misturas” ocorridas pelas populações indígenas do Nordeste, sendo primeiro pelo movimento de sedentarização e catequização dos aldeamentos missionários; posteriormente pela ação do diretório dos índios, que fomentou os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos nos antigos aldeamentos indígenas; e, por fim, a terceira “mistura” é oriunda da Lei de Terras de 1850, que institui a propriedade privada da terra e vai extinguindo os antigos aldeamentos indígenas.

Esse processo histórico de miscigenação vai fazer com que até os dias atuais os indígenas do Nordeste sofram com o preconceito e a deslegitimação enquanto grupos étnicos, sendo comum serem caracterizados – muitas vezes pelos meios de comunicação, instâncias governamentais ou mesmo estudos acadêmicos – como “descendentes” ou “remanescentes”, e não como “indígenas”. Em casos mais graves, são acusados de mentir para serem beneficiados com políticas públicas específicas. Em todas essas conotações está presente uma lógica de negação da identidade étnica dessas populações (CARVALHO e REESINK, 2018). Essa negação da identidade étnica também esteve presente na atuação do Órgão Indigenista do Estado brasileiro. Tanto o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) quanto a Funai relegaram a atuação junto às populações indígenas da região, uma vez que não as reconheciam enquanto etnicamente diferenciadas, tendo em vista os processos de miscigenação ocorridos ao longo da colonização (LIMA, 1992; OLIVEIRA, 2016).

Apesar do histórico de violência impetrada contra os povos indígenas e a vigência de um forte preconceito contra essas populações no Nordeste brasileiro, observa-se um movimento de emergência étnica na região desde a década de 1980, com o aparecimento de reivindicações de grupos étnicos em localidades onde anteriormente não se registrava mais, de forma oficial, a existência de indígenas. Essa mobilização de povos indígenas para o reconhecimento da sua identidade étnica vai ser caracterizada por João Pacheco de Oliveira como um novo processo de territorialização (OLIVEIRA, 2016).

Esse processo de emergência não se dá pela multiplicação da população indígena em suas respectivas aldeias, mas sim pelo processo de fortalecimento da autoidentificação étnica dos indivíduos nos censos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (WAGNER, 2004). Junto ao processo de afirmação étnica crescem também as reivindicações de direitos sobre os territórios caracterizados como tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas da região (CAVIGNAC, 2003).

Mesmo que um pouco mais tardiamente em comparações com outras localidades na região Nordeste, observa-se também no Rio Grande do Norte um processo de emergência étnica no início do século XXI. O movimento indígena no estado principiou um processo de reorganização coletiva, articulando uma rede de contato entre lideranças de diferentes comunidades e, posteriormente, organizando o movimento em nível regional, com a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – seção RN (Apoime/RN) e, mais recentemente, a Articulação dos Povos Indígenas do RN (APIRN). Segundo o cacique Luiz Katu, essa movimentação foi fundamental para se opor ao apagamento oficial da existência das populações indígenas, tendo em vista que as instituições do Estado (tanto os poderes públicos em suas diferentes esferas quanto também as escolas e Universidades) continuavam a reproduzir a narrativa de que não mais existiam indígenas no estado.

O processo de emergência étnica no estado foi marcado pela movimentação de três aldeias indígenas – Mendonça do Amarelão (localizada no município de João Câmara/RN), Caboclos de Assú (localizada no município de Assú/RN) e Katu –, que iniciaram um processo de luta pelo reconhecimento da identidade étnica, culminando na realização, no ano de 2005, de uma audiência pública na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte, momento simbolizado pela entrega de documentos às instâncias governamentais reivindicando os direitos sociais e territoriais da população indígena. A partir desse momento, ocorreu um gradual fortalecimento dos povos indígenas do Rio Grande do Norte, somando-se à luta outras comunidades indígenas espalhadas pelo estado potiguar. Segundo informações das representações indígenas da Apoinme/RN e da APIRN, atualmente são 16 (dezesesseis) aldeias e comunidades indígenas no estado, além da presença, desde o final do ano 2019, de indígenas venezuelanos da etnia Warao no estado potiguar, que estão residindo nas cidades de Natal/RN e Mossoró/RN.

Vale registrar que o número de comunidades indígenas no estado tem crescido constantemente. Quando eu fui transferido para a CTL Natal no ano 2015, a Funai atendia um conjunto de 07 comunidades, tendo esse número mais que dobrado em poucos anos. Esse movimento de crescimento é contínuo, tendo em vista que na VII AIRN, ocorrida no período de 24 a 28 de julho de 2023 na cidade de Apodi/RN, estavam presentes representantes indígenas de novas comunidades do município de Ceará-Mirim/RN, que estavam principiando o movimento de organização étnica, já participando dos espaços do movimento indígena e reivindicando o atendimento do Estado com políticas específicas e diferenciadas. Em entrevista com o cacique Luiz Katu, ele fala sobre esse processo:

Com relação a essa emergência étnica que se continua aqui no estado do Rio Grande do Norte, eu vejo como um encorajamento. Eu percebo um encorajamento muito grande a esses povos indígenas que estavam silenciados, não sentiam nenhum respaldo, nada, né? De início eles não já começaram a querer participar do movimento, mas eles começaram a perceber, a ouvir, a gente começou a aparecer na mídia, aos poucos a gente começou a ocupar alguns espaços, a ir para alguns encontros, tentar a partir dali cobrar os governos que nos reconhecessem publicamente como um povo. E isso foi encorajando pessoas individuais, mas também foi encorajando grupos (Luiz Katu, aldeia Katu, 10 de fevereiro de 2023. Entrevista concedida ao autor).

Outro elemento presente na contemporaneidade é a presença de indígenas em contexto urbano. Segundo os dados do Censo 2022, somente na cidade de Natal/RN foram 1.769 pessoas que se autodeclararam indígenas, sendo um número bastante significativo (IBGE, 2023). No entanto, têm existido algumas dificuldades de diálogos entre os indígenas aldeados e os indígenas em contexto urbano no estado

potiguar, em função de desacordos acerca a dinâmica das ações do movimento indígena em nível estadual. Luiz expressou que está buscando alinhar os diálogos entre todos para tentar esclarecer as críticas de ambas as partes e tentar caminhar juntos na luta.

Observo que a posição da aldeia Katu, em especial do cacique Luiz, é bastante respeitada no movimento indígena em nível estadual. Desde o início do processo de reorganização do movimento indígena no estado, a Aldeia Katu participa ativamente, contribuindo com esse processo de emergência étnica. Quando questionado sobre o processo de autorreconhecimento étnico, o cacique afirmou que este sempre existiu em seu grupo familiar, não havendo um ocultamento da identidade indígena. Entretanto, apesar de haver o autorreconhecimento, isso não era tornado público.

O que acontece? Até certo momento, até certo período agora recente, pai não entendia porque a gente tinha que falar que era indígena, não. Entendeu? A gente tinha a memória, mas por que falar isso pro mundo? Por que agora tem que estar espalhando isso pro mundo? O que me fez fazer isso, foi quando eu tive contato com algumas pessoas, inclusive na escola. Eu fui ler, no primeiro grau e o magistério foi mais forte, que a gente não existia. Isso foi uma provocação no magistério pra mim. "Rio Grande do Norte e Piauí não tem indígena". Isso pra mim foi...e aí juntou isso, eu já tava fazendo esse questionamento dentro do magistério, da sala de aula, nos trabalhos, então na minha apresentação eu comecei a tocar nesses assuntos e nesse período de 2000 e 2002 foi bem decisivo pra mim (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Aspas dele. Entrevista concedida ao autor).

Entendo que a preocupação do pai de Luiz – o Seu Chão⁴ – era também relacionada ao medo de represálias contra os povos originários. Toda a violência da colonização e o extermínio sistemático das populações indígenas fez com que o medo se constituísse em uma categoria intrínseca na história dos povos indígenas em nosso país, fazendo com que muitas populações omitissem a sua verdadeira identidade, para proteger a vida. No entanto, diante das constantes narrativas de apagamento étnico no estado do Rio Grande do Norte, o cacique Luiz se sentiu provocado a combater essa invisibilização, iniciando um processo de luta para o reconhecimento da população indígena do Katu e reavivando elementos de indianidade.

Por outro lado, diferentemente da experiência específica do seu grupo familiar, Luiz relata que o reconhecimento étnico da aldeia Katu é algo ainda recente, inclusive para as pessoas da própria comunidade. De acordo com o cacique, as pessoas da cidade sempre tiveram

⁴ O nome do pai do cacique Luiz é Manoel Laudislau Soares. No entanto, é conhecido por todos como Seu Chão.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguar Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

conhecimento da existência de indígenas na aldeia Katu, referindo-se à população como “caboclos”. Entretanto, a negação da identidade ocorria pelas próprias pessoas do Katu, em função do medo e do perigo que representava revelar a sua identidade étnica.

Aquela questão do apagamento foi tão forte. Eu reporto isso, viu? Essa questão da omissão da identidade aqui dentro da aldeia...um decreto de morte mesmo. Que eles sentiam sim...os nossos antepassados sentiram isso...depois de 1645, o que aconteceu em Cunhaú⁵. Ali, a gente tem relatos de que era algo extremamente perigoso você se reportar ou fazer referência a ser indígena. Porque foram os indígenas que mataram os colonos dentro da capelinha. Então esses indígenas eram demônios. Quem queria ser demônio? Quem queria ser excomungado pela igreja? Porque era a igreja que propagou e que justificou que podia caçar indígenas, porque eles mataram fieis, mataram inclusive o padre. Quem atentava contra um padre naquele período? Aí imagine você viver aqui em Igramació até a cabeça do rio Katu dizendo que era indígena, que pertencia àquele povo que assassinou? Aí o grande apagamento da palavra, ou seja, potiguara ou qualquer outra etnia aqui nesse território. Foi um território de apagamento mesmo (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Entrevista concedida ao autor)

Na leitura do cacique Luiz, o medo da afirmação da identidade étnica na aldeia tem a sua origem relacionada às mortes ocorridas em Cunhaú, episódio para o qual a Igreja Católica criou uma narrativa de selvageria que se tornou hegemônica na região. Segundo essa versão da história, os indígenas eram selvagens, violentos e sanguinários. Dita narrativa perpetuou-se, os mortos foram oficialmente caracterizados como mártires, beatificados pelo Papa João Paulo II em 05 de março de 2000 e canonizados pelo Papa Francisco em 15 de outubro de 2017. Também perdurou o preconceito e a estereotipação negativa em relação aos indígenas, fazendo com que a revelação de sua identidade fosse vista como algo perigoso não apenas naquela época.

