

## O CASAMENTO DE JAKUÍ KALAPALO E AYRES CÂMARA CUNHA. COSMOLOGIA DO CONTATO NO ALTO XINGU\*

*João Veridiano Franco Neto\*\**

**RESUMO:** Em 1952, o casamento entre a índia kalapalo Jakuí e o sertanista Ayres C. Cunha veio a se tornar uma polêmica nacional. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e parte da imprensa nacional desaprovavam o enlace. Em compensação a população em geral e outra parte da imprensa, tanto aprovavam quanto se mobilizaram para que o casamento se concretizasse. Independentemente das duas posições contrárias, a perspectiva dos índios Kalapalo sobre o casamento mostrava-se não apenas ignorada pela sociedade nacional, mas como também de pouca importância. Este texto discorre sobre o ponto de vista dos Kalapalo acerca do evento, que se configurava como uma jornada de pacificação dos *caraiiba* (não-índios), relacionando, mito, cosmologia e história.

**PALAVRAS-CHAVE:** história do contato, alto Xingu, Kalapalo

“O retorno dos brancos era esperado – estava previsto –, mas se esperava, talvez, um pouco mais deles: que se comportassem como parentes que retornam, não como algozes; que partilhassem o que haviam aprendido lá aonde foram morar [...]”

Eduardo Viveiros de Castro, *A História em Outros Termos*  
(in: Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000, ISA)

---

\* Este artigo é uma versão modificada de um trabalho do final de curso *Tópicos Especiais em Antropologia IV*, oferecido pelo prof. Dr. John M. Monteiro, no programa de pós-graduação em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP. Agradeço ao professor Dr. John Manuel Monteiro, e à minha orientadora, professora Dra. Vanessa Rosemary Lea, ambos do programa de pós-graduação em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP. Agradeço igualmente aos kalapalo, Asuti (*in memoriam*), Itu, Háilita, Ugisé, Tafukumã e Faremá, e ao nahukuá Tafuraki.

\*\* Bacharel em Ciências Sociais (CECH-UFSCar), mestrando em Antropologia Social (PPGAS-IFCH/UNICAMP) e membro do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI-IFCH/UNICAMP).

Foto “Diário da Noite”, 1952



DIACUÍ

(Flor dos Campos)

† 10/08/1953

TU FOSTE A RAZÃO DE MINHA VIDA  
UM SÍMBOLO NACIONAL E O MEU ÚNICO AMOR  
SAUDADE ETERNA DO TEU ESPOSO  
AYRES CÂMARA CUNHA  
(epitáfio na lápide do túmulo de Jakuí)

algozes; que partilhassem o que haviam aprendido lá aonde foram morar [...]"

Eduardo Viveiros de Castro, *A História em Outros Termos*  
(in: Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000, ISA)

## INTRODUÇÃO

Um estudo pertinente ao famoso e polêmico casamento entre a índia kalapalo Jakuí<sup>1</sup> e o sertanista gaúcho Ayres Câmara Cunha poderia naturalmente começar na Expedição Roncador-Xingu (1943-1960). O próprio Ayres escreveu, em pelo menos dois de seus livros, que a Expedição seria a origem de todos os acontecimentos que se desencadeariam posteriormente: "... começou, de fato, com a Expedição Roncador-Xingu. Sim, porque se eu não houvesse partido nessa coluna, como encarregado dos serviços de vanguarda", pondera Ayres, "talvez, jamais tivesse tido a oportunidade de me encontrar com a indiazinha das selvas do Alto Xingu" (1960, p.146, 1976, p.13).

A correlação de Ayres seria perfeita se não tivéssemos a oportunidade de nos lembrar das bandeiras paulistas que, a partir do século XVI, iniciaram entradas longínquas nos rincões brasileiros em busca de riquezas minerais e índios para escravização.

A maioria dos povos indígenas no interior do Brasil se defrontou primordialmente com bandeirantes, posteriormente com seringueiros, garimpeiros, missionários ou fazendeiros. Os alto-xinguanos<sup>2</sup> tiveram como principal agente mediador de contato o médico psiquiatra e etnólogo alemão

---

<sup>1</sup> Na grafia atual do karib alto-xinguanos, Diacuí, passa a ser grafado Jakuí. Assim como Calapalo, Kalapalo.

<sup>2</sup> A área cultural multilíngüe denominada de Alto Xingu localiza-se dentro dos limites da Terra Indígena do Xingu (TIX), à nordeste do Estado de Mato Grosso, constitui-se nas seguintes etnias: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá são etnias que falam derivações dialetais de uma mesma língua da família lingüística meridional do Karib. A etnia Aweti fala uma língua do tronco Tupi. Os Kamayurá são da família lingüística Tupi-Guarani. Mehinaku e Wauja são etnias que falam derivações dialetais de línguas da família lingüística meridional do Aruak. Os Yawalapíti também são classificados entre os Aruak devido a sua língua tradicional, que, entretanto, hoje em dia, só uns poucos idosos conhecem, a maioria é falante da língua tupi-guarani dos Kamayurá e karib dos Kuikuro.

Karl von den Steinen (1855-1929) acompanhado de uma equipe altamente especializada. Suas expedições à região, em 1884 e 1887, tinham duas finalidades básicas: de interesse lingüístico para bases de comparação; e de cunho museográfico, para a coleta de objetos que representassem a cultura material de povos que naquele momento histórico eram considerados como fadados à extinção iminente. Karl von den Steinen deixou descrições etnográficas minuciosas<sup>3</sup> e registros cartográficos detalhados da região, desenhados por Wilhelm von den Steinen.

Em seguida, diversos outros realizaram expedições à região com finalidades também amistosas. Foram eles: Hermann Meyer (1896), Max Schmidt (1901), Ramiro Noronha (1920), Vicente de Vasconcelos (1924), Hintermann (1925), Vincenzo Petrullo (1931), Nilo Vellozo (1944) e Pedro de Lima (1947 e 1949) (ver Viveiros de Castro, 1977). Entretanto, algumas narrativas da história oral dos povos do Alto Xingu apontam que também tiveram experiências de encontros intermitentes com bandeirantes antes mesmo de todas estas expedições acima listadas (ver Franchetto, 1992, p.342).

Como consta nos registros destas expedições de caráter científico ou nacionalista, tinham condutas que idealizavam a não-agressividade (cada qual com seus motivos), que de uma forma ou de outra, objetivavam uma pacificação dos selvagens. Os bandeirantes agiam mediante outra lógica de contato: em vez de dar presentes, como praticamente todas as expedições mencionadas acima, os bandeirantes “davam” ferro e fogo, capturavam, estupravam e assassinavam. Na história oral indígena alto-xinguana estas caravanas tratavam-se de verdadeiras levas de sofrimento: assassinios em massa e enfermidades fatais. Novas doenças, desconhecidas pelo sistema médico nativo, chegaram junto com o ferro e o fogo.

Juntando estas informações com outras fontes históricas, as bandeiras de Bartolomeu Bueno da Silva (o Anhangüera) e de Manuel de Campos Bicudo, no final do século XVII, alcançaram o rio Araguaia e a Serra do Roncador. E, no primeiro quartel do século seguinte, o filho de Anhangüera, seu homônimo,

---

<sup>3</sup> *O Brasil Central*. Companhia Editora Nacional (Brasília) São Paulo, 1942 [1886]. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata numerada da revista do arquivo, XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura, São Paulo, 1940 [1894].

mas alcunhado de O Moço, tentou percorrer sem sucesso os mesmos itinerários que fez com o pai. Em seguida, diversas trilhas de bandeiras escravagistas foram sendo abertas e seguidas por outros na região das cabeceiras dos formadores do rio Xingu, seguindo para nordeste; e, dos formadores do rio Tapajós, em direção noroeste (Cunha, 1960, p.234-235, 1969, p.24, 1976, p.109-110).

