

O povo *Waurá* em *Kamukuaká*: identificação de territórios indígenas ancestrais.¹

Emerson Ferreira Guerra
Doutorando em Geografia pela Universidade Federal Fluminense
roptyc@yahoo.com.br

A consolidação do Estado-nação brasileiro desdobra-se com sérias conseqüências para as populações indígenas, que já habitavam estas terras e que desde os contatos iniciais com as frentes colonizadoras sofrem perdas e danos diversos. As terras que os povos indígenas ocupavam foram reduzidas em um contínuo processo de desterritorialização para a territorialização de novos habitantes com diferentes modos de produção e ocupação do espaço numa lógica capitalista que, por sua vez, contrastavam com a presença indígena. O resultado deste histórico é o cenário que hoje se apresenta: a população indígena corresponde a 0,2% do povo dito brasileiro e 12,49% do território nacional é constituído por terras indígenas. Podemos considerar vários desdobramentos negativos deste movimento de disputas territoriais para os povos indígenas no Brasil, como os processos migratórios forçados e a redução territorial e fragmentação dos territórios.

No início do século passado, surge como contraponto desta realidade, uma política indigenista estatal preconizada pelo Marechal Rondon com a criação do Serviço de Proteção ao Índio - SPI que, como o próprio nome elucida, caracterizava-se por intervenções protecionistas. Este órgão deu origem à atual Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que passa a intermediar as relações do Estado nacional com os indígenas com práticas, marcadamente, paternalistas e tutelares herdadas do período Rondon. Um dos marcos da atuação do indigenismo estatal foi a criação do Parque Indígena do Xingu na região dos formadores deste rio, no Estado do Mato Grosso na Amazônia brasileira, onde já habitavam vários povos indígenas ligados por um complexo sócio-cultural estabelecido há séculos. Locais extremamente importantes para sua identidade e cultura ficaram fora do traçado do Parque e hoje são ocupados por extensas fazendas de criação de gado e cultivo de soja.

Embora tenha sido criado oficialmente em 1961, o Parque Indígena do Xingu (PIX) tem como marco inicial a Expedição Roncador – Xingu que se iniciou em 1946. O objetivo desta expedição consistia em uma estratégia geopolítica do governo federal em estabelecer uma via de comunicação com o norte do país “desbravando” a região oeste instalando pistas de pouso no percurso para garantir a segurança dos vôos. Mas o que estava realmente incutido nestas ações era uma necessidade emergente de ocupar os “vazios” demográficos no interior do território nacional e levar a presença do estado nesses locais mais isolados e ainda desconhecidos. Vale lembrar o contexto da segunda guerra mundial onde a disputa de territórios e a hegemonia das nações sobre eles gerava uma condição tensa no cenário mundial.

Começava então a marcha para o oeste que deu origem à Fundação Brasil Central. Nas frentes expedicionárias se destacou as figuras dos irmãos Cláudio, Leonardo e Orlando Villas-Bôas. Os Villas-bôas percebem então, que a ocupação da sociedade envolvente e o progresso vindouro colocavam em risco a sobrevivência de uma grande diversidade de povos com culturas e hábitos distintos. Por esse motivo, foram movidos por um ideal paralelo de tentar proteger esses povos.

¹ Trabajo N°: 8636

Tem-se início uma longa jornada para a criação do PIX. Por mais que fossem nobres os objetivos dos irmãos Villas-bôas, havia outros interesses envolvidos na questão. Para o estado era estratégico assegurar a delimitação do que chamavam centro geográfico do Brasil e que acreditavam ficar na região do rio Xingu e, assim, resguardar uma estratégica porção territorial. Sob essa ótica os índios e os ambientes associados não chegavam configurar uma prioridade como era para os Villas-Bôas. Entretanto, havia forte oposição do poder local na criação de uma área extensa de reserva o que acabava por significar um avançamento do progresso dessas áreas como era o lema da marcha para o Oeste.

Apesar de interesses divergentes e muita disputa houve a criação do parque a partir dos rios formadores do Xingu onde já habitavam vários povos indígenas ligados por um complexo sócio-cultural estabelecido há séculos naquele lugar. Não obstante a esse fato, a jornada dos Villas-Bôas prosseguiu no intuito de proteger outros povos ameaçados e transferi-los também para o parque. Isso representou uma considerável reconfiguração espacial dos territórios desses povos indígenas. Afinal, os que já estavam lá tiveram suas terras reduzidas e delimitadas pela ocupação não indígena e os que foram transferidos deixaram suas terras para habitarem um local completamente alheio, além de serem forçados a coabitarem o parque com outros povos, muitas vezes inimigos.

O período que precedeu a criação do Parque foi marcado pela crença no desaparecimento dos povos indígenas por meio de sua assimilação por parte da sociedade nacional e por isso eram reservadas pequenas áreas para que esse processo ocorresse de forma gradual e segura. Este quadro viria sofrer alterações a partir da criação do Parque Indígena do Xingu que durou de 1943 até 1961, como nos descreve Menezes (2000). As características de uma “região intocada” encontradas no Alto Xingu com natureza exuberante e povos indígenas com culturas “preservadas” gerou outro pensamento sobre a condição dos índios, que moldou uma nova ação indigenista, a partir daquele momento. A região do Xingu era vista como o testemunho de um Brasil em estado “pré-colombiano” que estava em vias de desaparecer nas esteiras do “desenvolvimento” e por isso devia ser preservado para que a sociedade no futuro pudesse conhecer as características “ancestrais” do nosso país, bem como haveria um campo privilegiado para realização de pesquisas científicas sobre aspectos culturais, de flora e de fauna.

O objetivo da criação do parque que se estendeu por uma década e meia foi de demarcar uma extensa área para um conjunto de povos na perspectiva da preservação cultural destes. O pensamento inovador, naquele momento, foi o da estreita ligação cultural dos povos indígenas com os ambientes em que habitam. Para assegurar, dessa forma, a continuidade daqueles povos era preciso garantir, também, um espaço suficiente para que pudessem continuar vivendo conforme seus “padrões” culturais.

O Parque Indígena do Xingu foi criado após várias modificações em seu traçado original, porém, resguardando a proposta inicial. No plano jurídico o parque tinha um caráter ambivalente por ser uma Terra Indígena e ao mesmo tempo ter características de um Parque Nacional, que é uma modalidade de Unidade de Conservação da natureza que, em nossa legislação, não admite a presença humana.

Após quase cinco décadas da criação do Parque observamos que processo de desenvolvimento econômico regional no estado do Mato Grosso é caracterizado por atividades agrárias onde se observa frequentemente a extração de madeira e subseqüentes plantios de arroz e soja. Por imagens de satélite constatamos que essa região é intensamente ocupada por extensas lavouras em sistemas mono culturais com os cultivares supracitados. Observamos consideráveis áreas desmatadas e uma forte atividade madeireira que movimentam a economia local. Nas estradas da região há um intenso fluxo de escoamento de madeira em caminhões que trafegam, sobretudo, pela noite conforme observações feitas em campo.