Além dos desdobramentos ameaçadores da narrativa oficial sobre o massacre de Cunhaú, o cacique Luiz pontua outra fonte determinante para a omissão da identidade indígena por parte das famílias na aldeia Katu. Segundo ele, durante o processo de emergência étnica no estado potiguar no início do século XXI, foi realizado um abaixo-assinado na comunidade para defender a demarcação territorial. Porém, muita gente não assinou por medo da pressão dos fazendeiros da região, que ameaçavam quem se dispusesse a assinar o documento. Portanto, não há apenas uma narrativa dominante propagandeada pela Igreja Católica que

⁵ Referência ao Massacre de Cunhaú, ocorrido na Capela de Nossa Senhora das Candeias, no Engenho de Cunhaú, em Canguaretama/RN, quando fiéis foram assassinados por forças holandesas, que contavam com o apoio de indígenas da região.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguar Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

caracterizava os indígenas como seres horrendos, mas também uma forte atuação das oligarquias rurais na disputa territorial da região que teve papel importante na omissão da identidade étnica na aldeia Katu.

Ainda hoje é bastante comum o questionamento acerca da identidade étnica das populações indígenas, em especial do Nordeste brasileiro, relacionado ao estereótipo construído sobre o ser indígena. O senso comum reproduz uma imaginação construída pelas classes dominantes, em que o “verdadeiro” indígena seria aquele que anda nu, reside em maloca, não fala o português, tem cabelos pretos e lisos, olhos puxados e não faz uso das tecnologias. Segundo Oliveira (2016, p. 219):

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados.

O Estado brasileiro passou mais de quatro séculos com uma política de extermínio aberto contra os povos originários, proibindo o uso de suas línguas e as manifestações de seus costumes e tradições. Agora esse mesmo Estado cobra uma suposta autenticidade para garantir os direitos específicos e diferenciados aos indígenas. Como afirma Benites (2009), o modo de ser indígena não é único e nem estático, estando relacionado ao contexto histórico específico de cada povo, bem como às suas próprias experiências.

Observo no movimento indígena do estado do Rio Grande do Norte uma luta constante para que as pessoas não se envergonhem da sua identidade étnica e, pelo contrário, seja criada uma sensação de valorização e orgulho de ser indígena. Durante um encontro do Programa Saberes Indígenas na Escola, realizado no dia 14 de abril de 2023 na aldeia Sagi/Jacu, município de Baía Formosa/RN, foi interessante ouvir alguns relatos dos indígenas participantes, dando exemplos acerca da importância de afirmar a identidade indígena. Esse foi o caso de Eva (cacica da aldeia Sagi/Jacu), quem afirmou que seu filho só conseguiu fazer uma cirurgia porque ela sinalizou que ele era indígena; ou o exemplo relatado pela senhora Da Paz, indígena da aldeia Sagi/Trabanda, também no município de Baía Formosa/RN, que afirmou que sua mãe sempre era bem atendida nos hospitais porque ela afirmava a sua identidade étnica. Esses exemplos apontavam a importância de não esconder a identidade indígena, pois essa identidade garantiria direitos.

Por outro lado, o medo da afirmação da identidade étnica ainda é muito presente no estado potiguar. Durante a realização da VII AIRN, eu e o cacique Luiz Katu, após o término das atividades do dia, fomos para um barzinho, onde emendamos boas conversas e análises sobre o primeiro dia do evento. Um fato chamou nossa atenção durante esse momento da noite, quando três moças que estavam na mesa ao lado perguntaram quem nós eramos e o que estávamos fazendo em Apodi/RN. Quando respondemos que estávamos participando de um evento

indígena, as três moças falaram que também eram indígenas, sendo uma inclusive prima de Lúcia Paiaçú (liderança indígena do povo Tapuia-Paiaçú de Apodi) e outra prima de Mônica Freitas, indígena do povo Tapuia-Paiaçú de Apodi. Questionadas do porquê então não estarem participando do evento ou das lutas que os Tapuia-Paiaçú desenvolviam na cidade, a resposta de uma delas nos surpreendeu: “Eu sou índia, mas não saio falando por aí porque não quero morrer”. O medo ainda é bastante presente em afirmar a identidade étnica, sendo um desafio de superação do preconceito e discriminação que existe contra os povos originários.

Na aldeia Katu esse processo de autodeclaração da identidade étnica e superação do preconceito já avançou bastante. O cacique Luiz conta o ressignificado do termo “katuzeiro”, que era como os indígenas Potiguara Katu eram descritos pelas pessoas da cidade, em um sentido pejorativo. Sobre o termo “katuzeiro”, o cacique explica:

Totalmente ressignificado. A gente enquanto Katuzeiro era bicho brabo, bicho do mato. E a gente reagia, né? Inclusive teve brigas grandes de alunos daqui da aldeia com pessoas de fora que às vezes vinha confrontar de frente. Dentro da sala de aula, você estava aqui, você dizia: “katuzeiro”. Como é que você ficava? E hoje isso significa que a gente é um indígena resistente. “Rapaz, os katuzeiros mudaram a história do Katu”, já ouvi isso muito. Tem um senhor chamado João da Gruta, que pai trabalhou para ele, que ele era o senhor que tinha uma fazenda ali, uma das fazendas que tinha aqui. Aí encontrei ele, o senhor João da Gruta: “Rapaz, seu Luiz, os katuzeiros mudaram a história do Katu, não foi? Rapaz, eu fui lá no Katu, e fui na festa da batata, o senhor lembra? Que coisa maravilhosa!” Olha aí! A gente inverteu...Tem uma banda de forró que é Catuzeiro do forró, o rapaz chamado Biba. Ele montou a banda e está segurando. Imagina, né? Ninguém queria ser katuzeiro (Luiz Katu, aldeia Katu, 05 de fevereiro de 2023. Aspas dele. Entrevista concedida ao autor).

Essa maior força de afirmar a identidade étnica faz com que a população indígena da aldeia Katu cresça sistematicamente nos censos populacionais. Através de informações repassadas ao cacique Luiz pelos agentes de saúde indígenas tanto de Canguaretama/RN (Josimar) quanto de Goianinha/RN (Francinice) no mês de julho de 2023, atualmente são 329 famílias indígenas na aldeia, perfazendo um total de 881 indígenas na aldeia Katu. Desse total, são 146 famílias e 384 indígenas no lado de Canguaretama/RN e 183 famílias e 497 indígenas no lado de Goianinha/RN.

Esses dados dizem respeito aos indígenas residentes nos limites da aldeia Katu, sendo o número maior quando considerada a totalidade dos municípios onde está localizado o povo Potiguara Katu. Segundo informações do Censo 2022 do IBGE, 739 pessoas se declararam indígenas no município de Canguaretama/RN, enquanto que em

Goianinha/RN esse número foi de 520 pessoas (IBGE, 2023). Isso significa que existem 378 indígenas espalhados nos municípios citados, podendo ser uma das causas – talvez a principal – a falta de terras para garantir o trabalho e a subsistência das famílias indígenas na aldeia Katu, dada a concentração fundiária nas mãos de usineiros e canavieiros.

O número de indígenas presentes nos respectivos municípios é significativo quando contrastado com os dados do censo anterior, realizado em 2010. Segundo o último censo, a população indígena em Canguaretama/RN era de apenas 53 indígenas, enquanto que Goianinha/RN apresentava uma população de 60 indígenas. Essa discrepância não se restringe ao universo dos municípios onde está localizada a aldeia Katu, mas a todo o estado do Rio Grande do Norte, tendo em vista que o número de indígenas no censo 2022 foi de 11.725, sendo bem diferente da realidade apontada em 2010, que contava com o número de apenas 2.597 indígenas, sendo a menor população indígena entre todas as unidades da federação (IBGE, 2023).

Apesar da enorme subnotificação presente no censo 2010 – sendo inclusive motivo de protesto indígena em frente ao IBGE em Natal/RN no ano 2013 –, é inegável o fortalecimento étnico alcançado pelo movimento indígena nessa última década, garantindo uma interlocução mais próxima com a instância estatal responsável pelo censo, bem como uma maior segurança para as pessoas se autodeclararem indígenas nas entrevistas, sem o receio de ocultar a sua identidade.

Mesmo com os avanços, Luiz reconhece que um dos principais desafios do movimento indígena no Rio Grande do Norte continua sendo garantir o respeito das instâncias do Estado em relação à identidade étnica dos povos originários. Segundo ele, apesar dos avanços legislativos e do fortalecimento dos grupos étnicos no estado, é a narrativa que foi construída da inexistência de indígenas no Rio Grande do Norte a que continua prevalecendo nas instâncias do Estado. Outro desafio, relacionado ao primeiro, é que o direito territorial seja assegurado às populações étnicas, tendo em vista que no Rio Grande do Norte ainda não existe nenhuma terra indígena demarcada, provocando uma situação de maior vulnerabilidade para as suas populações, tendo em vista que a terra é fundamental para a reprodução física e cultural dos/das indígenas. É dentro desse contexto que se insere a aldeia Katu e a luta pelo direito ao território indígena.

Aldeia Katu e as concepções de território e territorialidade

O Território Indígena Potiguara Katu está localizado entre os municípios de Goianinha e Canguaretama, no litoral sul do estado do Rio Grande do Norte. Segundo informações do cacique Luiz Katu, historicamente os Potiguara Katu se localizavam desde a nascente do rio Katu até o local de seu desague, no município de Vila Flor/RN. Na região deste município estava localizado um dos aldeamentos missionários dos jesuítas, denominado aldeamento Igramació, que era povoado tanto por indígenas do tronco tupi (aqui inserido os Potiguaras), quanto também

por outras etnias do sertão (SILVA, 2007). Em função das seguidas perseguições e violências contra a população indígena, os Potiguara Katu foram recuando até as áreas da nascente do rio Katu, onde resistem até os dias atuais.