Apesar das controvérsias, as bandeiras de Anhangüera e Bicudo encontraram ouro num local nomeado de Mina dos Martírios (as inscrições encontradas neste sítio foram associadas às inscrições dos martírios de Cristo). Diversas outras entradas percorreram a região à procura deste local. Todas sem êxito. O próprio Ayres, seguindo informações de sua esposa kalapalo, subiu o curso do rio Tanguro na esperança de encontrar na margem esquerda uma grande pedra com inscrições. A associação de Ayres à Mina dos Martírios foi imediata. Ele apregoa que:

[...] essa pedra interessante, cujo local parece que se conforma à descrição dos roteiros dos bandeirantes Bartolomeu Bueno e Antônio Pires de Campos, ao afirmarem “[...] que o rio banha o paredão, onde estão esculpidos os Martírios”, e, “... o dito Martírio fica subindo rio acima, da parte esquerda, com aparência de galo, cruz, coroa, lança e mais coisas [...]” (Cunha, 1960, p.240; 1976, p.115).

A itacoatiara (pedra pintada, em tupi-guarani) encontrada no rio Tanguro, tributário do rio Kuluene, é a quarta pedra a ser relacionada com a Mina dos Martírios. As outras três pedras são as do rio Pilões, encontrada pelo bandeirante Manuel Calhamaro, em 1723, no sudoeste goiano; outra no rio Paranatinga, no Mato Grosso, em 1884, pelo italiano Luigi Oddi; em 1888, Paul Ehrenreich achou outra itacoatiara no Araguaia (Cunha, 1960, p.239; 1976, p.114).

Se os dados de Cunha forem corroborados pode-se dizer que as bandeiras paulistas percorreram a região do alto curso dos rios formadores do rio Xingu e que muito provavelmente travaram contatos com os povos que habitavam esta área. Segundo Franchetto (1992), histórias orais dos Kuikuro confirmam encontros com bandeirantes, pois relatam:

Os chefes (*anétá*) dos caraíba vieram nos matando; o nosso pessoal fugia para outras aldeias e logo os caraíba chegavam nos matando todos, contavam nossos antepassados, contavam nossos antigos [...]

Os caraíba roubaram as crianças, roubaram as esposas que se tornaram esposas deles [...].

Golpearam os que ainda estavam quase dormindo e que tentaram fugir. Morreram. O sangue correu como fio d'água [...]. Os caraíba foram até o pessoal de Urihitâgâ, sempre de noitinha (p.344).

Dole (1984 *apud* Franchetto, 1992, p.345), seguindo indícios de seus dados de pesquisa de campo, também entre os Kuikuro, aponta que tais massacres aconteceram por volta de 1755. Dados historiográficos confirmam os mesmos acontecimentos, mas sem datas exatas.

Bandeiras para a busca de ouro e caçadores de índios invadiram a região do rio das Mortes algumas centenas de milhas ao leste da bacia do alto Xingu já por volta de 1663. Naquele tempo muitos índios foram levados como prisioneiros. Um século mais tarde, um famoso bandeirante da terceira geração, Antonio Pires de Campos Júnior, realizou várias expedições na mesma região, onde dizimou índios “a ferro e fogo”, pois eles representavam ameaça para os colonos. Em 1775, Pires de Campo com sua tropa de cinquenta Bororo, que o chamavam de Paí-Pirá, de novo atacou um grupo de nativos no rio das Mortes e causou “perdas terríveis entre os nativos”. [...]

... os antepassados de pelo menos alguns dos grupos karib do alto Xingu estavam no rio das Mortes há dois séculos e que eles fugiram para o oeste se adentrando no alto Xingu. Fica claro, também que um grande número deles morreu nas hostilidades com os pioneiros (Franchetto, 1992, p.345).

É importante ressaltar que o complexo mitológico alto-xinguano abrange a criação e a existência dos *caraiiba* a partir de sua própria lógica. Os *caraiiba* são aqueles que no momento de distribuição dos artefatos e atributos

pelos demiurgos, na praia do Morená (confluência dos rios Kuluene, Batovi e Ronuro), receberam as espingardas. Salienta-se que, no caso dos *caraiiba*, pelo menos como consta nos mitos, não foi uma escolha, pois este privilégio foi dedicado aos índios. Haja vista que cada etnia escolhe os seus respectivos artefatos, que se mantêm como marca diacrítica de identidade grupal. Os demiurgos aconselharam os índios a escolherem as espingardas. O que de fato nenhum fez. A espingarda está intimamente ligada aos demiurgos e sua natureza poderosa, ademais foi a posse dela que acarretou na alteridade mais distanciada. A arma de fogo, que “sobrou” para os *caraiiba*, passou a determinar a sua postura social. Conseqüentemente, por apresentar condutas fora do padrão de humanidade, foram expulsos da região pelos demiurgos.

É por isso que os *caraiiba* são alocados na classificação cosmológica dos alto-xinguanos, neste momento histórico, na mesma categoria dos seres habitantes de outros patamares cósmicos, os chamados de *itseke*<sup>4</sup>. Tal conceito é comumente glosado como “espíritos”. A capacidade de matar seres humanos e de se metamorfosear em diversas roupagens são os critérios desta classificação.

Gregor, antropólogo norte-americano, com pesquisa de campo entre os Mehinaku, confirma tal aceção ilustrando por meio de um boato veiculado na comunidade. Devido ao roubo de um mosquiteiro da extinta Base Jacaré da Força Aérea Brasileira, por um rapaz indígena: “... um avião da base iria bombardear a aldeia” (1984, p.55) por causa disso, temiam as pessoas. Quando se desrespeita as regras dos *itseke* a represália esperada é a doença e possivelmente a morte, e o mesmo era esperado dos *caraiiba*.

Outra característica dos costumes dos *caraiiba* que os assemelham aos *itseke* se refere ao hábito da caça e a voracidade. Para os alto-xinguanos “quem vive de caçar é bicho, homem de verdade vive da pescaria e de beiju.” A alimentação ideal do ser humano, segundo os alto-xinguanos, é composta de peixe e de beiju [feito de fécula de mandioca-brava (*Manihot utilissima*)]. Há exceções, como a caça do macaco-prego (*Cebus apella*) e da paca (*Agouti paca*), mas poucos costumam comer, e a maioria diz não gostar. Comem também algumas aves, mas somente em momentos especiais: caso do casal que acabou

---

<sup>4</sup> Termo karib que equivale ao *apapaatai* da língua aruak wauja, *apapalutápa* da língua aruak yawalapiti, *apapáiyei* da língua aruak mehinaku e *mamaé* da língua tupi-guarani kamayurá.

de ter um filho. Entram, nessas ocasiões, no que é chamado na bibliografia antropológica de couvade. Uma série de condutas lhes é imposta, inclusive restrições alimentares. O peixe, então, fica proibido, e as aves e o macaco-prego o substituem.

Para nos manter nas narrativas indígenas acerca destes eventos, Basso, com material etnográfico dos Kalapalo, nos mostra que as imbricações de tais eventos podem ser ainda mais complexas. A tradução de uma história contada por Muluku em 1979 para a antropóloga nos revela as façanhas épicas de Saganafa e seus filhos.

Saganafa é um rapaz que vinha constantemente desobedecendo às rígidas regras da reclusão pubertária. O pai freqüentemente repreendia-o com tamanha severidade ao ponto que ele acaba se mudando para a casa do avô – abandonando a sua família. Numa ocasião de pescaria, eles se deparam com uma caravana de “cristãos”<sup>5</sup>. Não há conflito. O chefe dos *caraiiba* convida Saganafa a se juntar a eles e ainda propõe: “bem, venha comigo, venha para ser marido de minha filha” (Basso, 1993, p.318). Deixam então pagamento para o avô: faca, machado, pá e tesoura. Saganafa explica ao avô as razões de ter saído de casa e por isso ele diz: “agora eu vou embora para sempre com nossos avós” (Basso, 1993, p.319).

O fato de Saganafa chamar de avós os *caraiiba* é importante, pois corrobora a qualidade de *itseke* destes: é uma menção às capacidades extraordinárias de criação e desfecho da vida. E, além do mais, a predeterminação da ancestralidade aos desconhecidos. Isto é, a alteridade seria um desdobramento da identidade, no sentido de que o “outro” se configura naqueles que deixaram de ser como “nós”. Em outros termos, os avós, são categorias geracionais de pessoas que estão concomitantemente ligados ao passado (à alteridade diacrônica) e ao presente (ao vínculo indelével da consangüinidade).