A consolidação da fronteira agrícola nessa região é caracterizada pela migração de produtores do sul do país, principalmente do estado do Rio Grande do Sul. Estes novos ocupantes reproduzem seus estilos de vida e formas produtivas onde se instalam. Uma característica notável é a similaridade das pequenas cidades da região fundadas por esses migrantes com seus locais de origem.

Um dos reflexos da criação do PIX observados hoje é o fato de que locais extremamente importantes para sua identidade e cultura ficaram fora do traçado do PIX em áreas caracterizadas pela exploração madeireira e crescente implantação de monoculturas. Por esse motivo alguns povos são movidos, atualmente, a reconquistarem essas áreas não contempladas pelo parque ou até mesmo seus territórios ancestrais. Para isso recorrem a vários órgãos governamentais e não governamentais com os quais mantêm ligação para concretizarem seus objetivos. Dessa forma, vários atores estão hoje envolvidos na identificação e apoio à demarcação dessas áreas como FUNAI, IPHAN, IBAMA, associações indígenas e ONG'S.

O objetivo deste trabalho consistiu na identificação de territórios de uso ancestral de povos indígenas xinguanos. Realizamos diversas expedições para a identificação das áreas. Cada expedição contou com uma equipe composta por um técnico de campo, um consultor e o grupo de indígenas, contemplado a presença de pessoas mais idosas das comunidades e conhecedores dos locais e histórias associados, bem como, alguns jovens. O método consistiu, basicamente, em coletar e registrar dados e informações de relevância para a identificação das áreas. Em campo buscávamos sempre, orientados pelos indígenas, indícios, evidências, e testemunhos do assunto tratado que confirmassem o fato da ocupação ancestral dos lugares em identificação. O fio condutor do trabalho foi a busca da conexão entre as narrativas indígenas e o espaço geográfico. Após a identificação e georeferenciamento dos territórios foram produzidos mapas dos mesmos.

Ressaltamos que o trabalho oficial de identificação e regularização fundiária destas terras indígenas está sendo realizado pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, que é o órgão do Governo Federal responsável por estes processos. As atividades discutidas neste artigo foram desenvolvidas no âmbito de uma consultoria prestada a uma organização não governamental em parceria com associações indígenas e não seguiu os critérios metodológicos e burocráticos da FUNAI tendo, portanto, um caráter marcadamente educativo perante a comunidade indígena. Neste trabalho discutimos e relatamos a identificação do abrigo rochoso *Kamukuaká* do povo *Waurá*.

Oliveira (1998) ao abordar questões pertinentes ao processo de laudos periciais para definição de territórios indígenas nos adverte sobre alguns obstáculos nessa tarefa. O primeiro apontamento condiz com expectativas ingênuas de comprovar através de reconstruções históricas do contato inter-étnico que determinado território indígena seja "originário" ou constitui parte de seu "habitat, natural" norteados pela noção de posse imemorial indígena presente no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73). Isso se deve a documentação, geralmente, incompleta utilizada por pesquisadores para reconstruir um "território tradicional". As fontes disponíveis costumam fornecer dados pouco confiáveis sobre os povos indígenas e seus territórios, além de serem incompletas, inconsistentes e carregadas de preconceitos sobre os indígenas. Outro fator é a homogeneização de autodenominações de grupos étnicos e nomes atribuídos por vizinhos ou inimigos, mudanças de nomenclatura de referenciais geográficos o que dificulta proceder a uma localização precisa de povos, aldeias e antigas missões e povoados.

O segundo apontamento é sobre a natureza do território, frequentemente entendido sob formas etnocêntricas e equivocadas. Uma linha de concepção é imaginar o território indígena conforme o modelo de terra como fator de produção, mercadoria com valor passível de alguma quantificação para possuidores individuais, sendo errôneo o estabelecimento de

uma relação substantiva entre um grupo étnico e uma parcela do território nacional. Afinal, as demandas dos povos indígenas não podem ser entendidas conforme um modelo de produtores rurais independentes, justamente por configurar um grupo étnico, que partilha tradições culturais mantendo relações simbólicas com um território que identifica como seu. Outra concepção é advém da ideia de uma indissolúvel conexão entre um grupo étnico e um território de forma que a mudança de uma dessas variáveis comprometeria ou inviabilizaria a continuidade da outra. Neste ponto, Oliveira (1998) identifica dois problemas sendo o primeiro pensar o território indígena através da categoria de habitat cujo discurso é comum nas ciências naturais sobre relações entrópicas entre espécies animais e vegetais e determinado meio ambiente. O segundo condiz de uma associação freqüente entre a ideia de habitat ou território indígena e a crença de que de determinado lugar seria originário um povo indígena afirmando temporalmente uma posse imemorial sobre uma terra. Oliveira ressalta que um processo positivo de identificação de territórios indígenas deve inferir sobre:

“...os usos que os índios fazem do seu território, bem como sobre as representações que sobre ele vieram a elaborar. O que inclui desde as práticas de subsistência (como coleta, caça e agricultura) até atividades rituais (como o estabelecimento de cemitérios ou outros sítios sagrados), passando por formas sociais de ocupação e demarcação de espaços (como a construção de habitações e a definição de unidades sociais como a família, a aldeia e a “comunidade política” mais abrangente). Por sua vez as representações sobre o território devem ser investigadas em todas as dimensões e repercussões que possuem, isso atingindo não só o domínio do sagrado (onde entram as relações com os mortos, as divindades e os poderes personalizados da natureza), mas também as classificações sobre o meio ambiente e suas diferentes formas de uso e de apropriação, ou ainda as concepções sobre autoridade, poder político, relação com outros povos indígenas e a presença colonial do homem branco.” (OLIVEIRA, 1998:288)

Conforme Oliveira (1993) a definição de terra indígena entendida como processo político pelo qual o Estado reconhece os direitos de uma “comunidade indígena”² sobre parte do território nacional, não pode ser pensada ou descrita por coordenadas de um fenômeno natural. As áreas indígenas não são imutáveis e estão em permanente revisão, acréscimos, diminuições, junções e separações. Esse autor afirma que isso não é algo circunstancial e decorrente apenas dos desacertos do Estado ou de iniciativas espúrias de interesses contrários, mas constitui a natureza do processo de territorialização de uma sociedade indígena inserida no marco institucional estabelecido pelo Estado-nacional

Oliveira (1993) trabalha com a noção de processo de territorialização para se afastar de uma idéia de qualidade imanente da noção de territorialidade. Pois, afirma que não faz sentido julgar que um laudo pericial possa estabelecer exatamente e com precisão definitiva qual é o território de um povo indígena. Afinal, as propostas dos próprios índios mudam em função de novos interesses, ideologias e conjunturas que alteram as práticas e representações de um povo indígena sobre seu território e não podem ser avaliadas fora de um preciso contexto situacional. Oliveira defende que ainda que fosse possível estabelecer qual era território ocupado por um povo indígena há centenas de anos atrás, esse fato não significaria, necessariamente, que esse seja o mesmo território reivindicado pelos membros atuais do grupo. Isso se deve, principalmente pelos deslocamentos de povos por centenas de quilômetros das áreas que habitavam em função das frentes de expansão, e passando por processos de reterritorialização em missões religiosas, fazendas, cidades etc. Diante da impossibilidade de definir as terras indígenas como imemoriais o autor defende que apenas pesquisas antropológicas podem dizer como o território é pensado pelo próprio grupo étnico no presente.