Desde a minha primeira visita na aldeia Katu, em outubro de 2015, chamou minha atenção a beleza dos recursos naturais ali existentes. A aldeia possui muito verde, muita plantação, em especial de hortifrúti, contrastando com a plantação de monocultivo, baseada em agrotóxicos, das usinas de cana de açúcar que estão presentes ao redor da aldeia. A percepção é que estamos diante de dois mundos antagônicos, onde o mundo da cana de açúcar espreme, cada dia mais, a vida sustentável da aldeia Katu. A área hoje ocupada pela população indígena – para as suas habitações, roçados e rituais – é bastante pequena, tendo em vista a presença de duas grandes usinas de cana de açúcar na região, a Estivas e a Vale Verde. Ano após ano os monocultivos de cana de açúcar, bem como as retiradas ilegais de madeira, têm avançado sobre as áreas das famílias indígenas, ocasionando conflitos e diminuição da capacidade de reprodução física e cultural do povo indígena.

No período da etnografia para a construção deste trabalho, acompanhei por algumas vezes os indígenas em suas atividades de coleta da mangaba, sendo esta realizada em tabuleiros localizados distantes de suas áreas de residência. Em uma dessas atividades, na companhia de Júnior (indígena, caçador e coletor de mangaba) e Seu Chão (indígena, pai do cacique Luiz Katu e um dos anciões da aldeia), percorremos cerca de 10 quilômetros até estacionarmos na beira da mata. Durante o caminho de carro, fomos conversando sobre a quantidade de monocultivo de cana de açúcar na região, estando essa cultura presente em todo o percurso. Segundo o Seu Chão, toda aquela área era mata nativa em seu tempo de juventude, o que faz palpável a agressividade das usinas de cana de açúcar no desmatamento da região. Fizemos uma rápida conta e chegamos à conclusão que, em menos de 50 anos, as usinas devastaram uma quantidade enorme de mata nativa, pertencente ao território indígena do Katu, e ocuparam toda a área com o monocultivo da cana de açúcar.

Desde as minhas primeiras visitas até os dias atuais é bastante notória a continuidade dos avanços dos monocultivos nas áreas ocupadas pelas famílias indígenas. Em algumas visitas na aldeia Katu pude perceber a prática utilizada pelos canavieiros, que consiste em desmatar a mata nativa de um lado da estrada, para alargar a estrada nesse lado, de tal forma que proporciona a expansão do cultivo de cana no outro lado. Dessa forma, a estrada mantém a mesma largura, diferindo a quantidade de mata nativa, que diminui pelo desmatamento, e a quantidade de cana de açúcar, que aumenta em um processo contínuo de expansão. A comunidade indígena do Katu tem realizado sistemáticas denúncias, tanto nas redes sociais quanto também no âmbito do Ministério Público Federal (MPF), no sentido de coibir esse avanço de desmatamento em seu território tradicional. Infelizmente até o momento essa realidade não se modificou.

Apesar de não possuir terra demarcada, os Potiguara Katu reivindicam para si o controle do seu território considerado tradicionalmente ocupado, sendo este muito maior do que a área atualmente ocupada pela população indígena para seus espaços de residência, plantios e rituais sagrados. Não é à toa que uma das principais lutas do povo Potiguara da aldeia Katu diz respeito à proteção do seu meio ambiente, tendo em vista as constantes degradações ocorridas em seu território.

Seguindo a concepção de diversos teóricos, caracterizo o território como um espaço no qual um grupo se apropria, o utiliza para garantir os recursos necessários para a sua população e o defende contra possíveis ameaças (BEGOSSI, 2004; DIEGUES, 2001). Em consonância com a concepção de território, trabalho também com a perspectiva da territorialidade, sendo esta entendida como a forma de controlar espaços e recursos, ocorrendo em função de disputas com outros agentes estranhos à comunidade (BEGOSSI, 2004). Como aponta o professor Paul Little, é na memória coletiva que se sedimenta a expressão da territorialidade para os agrupamentos sociais: “[...] não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território” (2004, p. 265).

Dessa forma, a territorialidade dos Potiguaras Katu está presente em diversas dimensões da vida indígena. Uma dessas esferas diz respeito aos trabalhos na agricultura, diversificando as espécies e preservando o solo e o lençol freático, a partir de uma perspectiva de harmonia com a natureza, sendo esta uma dimensão trazida dos seus ancestrais e seus conhecimentos tradicionais vinculados à sua memória coletiva. Está presente também na preservação da mata nativa, onde é mantido o costume de realização da caça, sendo esta uma atividade cultural e também de subsistência alimentar. Nos espaços da mata também são realizados rituais sagrados, como o Toré e o ritual de cura, sendo construídas ocas na mata, nas proximidades da nascente do rio Katu, para a realização dessas atividades.

Outro elemento da territorialidade na aldeia Katu ocorre através da realização da trilha ecológica, atividade que faz parte do etnoturismo e que tem se intensificado bastante nos últimos anos. Para as lideranças indígenas, a atividade caracteriza-se como um turismo pedagógico, uma vez que, durante a atividade da trilha, são realizadas explanações sobre a história da aldeia Katu, a importância da mata nativa e do rio Katu, as espécies que ainda são caçadas no entorno da aldeia, bem como as espécies da fauna e da flora encontradas no caminho da trilha. Apesar de receber diversos grupos sociais, o etnoturismo recebe essencialmente grupos escolares, sendo inclusive gratuita a atividade para escolas públicas. Para além da divulgação da vida indígena e da geração do trabalho e renda, a atividade do etnoturismo tem a finalidade da preservação dos espaços do território indígena, uma vez que para os indígenas, em função da constante expansão das plantações de cana de

açúcar por parte dos usineiros, é importante ocupar os espaços da mata com a atividade da trilha, garantindo a sua proteção.

Importante salientar que as concepções de território e de territorialidade não podem ser entendidas como estáticas, uma vez que podem ser alteradas ao longo do tempo, a depender das correlações de forças que atuam sobre esse espaço (LITTLE, 2004). Essa observação é necessária para compreender a reivindicação do Território Indígena do Katu, pois ao longo dos anos a população indígena foi sendo expulsa do seu território tradicional pelas ações violentas de usineiros e madeireiros, estando hoje em uma área muito menor daquela reivindicada como tradicionalmente ocupada pelas famílias indígenas.

Outro elemento a ser pontuado é que a concepção de território para os povos indígenas não está restrita à sua utilização e de seus recursos naturais para fins econômicos. A utilização da terra relaciona-se com todo um conhecimento ancestral e de símbolos que fazem parte da vida indígena. Conforme aponta o sociólogo Antônio Carlos Diegues (2001), os sistemas tradicionais de manejo territorial não representam apenas uma exploração econômica dos recursos naturais, mas sim todo um complexo de conhecimentos tradicionais, baseados nos mitos, símbolos e representações.

Ailton Krenak, uma grande liderança e referência indígena no Brasil e no mundo, questiona o pensamento de entender a terra separadamente da humanidade, defendendo que tudo é natureza. Segundo Krenak (2019, pág. 11-12):

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caixaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade.

A terra para os povos indígenas, portanto, é considerada como algo sagrado. De acordo com Bateson (2006, *apud* CHIESA, 2017), sagrado é aquilo que mais importa a uma pessoa ou grupo, sendo depositado empenho e afetividade. Assim, a terra, para os povos originários, não pode ser compreendida por uma concepção capitalista, de compreendê-la enquanto mercadoria que pode ser comercializada e destruída.

No entanto, a concentração fundiária foi uma das marcas fortes no processo de formação social e econômica do Brasil, sendo uma característica do período colonial e que se perpetua e se reatualiza de forma constante até os dias atuais. Na visão do professor Antônio Carlos de Souza Lima (2021), são as chamadas “tradições coloniais”, que servem para a manutenção das hierarquias sociais e a perpetuação da desigualdade. Junto aos prejuízos de desmatamento, contaminação de solo e rios, redução drástica da diversidade ambiental, dentre outros, essa concentração de terras vai impactar diretamente a vida das populações indígenas – e tantas outras populações que possuem a terra como seu local de moradia, memória, trabalho e de vida –, sendo uma expressão de

violência e de comprometimento do processo de reprodução social e cultural dessas populações.

A professora Rosa Elizabeth Acevedo Marin (2009), analisando a realidade dos quilombolas na ilha de Marajó, no Pará, aponta que a privatização das áreas dos grupos étnicos cria uma fragmentação dos seus territórios, ocorrendo o cerceamento da população tradicional aos recursos naturais e ao movimento livre em sua localidade, para além das violências mais diretas, como a destruição de residências ou espaços de plantio. Essa realidade não é diferente na aldeia Katu, pois, como veremos adiante, já houve situações de destruição de plantio de indígenas pela usina de cana de açúcar; além do fato de que os coletores e as coletoras de mangaba são impedidos de realizar as suas atividades no interior do território tradicionalmente ocupado.

A atividade de coleta da mangaba historicamente foi desenvolvida na área de ocupação tradicional do povo indígena Katu e, desde então, tem sido repassada de geração a geração nas famílias indígenas da região. Essa atividade é caracterizada como fundamental para o modo de vida indígena, pois se corresponde com a relação estabelecida com a natureza em um processo de preservação, bem como com a autonomia indígena na construção de seu trabalho. No entanto, com a expansão do monocultivo da cana de açúcar na região e, conseqüentemente, o desmatamento da mata nativa, a existência dos tabuleiros de mangaba tem diminuído bastante. Os tabuleiros ainda existentes, nas áreas preservadas de mata, estão localizados em áreas particulares, restando em dificuldades de acesso aos indígenas, pois existem situações de ameaças aos indígenas por parte dos proprietários dessas áreas, proibindo a população indígena de realizar a sua tradicional atividade econômica. Caracteriza-se, portanto, como uma fragmentação do território Potiguara Katu, conforme apontamento da professora Marin (2009).

Analisando as diferenças entre terras privadas e terras públicas, Paul Little (2004) argumenta que, enquanto as terras privadas se configuram pela lógica do capital, em que se transforma em mercadoria e pode ser vendida e comprada; as terras públicas se configuram pela lógica de estarem sob o controle do Estado: “Conseqüentemente, o usufruto particular das terras públicas converte-se na luta pelo controle do aparelho do Estado ou, no mínimo, pelo direcionamento de suas ações em benefício de um ou outro grupo específico de cidadãos” (LITTLE, 2004, p. 259). Como em nosso país o Estado sempre esteve a serviço das classes dominantes, o direito territorial das populações indígenas historicamente não tem sido assegurado.