---

<sup>5</sup> Desconheço os motivos da escolha desta palavra para a tradução. Presumo que a palavra usada pelo narrador seja *kagaiha*, que é o correspondente na língua karib de *caraiiba*. Entendemos que tais “cristãos”, no contexto da história, devem ser os bandeirantes. Durante toda a narrativa é usado este termo e às vezes o termo “europeu”. No entanto, temos condições de permanecer com o termo nativo, *caraiiba*.

Saganafa, então, casa-se com a filha de seu raptor, tendo com ela quatro filhos mestiços, Kagayfuku, Kagasafegi, Paymigasa e por último Paypegi, tido como o mais belo e moralmente correto. No primeiro momento da narrativa, os *caraiã* não raptaram o nosso protagonista, mas sim é uma adesão voluntária em função da desavença que ele sustentava com sua família<sup>6</sup>.

Entretanto, a estadia de Saganafa entre os *caraiã* caracteriza-se por uma servidão. A uxorilocalidade praticada pelos alto-xinguanos implica um paradoxo: o status de casado se associa simultaneamente com o estado de subserviência aos sogros. No sentido de que os genros devem trabalhar compulsoriamente para os sogros – salientando que a produção é compartilhada a toda unidade doméstica ao qual se vive.

Esta condição gradualmente torna-se insustentável a Saganafa até que um evento derradeiro acarreta na decisão de fuga. Os filhos mestiços ficam sabendo da decisão do pai e Kagayfuku, o primogênito, pede permissão para seguir com o pai na fuga. Saganafa nega e quer levar somente o filho caçula. Alegando que voltará em outra oportunidade menos arriscada para pegar os outros três. De fato, a mãe impede que qualquer um deles junte-se ao pai. Saganafa abandona os filhos com a mãe *caraiã* e volta aos Kalapalo. Seus quatro filhos crescem como *caraiã*s e tornam-se bandeirantes (lembrando que no texto de Basso lê-se “cristãos”).

Em busca do pai, liderados pelo primogênito, os filhos mestiços de Saganafa percorreram sem sucesso a região, passando por várias aldeias. Contudo, deixam marcas irreversíveis aos seus próprios parentes paternos, que ainda não conheciam: capturam, estupram e matam com armas de fogo.

Em umas destas invasões mestiças, um pai alto-xinguanos resolve vingar a morte de um filho, assassinado pelos *caraiã*. Contrata a preços exorbitantes<sup>7</sup> um exterminador, chamado Kwígalu. Este flechou o caçula mestiço dos *caraiã*, Paypegi. Sendo assim, os *caraiã* nunca mais voltaram:

---

<sup>6</sup> Talvez valha mencionar que também hoje os jovens alto-xinguanos costumam rebelar-se contra os pais por causa das medidas rígidas da reclusão pubertária. Alguns chegam a fazer com que os pais desistam de mantê-los reclusos.

<sup>7</sup> O valor foi de um cinto de casca de caramujo, um colar de casca de caramujo, um par de brincos de penas de tucano e penas retrizes de harpia (*Harpia harpyja*) (Basso, 1993, p.327).

“nunca mais Kagayfuku veio. nunca mais. Aquelas pessoas eram seus filhos, filhos de Saganafa” (Basso, 1993, p.329).

Segundo Franchetto (1992, p.346), a história narrada por Muluku Kalapalo sobre a epopéia de Saganafa e o contra-ataque dos índios aos seus filhos mestiços *caraíba*, também está presente entre os Kuikuro. Acrescenta ainda mais detalhes: tal índio, exterminador de *caraíba*, conseguiu naufragar canoas com eles dentro e se apossou de ferramentas de ferro, armas, entre outros bens, distribuindo-os para os seus parentes. O *caraíba* atingido, o filho mais moço, Paypegi, seria o famoso bandeirante da terceira geração, Antonio Pires de Campos, alcunhado de Paí Pirá pelos Bororo arregimentados para as suas bandeiras (observa-se a semelhança fonética com Paypegi).

Como podemos perceber, neste primeiro momento da história do contato, as relações entre os alto-xinguanos e os *caraíba* não são nada amistosas. Era preciso ir além das retaliações perpetradas pelos exterminadores de *caraíba*, era preciso tomar outras medidas, mais adequadas com a postura diplomática e não agressiva dos alto-xinguanos. Contrapor-se às investidas agressivas dos *caraíba* também com agressividade os colocariam no mesmo patamar cosmológico que estes: isto é, na qualidade de *itseke*, que não são entidades com o predicado de humanidade. Tais providências hostis foram tomadas unicamente como medidas defensivas após os ataques dos *caraíba*, e não caracterizam uma mundivisão bélica dos alto-xinguanos. Como mostra Basso (1993), através da narração de Muluku, a primeira medida de relação kalapalo/*caraíba* é a adesão espontânea por meio de uma oferta de casamento.

As etnias do Alto Xingu, a despeito do multilingüismo, são consideradas como pertencentes a um único sistema cultural, a *Área do Ulurí*<sup>8</sup>, segundo a classificação de E. Galvão. Ainda que compartilhem os mesmos aspectos

---

<sup>8</sup> *Ulurí* é uma palavra em karib do povo Kurá-Bakairi, no karib alto-xinguanos a palavra seria *etui*. Vestimenta ritual tipicamente feminina de uso exclusivo destas etnias. A peça é feita dobrando-se a bainha da entrecasca de palmeira quando ainda está verde. É amarrada na cintura com um cinto de feixe de fios de buriti, de forma que fique colocada sobre o púbis, sendo que um único fio, que sai da parte inferior da peça, perpassa por entre as pernas da mulher, juntando-se ao cinto na parte de trás.

culturais, isto não implica numa harmonia perfeita. As relações entre as etnias envolvem tensões, principalmente políticas e sérias acusações de feitiçaria que podem redundar em assassinatos legitimados – sem acarretar em contendas beligerantes. As tensões também permeiam as relações internas das aldeias: o faccionalismo é acentuado. Uma das providências para amenizar tais tensões são os casamentos entre as etnias e entre as facções.

No tempo mítico, numa ocasião de guerra generalizada entre os alto-xinguanos, o demiurgo intervém diretamente com medidas pacificadoras, é o mito da pacificação das relações entre os povos alto-xinguanos e a inauguração de uma rede de relações interétnicas baseada na interdependência ritual:

Urutsi era um velho cacique, e valente guerreiro, da tribo dos Yawalapitys.

Certo dia, os índios Auetés assaltaram, de surpresa, a taba dos Yawalapitys; abateram o chefe Urutsi e, além disso, levaram as suas favoritas. Com a morte de Urutsi, outras tribos vizinhas, também, animaram-se a atacar os Yawalapitys, a fim de roubar-lhes as mulheres, já de há muito cobiçadas, por serem formosas e, sobretudo, exímias fabricantes de artigos de cerâmica.

Mais tarde, como continuassem os Yawalapitys em decadência, dizimados por outros grupos, tornaram-se frequentes novas incursões à sua taba. O mal alastrou-se, depressa. Também os Kuikuros tiraram proveito desses assaltos, pois levaram para a sua aldeia todos os meninos Yawalapitys que puderam apanhar, e os criaram como filhos, considerando-os, depois, como legítimos membros da comunidade Kuikura (*sic*).

Outrossim: os Kuikuros tornaram-se inimigos dos Auetés. Por êste motivo, uma feita tomaram a aldeia Auetés, eliminando vários índios dessa tribo.

Essas lutas, que começaram com o assassinio de Urutsi, repetiam-se de quando em quando. Surgia, feroz, às vêzes, a vingança dos silvícolas. Mas o poderoso Mavutcinin resolveu intervir. E então reconciliou as tribos que habitam os formadores do Xingu. Daí por diante foram se fartando

de guerra, até que se tornou o antigo povo selvagem o mais pacífico e hospitaleiro daquela região (Cunha, 1969, p.122-123).

Na relação com esta nova etnia, os *caraiíba*, a tentativa mais provável era assegurar estas boas relações também por meio do casamento: ao invés de se trocar pessoas mortas, trocar-se-ia, então, pessoas vivas. Não é por acaso que Saganafa aceita prontamente o convite do chefe dos *caraiíba* para ser seu genro. Subentendido à rebeldia juvenil de fugir devido a um aborrecimento com os pais, há uma empreitada pacificadora em jogo.