² Grifos do autor.

O povo *Waurá*

Os índios *Waurá* são habitantes da região do alto Xingu e pertencem à família *Aruak*. Falam uma língua denominada *Maipure* assim como seus parentes e vizinhos auto xinguanos *Yawalapiti* e *Mehinako*, com os segundos mantêm uma estreita relação de identificação a ponto de referirem-se a eles como “nosso outro povo”.

Os *Waurá* encontram-se, atualmente, distribuídos em duas aldeias no Parque indígena do Xingu tendo, ainda, uma família residindo no PIV Batovi. Sua população total é de aproximadamente trezentas pessoas. A maior e mais antiga aldeia *Waurá* se chama *Piyulaga*, por estar próxima a uma lagoa que lhe conferiu este nome. Esta se liga ao rio Batovi por um canal à direita deste em seu baixo curso pouco antes de juntar-se ao rio Xingu. Recentemente parte do grupo se transferiu para outra aldeia chamada *Waurá*, propriamente dita, e que fica nas margens do rio Steinen próximo à sua confluência com o rio Ronuro na região oeste do parque.

Possuem uma rica cultura material com destaque para sua refinada cerâmica à qual ornamentam com traços zoomorfos os utensílios produzidos como panelas, beijuzeiras e outros. Os objetos de cerâmica confeccionados pelos *Waurá* são bastante apreciados e consumidos tanto pelos demais povos do parque quanto por não indígenas. Contam com mercado garantido para suas peças que constituem significativa fonte de renda para a comunidade. Além da cerâmica produzem cestos com grafismos singulares, artes plumarias, instrumentos musicais e máscaras rituais. Essa cultura material está ligada a uma complexa mitologia e cosmologia que regem o cotidiano do povo *Waurá*.

Aristóteles Barcelos Neto (2001) afirma que os primeiros registros sobre os *Waurá* datam de 1884 e foram feitos pelo etnólogo alemão Karl Von Den Steinen em sua primeira expedição ao Brasil central. Entretanto, os indícios que atestam a ocupação da região do alto Xingu por ancestrais desse povo são muito anteriores. Pesquisas arqueológicas na região datam as primeiras aldeias no alto Xingu por volta dos anos 800 e 900 instaladas por povos oriundos da região sudoeste da bacia amazônica.

Os *Waurá* e *Mehinako* são descendentes desses povos e de acordo com Heckenberger (1996) os equipamentos domésticos e as cerâmicas produzidas por eles são domínios tecnológicos de grande vigor, pois, mantiveram-se praticamente inalterados nos últimos 1000 anos evidenciando sua continuidade cultural. Ireland (2001) afirma que os *Waurá* são detentores de um forte sentido de sua própria cultura como forma de vida moralmente satisfatória e identidade étnica única repassada por seus ancestrais. Portanto, em vários aspectos da vida *Waurá* a tradição é a autoridade mais respeitada mesmo não havendo resistência à transformações que ofereçam benefícios práticos, além de que nada é estático no universo *Waurá* e sua cultura está em contínua mudança.

O histórico de ocupação e territorialização dos *Waurá* na região dos formadores do rio Xingu deve ser entendido à luz de acontecimentos e fatos históricos marcantes. Vários conflitos são lembrados na trajetória deste povo por sua história oral. Os *Waurá* eram constantemente hostilizados por povos inimigos e por terem índole pacífica, quase sempre fugiam e deslocavam suas aldeias com medo de novos ataques. Ireland (2001) menciona que há relatos que remetem à metade do século XIX que contam casos de terrorismo e predações por parte de povos inimigos como os *Suyá*, *Juruna* e *Ikpeng*. Chegava-se ao ponto de a aldeia nunca dormir sem um sentinela para evitar ataques surpresa.

Os últimos e mais intensos conflitos ocorreram com o povo *Ikpeng* que viajavam longas distâncias à pé para atacar os *Waurá*. Estes ataques tinham por intensão saquear aldeias e acampamentos, roubar crianças e mulheres e depredar o que encontrassem em afirmação de superioridade no estado de guerra. A cada ataque *Ikpeng* deslocava-se

novamente o assentamento, cada vez mais ao norte na direção da confluência dos formadores do rio Xingu para se livrarem dos inimigos. Essas investidas aconteciam em aldeias, acampamentos, roças ou em trilhas.

Essa situação perdurou até a década de 1960 quando os *Ikpeng* raptaram duas jovens solteiras *Waurá*. Nesta circunstância decidiram contratacar organizando uma expedição de resgate das jovens. Conforme relatos de *Iacupé Waurá* seu povo subia os rios em várias canoas com cinco índios em cada, dois remando nas extremidades e três arqueiros no meio, todos pintados para guerra em busca dos inimigos. No caminho encontraram caçadores sertanejos bem munidos com armas de fogo e obrigaram-nos a acompanhá-los no ataque.

Devido à superioridade bélica das armas de fogo aliada ao elemento surpresa do ataque os *Ikpeng* ficaram praticamente indefesos, pois estavam concentrados em uma grande habitação comunal. Vários foram mortos a tiros e flechas e a aldeia foi queimada, entretanto, alguns conseguiram fugir e as jovens *Waurá* não foram resgatadas conforme o objetivo. O que conseguiram de fato foi dar um basta às hostilidades dos *Ikpeng* que ficaram bastante enfraquecidos e desmoralizados. Atualmente, estes dois povos, co-habitam o Parque indígena do Xingu de forma pacífica mas não sem um certo recentimento, principalmente por parte dos mais velhos. Uma das jovens *Waurá* capturadas no episódio descrito ainda vive entre os *Ikpeng* já com idade avançada sendo, inclusive, visitada por seus parentes.

Outro fato marcante na história *Waurá* foram as epidemias a que foram vitimados após o contato com não indígenas. Houve surtos de gripe no final do século XIX e em 1954 que quase devastaram a aldeia. Posteriormente sofreram com uma forte epidemia de sarampo que causou uma perda populacional de 20% embora Ireland (2001) afirme que a mortalidade pode ter chegado a 50%. Os relatos desse episódio são carregados de forte emoção pois contam que os parentes morriam e não tinham força para enterrá-los e, assim, permaneciam nas próprias redes com crianças chorando sobre os corpos dos pais. Alguns saíam de casa para fazerem suas necessidades e morriam ali mesmo sendo devorados por abutres, o que também acontecia com quem fugia apavorado para a mata e seus ossos eram encontrados depois.