A política indigenista estatal e a questão territorial

O Estado brasileiro somente assumiu uma responsabilidade pela política indigenista no país em 1910, quando criou uma instância governamental denominada de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, mais tarde apenas denominado

Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Significou uma centralização da política indigenista, uma vez que diminuiu o papel que os estados realizavam em relação aos indígenas. Essa centralização foi acompanhada de um processo de homogeneização das diversas nações indígenas espalhadas pelo território nacional, desconsiderando a imensa diversidade ancestral, cultural e linguística desses povos.

A criação do SPI respondia uma pressão internacional de garantir proteção aos indígenas, haja vista a grande quantidade de denúncias da omissão do governo do Brasil em relação aos massacres que ocorriam contra os povos originários (SILVA e SILVA JÚNIOR, 2020). O Serviço também cumpriria o papel de fixar no campo uma força de trabalho não estrangeira para desbravar e preparar as terras para futura ocupação de colonos brancos, além do propósito de transformar os índios em pequenos produtores rurais (LIMA, 1992).

Dessa forma, a finalidade do SPI não era simplesmente a proteção dos indígenas, mas também a demarcação do território nacional e a integração dos índios à chamada “civilização”. A educação foi utilizada como uma das ferramentas principais para essa incorporação, tanto com ensino acerca as atividades agrícolas, quanto também com a imposição de valores morais e cívicos. Antônio Carlos de Souza Lima (1992) apresenta a missão dos agentes do SPI nos seguintes termos:

[...] consistia em descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e ‘civilizar’ os que estivessem à margem da Nação, tal significando inseri-los num sistema nacional de controle social gestado a partir do centro do poder, tornando-os produtivos e engajados nesse mesmo esforço (LIMA, 1992, p. 163).

Em consonância com essa política integracionista e assimilacionista, estava também estabelecido o poder de tutela do SPI, tendo em vista o entendimento da relativa incapacidade jurídica dos indígenas pela legislação brasileira (BRASIL, 1916; BRASIL, 1928). Segundo Souza Lima (1995), o poder tutelar se caracteriza “como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possíveis entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical” (LIMA, 1995, p. 43).

Durante o período do SPI, apenas 54 áreas indígenas foram demarcadas, o que é um número bastante insignificante em função da quantidade de povos indígenas em nosso país, além de serem espaços muito reduzidos (LITTLE, 2004). Muitas dessas reservas significaram, na verdade, um aprisionamento e controle das populações indígenas, uma vez que unificaram em um mesmo território, grupos étnicos de culturas distintas, sendo submetidos a regras autoritárias e homogeneizantes impostas pelos chefes de Posto e pelo “capitão” indígena (BENITES, 2009). Para além disso, as áreas das reservas não contavam com os recursos naturais necessários para a reprodução física e cultural dos povos indígenas. É de se supor que o real interesse na implementação das reservas não era a proteção dos povos indígenas, mas a retirada dos

mesmos dos seus territórios tradicionais para o desenvolvimento da economia capitalista no meio rural (SILVA e SILVA JÚNIOR, 2020).

A tônica da política indigenista implementada pelo SPI e a não garantia do direito territorial não sofreram alterações quando da sua extinção e criação da Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1967 – agora denominada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas (BRASIL, 2023). Essa mudança deveu-se tanto pelas denúncias de improbidades administrativas que sofria o SPI, quanto também pela própria necessidade de redefinição da estrutura do Estado brasileiro, tendo em vista o novo ciclo de expansão capitalista capitaneado pela ditadura civil-militar em nosso país (SILVA e SILVA JÚNIOR, 2020; LIMA, 1992). Dessa forma, a Funai deu continuidade a uma política integracionista, homogeneizadora e assistencialista, não garantindo a proteção dos povos indígenas e de seus territórios.

Mais do que isso, a política indigenista estatal influiu negativamente nas formas próprias de organização da vida indígena, determinando uma estrutura de poder vertical e subordinada aos aparelhos do Estado (OLIVEIRA, 2016). O antropólogo Tonico Benites, indígena Guarani-Kaiowá, em sua dissertação de mestrado sobre a escola na ótica dos Ava Kaiowá, analisa como foi grande o impacto da agência indigenista na vida da população, havendo um desrespeito sobre a forma própria de organização do povo indígena. De acordo com o autor, a criação do cargo de “capitão” e a definição de quem ocuparia esse posto pelo Órgão Indigenista impactou diretamente na organização social do povo Kaiowá, uma vez que esse cargo definia quais seriam aqueles indígenas que ocupariam os cargos públicos no território indígena, como professores e agentes de saúde, por exemplo.

Os capitães instituídos passaram a mediar todas as relações entre as famílias extensas que viviam nas reservas e o órgão tutelar. Este atribuiu à figura do capitão um status de liderança sobre todas as famílias assentadas na aldeia, o que é um equívoco porque para os Kaiowa, a organização política não se dá por vias centralizadas. O SPI (e a Funai) desrespeitaram as formas de liderança operantes dentro de cada família extensa (BENITES, 2009, p. 90).

Essa atuação do Estado brasileiro acarretou uma destruição das formas de organização social dos povos originários, impondo uma estrutura vertical e estranha aos costumes tradicionais. De acordo com Posey (2003), em seu estudo sobre os indígenas Kayapó, essa atuação levou, inclusive, à criação de supostos líderes apenas falantes da língua portuguesa e do gênero masculino, buscando reduzir a importância da língua nativa, bem como da participação feminina nos espaços de liderança dos povos originários. Trata-se de uma atuação assimilacionista, preconceituosa e embasada em ideais eurocêntricos, em que os povos indígenas são caracterizados como atrasados, ignorantes e desorganizados, havendo a necessidade de ingerência do Estado em suas

vidas. Nas palavras de Aílton Krenak (2019, p. 21): “a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira”.

No caso específico do Rio Grande do Norte, a estratégia utilizada pelo Estado foi o apagamento étnico em todo o estado. Conforme relata a professora Julie Cavignac (2012), as elites locais buscaram silenciar as especificidades étnicas ao longo dos séculos, chegando a declarar a extinção total das populações indígenas nos registros oficiais a partir do censo de 1872, ocorrendo, como consequência, o confisco de seus territórios e das antigas missões jesuíticas (CAVIGNAC, 2012). A negação da existência das populações étnicas no estado anulou a construção de políticas públicas para atender as demandas específicas e diferenciadas dos grupos indígenas.

Essa realidade vivenciada pelos povos indígenas em nosso país apenas foi alterada, em termos formais, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, sendo um ponto de ruptura, no âmbito legislativo, da política indigenista que vigorou no país. O Artigo 231 reconhece o direito dos indígenas à diferença e garante o usufruto exclusivo de seus territórios tradicionalmente ocupados, definidos a partir de seus usos, costumes e tradições. De igual importância, o Artigo 232 rompe com a perspectiva de tutela, reconhecendo as organizações indígenas como legítimas para defender os seus direitos e interesses (BRASIL, 1988).

Infelizmente, esses avanços legislativos não se concretizaram na vida das populações indígenas em termos de garantia de direitos. Passadas mais de três décadas da promulgação da Constituição Federal, as populações indígenas ainda não têm assegurados os seus territórios tradicionais. Nesse período, com a intensificação das políticas neoliberais, houve uma ainda maior concentração fundiária no país, sendo privatizadas as terras e os recursos naturais dos povos indígenas, pondo em risco a sua reprodução social e cultural.

De forma mais recente, os povos indígenas, bem como o conjunto dos segmentos sociais pertencentes à classe trabalhadora, sofreram inúmeros ataques com a ascensão da extrema direita no país, materializada na eleição de Jair Bolsonaro em 2018. Para os povos originários, os quatro anos de mandato representaram um retrocesso imenso, com a paralização de todos os processos de demarcação de terras indígenas, incentivo ao desmatamento e à grilagem nos territórios tradicionais, além do retorno da concepção assimilacionista e integracionista na política indigenista oficial.

Com a vitória do presidente Lula nas eleições 2022, vislumbrou-se um avanço para a garantia dos direitos indígenas, pois significou uma vitória da democracia e da superação de uma política abertamente anti-indígena do governo anterior. Para além disso, as primeiras medidas do novo governo foram animadoras, com a criação do Ministério dos Povos Originários e a nomeação de lideranças indígenas para os cargos públicos relacionados à política indigenista no país, como a Funai e a Secretaria de

Saúde Indígena (Sesai), criando a possibilidade de garantir o protagonismo indígena na política estatal.

No entanto, para além da representatividade, o maior desafio colocado pelo movimento indígena é garantir a demarcação dos territórios tradicionais, enquanto espaços sagrados, de memórias e de fundamental importância para a reprodução física e cultural de suas populações. Apesar de já ter havido algumas demarcações de terras indígenas no ano 2023 pelo governo Lula, os retrocessos continuam sendo postos pelo Estado brasileiro, uma vez que este não se resume ao governo, sendo um conjunto de instituições (ongs, corporações privadas e organizações supranacionais, por exemplo) que, em suas respectivas ações, configuram o poder de Estado (TROUILLOT, 2011).

O poder político e econômico das forças contrárias às demarcações de terras indígenas, aliado ao desmonte e sucateamento dos aparelhos do Estado responsáveis pelos procedimentos demarcatórios, fazem com que a luta pela garantia do território seja uma tarefa árdua para os povos indígenas em nosso país. Para Paul Little (2004), a luta pelo direito territorial para as populações tradicionais será ainda muito difícil, em especial por dois elementos. O primeiro é a vocação desenvolvimentista do Estado brasileiro. Existem diversos empreendimentos em construção que perpassam os territórios tradicionais, tendo o aval das instâncias do poder estatal para essas violações. Sob uma narrativa de “desenvolvimento”, essas obras, na maioria das vezes, são construídas sem o processo de consulta às comunidades indígenas, conforme preceitua a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (OIT, 2011).