Franchetto (1992) também nos apresenta a saga de caciques que empreenderam uma caravana com o intuito de pacificar os *caraiíba*. Tais caciques foram aprisionados e carregados pelos bandeirantes para os seus locais de residência. Depois de ausentarem-se por um longo período, eles retornaram trazendo os *caraiíba* amansados e generosos: que não mais trucidam, em vez disso trazem presentes. A perspectiva alto-xinguana é de que seus caciques “... não deixaram que eles matassem mais”, “Kujaicí, Painigkú, Aráhi, Ihikutáha mandaram os *caraiíba* darem ‘presentes’.” (p.347) – atitude tipicamente de chefe, já que os caciques são especialmente generosos e certificam a liderança no decurso desta prática.

A história oral alto-xinguana elucida que, além de serem vitoriosos em suas medidas defensivas, conseguiram igualmente conquistar relações amistosas. As caravanas heróicas de pacificação realizadas por grandes caciques, que posteriormente protagonizam a criação de novas grandes aldeias, monopolizam a instrumentalização da relação de contato – fortalecendo as suas próprias facções nas relações políticas internas entre as aldeias do Alto Xingu.

Para se sustentar tal relação amistosa, resultado alcançado com muito zelo pelas expedições indígenas de pacificação, institui-se um sistema de reciprocidade de presentes: transformam as trocas de presentes como em uma espécie de instituição ritual. Dar, receber e retribuir presentes é, do ponto de vista dos alto-xinguanos, um ato de socialização de uma entidade estrangeira que se demonstra perigosa (os *caraiíba*), conseqüentemente domesticando-a para o convívio relativamente admissível na aldeia.

Tais práticas coadunam-se com os rituais de máscaras, realizados para as entidades habitantes de outros patamares cósmicos, nos quais dar alimentos às máscaras implica a garantia de restituição da saúde “... e, além do mais, sua periculosidade é expulsa pelo oferecimento de comida humana, e pelo enquadramento numa forma tradicional” (Baer, 1993, p.305). Trocar com os *itseke*, seja qual ele for, no contexto socialmente controlado do ritual, é pacificá-los.

Assim sendo, a nova condição ideal de relação com os *caraíba* está criada. Um corte na história da cosmologia do contato no Alto Xingu, conseguido por meio das jornadas pacificadoras dos próprios membros de suas comunidades. A partir das expedições de Karl von den Steinen até a Expedição Roncador-Xingu, e igualmente nos dias atuais, o modelo de relação é de amizade e cortesia de ambas as partes, operando implicitamente à troca de presentes, uma complexa lógica de reciprocidade.

Tempo depois, quando havia muitas crianças, chegou Kálusi [Karl von den Steinen] [...] na época em que os *caraíba* já eram bons [...]. Levaram as coisas trazidas por Kálusi no meio da aldeia para a partilha [...]. Os antigos saíram das casas, as mulheres fizeram fila [...]. Os chefes deram os colares nas mãos das mulheres, colares brancos, miçangas “olho de peixe” [...]. Depois as facas para os homens, machados, anzóis... Foi Kálusi que trouxe primeiro as miçangas, muito tempo atrás, dizem as mulheres. Partilharam tudo [...]. Kálusi foi trocando por colares de caramujo [...] (Franchetto, 1992, p.348).

Ademais, Karl von den Steinen não somente ficou nas trocas de presentes, trocou igualmente um valioso bem imaterial, seu nome. Kálusi, portanto, é agora um nome do repertório onomástico alto-xinguano, circulando pelas aldeias e saltando de avô para neto de geração a geração (Franchetto, 1992, p.348). Talvez seja também nesta ocasião histórica que os *caraíba* mudam de categoria cosmológica deixando de serem *itseke* para serem designados de fato como *caraíba*.

O desaparecimento em 1925 do explorador da Guarda Real inglesa, coronel Percy H. Fawcett, seu filho Jack Fawcett e seu amigo chamado Raleigh

Rimell, nas florestas xinguanas do Brasil Central, motivou acusações direcionadas aos Kalapalo de terem sido eles os assassinos (ver Leal, 1986). Orlando Villas Boas, além de ter encontrado em 1951 ossadas que indicavam ser do coronel, declarava em várias entrevistas que conseguiu algumas revelações dos Kalapalo sobre o assunto: “Os índios me contaram que mataram o sujeito que batia no peito e dizia ‘miguelesi’, ou seja, ‘mim inglês’” (ver Villas Boas & Villas Boas, 1997, p.103-112). O modo de ser rude do inglês pode ter gerado certa desconfiança: conta-se que ele repreendia crianças com excessiva malquerença. Tal acontecimento poderia contradizer esta nova forma ideal de se relacionar amigavelmente com os *caraiiba*, argumentado acima; todavia, atualmente, os Kalapalo não admitem publicamente o assassinio e repassam as acusações para os povos mais ao norte da região, de índole guerreira.

Relato coletado na aldeia Aiha dos Kalapalo no ano de 2004 com Asuti, uma mulher de aproximadamente 90 anos, que presenciou a chegada dos Fawcett entre os Kalapalo, tem em conta que tal assertiva é plausível: apesar dos Kalapalo considerá-los extremamente estranhos e desagradáveis, principalmente o coronel, eles os receberam com hospitalidade, dando-lhes alimentos e abrigo por alguns dias. Além do mais, aconselharam insistentemente para que o trio de *caraiiba* não seguisse na direção que desejava – pois, caminhava diretamente para territórios de índios “brabos”. Ainda assim, alguns jovens kalapalo escoltaram os ingleses até onde não sucumbiram ao medo da floresta e dos índios “brabos”. Foram estes os últimos a estarem com Fawcett.

### **PACIFICANDO OS ÍNDIOS: “MORRER, SE PRECISO FOR; MATAR, JAMAIS!”**

Em 1940, o então Presidente do Brasil, Getúlio Vargas, em visita às etnias Karajá e Javaé (falantes do tronco lingüístico Macro-Jê), habitantes da ilha do Bananal no rio Araguaia, hoje um território indígena no Estado de Tocantins, havia idealizado um projeto de cunho político-internacional, que veio a ser conhecido como a “Marcha para o Oeste”.

Em decorrência da Segunda Grande Guerra Mundial, o Brasil passou a ser alvo de cobiça pelos países excessivamente populosos. O ministro francês

Paul Reynaud (1878-1966) declarou que a vastidão ociosa do território brasileiro poderia ser ocupada pelas populações excedentes da Europa (Villas Boas & Marques, 1973, p.24-25). De tamanho continental, a vastidão de terras devolutas com riquezas minerais e naturais passíveis à exploração comercial, começou a ser considerada como “espaço vital” por estas nações. Conseqüentemente, a presença do Estado brasileiro nestes rincões passou a ser questionada – a afirmativa que pairava era: “é terra de ninguém.” O Governo Federal, começou, então, a empreender medidas geopolíticas para impedir uma suposta ocupação estrangeira no território nacional, com uma feição totalmente patriótica (Menezes, 2001).

Primeiramente, os objetivos eram desbravar e colonizar os imensos espaços despovoados, ficando acampamentos que futuramente originassem núcleos populacionais e bases aéreas no decurso do “Eixo de Penetração”. Cartografia e contato com povos indígenas não integrados à sociedade brasileira também faziam parte na lista de objetivos, ainda mais porque o ideal era incorporar os índios nesta tarefa: “civilizar e educar o homem rude, o índio feroz, conduzindo-o à paz, ao trabalho e ao progresso do Brasil” (Cunha, 1974, p.103).