Após essa sucessão histórica de deslocamentos de seus assentamentos fugindo de ataques inimigos e das epidemias o processo de territorialização do povo *Waurá* se estabilizou relativamente com a criação do Parque indígena do Xingu. Ocupam sua porção sudoeste ao longo da bacia hidrográfica do rio Batovi entre os rios Ronuro e Curisevo, o que equivale à uma área considerável no contexto da proporção do PIX. Após essa sucessão histórica de deslocamentos de seus assentamentos fugindo de ataques inimigos e das epidemias o processo de territorialização do povo *Waurá* se estabilizou relativamente com a criação do Parque indígena do Xingu. Um dos últimos conflitos territoriais envolvendo os *Waurá* ocorreram no final da década de 1980 no alto Batovi em uma área entre esse e o rio Ulupuene. Neste local havia um assentamento com três casas que foram queimadas por um ataque de fazendeiros locais. Estas casas foram estrategicamente instaladas para defesa desta área no extremo sudoeste do parque e que ficara fora de sua abrangência. Após esse incidente foi demarcada a terra indígena Batoví à favor do povo *Waurá* (Menezes 2001).

Entretanto, alguns locais de grande importância para os *Waurá*, que compõe seu antigo território e estão intrinsecamente ligados à sua cultura, permaneceram fora do parque e hoje são reivindicados por esse povo. O lugar de maior importância é *Kamukuaká*, um abrigo nas rochas nas margens do rio Batovi, o local é considerado sagrado e contém antigos petrogrifos que atestam sua ocupação secular. O objetivo deste trabalho foi realizar uma expedição de observação e avaliação de *Kamukuaká* a pedido do povo *Waurá*.

Localização da área

Kamukuaká está localizado na fronteira sudoeste do Parque Indígena do Xingu nas margens do rio Batovi 40 km acima de sua confluência com o rio Ulupuene. Sua coordenada geográfica condiz com a latitude 13°14'53.0''S e longitude 54°01'21.1''W. O abrigo fica exatamente na margem esquerda do rio pouco abaixo de uma de suas quedas a uma altitude de 319m. Poucos metros rio acima está a ponte da estrada que liga os municípios de Gaúcha do Norte e Paranatinga. *Kamukuaká* está inserida na fazenda Reunidas, de propriedade de Josué Corso Neto. Esta fazenda tem uma área de 125.000ha entre os rios Batovi e Jatobá nos municípios de Feliz Natal e São José da Boa Vista.

A região onde se encontra *Kamukuaká* condiz com a borda meridional da bacia amazônica composta pelos formadores do rio Xingu. Está é uma área de transição dos cerrados, que se estendem do planalto central a oeste até o Mato Grosso, com as matas tropicais úmidas que compõe a grande floresta amazônica. Manchas de cerrado se mesclam por entre as matas de em menor intensidade do que nas porções sul e sudeste do parque.

Kamukuaká está justamente em uma dessas manchas de cerrado na margem direita do rio Batovi que não é muito extensa, pois, é rodeada de mata uns quinhentos metros vertente acima. Neste ponto o rio Batovi corre sobre o basalto exposto onde se forma uma pequena queda e vários poços em intrusões esculpidas na rocha pela força da água. No encontro do cerrado com a vegetação ciliar, na margem do rio, está o abrigo de rochas formado por suas reentrâncias onde estão os petrogrifos indicados pelos *Waurá*. Os solos são arenosos e o terreno suavemente inclinado.

A fronteira sudoeste do parque, assim como todo seu entorno, passa por um avançado processo de degradação ambiental em função do modelo regional de desenvolvimento econômico predominante. Nesta região encontram-se grandes fazendas de colonizadores vindos do sul e sudeste brasileiro que desenvolvem atividades de pecuária extensiva e grandes lavouras de arroz, soja e outros em sistema de monoculturas. Todas essas atividades são precedidas por intensos desmatamentos que são extremamente rentáveis pela venda da madeira extraída. Observamos poucas áreas de matas remanescentes entre as lavouras.

A fazenda Reunidas é uma grande produtora de soja e ao atravessarmos a mesma constatamos a intensidade dos desmatamentos realizados e que também são perceptíveis, de forma nítida, nas imagens de satélite da área. Na margem do rio Batovi, especificamente em *Kamukuaká*, em função do relevo, dos afloramentos rochosos, e por ser legalmente uma área de preservação permanente não são desenvolvidas atividades econômicas da fazenda. Há uma intensa ocupação do local por parte de pescadores pelas excelentes condições para atividade de pesca.

Outra atividade desenvolvida na área é o garimpo de diamantes no leito do rio Batovi. Embora realizada de forma ilegal os garimpeiros transitam pelo rio na fazenda Reunidas garimpando pedras preciosas. Em uma conversa com um funcionário da fazenda ele nos informou que recentemente foram expulsos vários garimpeiros, mas, os mesmos ou outros acabam retornando.

Podemos considerar *Kamukuaká* como extremamente vulnerável sob o ponto de vista do risco ambiental. Mesmo sendo uma área de preservação permanente por lei e, portanto, não passível de se desenvolver atividades econômicas por parte dos proprietários locais, há grande risco de intensificação de atividades predatórias nos abrigos das rochas onde estão as inscrições rupestres reconhecidas pelos *Waurá*.

Este lugar é bastante freqüentado pela beleza do rio e suas quedas e pelas boas condições para pesca que atrai freqüentadores diversos como pescadores, turistas locais, garimpeiros e viajantes que acampam ali. Outro aspecto de risco é o processo de crescente de

aterramento do abrigo rochoso com solo arenoso do entorno carregado pela chuva com a retirada da vegetação local, conforme detalharemos na identificação da área.

A expedição *Kamukuaká*

Começamos organizar nossa expedição para *Kamukuaká* no mês de março de 2005, entretanto, essa aconteceu no mês de maio coincidindo oportunamente com o termino do período das chuvas. Os índios saíram da aldeia *Piyulaga* de barco para nos encontrar nos limites externos do parque nas proximidades do PIV Batovi.

Kamukuaká não é uma referência apenas para o povo *Waurá*, embora sejam os únicos a reivindicá-lo atualmente. Ao lado de *Kamukuaká* havia antigamente uma aldeia do povo *Bacairí* que mantinham relações amistosas e cerimoniais com os demais povos do alto Xingu. Entretanto, também era freqüentado por povos inimigos destes como os *Ikpeng* e que também citam as pedras sagradas com o nome de *Tarik Emrin*. O local foi palco de atividades de subsistência, de festas e de conflitos que fizeram com que os *Bacairí* abandonassem sua aldeia com medo de ataques inimigos.

Várias gerações do povo *Waurá* se sucederam e *Kamukuaká* continua vivo no imaginário dos indígenas, porém, além de suas possibilidades de acesso devido a uma nova configuração espacial do seu território que se limitou ao parque e, com antigas áreas de uso na atual condição de propriedades privadas dos não indígenas. Portanto, várias questões se fazem pertinentes no reconhecimento da área como o que há de referências na história oral que remetam a tempos passados e a um tempo mitológico onde a linha que os separa é deveras tênue. Interessou ao trabalho a relação dos *Waurá* com *Kamukuaká* no passado, no presente e suas perspectivas para o futuro, assim como sua relação com outros povos no âmbito deste lugar. E por último, um apanhado da condição fundiária e ambiental atuais do local reivindicado.