Silva e Fialho (2020) apontam que o Estado utiliza mecanismos para construir os empreendimentos nos territórios tradicionais sem o consentimento das comunidades, ganhando destaque a falta de informações, bem como o processo de difamação daqueles que se opõem às construções, caracterizando-os como ignorantes e incapazes de realizar aquela discussão técnica sobre determinada obra. Os conhecimentos tradicionais das populações subalternizadas são caracterizados como arcaicos ou como crenças exóticas, sendo marginalizados e desqualificados enquanto conhecimentos.

Por diversas vezes, durante o trabalho de campo para a produção deste artigo, os/as indígenas do Katu ressaltaram a importância dos conhecimentos tradicionais do povo Potiguara, apontando os mesmos como essenciais na vida indígena. Por outro lado, essas observações sempre vinham acompanhadas de reclamações em relação aos poderes públicos, por não respeitar e valorizar esses conhecimentos nas mediações com o Estado.

A postura dos defensores do “desenvolvimento” remonta à discussão apresentada pelo professor Edward Said acerca do orientalismo, apontando que é construída uma divisão entre os ocidentais, caracterizados como detentores da ciência, da moral e dos bons costumes, e os orientais, que seriam os selvagens e bárbaros. De acordo com o autor: “Os primeiros dominam; os segundos devem ser dominados, o que costuma querer dizer que suas terras devem ser

ocupadas, seus assuntos internos rigidamente controlados, seu sangue e seu tesouro postos à disposição de uma ou outra potência ocidental” (SAID, 1990, p. 46).

Em consonância, Arturo Escobar (2007) aponta que essa falsa percepção de superioridade faz com que seja produzida a narrativa da necessidade do desenvolvimento para o progresso, produzindo uma geopolítica de poder, determinando quem é desenvolvido e quem não é, sendo estes últimos necessitados de apoio daqueles primeiros. Segundo o autor, essa narrativa aprofundou a relação assimétrica entre os países centrais com os países periféricos, produzindo mais miséria, desigualdade e exploração social e econômica. De igual modo, essa lógica desenvolvimentista está presente nas interlocuções do Estado com os povos indígenas, sendo estes considerados um obstáculo para o desenvolvimento da nação.

Essa vocação desenvolvimentista do Estado brasileiro faz com que muitas populações indígenas sejam impactadas por obras e empreendimentos impostos de forma vertical e autoritária em seus territórios tradicionais. Para além da falta de consulta, várias vezes os empreendimentos são licenciados pelos órgãos estatais responsáveis sem considerar o componente indígena no Estudo de Impacto Ambiental (EIA), ignorando a existência das populações indígenas nas localidades. Estudando a realidade Tupinambá, no sul da Bahia, a antropóloga Daniela Alarcon (2013) expressa a preocupação dos indígenas com o avanço de diversos projetos de infraestrutura na região, gerando ameaças ao povo indígena e ao seu território. Segundo a autora, várias são as obras na localidade – exploração de petróleo, asfaltamento e duplicação de rodovias, construção de aeroporto, dentre outros –, com licenças emitidas pelos órgãos ambientais sem considerar a existência dos territórios indígenas e tampouco a realização da consulta livre, prévia e informada, conforme Convenção nº 169 da OIT.

Essa situação também é vivenciada no estado do Rio Grande do Norte. O povo Potiguara da aldeia Sagi/Trabanda, no município de Baía Formosa/RN, tem sofrido com licenças ambientais para construção de hotéis em seu território tradicional. O povo Potiguara do território Mendonça, no município de João Câmara/RN, vive situação semelhante, tendo em vista a instalação de diversos parques eólicos na área reivindicada como terra indígena. Em ambos os casos, as licenças ambientais têm sido emitidas sem considerar a presença indígena na região. Durante a realização da VII AIRN, citada acima, as lideranças indígenas apontaram que as comunidades indígenas só tomam conhecimento dos licenciamentos ambientais quando os empreendimentos já estão em funcionamentos em suas áreas, não existindo os protocolos de consulta pelos órgãos estatais.

A licença ambiental, fornecida pelo Estado, garante o poder de construção de obras e empreendimentos em territórios pertencentes aos povos tradicionais. O documento do Estado, ao invés de assegurar a proteção das áreas indígenas, serve, portanto, para legitimar uma violação contra as suas populações. Conforme descreve Philip Abrams (2015), o Estado atua para tornar legítimo o ilegítimo. Observa-se a

ambiguidade do Estado, sendo uma instância requerida para proteger os direitos indígenas, ao mesmo tempo em que, através de seus documentos oficiais, legitima uma ação de degradação ambiental e social em um território tradicionalmente ocupado pelo povo indígena.

A posse do documento da licença ambiental serve como justificativa para a contínua expropriação e destruição dos territórios indígenas. Durante uma audiência entre as lideranças da aldeia Katu com a usina Estivas e mediada pelo MPF – descreverei essa audiência mais adiante –, foi presenciado exatamente isso, quando o representante da usina apontou que possuía a licença para o plantio do monocultivo de cana de açúcar no território Katu. Esse monocultivo causou (e causa) um desmatamento enorme, reduzindo drasticamente as áreas de caça e coleta de mangaba, sendo duas atividades intrínsecas ao modo de viver indígena. Inclusive, essas situações fazem com que várias famílias indígenas sofram com um deslocamento forçado, sendo obrigadas a sair de suas aldeias para outras cidades, na tentativa de conseguir melhores condições de vida. Atualmente são muitas as famílias indígenas do Katu que se encontram residindo no estado de Santa Catarina, dada a concentração de terra na região. A vocação desenvolvimentista do Estado brasileiro, portanto, representa uma afronta aos modos de vida próprios das populações indígenas, sendo uma política voltada a atender o grande capital e que dificulta ainda mais o direito territorial dos povos originários.

O segundo elemento apontado por Paul Little (2004) para a dificuldade de garantia do direito territorial para as populações tradicionais é a concepção de soberania territorial presente em diversos setores do Estado, que se opõe às demarcações de terras indígenas com uma defesa de um nacionalismo exclusivista. Essa questão faz com que os povos tradicionais ensejem esforços para mostrar que os seus territórios não se configuram como uma ameaça ao Estado brasileiro:

Não possuem fins separatistas, não guardam exércitos próprios, consideram-se cidadãos brasileiros. O que procuram é o reconhecimento de seus territórios e do modo de vida que construíram ali. Assim, surgem conflitos quando os povos tradicionais reivindicam os próprios espaços culturais, políticos e territoriais no aparelho único do Estado, principalmente quando confrontam não a legitimidade do Estado como tal, mas o nacionalismo homogeneizador promovido por alguns dos seus setores. Em última instância, o que esses grupos reivindicam são seus direitos - como cidadãos e como povos - sem questionar a legitimidade do Estado brasileiro (LITTLE, 2004, p. 279).

Infelizmente o ideal de “soberania territorial” ainda se faz presente, em especial sob o argumento de “segurança nacional”, para inviabilizar a garantia territorial para os agrupamentos étnicos, como se os mesmos significassem uma ameaça para o conceito de soberania nacional (WAGNER, 2004).

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

Estratégias de luta pelo Território Potiguara Katu

Acompanhando nesses últimos 8 (oito) anos a ação política dos/das indígenas do Katu contra as violações ao seu território e meio ambiente, tenho percebido duas vias em que ela se desenvolve: a institucional e a ação direta. No âmbito da luta institucional, uma estratégia tem sido convidar os representantes dos poderes públicos para os espaços do movimento indígena, como seminários e assembleias, no sentido de oportunizar um diálogo mais franco e, inclusive, uma cobrança mais direta pelas políticas públicas diferenciadas às comunidades indígenas. Para além dos espaços do próprio movimento, as lideranças relatam a realização de diálogos específicos, através de reuniões, com as instâncias do poder público que são sensíveis à causa indígena, buscando apresentar a realidade e as dificuldades indígenas para que as suas demandas sejam asseguradas. Ainda são ressaltadas as audiências públicas como uma estratégia nessa relação com o Estado, tanto para visibilizar as demandas indígenas quanto também para realizar um momento de maior pressão política para garantir os seus direitos.

O cacique Luiz pontua que através das organizações coletivas, como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoiname) e Articulação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte (Apirn), o movimento indígena elabora documentos e encaminha ao MPF, nas situações em que não há o atendimento das suas demandas específicas pelos poderes públicos, em nível municipal, estadual ou federal. Quando as denúncias ao MPF não surtem efeito, o movimento realiza protestos mais radicais, como o fechamento de rodovias, ocupação da Funai e atos políticos em frente a instituições do poder público. Essa estratégia em utilizar as instâncias governamentais do Estado serve não somente para cobrar o atendimento de suas demandas, mas também para denunciar as agressões cometidas contra o seu território, em especial àquelas desenvolvidas pela usina de cana de açúcar, que comporta o desmatamento para ampliação do monocultivo, utilização exacerbada de agrotóxicos com consequente poluição do lençol freático e as próprias ameaças dos representantes da usina contra a população indígena.

Recordo-me de uma ocasião em que estava, junto ao cacique Luiz, realizando algumas atividades na aldeia Katu no veículo oficial da Funai no final do ano 2015. Após fazermos uma curva acentuada perto das plantações de cana de açúcar nos deparamos com uma senhora indígena que estava coletando lenha para utilizar em sua cozinha. Surpreendeu-me o susto que esta senhora tomou quando avistou o veículo em sua direção. Após se acalmar, ela relatou que o susto foi relacionado ao receio de ser pega pelos representantes da usina, pois eles proibiam a coleta de lenha nas áreas em que se dizem proprietários. O susto dessa senhora revela a violência cometida pela usina de cana de açúcar no cotidiano da vida da população indígena, tanto na invasão ao seu território tradicional quanto também na ingerência do seu modo de vida específico.

Outro registro no âmbito da luta institucional ocorreu mais recente, no início de 2020. A usina destruiu uma plantação de uma senhora indígena, ameaçando, inclusive, derrubar a sua residência. Houve uma rápida mobilização dos parentes indígenas que frearam essa ação criminosa dos representantes da usina. Como houve destruição do roçado indígena, foi realizada uma denúncia para a Funai e, consequentemente, uma mediação com o Ministério Público Federal (MPF). Apesar do longo tempo de tramitação do processo, o resultado foi positivo, com a usina tendo que se retirar da área, tendo em vista que se comprovava que a área pertencia a uma família indígena, além de ter sido condenada a pagar uma indenização à família indígena durante seis meses, com entrega de cestas de alimentos.