O Presidente Vargas nomeou o ministro da Coordenação de Mobilização Econômica, João Alberto Lins de Barros, como organizador administrativo de uma caravana de caráter militar liderada pelo tenente-coronel Flaviano de Matos Vanique (oficial da Cavalaria do Exército Nacional), que já havia organizado a ida de Vargas à Ilha do Bananal. Veio ganhar o nome oficial de Expedição Roncador-Xingu, incorporada posteriormente à Fundação Brasil Central (órgão criado alguns meses depois do mesmo ano, 1943, destinado a criar condições de colonização e projetos políticos de incentivo à ocupação). A expedição tinha fins científicos e colonizadores: mapeamento das regiões com riquezas minerais e fundação de vilas que viessem a implementar a agropecuária, legitimando o Estado brasileiro como o verdadeiro dono destes grotões. O Ministério da Guerra com o apoio da Força Aérea Brasileira propiciaram uma expedição absolutamente equipada e com aparato logístico jamais visto no Brasil (ver Cunha, 1960, p.146-148; 1974, p.103-106; 1976, p.13-15; Menezes, 2001).

Como mencionado anteriormente, o sertanista Ayres Câmara Cunha fazia parte dos oitenta e cinco homens da composição inicial da Expedição, que além da liderança do tenente-coronel Vanique, contava também com a presença dos irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villas Boas.

Ayres Câmara Cunha nasceu no dia 9 de maio de 1915 num lugarejo chamado Cerrito, nas proximidades de Uruguaiana, no Estado do Rio Grande do Sul. Sendo o quinto filho entre treze de pais camponeses chamados José Câmara Cunha e Honorina Farias. Ayres foi doado pelos pais com cinco meses de idade aos tios Martins Bastos e Jovelina Cunha, irmã do pai, também camponeses e que não podiam ter filhos. Os pais adotivos possuíam uma propriedade em Igiquiquá, também nas redondezas de Uruguaiana, em direção ao município de Alegrete, lugar onde Ayres passou a infância.

Por volta de 1923, as batalhas nas coxilhas entre “borgistas” e “maragatos”, da revolução federalista, foi o motivo ao qual Ayres e seus tios voltassem à sede urbana de Uruguaiana. Com o fim da revolução voltaram a Igiquiquá. Em 1925, aos nove anos, voltou a Uruguaiana a fim de ingressar num colégio interno de Irmãos Maristas. Primeiramente foi excelente aluno, mas no decorrer do curso apegou-se à vida na fazenda e abandonou o colégio interno. Na fazenda aprendeu os afazeres do campo. Desta forma, perambulou os pampas gaúchos a cavalo, tocando tropa de gado. Aos quinze anos (em 1930), assumiu definitivamente a estância dos pais adotivos (Cunha, 1960, p.127-136).

Com a venda da estância de Igiquiquá, Ayres se desentendeu com o pai adotivo e perdeu o rumo de fazendeiro bem sucedido. Em 1939, desembarcou na capital paulista, após ter vendido todos os seus pertences no Rio Grande do Sul. Em São Paulo, perambulou erroneamente até acabarem os seus recursos financeiros. Então, foi trabalhador braçal: lenhador, foguista, carroceiro e servente de pedreiro. Até que conheceu o padre salesiano Hipólito Chevelon, que estava organizando uma expedição missionária aos índios Xavante. Mediante um pedido de Ayres, o reverendo aceitou-o em tal caravana (Cunha, 1960, p.136-138). Sua criação católica, a habilidade já adquirida em lidar com os afazeres do campo, foram critérios decisivos para o salesiano. Foi a partir desta viagem que Ayres se formará como sertanista e posteriormente como indigenista, trocando as cavalgadas nas coxilhas e pampas gaúchos pelas expedições nas chapadas do Brasil Central e nas matas amazônicas.

Eles partem com uma pequena equipe, na combinada expedição catequizadora, descendo o rio Araguaia. Ficaram também por meses explorando as imediações da margem esquerda do rio das Mortes (Cunha, 1960, p.138-141):

Eu era meio trabalhador braçal, meio sacristão, e nos dias de folga me embrenhava pelos campos e pelas matas do rio das Mortes, juntamente com um negro de nome Ladislau, que era o braço direito da nossa expedição, pelos seus conhecimentos práticos da vida sertaneja (Cunha, 1960, p.141).

Acampados, esperaram e procuraram contatos com os Xavante sem sucesso, excetuando um único momento:

Certa manhã, numa praia do Mortes, êles apareceram, de súbito, mas na margem oposta a que nos encontrávamos. Um grupo de homens, inteiramente nus e pintados de vermelho. Estavam armados de arcos e flechas, porém em atitude pacífica. Dêles nos aproximamos. Fugiram. Ocultaram-se no fundo da floresta. Tornaram a aparecer. Demos-lhes alguns presentes, deixando-lhes machados, facões e colares às margens do rio, e em troca recebemos várias flechas. Foi um encontro amistoso, por assim dizer, muito embora não tivéssemos conversado de perto com os famosos silvícolas (Cunha, 1960, p.141-142).

Certa feita, Ayres se desentendeu com o padre salesiano por não obedecer a uma ordem, então, resolveu abandonar a expedição missionária. Perdeu-se a ponto de pensar em suicídio. Muito combalido foi salvo pelos próprios companheiros da expedição, depois de permanecer desaparecido por muitos dias. Depois de uma prolongada convalescença em Leopoldina na casa de um negro de nome Rafael dos Santos, enveredaram-se juntos no trabalho de garimpagem. Desta maneira, Ayres juntou certa quantia em dinheiro. Em seguida, viajou para a capital federal e alistou-se na Expedição Roncador-Xingu, no qual foi incorporado como auxiliar dos serviços de vanguarda.

A primeira fase da Expedição chefiada pelo tenente-coronel Vanique possuía um propósito de um destacamento militar com participação, inclusive, da polícia de Goiás. Marechal Rondon (1865-1958) utilizou a sua influência com o ministro João Alberto para descaracterizar o militarismo descarado da expedição: foi então que os irmãos Villas Boas assumiram a vanguarda da expedição, isto significava que o tenente-coronel continuava liderando, no entanto, de seu gabinete ou da cabine do avião da FAB. Posteriormente, o presidente Dutra, recém empossado, remaneja Vanique novamente para o Exército e os irmãos Villas Boas assumem a liderança da Expedição Roncador-Xingu. Com os irmãos, a Expedição ganha um aspecto mais indigenista, além dos propósitos originalmente planejados. Noel Nutels é nomeado como médico-chefe no intuito do atendimento aos indígenas contatados com o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), criado em 1957 pelo Ministério da Saúde (Villas Boas & Marques, 1973, p.37, 45).

Alguns colonos instalados nas vilas fundadas pela Expedição e mantidas por recursos da política de ocupação da Fundação Brasil Central, expressavam tais idéias: “eles não cumpriram o objetivo da missão, que era colonizar toda a região, construindo estradas e novas cidades. A idéia não era fazer contato com índio e nem criar reserva indígena” (Zarur & Radicchi, 2003), citando as palavras de Valdon Varjão (1923-2008), imigrante do Ceará que se instalou na região e fez carreira política em Barra do Garças - MT, amigo dos irmãos Villas Boas, porém bastante crítico.

Na segunda etapa da Expedição, já na liderança dos irmãos Villas Boas, quando penetrou nas cabeceiras dos rios formadores do rio Xingu, pelo rio Sete de Setembro<sup>9</sup>, contavam apenas com 23 homens, sendo um deles Ayres Câmara Cunha, trabalhando entre os homens que abriam as picadas nas matas:

---

<sup>9</sup> Interessante notar que grande parte da toponímia da região é resultado de batismos feitos pelos integrantes da Expedição Roncador-Xingu. O rio Sete de Setembro é apenas um exemplo, pois ali chegaram no dia 7 de setembro. Temos o ribeirão Zacarias, em homenagem ao primeiro membro da Expedição a falecer; córrego do Tarzan, local onde um dos cachorros da tropa, chamado Tarzan, veio a desaparecer raptado pelos Xavante; córrego dos Marimbondos, em virtude do ataque de uma nuvem de marimbondos aos expedicionários; Posto Garapu, local onde os expedicionários caçaram um veado-bororó (*Mazama rufina*), regionalmente conhecido como garapu; rio Vanique, em homenagem ao líder da Expedição; entre outros.

Foram 1500 quilômetros de picadas abertas, mais de 1000 quilômetros de rios percorridos, 43 vilas e cidades nascidas às margens dos novos caminhos, 19 campos de pouso – quatro se tornaram bases militares e pontos de apoio de rotas aéreas internacionais – e 5 mil índios, de 14 etnias, contatados (Zarur & Radicchi, 2003).