Na margem do rio Batovi impressionou-nos a quantidade de peixes de variados portes visíveis à superfície da água. O abrigo de *Kamukuaká* fica entre as rochas na margem do rio. Chegamos à *Kamukuaká* pela parte superior nas lajes do “teto” onde há um buraco que dá passagem ao abrigo de rochas e que tem uma explicação mitológica de sua existência. A partir desse ponto tivemos que descer um a um para o interior do abrigo sendo constantemente guiados pelos *Waurá*. Ao descermos constatamos que a extensão do abrigo não é muito grande, porém, subdividido em pequenas galerias de pouca profundidade. No seu interior encontramos alguns morcegos e vestígios de presença humana recente como lixo e restos de fogueiras.

De acordo com *Aruta Waurá* o local era bem mais profundo e agora está havendo um processo de assoreamento do abrigo. Conta que antigamente eles ficavam de pé neste local e que agora há necessidade de se ficar agachado no seu interior. Isso se deve ao carregamento de solo arenoso da superfície onde há a retirada da vegetação do cerrado pela ação antrópica. Esses sedimentos provavelmente têm origem na estrada que passa há uns vinte metros acima deste ponto e com a ação da água das chuvas vão se depositando no fundo do abrigo. Cogitamos a possibilidade de serem trazidos pelas cheias do Batovi, mas, os índios disseram que não sabem se o nível da água não chega neste ponto.

Esta alteração no ambiente de *Kamukuaká* preocupa bastante os indígenas, pois, temem que o local seja completamente aterrado com o tempo se nada for feito para preservar o lugar. Podemos inferir que vestígios da ocupação secular dos indígenas possam estar sob as camadas de sedimento depositadas no interior do abrigo. Entretanto, apenas um trabalho de reconhecimento com base em evidências arqueológicas pode nos confirmar tal hipótese.

Passamos para a saída do abrigo de frente a mata e as quedas do rio Batovi, sob um paredão de rocha onde estão os petrogrifos reconhecidos pelos *Waurá*. Esta face da rocha

tem aproximadamente dez metros de comprimento por quatro de altura com inclinação de 45 graus. Boa parte da rocha contém inscrições escavadas em baixo relevo, que são reconhecidas pelos indígenas e associadas ao mito de *Kamukuaká*. Predominam grafismos de espinhas de peixes e órgãos genitais femininos facilmente identificáveis.

Este lugar pareceu-nos mais do que apropriado para conhecermos e registrarmos as histórias contadas, tradicionalmente, pelo povo *Waurá* sobre o mito de *Kamukuaká*. Nosso narrador foi *Aruta Waurá*, conhecedor das histórias e mitos de seu povo e indicado por sua comunidade para desempenhar esta função nesta atividade. Entretanto, por ter pouco domínio da língua portuguesa foi auxiliado por seu filho Tupa, que atuou como interprete e tradutor de nossos diálogos e das narrativas de *Aruta*.

O mito que conta a saga do grande líder *Kamukuaká* revela aspectos de grande relevância a serem considerados e que são intrínsecos à cultura e ao pensamento *Waurá*. Em primeiro lugar *Kamukuaká* e seu povo eram um grupo forte e distinto dos demais do alto Xingu, porém, coexistindo com esses, o que é perceptível quando se menciona que todos ouviam eles cantando: “*Todo mundo ouvia, Waurá, Kalapalo, Kuikuro, Kamaiurá, Yawalapiti, muita gente ouvia o barulho deles aqui.*”. Ou seja, o tempo mitológico se funde ao cronológico, pois, o enredo acontece quando já havia se estabelecido, para os *Waurá*, o complexo sócio-cultural dos povos alto xinguanos, assim como o conhecemos atualmente.

É interessante como o mito exalta a relação de humanos, entidades não humanas, animais e divindades o que é inerente à vivência indígena com seu meio. Dialogam constantemente com esses elementos onde o que é palpável não se desvincula de aspectos imateriais. Homens, espíritos, animais e deuses estão em constante contato e negociação. Isto se evidencia, inicialmente, quando o sol se casa com *Alapukumalu* estendendo a prática dos casamentos intertribais como forma de aliança e que aqui se dá na aliança de homens com divindades.

Assim como há o aspecto das alianças também há o da guerra, pois, nesta narrativa *Kamukuaká* e seu povo são constantemente perseguidos assim como os povos pacíficos do alto Xingu também o eram por povos “hotís”. Após aliar-se ao sol pelo casamento com sua irmã, *Kamukuaká* passa a ser perseguido por ele tendo que se aliar aos animais que vinham destruí-lo, reforçando a prática de guerras e alianças. O mais interessante é que nesta hierarquia de relações o elemento humano tende a ser superior, pois, o sol que é o astro rei sente inveja (sentimento humano) de *Kamukuaká* pela sua beleza e poder. Este consegue ludibriar o sol em todas suas investidas para matá-lo afirmando sua superioridade.

O povo de *Kamukuaká* só não consegue aliar-se ao povo das onças onde travam uma batalha desfavorável a ambos. Percebemos a questão territorial configurando limites espaciais condizentes com os territórios de diferentes povos inimigos. Além do que na hierarquia animal a onça está no topo da cadeia alimentar representando, portanto, maior perigo para quem habita as matas.

Neste processo há, também, a reação dos homens contra as divindades quando *Alapukumalu* não gosta mais do sol abandonando-o e fugindo com outra entidade espiritual para a água, configurando uma nova aliança com o universo espiritual por onde os humanos têm acesso. Alias, os homens também tem acesso ao espaço das divindades quando o povo de *Kamukuaká* vai até o céu e lá travam batalha com o povo onça. Assim o homem se coloca como elemento ativo nas esferas humanas, divinas e espirituais no pensamento que rege o mito. Além disso, o homem também opera com poderes sobrenaturais quando *Kamukuaká* traz de volta à vida seu povo queimado por água quente pela onça que sobreviveu ao seu ataque.

Um aspecto bem peculiar é a importância dada à beleza e sua exaltação como forma ideal. A afirmação da importância estética para os indígenas surge inicialmente quando o sol aparece todo enfeitado com brincos e colares, que é uma referência humana e indígena de

ornamentação, ou seja, uma divindade se enfeitando como índio. Por outro lado, a feiúra ou falta de beleza é rechaçada. Isso acontece quando o sol transforma o barbante do joelho de *Alapukumalu* em cobra para comer o povo de *Kamukuaká*. A justificativa da cobra e que quer comer “pelo menos um feio”, sugerindo uma categoria de inferioridade humana baseada na desarmonia das formas físicas. Conseqüentemente começam a atirar madeira para enganar a cobra e quando se finda este engodo começam a atirar as pessoas mais feias para a cobra afirmando que estas ocupam uma posição inferior na sociedade.