Esse processo judicial resultou em uma tentativa de acordo entre as lideranças indígenas e os representantes da usina, sendo tal acordo mediado pelo MPF. A finalidade era evitar outras situações similares, de tal forma que, até a concretude da demarcação da terra indígena, fosse delimitado entre as partes onde eram espaços indígenas para coibir o avanço da cana na aldeia Katu. Junto ao cacique Luiz, coube a mim, enquanto servidor da Funai, realizar, em dezembro de 2021, um mapeamento das áreas que a usina não poderia avançar nos plantios, por serem espaços da vida indígena, seja nas residências, roçados ou espaços sagrados. Também apontamos localidades onde a usina teria que se retirar, pois suas plantações estavam em locais usurpados da população indígena. Esse mapeamento foi apresentado em forma de relatório ao MPF e discutido em uma audiência contando com a presença das lideranças indígenas e dos representantes da usina.

Durante a realização desse mapeamento, o cacique Luiz comentou que estranhava esse movimento por parte da usina, como se a mesma estivesse preocupada com a vida indígena, em uma relação de respeito à sua população. O estranhamento se justificava pelo histórico das práticas da usina em avançar o monocultivo de cana de açúcar sobre as áreas indígenas, nunca existindo um diálogo dos seus representantes com as lideranças indígenas. No entanto, durante a audiência a máscara da usina caiu, uma vez que ficou explícito que os seus donos não estavam interessados na vida indígena, mas sim em possuir uma espécie de certificado e que, para consegui-lo, não poderiam estar respondendo em uma ação judicial. Dessa forma, os representantes da usina posavam com uma postura de diálogo e respeito, mas seu interesse era apenas em retirar a usina da posição de ré no processo judicial. Tanto é assim que as áreas polêmicas apresentadas nas reivindicações da comunidade indígena e presentes no relatório da Funai não foram acordadas pelos representantes da usina. A única questão que eles concordaram foi não avançar nas áreas apontadas no relatório, isto é, não expandir sua ação de violência contra os direitos indígenas e contra o meio ambiente em outras áreas para além das que ela já havia expropriado. As áreas que foram apontadas como necessidade de retirar as plantações de cana de açúcar, a usina disse que não era proprietária. Ou seja, jogou a responsabilidade em canavieiros particulares, omitindo o fato de que esses canavieiros vendem a cana para a própria usina, conforme relatos

dos indígenas. Na única área que admitiu ser proprietária, a usina não concordou em retirar a plantação, alegando que gerava empregos com aquela localidade. Essa postura ignorou que a mesma área poderia gerar trabalho e renda para várias famílias indígenas, além de respeitar o seu modo de vida próprio em sua área tradicional.

Ainda na audiência, a usina chegou a oferecer palestras de educação ambiental para as crianças indígenas, argumentando que elas fazem as necessidades fisiológicas nas plantações de cana de açúcar. Essa proposta demonstra, com bastante força, a lógica preconceituosa contra os povos originários, como se os mesmos necessitassem de “ajuda” para alcançar a “civilização”. Na concepção dos representantes da usina, os Potiguaras Katu seriam incapazes, ignorantes e com uma educação atrasada, sendo necessária uma “ação educativa” para as suas crianças. A educação, que foi uma ferramenta utilizada desde o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para incorporação das populações indígenas aos padrões ocidentais, continua a ser proposta por forças conservadoras que não respeitam os modos próprios de ser e viver dos povos originários. Acertadamente as lideranças indígenas da aldeia Katu não acataram as propostas da usina e a ação judicial segue tramitando em passos lentos na esfera do MPF.

Um último registro no âmbito das lutas institucionais diz respeito à dificuldade de contar com o apoio dos órgãos do poder público responsáveis pela fiscalização e proteção das áreas ambientais, tendo em vista que o Katu está localizado em uma área de preservação ambiental, a APA Piquiri-Una⁶. Como o desmatamento e a retirada ilegal de madeira tem sido uma constante no território Katu, denúncias da comunidade foram endereçadas ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente (Idema), resultando em visitas de técnicos desse órgão na área da aldeia durante o ano 2018. Segundo relatos do cacique Luiz, durante a visita os técnicos apontaram o alto grau de desmatamento, registrando inclusive as suas indignações quanto a essas situações. Entretanto, o relatório técnico do Idema, encaminhado ao MPF e também à Funai, foi em outra direção. Em uma lauda e meia o órgão ambiental apontava não ter diagnosticado nenhum indício de desmatamento e ainda apontava, sem nenhum teste laboratorial, que não havia contaminação no rio Katu por agrotóxicos. Nesse caso, a via institucional se mostrou para os indígenas uma ferramenta perigosa. Se por uma parte poderia certificar uma realidade que pareceria incontestável de contaminação e destruição do meio ambiente, de outra parte o poder do Estado se materializa com o poder documental que nega, sem nenhum estudo, a existência da violação. O documento, ao invés de funcionar como estratégia para o avanço na luta por direitos, significou mais uma ameaça para o grupo, na desigual disputa pelo seu território.

Como o documento do Idema causou tristeza e revolta nas lideranças indígenas, decidi fazer, enquanto servidor da Funai, uma

⁶ Criada pelo Decreto Estadual nº 10.683 de 06 de junho de 1990 e com limites modificados pelo Decreto Estadual nº 22.182, de 22 de março de 2011. Abrange os Biomas de Mata Atlântica e Caatinga, fazendo parte dos municípios de Goianinha, Canguaretama, Espírito Santo, Pedro Velho e Várzea (IDEMA, 2022). SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguar Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

vistoria ambiental, na perspectiva de verificar *in loco* a situação de desmatamento relatada pelos indígenas e não retratada no documento do órgão ambiental. Tendo combinado com o cacique Luiz, me dirigi ao território indígena no dia 10 de agosto de 2018 e fui, na companhia de três indígenas, realizar a vistoria na mesma área em que os técnicos do Idema visitaram. Quando chegamos perto da área, havia um tronco impedindo a continuidade do caminho através de veículo. Segundo um dos indígenas, era um sinal de que os desmatamentos estavam ocorrendo naquele momento, pois era prática fechar os caminhos para impedir uma possível fiscalização ambiental. Apesar dos riscos, continuamos o caminho a pé, sendo nítida a situação de desmatamento ao longo da mata, com várias árvores cortadas com motosserra. Tais evidências foram mapeadas com pontos de GPS e registros fotográficos. A nossa visita teve que ser interrompida, pois chegamos em uma área muito próxima em que estavam homens realizando o desmatamento naquele instante. Saímos do local correndo pela mata, com receio de termos sido ouvidos e que uma situação pior viesse a ocorrer.

Essa violência está presente no cotidiano das famílias indígenas da aldeia Katu, tendo em vista que a principal atividade produtiva de muitas delas é a coleta da mangaba em áreas de mata nativa. Muitas vezes, os coletores e as coletoras são surpreendidos pela presença de madeireiros durante as suas atividades, vendo a destruição daquilo que representa a sua subsistência, além de estarem com suas vidas em risco. O indígena Júnior me contou que em mais de uma ocasião ele teve que ficar por horas escondido na mata, até os cortadores de madeira se retirarem. O medo de Júnior era ser visto e ameaçado pelos madeireiros, tendo em vista que os indígenas, apesar das ameaças, continuam denunciando e combatendo esse crime dentro do seu território tradicionalmente ocupado.

O relato de Júnior me provocou uma reflexão sobre a existência do medo na aldeia Katu, sendo uma categoria presente na história dos povos indígenas em nosso país, tendo em vista toda a violência da colonização e o extermínio sistemático de suas populações. Historicamente esse medo fez com que muitos grupos étnicos omitissem a sua verdadeira identidade, em uma perspectiva de proteger a vida. Porém, esse medo continua atual, não apenas no que diz respeito ao autorreconhecimento enquanto indígena, mas também em realizar as atividades que constituem o ser indígena, como a coleta da mangaba. A identidade étnica está intrinsecamente relacionada com o modo de viver indígena, sendo as suas atividades – produtivas e culturais, por exemplo – um elemento identitário. A ação de madeireiros e usineiros no território indígena provoca uma continuidade da sensação de medo, a partir da destruição do seu território, das ameaças às suas vidas e da inviabilização de suas atividades tradicionais.

Diante da situação vivenciada durante a vistoria ambiental, saímos da área do desmatamento e fomos à casa do pai do cacique onde é melhor o sinal das operadoras de celular. Consegui entrar em contato com o gabinete do Procurador do MPF e fiz um relato de toda a situação que acabara de ocorrer. De forma rápida, o gabinete tomou o relato e acionou a polícia ambiental para fazer uma ação na área, no intuito de realizar um

flagrante. No entanto, a polícia ambiental visitou a área somente depois de alguns dias, não encontrando mais os responsáveis pelo desmatamento. É interessante observar os distintos tempos de tomada de atitude por instâncias do Estado. Por um lado, o gabinete do Procurador do MPF adotou uma postura rápida, inclusive acatando um relato oral por telefone, o que é raro, pois muitas vezes são exigidos documentos formais para adoção de qualquer medida. Por outro, as forças de fiscalização tardaram bastante para realizar uma ação, não garantindo a proteção das áreas ambientais e indígenas. Acredito que esses tempos distintos correspondem a múltiplos fatores, podendo ser citados o sucateamento e falta de pessoal nas instâncias do poder público, a imensa burocracia que inviabiliza ações pelos agentes do Estado, bem como a convivência de instâncias governamentais com as violações cometidas contra os povos originários.

A inoperância do poder público faz com os/as indígenas realizem, vez por outra, ações diretas contra os madeireiros, sendo esta a segunda via de sua atuação política. Essa ação direta conta com denúncias nas redes sociais, através de vídeos e exposições acerca do território indígena, bem como atividades de fiscalização ambiental pela própria aldeia, tendo inclusive sido feita durante alguns anos (2020 a 2022) uma campanha de arrecadação financeira para adquirir um drone, na perspectiva de que a própria comunidade pudesse realizar uma fiscalização ambiental mais concreta. Como o equipamento é bastante custoso, não foi possível adquirir o mesmo pela campanha financeira. Porém, a aldeia conseguiu a aquisição no ano 2023 através do Projeto Território Katu Digital⁷, estando no atual momento capacitando jovens para operar a máquina.