Na região da Serra do Roncador, a Expedição havia sido cercada por diversas vezes pelos Xavante. Em certas ocasiões, flechas foram lançadas em direção aos homens da vanguarda, alguns foram atingidos. No entanto, a política indigenista de marechal Cândido Rondon permeava não somente os irmãos Villas Boas, mas praticamente todos os expedicionários sustentavam certa simpatia aos índios. Orlando relatou, em entrevista cedida a Cesário Marques (1973, p.27), que os homens da Expedição que não desertaram eram em grande parte foragidos da polícia:

“Tínhamos homens com 18, 16 mortes. [...] Todas as noites fazíamos uma roda de viola em volta de uma fogueira e ficávamos conversando, contando coisas do Brasil, falando de índios, para acabar com a noção de que índio era um mau sujeito, um destruidor. Isso deu tão certo que esses homens se transformaram nos melhores assessores que tínhamos para lidar com os índios”.

O Xavante Rupawe, que na época era criança conta:

“[...] Eu pensava que eles estavam tudo pintado, por causa do pêlo na cara e no corpo”. Rupawe ainda era menino quando os homens de sua tribo passaram a seguir o grupo da expedição Roncador-Xingu na selva amazônica. “A gente tinha medo e queria assustar eles, pra eles irem embora”, diz o xavante. Os índios cercavam o acampamento durante a noite e ficavam gritando e imitando animais (Zarur & Radicchi, 2003).

No dia 12 de outubro de 1946, cinco dias depois da Expedição Roncador-Xingu ser encontrada pelos Kalapalo (7 de outubro), que vieram ao encontro do acampamento da Expedição, a seguinte mensagem foi enviada pelo aparelho de radiotelegrafia a ser anunciada a todo o Brasil no Repórter Esso:

Com bastante precaução e desconfiança de alguns, índios Kalapálos e Kuikúros chegam constantemente ao nosso acampamento barreira margem esquerda rio Culuene. Chefe supremo Kalapalo denominado Izarari, suposto matador de Fawcett, veio acompanhando restante da tribo (Cunha, 1960, p.163, 1974, p.31).

A Expedição foi visitada por outros grupos alto-xinguanos. Praticamente quase todos os grandes caciques das etnias da região fizeram questão de contatar amigavelmente os *caraiíba*. Matipu e Anahuquás (hoje grafado como Nahukuá) vieram com comitivas formais e relataram aos líderes dos expedicionários sobre outras etnias ao norte – de índole bélica e hábitos canibais.

Quando a Expedição Roncador-Xingu seguiu o seu caminho traçado nos mapas, Ayres Câmara Cunha ficou como chefe encarregado do Posto Kuluene, juntamente com outros homens para zelar aquele espaço de apoio (Villas Boas & Marques, 1973, p.33). Kanato, índio yawalapítí, incorporou-se à Expedição Roncador-Xingu, para lhes servir como intérprete e guia.

Haja vista que, na época, os Yawalapítí passavam por um momento de extremo declínio, não possuíam uma aldeia própria e seus membros viviam dispersos nas aldeias dos Kamayurá e Kuikuro. Durante a sua passagem pela aldeia dos Yawalapítí, Karl von den Steinen relatou que este povo sofria de graves penúrias, sendo os únicos a não poderem recebê-los com a hospitalidade convencional das etnias da região, pois não tinham alimentos nem para eles próprios. Hoje em dia, o poder político-administrativo da Terra Indígena do Xingu (TIX) está concentrado nos descendentes de Kanato. Um de seus filhos é hoje o cacique-geral do Xingu, que intermedia as relações entre o governo brasileiro com os interesses dos índios do Xingu. Kanato, junto com os irmãos Villas Boas, reconstruíram uma nova aldeia para os Yawalapítí, atraindo os

indivíduos yawalapíti dispersos em outras aldeias no Alto Xingu (Viveiros de Castro, 1977, cap. II; Menezes, 2001, p.237).

Pode-se relacionar a atitude de Kanato como similar à atitude de Saganafa (da narrativa de Muluku). Enquanto o kalapalo inicia uma empreitada pacificadora juntando-se aos bandeirantes *caraiíba*, tornando-se genro destes, o yawalapíti faz o mesmo ao incorporar-se como trabalhador da Expedição Roncador-Xingu, tornando-se amigo destes.

### **PACIFICANDO OS CARAÍIBA: “CASAR, SE PRECISO FOR; MATAR, JAMAIS!”**

Supõe-se que Jakuí faz parte destes heróis civilizadores alto-xinguanos. Instituída a reciprocidade de presentes através da primeira geração de pacificadores índios, Jakuí estaria novamente tentando empreender uma aliança através do casamento com os *caraiíba* – aproximadamente 250 anos depois de Saganafa.

No Alto Xingu são comuns casamentos interétnicos entre as etnias que pertencem à *Área do Uluri*, com maior incidência entre aquelas que fazem parte dos mesmos grupos lingüísticos (karib, aruak e tupi): tal prática (além dos grandes rituais interétnicos) institui a noção comum de alto-xinguanidade. Jakuí era filha do cacique dos Nahukuá chamado Avaguie Hípio e de uma kalapalo de nome Apacu. Ela nasceu nas margens do rio Kurisevo, grande afluente da margem esquerda do rio Kuluene, provavelmente na aldeia Nahukuá de nome Jagamü, porém residiam na aldeia dos Kalapalo chamada Kunugijahütü, a aproximadamente 15 quilômetros da margem esquerda do rio Kuluene. Ficou órfã dos pais aos dois anos de idade e foi criada por uma mulher kalapalo chamada Fukanganho. Antes da reclusão pubertária, um dos momentos onde se altera de nome, Jakuí chamava-se Aiute e Kanualu<sup>10</sup> (Cunha, 1976, p.44).

---

<sup>10</sup> No Alto Xingu, as pessoas têm vários nomes, os recebidos da parentela paterna e os da materna. Normalmente, um nome para cada momento da vida é usado para ser “gasto” com as pronúncias das outras pessoas. Os outros nomes são guardados para se transmitir aos descendentes. Haja vista que o nome é considerado um bem imaterial de considerável valor, que pode ser trocado, comprado, e principalmente, passado para os(as) netos(as).

Assim como Saganafa, na época em que a Expedição Roncador-Xingu abriu um Posto na beira do rio Kuluene perto da aldeia Kunugijahütü dos Kalapalo, Jakuí estava em pleno ritual de passagem de reclusão pubertária. Neste momento da vida das alto-xinguanas é aconselhável que nenhuma pessoa que não seja da família veja a reclusa. Ayres, numa das várias visitas à aldeia dos Kalapalo, durante a sua estadia na beira do Kuluene para consolidar o Posto, consegue permissão de Izarari, cacique de Kunugijahütü, para adentrar no gabinete de reclusão pubertária de Jakuí. A partir de então passou a visitá-la quase que diariamente.

Não obstante, Ayres, como funcionário da Fundação Brasil Central (FBC), foi incumbido para outros ofícios: participou de outras expedições no Mato Grosso pelos rios Arinos, Juruena e Tapajós; percorreu as capitais dos Estados da região Norte do Brasil. Diz ele que “conheceu outras mulheres” (Cunha, 1976, p.47), mas após três anos afastado do Xingu foi nomeado encarregado como chefe do Posto Kuluene da Fundação Brasil Central.

Segundo Ayres, suas viagens às capitais brasileiras e suas experiências em São Paulo foram suficientes para que ele imaginasse um propósito: gostaria de passar o resto de sua vida no ostracismo, abandonar a civilização e viver definitivamente na selva, junto aos índios (Cunha, 1976, p.43,45). A possibilidade de se casar com Jakuí e residir na aldeia dos Kalapalo pareciam ideais para o sertanista.