Este fato se reafirma quando o povo de *Kamukuaká* é queimado pela onça e se recusa a acompanhá-lo para onde está sua irmã *Alapukumalu* no plano espiritual das águas por estarem queimados e feios. Não quiseram acompanhá-los por não serem mais bonitos e não tendo mais, portanto, lugar na sociedade de *Kamukuaká*. Ficaram no meio do caminho e receberam o nome de macacos em alusão à sua feiúra e conseqüente condição subumana.

Sobre a cultura *Waurá* e o mito em questão, podemos traçar outros paralelos. Um deles é o hábito de dançarem e tocarem flauta no abrigo como faziam o povo de *Kamukuaká* e também os *Waurá* no tempo que freqüentavam o lugar. Outro hábito originado pelo mito foi a furação de orelha que foi um costume trazido pelo sol e que serviu como pretexto em uma tentativa de matar *Kamukuaká*. Quando o sol não consegue seu objetivo as orelhas furadas se tornam automaticamente um símbolo de resistência e astúcia perante o inimigo. Esse hábito ainda é cultivado nos dias atuais.

Outra questão associada à anterior é a utilização de pagamento na realização de casamentos intertribais, pois, o sol paga *Kamukuaká* furando suas orelhas como recompensa por se casar com sua irmã. Um aspecto bastante importante que liga o mito e seu lugar de origem à cosmologia do povo *Waurá* é a explicação da gênese de alguns animais da fauna local. Durante a narrativa surge a explicação de como foram criados a arara, periquitos, macacos, a cobra e as onças na terra, pois essa só existe porque deixaram uma grávida escapar do céu. Vale ressaltar que esses animais surgiram tendo como referencial geográfico o abrigo de rochas ao lado do Batovi onde morava *Kamukuaká*, inclusive os três primeiros citados foram domesticados e criados pelos indígenas a partir desse mito. Em campo conferimos detalhes que associam o lugar à narrativa.

O buraco no abrigo de rochas cuja explicação mitológica para sua existência foi quando o sol aprisionou *Kamukuaká* e tentava matá-lo, assim, criou e enviou as araras azuis para fazê-lo. No entanto o grande líder negociou com elas, reafirmando um importante aspecto da liderança indígena, convencendo-as a não matá-lo e a cavar esta passagem, pois, dar-lhes-ia bacaba para comerem. Assim ele pode fugir com seu povo. Este buraco foi o mesmo por onde entramos no abrigo.

A explicação para a existência do abrigo em si veio do fato de que este, antigamente, era de madeira e palha como as habitações indígenas. Então o sol transformou-o em pedra com seus poderes para aprisionar o povo de *Kamukuaká*. Outras partes da narrativa remetem diretamente ao referencial geográfico como a afirmação de que *Alapukumalu* se banhou ali em uma ponta na margem do Batovi quando entrou na água e fugiu com o espírito *Waptxumá*.

Outro fato bastante intrigante e digno de uma investigação arqueológica foi o que mencionaram sobre a cabeça da cobra que foi cortada por *Alauero*, irmã de *Kamukuaká*. Na história dizem que a cobra que foi criada pelo sol foi perseguir o povo que fugia para o céu, mas, *Kamukuaká* recomendou à sua irmã que ficasse escondida com um facão para protegê-los e assim quando a cobra tentou subir para o céu sua cabeça foi cortada. *Aruta* afirmou que sua cabeça se transformou em rocha e está enterrada no solo do abrigo sob a camada de sedimentos que lá se depositou com o tempo. Apenas um trabalho de escavação arqueológica poderia nos confirmar esta afirmação e levantar mais um indício da história de *Kamukuaká*.

Outro referencial que posiciona também o povo *Waurá*, especificamente, foi no final da história quando os sobreviventes do povo de *Kamukuaká* que não se queimaram foram em busca de *Alauero* e *Waptxumá* onde moravam e foram pelo rio Batovi até perto dos *Waurá*. O povo que se queimou ficou no meio do rio e ainda habitam lá, conforme veremos adiante.

Sobre as inscrições na parede da rocha do abrigo associaram com *Alauero*, irmã de *Kamukuaká*, que não se casou com o sol sendo, portanto, engravidada pelo seu povo. Enquanto isso acontecia, eles desenhavam vaginas nas rochas que eram representações da vagina de *Alauero*. Realmente há uma predominância de ilustrações do órgão genital feminino nos desenhos identificáveis nas rochas.

Além dos desenhos de vaginas também há outros traços aparentemente desconexos. Chama-nos a atenção, também, os desenhos de espinhas de peixes e que são facilmente identificáveis e imediatamente associados à abundância de peixes no local. Embora não saibamos exatamente a época em que esses desenhos foram feitos, e para isso seriam necessários testes de datação de rádio-carbono, eles continuam servindo de subsídio para os padrões estéticos de grafia do povo *Waurá* em sua cultura material até os dias atuais. Nos trançados e cestos encontramos desenhos que se assemelham com as referidas espinhas de peixes observadas nas rochas que são reproduzidos com algumas variações ou até mesmo como cópias fiéis.

Uma informação relevante ressaltada por *Aruta* é que afirmam que os desenhos deixados na rocha foram feitos pelo próprio *Kamukuaká*. Assim como foi narrado no mito, e ainda o é na tradição dos povos do alto Xingu, quando se furam as orelhas os índios passam por um período de reclusão e de abstinência de certos alimentos. Por isso que o povo de *Kamukuaká* ficou preso no abrigo depois que o sol furou suas orelhas e ficaram algum tempo sem comer peixe. Foi nesta passagem em que estavam recolhidos que o líder *Kamukuaká* fez os petrogrifos contextualizados com o que estava acontecendo. Por isso que os *Waurá* furam as orelhas e ficam recolhidos e de jejum, ainda, nos dias de hoje.

As influências herdadas pelos *Waurá* oriundas de *Kamukuaká* vão muito além do mito e das formas gráficas reproduzidas na cultura material. Eles reafirmam que não tem ligação de parentesco com o povo de *Kamukuaká* e, portanto, estes não são seus antepassados sendo um povo distinto no complexo sócio-cultural do alto Xingu. Entretanto, aprenderam com eles furar as orelhas e a cerimônia em que os adolescentes são submetidos a esse rito chamado *Turricá*. Disseram ter aprendido também os cantos e as festas conforme as palavras de *Aruta*:

“Com ela que, com eles né, que o, o povo, Waurá, Kamaiurá, aprendeu, aprendeu como furar orelha. Aprendeu o canto deles. A... Ele, ele... Copiou né. Digamos copiar. Ele... Copiou como furar orelha, como fazer cerimônia... Como... Como... Fazer, porque tudo quando os adolescentes fura orelha, e... Tem que ter cerimônia, eles não fura orelha sem ter cerimônia. Isso com ele que aprenderam os, com o Kamukuaká. Kamukuaká não é um, um, um avô, não é... O... Índio... Não tem o mesmo sangue. Ele é... Parece que o povo que viveu muito tempo e... Acaba se transformando como um espírito, um animal. O animal não é espírito? Naquele lugar, pouco, pouco tempo antes né, antes... Acho que um... Década, não sei, é... Muitos anos antes, não é muito tempo, não é pouco tempo. Eles vivia lá.”