Para além das ações midiáticas, os/as indígenas se mobilizam para enfrentamentos diretos contra os madeireiros. O cacique Luiz Katu contou que no ano 2019, durante uma atividade de etnoturismo na aldeia, escutou barulhos de machado e motosserra na mata, indicando que naquele momento estavam retirando madeira ilegalmente. Luiz relatou que rapidamente fez contato com os parentes indígenas que, coletivamente, se mobilizaram para coibir o desmatamento. Os agentes do ilícito perceberam a movimentação dos indígenas e se retiraram do local, deixando uma serra grande (chamada de serra calada pelos indígenas, que possui um cabo para duas pessoas utilizarem), ferramentas e todas as madeiras que tinham sido retiradas da mata nativa. A partir dessa apreensão, foi feito contato com a Secretaria de Meio Ambiente do município de Goianinha/RN e também com a polícia, para tentar localizar os criminosos, o que não aconteceu. A Secretaria de Meio Ambiente foi até o local com um caminhão, realizando a coleta tanto das ferramentas quanto das madeiras. Apesar de ter sido feita a notificação e tombamento da madeira, Luiz não sabe qual foi o seu

⁷ O projeto Território Katu Digital consiste em formação audiovisual para jovens indígenas, bem como a instalação de um núcleo de equipamentos físicos na aldeia Katu. Está sendo realizado pela Bobox Produções em parceria com Ori Audiovisual, possuindo patrocínio da Neoenergia Cosern e Instituto Neoenergia através do Programa Câmara Cascudo e Governo do Estado do Rio Grande do Norte.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

destino ou as ações adotadas pela Secretaria, pois não houve mais retorno do órgão ambiental para os indígenas da aldeia Katu.

O Estado brasileiro, através do seu aparato administrativo, apresenta-se para o povo Potiguara Katu como uma figura ambígua, sendo uma instância em que se busca proteção e garantia dos direitos, ao mesmo tempo em que se manifesta como um conjunto de ações e de agentes que, por ação ou omissão, por demora ou desinteresse, operam como forças coniventes do desmatamento e do ataque aos recursos do território. Essa ambiguidade do Estado não se resume às ações junto aos povos indígenas, podendo ser largamente ampliada. Por um lado, o Estado é aquele que reprime e viola, e, por outro, é aquele que é fonte de recursos, reconhecimento e políticas que atendam as demandas dos agrupamentos sociais (JULIÃO, 2021).

Assim, a ação direta aparece como indispensável para tentar fazer o que o Estado não faz, ou para tentar antecipar as ações que vem dele e que são mais danosas do que protetivas. Essas ações são de fundamental importância, pois revelam o grau de organização política e compromisso do povo indígena para com o seu território. Por outro lado, crescem os receios em relação à segurança da vida dos indígenas, tendo em vista que as ameaças à vida do cacique Luiz se intensificaram após essas ações diretas, inclusive com tentativas de emboscadas. O cacique contou que, após essa apreensão da madeira, dois homens estranhos à comunidade passaram a frequentar os espaços da vida indígena, questionando os moradores sobre o local de residência do cacique Luiz e as rotas que o mesmo adotava em seu cotidiano. Ainda hoje o cacique adota cuidados especiais na sua locomoção dentro da aldeia, pois teme que os representantes dos ilícitos ambientais no território Katu possam buscar vingança por essa e outras ações de enfrentamento que têm sido realizadas pelos indígenas em defesa do seu ambiente.

Essa luta da aldeia Katu em defesa do seu território e do seu ambiente pode ser resumida na fala do Seu Chão, durante uma conversa coletiva realizada em 2018. Conversávamos sobre algumas possibilidades de ações junto ao povo Potiguara Katu, quando o Seu Chão, com muita experiência de vida, sabedoria e humildade, apontou que a única coisa que realmente importava era a defesa do território indígena contra as violações ambientais, no sentido de poder assegurar o modo de vida indígena e a sua relação com a natureza. Observa-se, portanto, que, na concepção do povo indígena, o território é fundamental não apenas para a realização de suas atividades produtivas, mas para a sua preservação enquanto ser indígena, com costumes e tradições que se vinculam ao território e à natureza.

Considerações Finais

Mesmo com a prevalência de um discurso hegemônico e homogeneizante sobre nação, que imperou como modelo dos estados nacionais, incluindo o Brasil, houve sempre movimentos de resistência. Conforme demonstra Partha Chatterjee (2008), a percepção do espaço-

tempo do capitalismo não é a única e nem homogênea, havendo a necessidade de implementar críticas ao universalismo do nacionalismo, valorando as experiências e construções contra-hegemônicas. Dessa forma, os grupos étnicos construíram contrapontos à narrativa do apagamento das diferenças étnicas e da violência cometida contra as suas populações. Apesar do contexto difícil de luta, o movimento indígena se organiza e fortalece as suas organizações e seus espaços de luta, ganhando especial destaque o Acampamento Terra Livre, que é a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, ocorrendo desde o ano 2004 (APIB, s.d.).

Na luta pelo direito territorial, uma das formas historicamente utilizadas pelo movimento indígena se dá através das retomadas, entendidas como um processo de autodemarcação da terra indígena pelo próprio grupo étnico, na perspectiva de garantir o controle sob o seu território (TÓFOLI, 2009). Em função da lentidão dos processos demarcatórios do Estado, os povos indígenas constroem as suas ações para além da institucionalidade, pressionando as instâncias do poder estatal para garantir a demarcação das terras indígenas.

No Rio Grande do Norte, o povo Tapuia-Paiacú de Apodi/RN realizou uma ação de retomada no ano 2019 em área reivindicada como tradicionalmente ocupada pelo povo indígena e que estava em posse do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas – DNOCS. Após um período de tentativas de diálogos com o DNOCS por intermédio da Funai para cessão da área, os Tapuia-Paiacú cansaram de serem ignorados pelas instâncias do Estado e retomaram o seu território, estando, desde então, com a aldeia organizada na localidade.

Na aldeia Katu também ocorreu um processo de retomada em algumas áreas sagradas do território indígena no início dos anos 2000. Para coibir o avanço do monocultivo da cana e a retirada ilegal de madeira nas matas ciliares das nascentes do rio Katu, os indígenas Potiguara passaram a utilizar as atividades do etnoturismo para demarcar a aldeia, ocupando as áreas com a realização das trilhas ecológicas, bem como a construção de uma oca – denominada de oca de cura – para realização de rituais e atividades com grupos de visitação. Esses são exemplos da criatividade cultural que faz parte das lutas dos povos indígenas para garantir a proteção e o controle de seus territórios tradicionais.

Outro processo de demarcação na aldeia Katu foi no âmbito da Escola Municipal Indígena João Lino da Silva, sendo a primeira escola indígena no estado do Rio Grande do Norte. O cacique Luiz Katu, durante o Grupo de Trabalho (GT) sobre educação escolar indígena na VII AIRN, fez uma fala muito interessante, expressando que o primeiro processo de demarcação na aldeia Katu ocorreu a partir da escola, da demarcação da escola enquanto indígena. Nessa interpretação, Luiz constrói uma relação intrínseca entre a escola e o território indígena. Essa relação   inclusive abordada na legislação brasileira, chamando atenção para a importância do território indígena na organização e funcionamento dos processos educativos e escolares dos povos originários. A Resolução n  05/2012 do Conselho Nacional de Educação aponta em seu Artigo 7 , inciso terceiro: “A Educação Escolar Indígena deve contribuir para o projeto societário e

para o bem viver de cada comunidade indígena, contemplando ações voltadas à manutenção e preservação de seus territórios e dos recursos neles existentes” (BRASIL 2012).

O processo de regularização da escola João Lino enquanto indígena contou com as duas vias de luta desenvolvidas pelos Potiguara Katu, conforme apontado acima. Inicialmente, as representações indígenas forçaram a realização de uma audiência pública no município de Canguaretama/RN no ano 2012, para combater a violação de seus direitos, a partir da negação de sua identidade, bem como assegurar a regularização da escola João Lino enquanto escola indígena. O poder municipal acatou a solicitação e a audiência pública foi agendada, contando também com a participação de outras instituições e entidades, inclusive a Funai e o MPF; além da participação de lideranças indígenas de outras comunidades. Apesar de acatada pelo poder municipal, na data agendada, a câmara de vereadores se encontrava fechada. Segundo relatos das lideranças indígenas, representou uma tentativa de inviabilizar o avanço da educação escolar indígena na aldeia Katu. Diante disso, os/as indígenas iniciaram uma manifestação em frente à câmara municipal, com fechamento de rua e dança do Toré, ao som das maracas e dos cânticos indígenas. Depois de horas de manifestação, a câmara foi aberta e, aos poucos, apareceram os vereadores, de tal forma que a audiência foi concretizada. O resultado da audiência se mostrou exitoso em longo prazo. Após anos de luta, no ano 2015, concretizou-se a regularização da primeira escola indígena do estado do Rio Grande do Norte.

Analiso que as lutas indígenas não são fragmentadas em relação ao seu território, estando as suas demandas relacionadas a esse direito fundamental para os povos originários. Para o cacique Luiz Katu, as lutas do movimento indígena por água, saúde, etnodesenvolvimento ou educação, por exemplo, não estão dissociadas da luta pela garantia do território tradicionalmente ocupado, uma vez que o atendimento dessas demandas passa, necessariamente, pela conquista da terra. O Estado, por sua vez, fragmenta as suas estruturas para atender os pleitos dos povos originários, causando uma maior dificuldade de diálogo junto aos movimentos sociais e populares. Assim, uma instância do Estado responde pela questão da educação, por exemplo, enquanto outra instância responde pela questão territorial, não havendo uma interação das mesmas instâncias do Estado para o atendimento da luta totalizante dos povos indígenas. Entendo como uma estratégia do Estado para justificar a lentidão, a burocracia e o não atendimento aos pleitos.