A outra parte também estava claramente interessada, Jakuí parece se encontrar numa situação bastante benéfica para ela e para os Kalapalo. Ter um *caraiíba* “preso” no sistema de regras das relações de parentesco junto aos Kalapalo pode, quase certamente, garantir uma preponderância nas relações de contato em referência aos outros grupos da região. Nada mais eficaz de que fazer do “outro” o seu genro: primeiro porque o aliado se tornará dependente ao doador, e, em seguida, os descendentes deste casamento poderão atuar politicamente em ambas as partes. Levando em conta esta experiência histórica dos Kalapalo, Jakuí estaria em vantagem a Saganafa, pois segundo a regra da uxorilocalidade, os Kalapalo se colocariam em superioridade aos *caraiíba*, diferentemente do caso de Saganafa que se coloca numa posição hierarquicamente inferior.

Entre os chefes Kalapalo havia o consentimento para o casamento entre Jakuí e Ayres com a condição de que ficassem residindo no Alto Xingu e de que Câmara Cunha desse muitos presentes à comunidade e à família – de acordo com a uxorilocalidade alto-xinguana e, também segundo os critérios do homem dar presentes, principalmente colares de casca de caramujo (artefato altamente valorizado como símbolo de prestígio), aos sogros. Para Ayres, toda a comunidade Kalapalo se portava como seus sogros e cunhados.

A notícia das pretensões de Ayres e dos próprios Kalapalo ultrapassou os limites do Xingu e chegou até os líderes da Expedição Roncador-Xingu e da Fundação Brasil Central que iniciaram uma campanha contra Ayres. Na manhã de agosto de 1952, agentes destes órgãos governamentais incentivaram os Kuikuro, vizinhos dos Kalapalo, pagos com presentes, a invadirem armados a aldeia Kalapalo para capturarem Jakuí e criarem tensão entre os Kalapalo e Ayres. Medida fracassada, pois os Kalapalo defenderam Ayres (que significava defender os seus próprios interesses) e se voltaram contra os cinquenta Kuikuro, expulsos da aldeia Kunugijahütü pelos homens Kalapalo armados com arcos e flechas.

A seguir, Cláudio Villas Boas, delegado regional do SPI, aterrizou no Posto Kuluene com o intuito de convencer Ayres a desistir do matrimônio com a índia Kalapalo. “— Peço-te como amigo: termina de vez com essa história, que vai te prejudicar e, além disso, criar sérios problemas para o Serviço de Proteção aos Índios” (Cunha, 1976, p.53).

Cláudio Villas Boas não consegue persuadir Ayres de seu propósito. Conseqüentemente, viaja imediatamente para o Rio de Janeiro, com o objetivo de apurar pessoalmente os entraves com relação ao indesejado casamento. Um inquérito judicial aberto pelo SPI já tramitava sobre este caso, denunciando a permanência espúria de Ayres no Posto Kuluene, e que este devia ser prontamente afastado do cargo. O SPI proíbe tal enlace, amparando-se nas argumentações dos etnólogos Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e outros assessores do órgão, segundo os quais, o casamento de um civilizado com uma índia seria intensamente nocivo para o povo indígena:

O sertanista que casar com uma índia do Alto Xingu há de tornar-se automaticamente o chefe ou quando nada o intermediário entre índios e outros brancos, ameaçando assim o livre arbítrio desses selvagens e sujeitos a se utilizarem dos índios como seus empregados, deles tirando o máximo proveito (Cunha, 1976, p.58).

Parte da imprensa nacional começou a divulgar matérias sensacionalistas:

Epopéia do cabotismo. Diacuí será a chave com que o aventureiro Ayres da Cunha abrirá a porta do Eldorado onde jaz fabulosa riqueza. Fomos os primeiros a denunciar que por trás dessa comédia extrema de amor mameluco, algo havia de podre, escondendo interesses inconfessáveis (Voz Trabalhista *apud* Cunha, 1976, p.83).

O jornal Radical informava aos seus leitores matérias com a mesma tonalidade:

É deplorável que se realize esse casamento, que esse aventureiro inescrupuloso, como todo herói de ribalta, saia vitorioso. Enfim, o casamento de Diacuí já é um crime consumado. Já há, portanto, criminosos: esse homem civilizado que pretende viver como índio, tendo como esposa uma pobre índiazinha ingênua, irá ingressar na taba dos Kalapalos para transformá-la numa fazenda, da qual ele será o senhor e os índios os escravos (Radical *apud* Cunha, 1976, p.85).

Ayres era acusado de planejar grilagem e manipular os índios. Não precisamos discorrer sobre os julgamentos que os não-índios constroem dos índios nesta época, porém está nítido que a perspectiva dos Kalapalo sobre o assunto é desconhecida, e o suposto livre arbítrio dos índios, anunciado pelos etnólogos, é negado *a priori* por meio da tutela do órgão governamental. Além disso, a imprensa veicula em suas matérias uma noção primitivista dos índios, abnegando suas próprias capacidades de manipular a história do contato.

A defesa de Câmara Cunha para concretizar o seu casamento com Jakuí era embasada na Constituição Nacional, ora vigente, que não previa a proibição de casamentos inter-raciais. O caso Ayres-Jakuí rapidamente se transforma numa polémica nacional, uns a favor e outros contra: “Não se falava noutra coisa. Nas ruas, nos cafés, nas praias de banho, nas repartições públicas, e, até no próprio Senado, e também no Catete, discutia-se abertamente a grande questão ‘casa-não-casa’ com a índia” (Cunha, 1976, p.59).

O ministro da agricultura, João Cleofas, recebeu as apelações de Ayres permitindo a vinda de Jakuí ao Rio de Janeiro para que esperassem o veredicto do Conselho Nacional de Proteção aos Índios a respeito do caso. Foi então que o jornal Diário da Noite organizou uma expedição à aldeia dos Kalapalo no Alto Xingu para elaborar uma reportagem com a finalidade de saber se de fato a índia estava disposta a se casar com um civilizado, e se o seu povo estava de acordo com isto. Além de Ayres, vários repórteres, fotógrafos e cinematografistas, juntamente com o deputado federal Teodorico Bezerra e A. Bastos, oficial de gabinete do Ministério da Agricultura, integravam esta equipe ao Xingu.

Seguiram então todos para a aldeia Kunugjahütü, os Kalapalo receberam os *caraiba* com hospitalidade, no dia seguinte ocorreu a distribuição dos presentes e a reunião formal no pátio central da aldeia, com a presença das lideranças dos Kalapalo e dos familiares de Jakuí. O deputado Bezerra perguntou se estavam de acordo com o casamento entre Ayres e Jakuí. Não somente o atual cacique Kumatsi, sobrinho de Izarari, aquiesceu, como também todos os presentes (Cunha, 1976, p.66).

O cacique Kumatsi, Hálita e um irmão de Jakuí, Diarrila (na grafia atual Jahila), acompanhariam até a “aldeia” dos *caraiba* para presenciar a cerimônia de casamento. Assim como Saganafa, Jakuí se casaria com um estrangeiro e assim como os caciques Kuikuro, os Kalapalo emprenderiam uma viagem de cunho pacificador, garantindo a vinda de bens da cidade com os quais eles próprios se beneficiariam.

Parte da imprensa, começou então tomar outra posição, claramente a favor do enlace entre o sertanista e a índia kalapalo: o casamento entre um civilizado que dedicou a sua vida para a nação brasileira e uma índia, descendente dos nativos da terra, consagraria um símbolo da comunhão nacional – a

harmonia das três raças no Brasil. As matérias da imprensa começam a tomar uma tonalidade romantizada em relação ao casamento, apelando para sentimentos como amor e liberdade de escolha matrimonial; e nacionalista, a integração dos brasileiros e do território nacional (ver as edições de O Cruzeiro de 1952, pp. 7, 8, 9, 11). A maior corporação jornalística da época, Diários Associados, vinculada a Assis Chateaubriand (1892-1968), iniciou uma verdadeira batalha jornalística contra o SPI e a favor do casamento entre Ayres e Jakuí. Os meios de comunicação alcançaram grandes vendas, a ponto do próprio Ayres ter noção de que estava sendo usado como matéria sensacionalista. A polêmica alcançou desde a elite financeira e política do país, bem como a classe popular.

Em cada aeroporto que a comitiva kalapalo pousava, recebia homenagens com seus hangares lotados. Para em seguida pousar no aeroporto Santos Dumont na capital federal, absolutamente lotado.