Um fato muito interessante é que os *Waurá* afirmam coexistir com o povo *Kamukuaká* ainda hoje em seu território atual o que automaticamente faz com que se transcendam possíveis fronteiras entre mito, realidade, tempo e espaço. Dizem que o povo de *Kamukuaká*, que foi morar no plano espiritual do rio Batovi, ainda habita perto do respectivo PIV e que quando deixam alimentos e outros pertences lá e ninguém fica tomando conta, eles vão e pegam. Roubam peixe e beiju e o fazem nos acampamentos de pesca e outros locais que estejam vazios, menos na aldeia. Os *Waurá* acreditam que *Kamukuaká* foi morar

recentemente em uma lagoa aonde ninguém chega e lá estão mais abaixo no rio. Ninguém o vê, apenas o pajé, pois, sonha onde ele está porque agora virou bicho da água.

Aruta e Tupa disseram que todos os povos do alto Xingu conhecem a história de *Kamukuaká* na mesma versão e todos aprenderam deste povo suas tradições o que, inclusive, confere certa unicidade em vários aspectos culturais e sociais destes povos. Perguntamo-nos, invariavelmente, sobre qual o diferencial da ligação dos *Waurá* com *Kamukuaká* com relação aos demais povos que reconhecem o mito e herdaram dele parte de sua cultura. Um deles, com certeza, é a força da tradição para os *Waurá* que é sua autoridade mais respeitada como já afirmamos. Outra explicação é o fato de *Kamukuaká* estar mais próximo geograficamente do território *Waurá* permitindo que visitassem o lugar com menos dificuldade que seus vizinhos, sempre que podem vão lá visitar o lugar e verem os desenhos.

Cada povo transita com mais frequência por um rio e o Batovi é domínio do Território *Waurá*, constituído historicamente pela dispersão geográfica dos povos alto xinguanos pelos formadores do rio Xingu. Assim, esses continuaram acompanhando e mantendo o desenrolar das histórias de *Kamukuaká* e se gabam de saberem contá-la como ninguém. Também freqüentavam lá para tocar flautas e fazer cerimônias porque achavam *Kamukuaká* bonito e poderoso, depois iam até a aldeia dos *Bacairí* disputarem lutas. Esses foram obrigados a abandonar a aldeia por causa dos ataques dos *Ikpeng*, o que também era um perigo a que se submetiam os *Waurá* para freqüentar o lugar.

Por esses motivos os *Waurá* são os únicos a manterem relações mais estreitas com *Kamukuaká* e reivindicarem o local onde está o abrigo. Mesmo que outros povos reconheçam o mito, o lugar e sua tradição não se manifestam em querer demarcá-lo e protegê-lo.

Com relação à situação atual *Aruta* disse que deseja que este lugar seja do povo *Waurá* porque quando ele era criança era trazido aqui para conhecer e ouvir as histórias num ato de perpetuação da tradição pelos mais velhos. Agora quer o mesmo para as crianças para que elas possam aprender também as histórias de *Kamukuaká*. No entanto, tem medo de vir aqui, pois, a terra está ocupada por fazendeiros e sabem que podem ter problemas.

Estão bastante preocupados com o estado de conservação do abrigo. Antes eles sempre freqüentavam e limpavam o lugar e hoje ninguém mais o faz. O acúmulo de sedimentos e lixo está enterrando também uma importante parte da história que eles querem conservar.

Gostariam de ter livre acesso no local poder pescar, pois, lá tem muito peixe de diversas espécies. Outro recurso de que se utilizam lá são pedrinhas com as quais dão acabamento em suas cerâmicas. Tem o interesse de manter o lugar e repassar a tradição. Ao perguntar se almejam apenas o abrigo ou uma continuidade do parque até aqui, afirmaram que a segunda alternativa seria boa, mas, se garantirem este lugar já é o que desejam.

Realmente, o uso desse espaço vem ocorrendo de forma degradante e há muito lixo de toda espécie espalhado por todo lado. Pessoas que acampam lá deixam seus resíduos e não há quem faça a conservação deste patrimônio. O maior risco ambiental está no âmbito local, pois, como já dissemos não há como os proprietários da fazenda desenvolver agricultura ali pelas condições geográficas e pela legislação ambiental que resguarda as margens do rio. O que se observa atualmente neste ponto da fazenda Reunidas é que *Kamukuaká* está resguardada por uma área de reserva de mata apesar dos grandes desmatamentos feitos na fazenda e que foram observados por nós e os indígenas em campo e nas imagens de satélite.

Da margem do rio Batovi, onde está *Kamukuaká*, começamos a subir o morro vertente acima saindo de uma faixa de cerrado *strictu sensu* onde passa a estrada de terra pela qual chegamos ao abrigo. Continuamos subindo pela estrada até uma faixa de Cerradão no topo da vertente e começamos descê-la já em uma mata tropical úmida chegando num curso de água na baixada do morro. Esse percurso de subir e descer esta vertente são de 1000 metros, a partir de então subimos por mais 600 metros pela mesma mata até chegarmos à

primeira lavoura antes do rio, que na época em que estivemos lá, esta era de milho. A referida lavoura vai até o topo da segunda vertente há 2500 metros do rio.

Podemos inferir que esta reserva de mata é uma das barreiras naturais que protege o rio e o abrigo rochoso em seu leito. Principalmente se considerarmos que em outros trechos do Batovi já não há mais mata, causa do seu assoreamento. Portanto, para pensarmos em um plano de proteção e preservação do patrimônio histórico contido em *Kamukuaká* é necessário um conjunto de estratégias legais e práticas para a conservação do abrigo rochoso em si, bem como a manutenção desta área de reserva de mata cuja dimensão equivale a um raio aproximado de 1,5 Km.

Como já discutimos, anteriormente, *Kamukuaká* é bastante suscetível a qualquer ação antrópica, inclusive de pequena escala. O exemplo disto é o assoreamento do abrigo com carreamento de solo de uma pequena estrada nas suas proximidades. Imaginemos então o que ocorreria com a retirada em grande escala da vegetação do entorno. Esses riscos associados à degradação ambiental no âmbito do abrigo tornam emergente a necessidade de providências para a conservação de *kamukuaká*. Neste processo os *Waurá* vêm se destacando por sua consciência e ativismo para o fim desejado.

Ao perguntar para o *Tupa* se a consciência de preservação de *Kamukuaká* parte apenas dos mais velhos ou da comunidade como um todo ele afirmou que isso é um interesse geral. Pensam inclusive para além da conservação do lugar e desejam desenvolver atividades como o etnoturismo, modalidade crescente em vários países do mundo que concilia preservação da natureza, culturas e patrimônios associados, como forma de geração de renda para a comunidade que, atualmente, está baseada na venda de artesanatos.