Essa estratégia é ainda mais perceptível quando a justificativa para o não atendimento das demandas dos povos originários é a impossibilidade de investir recursos públicos em uma área ainda não demarcada enquanto terra indígena e que se encontra em litígio territorial. Isso aconteceu na aldeia Sagi/Trabanda por exemplo, quando foi pactuada a construção de uma escola pelo projeto RN Sustentável do governo do estado, mas não foi concretizada, uma vez que o órgão financiador – Banco Mundial – argumentou que não poderia investir recurso em uma área que estivesse em disputa territorial. Significa,

portanto, uma dupla violação. Primeiro o Estado não assegura o direito territorial daquele povo, sendo uma violação por tudo o que representa a terra para os povos originários. Posteriormente, o mesmo Estado nega o atendimento às demandas de políticas sociais, em função da terra não estar demarcada, o que inviabiliza a utilização de recursos públicos nessas localidades.

As lideranças do território Katu não abdicam da luta, enquanto principal ferramenta para a garantia do seu território tradicional, bem como a plenitude de seus direitos. Os séculos de experiência dos povos originários ensinam que na relação com o Estado não se pode baixar a guarda. Várias têm sido as lutas empreendidas pelos/pelas indígenas da aldeia Katu, como o direito à educação específica e diferenciada, o direito à saúde, o acesso aos benefícios previdenciários, apoio à agricultura familiar, o desenvolvimento do turismo ecológico, dentre tantas outras. No entanto, todas essas reivindicações se encontram na luta central dessa população, qual seja: a demarcação do seu território de ocupação tradicional.

Referências bibliográficas

ABRAMS, Philip. **Notas sobre la dificultad de estudiar el estado**. In: Antropologia del estado / Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell: prólogo de Marco Palacios; tradução de Marcela Pimentel. México: Fondo de Cultura Económica - FCE, 2015.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Ano de depósito: 2013. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Brasília, 2013.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

APIB, Articulações dos Povos Indígenas do Brasil. **Apiboficial**, s.d. Página dos ATLS. Disponível em: <<https://apiboficial.org/historicoatl/>>. Acesso em: 08 de maio de 2023.

BEGOSSI, Alpina. **Áreas, pontos de pesca, pesqueiros e territórios na pesca artesanal**. In: Ecologia de pescadores na Mata Atlântica e da Amazônia. Organizadora: Alpina Begossi. Editora Hucitec – São Paulo, 2004.

BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. Ano de depósito: 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – PPGAS. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928**. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Diário Oficial da União, seção 01, 14 jul. 1928, p. 17125. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-norma-pl.html>>. Acesso em: 03 nov. 2020.

BRASIL. **Lei nº 3.071, de 01 de janeiro de 1916**. Institui o Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Diário Oficial da União. Rio de Janeiro, RJ, 05 jan. 1916. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm>. Acesso em: 03 nov. 2020

BRASIL. **Medida Provisória nº 1.154**, de 01 de janeiro de 2023. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2023.

BRASIL. **Resolução CEB/CNE nº 05, de 22 de junho de 2012**. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Câmara de Educação Básica (CEB) do Conselho Nacional de Educação (CNE), Brasília, DF, 22 de junho de 2012. Disponível em: https://normativasconselhos.mec.gov.br/normativa/view/CNE_RES_CNECEBN52012.pdf?query=Escolas%20da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20B%C3%A1sica. Acesso em: 29 mar. 2022.

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-Nação?** Língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

CARDOSO, Ruth. **Movimentos sociais urbanos:** balanço crítico. In SORJ, B., and ALMEIDA, MHT., orgs. *Sociedade política no Brasil pós-61* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 313-350.

CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin B. **Uma etnologia no Nordeste brasileiro:** balanço parcial sobre territorialidades e identificações. BIB, São Paulo, n. 87, 3/2018 (publicada em dezembro de 2018), pp. 71-104.

CAVIGNAC, Julie A. **A etnicidade encoberta:** ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. V.4 - N.8 - abr./set. de 2003– Semestral.

CAVIGNAC, Julie A. **Caboclas brabas e tapuias amansados:** uma história mal contada. Perigo iminente, v. 2, p. 57-63, 2012.

CHATTERJEE, Partha. **La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.** Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

CHIESA, Gustavo Ruiz. **À procura da vida:** pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. Revista Antropologia São Paulo (online) / volume 60, número 02: 410-435 / USP, 2017.

COSTA, Sérgio. **A mestiçagem e seus contrários:** Etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. Tempo Social; Rev. Social. USP, São Paulo, 13(1): 143-158, maio de 2001.

CURIEL, Ochy Pichardo. **Un golpe de Estado:** la Sentencia 168-13 Continuidades y discontinuidades del racismo en la República Dominicana. Edición: Maria Teresa Garzón Bogotá, Colombia, 2021.

DAS, Veena. **Vidas e palavras:** a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada.** 3º edição - Editora Hucitec – São Paulo, 2001.

ELIAS, Norbert. **Processo de Formação de Estados e construção de nações.** In: Escritos e Ensaios 1: Estado, processo, opinião pública. (Org. F. Neiburg e L. Waizbort), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Eds., 2006 (Cap. 5).

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo:** Construcción y deconstrucción del desarrollo. 1º edición - Fundación Editorial el perro y la rana. Caracas, Venezuela 2007.

FACUNDO, Angela Navia. **Territorios de experiencia y lugares de administración en una etnografía sobre refugiados colombianos en Brasil.** In: Etnografía y espacio: tránsitos conceptuales y desafíos del hacer. Natalia Quiceno Toro e Jonathan Echeverri

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

Zuluaga (compiladores). Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021.

GOHN, Maria da Glória. **Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina**. Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, Set./Dez. 2008.

GUPTA, Akhil. **Fronteras borrosas**: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado. In: Antropología del estado / Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell: prólogo de Marco Palacios; tradução de Marcela Pimentel. México: Fondo de Cultura Económica - FCE, 2015.

HALE, Charles R. **¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza?** Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. Journal of Latin American Studies 34 (3): 485-524, (2002).

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023. **Censo Demográfico**. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=37417&t=resultados>>. Acesso em: 18 de ago. de 2023.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023. **Indígenas**. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 18 de ago. de 2023.

IDEMA, Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente. **Área de Proteção Ambiental Piquiri-Una (APA Piquiri-Una ou APAPU)**. Unidades de Conservação, 2022. Disponível em: <<http://www.idema.rn.gov.br/Conteudo.asp?TRAN=ITEM&TARG=945&ACT=&PAGE=0&PARM=&LBL=Unidades+de+Conserva%E7%E3o>>. Acesso em 13 de jun. de 2023.

JULIÃO, Cristiane Gomes. **Direitos constituídos e reconhecidos, imagens do Estado**: a ambiguidade das ações governamentais na visão do povo Pankararu. In: Maquinaria da unidade; bordas da dispersão: estudos de antropologia do Estado / Organização Antônio Carlos de Souza Lima, Caio Gonçalves Dias – 1º edição – Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.

KRENAK, Ailton. **Do sonho e da terra**. Editora Schwarcz S.A. São Paulo – SP, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Editora Schwarcz S.A. São Paulo – SP, 2019.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **O governo dos índios sob a gestão do SPI**. In: História dos índios no Brasil. Organização Manuela Carneiro da Cunha – São Paulo: Companhia das Letras – Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade**: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: Maquinaria da unidade; bordas da dispersão: estudos de antropologia do Estado / Organização Antônio Carlos de Souza Lima, Caio Gonçalves Dias – 1º edição – Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/2002-2003 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Quilombolas na ilha de Marajó**: território e organização política. In: Diversidade do campesinato: expressões e categorias – construções identitárias e sociabilidades. Organizadores: Emília Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes e Rosa Acevedo Marin. São Paulo – editora UNESP, Volume 1, 2009.

OIT, 2011. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT** / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

POSEY, Darrell Addison. **Consequências ecológicas da presença do índio Kayapó na Amazônia**: recursos antropológicos e direitos de recursos tradicionais. In: Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável. Clóvis Cavalcanti, organizador – 4ª edição – São Paulo: Cortez; Recife, PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2003.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth** / Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes – São Paulo. Fundação Editora da UNESP, 1998.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SERJE, Margarita. **El réves de la nación**: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, 2011.

SEYFERTH, Giralda. **O beneplácito da desigualdade**: breve digressão sobre racismo. In: Racismo no Brasil, - São Paulo: Peirópolis; ABONG, 2002.

SILVA, Claudia Maria Moreira. **“Em busca da realidade”**: a experiência da etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). Ano de depósito: 2007. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Natal/RN, p. 271. 2007.

SILVA, Whodson; FIALHO, Vânia. **Povos Tradicionais e a Questão Nuclear**: conflitos socioambientais e resistências à central nuclear em Itacuruba. Revista Antropológicas, Ano 24, 31(1): 196-219. Recife – PE, 2020.

SILVA, Yuri Vasconcelos; SILVA JÚNIOR, Miguel Anacleto da. **A relação entre o Estado e os povos indígenas no Brasil**. In: Lutas sociais e a ofensiva do capital no Brasil

SILVA, Yuri Vasconcelos da. Povo Potiguara Katu e suas estratégias de luta pela terra: das ações institucionais às ações diretas para recuperar o seu território tradicional. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 103-144, jan./abr. 2024.

contemporâneo: desafios e estratégias de organização da classe trabalhadora. Barboza, Douglas Ribeiro; Botelho, Jaqueline (Orgs). Uberlândia, Navegando Publicações, 2020.

TOBÓN, Marco Alejandro. “**La mejor arma es la palabra**”: La Gente de centro – kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004. Tese - Universidad Nacional de Colombia. Colômbia, 2008.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. **Retomadas de terras Tapeba**: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Estêvão Martins Palitot [organizador]. – Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales**: la antropología y el mundo moderno. Editorial Universidad del Cauca/CESO, Universidad de los Andes, 2011.

WAGNER, Berno de Almeida, Alfredo. **Terras Tradicionalmente Ocupadas**: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, vol. 6, núm. 1, maio, 2004, pp. 9-32.

WAGNER, Berno de Almeida, Alfredo. **Territórios Quilombolas**: Reconhecimento e Titulação das Terras. Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas- v.2, n.2-Forianópolis, NUER/ UFSC, 2005.

Recebido em: 29/10/2023 * Aprovado em: 22/12/2023 * Publicado em: 30/04/2024