Para seu intuito contam com apoio externo de organizações governamentais e não governamentais, pois, têm dificuldade, inclusive, de chegarem a *Kamukuaká*. Lembram que no tempo em que se transportavam remando suas canoas de casca de Jatobá levavam dez dias subindo o rio da aldeia até este ponto. Agora tudo mudou e precisam de barcos motorizados para fazerem o percurso. Isto ilustra como se tornaram dependentes e participativos da tecnologia e da política da sociedade envolvente para suprirem suas demandas. Não alheios a este fato recorrem a quem for preciso para que sua tradição seja mantida mesmo perante os paradigmas da modernidade numa bela demonstração de afirmação identitária.

A história recente do povo *Waurá* foi profundamente marcada por deslocamentos de suas aldeias em função de ataques inimigos e das epidemias. Seu processo de territorialização se estabilizou relativamente com a criação do Parque indígena do Xingu. Neste processo de migração e de recente delimitação territorial antigos locais de grande importância para os *Waurá*, que compõem seu universo mitológico e cultural, permaneceram fora do parque e hoje são reivindicados por eles. *Kamukuaká* é o mais importante e fica na fronteira sudoeste do parque. Este lugar, assim como todo seu entorno, passa por um avançado processo de degradação ambiental e que para este caso específico se evidencia com o estado do rio Batovi no seu percurso fora da terra indígena.

Este trabalho mostrou-nos que *Kamukuaká* está extremamente vulnerável sob o ponto de vista do risco ambiental em várias escalas. Há risco de intensificação de atividades predatórias já existentes nos abrigos das rochas onde estão as inscrições rupestres reconhecidas pelos *Waurá*. Outro fato preocupante é o processo crescente de aterramento do abrigo rochoso com solo arenoso do entorno carregado pela chuva com a retirada da vegetação local, que era bem mais profundo e agora está sendo assoreado.

Kamukuaká está resguardada por uma área de reserva de mata, apesar dos grandes desmatamentos feitos na fazenda. Esta reserva é uma das barreiras naturais que protege o rio e o abrigo rochoso em seu leito e, portanto, deve ser considerada nas prováveis medidas a serem tomadas para a proteção de *Kamukuaká*.

Não obstante a esse fato buscamos o entendimento da importância desse lugar que é referência não apenas para o povo *Waurá*, embora sejam os únicos a reivindicá-lo. A ligação dos *Waurá* e demais povos do alto Xingu, ao lado da questão ambiental, é uma das justificativas mais pertinentes para que se tomem medidas de proteção e conservação de *Kamukuaká*.

Uma das atividades que eram desenvolvidas no lugar era hábito de dançarem e tocarem flauta no abrigo como faziam o povo de *Kamukuaká* e também os *Waurá* posteriormente. Neste local também se originou a furação de orelha que foi um costume trazido pelo sol e que serviu como pretexto em uma tentativa de matar *Kamukuaká*. Assim o mito foi transposto para as práticas culturais até os dias de hoje, pois, aprenderam com a cerimônia em que os adolescentes são submetidos ao rito chamado *Turricá*. Disseram ter aprendido também os cantos e as festas.

A maior evidência da história contada pelos *Waurá* que atestam sua ligação com o lugar são os desenhos deixados na rocha que dizem terem sido feitos por *Kamukuaká*. Assim a narrativa remete diretamente ao referencial geográfico e as inscrições na parede da rocha do abrigo foram associadas com a personagem *Alauero* no mito contado. Esses petrogrifos continuam servindo de subsídio para os padrões estéticos de grafia do povo *Waurá* e o risco a que estão submetidos é um fato bastante preocupante no que tange a proteção deste patrimônio.

As influências herdadas pelos *Waurá* oriundas de *Kamukuaká* vão muito além do mito e das formas gráficas reproduzidas na cultura material, pois, eles nos afirmaram coexistir com os espíritos do povo *Kamukuaká*, ainda hoje em seu território. Os demais povos do alto Xingu conhecem a história de *Kamukuaká* e também aprenderam e perpetuam suas tradições o que, inclusive, confere certa unicidade em vários aspectos culturais e sociais destes povos. O diferencial da ligação dos *Waurá* com *Kamukuaká* com relação aos demais povos é a proximidade geográfica a força de sua tradição.

Por esse motivo, principalmente, reivindicam o livre acesso no local para poderem pescar devido a abundância de peixes de diversas espécies, assim como outros recursos de que se utilizam, que são as pedrinhas com as quais dão acabamento em suas cerâmicas. Têm o interesse de manter o lugar e repassar a tradição porque a consciência de preservação de *Kamukuaká* não parte apenas dos mais velhos e sim da comunidade como um todo sendo um interesse geral. Os velhos desejam que este lugar seja do povo *Waurá* porque quando eram criança eram levados ao abrigo para conhecer e ouvir as histórias em um ato de perpetuação da tradição pelos mais velhos.

Entendemos que a proteção e preservação do patrimônio histórico contido em *Kamukuaká* não é possível sem um conjunto de estratégias legais e práticas para a conservação do abrigo rochoso em si, bem como a manutenção da área de reserva de mata que o protege. Para Tanto se torna fundamental a soma do trabalho de diversos agentes envolvidos na questão, no intuito maior de garantir que parte tão significativa da história dos povos xinguanos não desapareça.

Referências bibliográficas

BARCELOS NETO, Aristóteles. Apontamentos pra uma iconografia histórica xingwana. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Org.) *Os povos do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 193-218

BÔAS, O. V.; BÔAS, C. V. *A Marcha para o Oeste: A Epopéia da Expedição Roncado – Xingu*, 6ª. ed., São Paulo, Globo, 1994

- BÔAS, O. V.; BÔAS, C. V. *Xingu: Os índios e seus mitos*, 8º. Ed., Porto Alegre, Kuarup, 1990.
- CASTRO, E. Território, biodiversidade, e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A.C. (Org.) *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: HUCITEC, 2000. p. 165-180.
- FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Org.) *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*, Rio de Janeiro, editora UFRJ, 2001.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, A.A. (Org.) *O Espaço da diferença*, Campinas: Papirus, 2000.
- HAESBAERT, R. *O Mito da Desterritorialização: do "Fim dos Territórios" à Multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999, p. 169-189.
- _____. Território e Multiterritorialidade: um debate In: *GEOgraphia – Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF*, Rio de Janeiro, ano IX, n 17, 2007
- HECKENBERGER, M. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.c. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Org.) *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*, Rio de Janeiro, editora UFRJ, 2001.
- IRELAND, Emilienne. "Noções waurá de humanidade e identidade cultural". . In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Org.) *Os povos do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 249-286
- LIMA, A. C. S.; HOFFMANN, M. B. (Org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- _____. *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- _____. *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. São Paulo/Brasília: UNB HUCITEC, 1986.
- MENEZES, M.L.P. Parque do Xingu: uma história territorial. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Org.) *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*, Rio de Janeiro, editora UFRJ, 2001.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org). *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.
- OLIVEIRA, R. C. O. Movimento dos conceitos na antropologia. *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 36, 13-31, 1993.
- _____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, 13-37, 1996.
- RAMOS, A. R. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Ática, 1986. 96 p.
- RIBEIRO, D. *O índio e a civilização; integração das populações indígenas do Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1979.