Pessoas de toda a espécie: gente das favelas, do Flamengo e de Copacabana. Vêm-se, também, diante do povo que ali se acha reunido, jornalistas, fotógrafos, repórteres e cinematografistas. Nunca se viu tanto rebuliço no Santos Dumont. E tudo para apreciar um dos acontecimentos mais singulares que já houve no Brasil. Isso tudo, enfim, para receber uma índia das selvas brasileiras. E receber, também, o cacique Kalapalo juntamente com dois guerreiros da famosa tribo indígena do Alto Xingu.

[...] uma barulhenta massa humana cerca o aparelho. Então, o povo, delirante, quebra os cordões de isolamento, numa tentativa de olhar de perto os poderosos silvícolas que dominam as florestas do Culuene.

[...] Mais de mil pessoas aproximam-se do avião. Todos querem ver, principalmente, a já famosa índia Diacuí, que, por uma fatalidade, é o grande amor de um homem civilizado.

[...] A escada de desembarque é, com muito esforço, encostada à porta do avião. E abre-se a porta. O primeiro a surgir é o chefe Kalapalo, que se apresenta na sua indumentária típica. Está semi-nu. Isto é, traja apenas um *short*, na cabeça ostenta alto canital de penas de arara, no

pescoço um colar de caramujo; braçadeiras de penas multicolor e, nas mãos, arco e flechas. [...] muitos felizes com a gentil acolhida que lhes dão os “caraíba” (Cunha, 1976, p.67-68).

Assim que Jakuí pôs os pés no chão do aeroporto, recebeu um colar de pérolas da poetisa carioca Yole Manon. Daí para frente os Kalapalo seriam presenteados por muitos *caraíba*. O prefeito do Rio de Janeiro, João Carlos Vital mandou construir uma casa rústica no Alto da Gávea, em meio às árvores e córregos, com o intuito de simular o ambiente dos índios para que se sentissem “em casa”. Todas as autoridades oficiais estavam atentas para que os Kalapalo fossem bem recebidos. Estava disponível aos Kalapalo hospedagem no famoso Hotel Regina, próximo ao Palácio do Catete, no seio do centro político do Brasil, em meio a outros políticos e diplomatas que visitam oficialmente a capital federal.

Os dias que se seguiram foram lotados de compromissos oficiais onde trocavam cumprimentos e presentes com as autoridades municipais e federais. Percorreram também o centro comercial onde receberam incontáveis bens: “roupas, sapatos, jóias, ferramentas de trabalho, e utensílios domésticos” (Cunha, 1976, p.71). Visitaram também os principais pontos turísticos da cidade maravilhosa, e conheceram o mar, onde nadaram num ponto deserto em frente ao restaurante Corsário – o deslocamento da comitiva Kalapalo era realizado por meio de um automóvel Cadillac de luxo do senador Assis Chateaubriand.

Para os eventos solenes, Jakuí era maquilada no famoso Instituto de Beleza Helena Rubinstein, freqüentado pelas mulheres da elite carioca. Em visita oficial no Palácio da Guerra, Jakuí recebe do então ministro da guerra, general Ciro do Espírito Santo Cardoso, outro colar de pérolas brancas, condecorando igualmente com honras militares o cacique Kumatsi que presentia o general com uma tira de couro de jaguatirica (*Felis pardalis*). Ayres acompanha todos estes compromissos oficiais dos Kalapalo (Cunha, 1976, p.72-74). O ministro, então, demonstra o seu apoio ao casamento, proferindo: “— Se o Serviço de Proteção aos Índios, ainda estivesse sob o meu comando, imediatamente eu autorizaria esse casamento. Isto nem se discute. Comigo, Diacuí já estaria casada!” (Cunha, 1976, p.74).

Outras visitas oficiais ocorreram, Palácio Guanabara, onde a comitiva Kalapalo foi recepcionada pelo prefeito do Rio de Janeiro, João Carlos Vital, como também por dezenas de funcionários da prefeitura; ocorreram novas trocas de presentes, onde o prefeito também expressou ser favorável ao enlace. Após este evento solene, Jakuí e seus acompanhantes seguiram para o edifício do Diário da Noite, onde o senador Assis Chateaubriand, padrinho de casamento, presenteou-a com uma pulseira de ouro, retribuído com uma ave exótica trazida do Kuluene. Marechal Cândido Rondon recebeu-os em sua residência em Copacabana onde suas filhas presentearam Jakuí.

Por fim, a comitiva Kalapalo só não foi recebida pelo presidente Getulio Vargas porque no momento ele se encontrava doente. Porém, o vice-presidente Café Filho recepcionou-os em caráter oficial, assim como o Senado e a Câmara Federal receberam com honras os Kalapalo.

Ayres apenas se viu em situação complicada quando teve de assinar um contrato de exclusividade pelo qual a imprensa de Assis Chateaubriand se comprometia a patrocinar o conturbado e discutido casamento, para qual o senador mobilizaria em prol deste evento seus jornais, estações de rádios e de televisão (Cunha, 1976, p.78).

Enquanto isso a igreja também se pronuncia a favor e, para tanto, organizou o batismo de Jakuí na igreja matriz de São Judas Tadeu, no bairro de Laranjeiras, onde o padre Campos Góis sacramenta cristã a índia na presença de duas mil pessoas na nave sagrada. Jakuí, nessa ocasião, recebeu os cumprimentos de “Uma índia civilizada, da tribo Macuxi, do Amazonas, de nome Dória, [que] estava na Igreja, e, num gesto natural, abraçou a sua irmã das selvas” (Gurgel, et al., 1952, p.16).

Após muitos entraves jurídicos, as cerimônias de casamento, civil e religiosa, entre Jakuí e Ayres são marcadas, com empenho do ministro da agricultura, João Cleofas, ao qual o Serviço de Proteção aos Índios era órgão subordinado. No dia 24 de novembro de 1952 ele pronuncia uma decisão firmada que autoriza a realização das cerimônias. Sendo assim, no dia 26 de novembro de 1952 ocorre a cerimônia civil.

O dia 29 de novembro de 1952 foi a data em que se consumou o enlace entre Jakuí e Ayres numa cerimônia na igreja Candelária de proporções

magnânimas jamais vista no Rio de Janeiro, com a presença de mais de dez mil pessoas, dentro e fora da igreja.

Então, protegida pelos guardas encarregados do policiamento, que tiveram que usar de muita energia para conter a multidão, Diacuí desembarca do automóvel de luxo e começa a subir os degraus do templo.

[...] trajava uma rica toailete de gorgorão de seda branca, com enfeites, sobre o peito, de penas brancas, de garça, tendo na cabeça um diadema de penas daquela mesma ave (Cunha, 1976, p.90).

Jakuí triunfa no seio da “aldeia” dos *caraiiba*, juntamente com a expedição Kalapalo composta pelo cacique Kumatsi e dois outros rapazes. Todos estes momentos são posteriormente narrados na aldeia Kalapalo: como os *caraiiba* são agora de fato aliados, sendo generosos, hospitaleiros e, com o casamento, submissos, já que o sistema de parentesco kalapalo apregoa a submissão em nome do respeito. Presume-se, portanto, que da perspectiva dos Kalapalo somos todos genros e noras, e eles, detentores da supremacia da qualidade de serem sogros dos *caraiiba*.

A Candelária nunca teve então uma igual assistência, seja mesmo para outras solenidades. Estava literalmente cheia, desde a porta até ao Altar-mor. De fato, ali se encontravam milhares de curiosos, sobressaindo noventa por cento do elemento feminino. Mais de dez mil pessoas invadiram a igreja. Até os púlpitos foram tomados de assalto. Os guardas foram impotentes para conter a multidão... Senhoras, velhas, moças, crianças, grã-finas e gente humilde de morro, só tinham um desejo: ver o casamento da índia com o sertanista (Cunha, 1976, p.90).

A comitiva Kalapalo retorna ao Kuluene tendo empreendido uma caravana de pacificação altamente eficaz: retornaram com incontáveis bens de cidade, tiveram todas as regalias e luxo que se pode ter em uma cidade, e

além do mais, submeteram os *caraíba* na posição hierárquica inferior de genros do povo do Kuluene.

Ayres e Jakuí não viviam propriamente na aldeia Kunugjjahütü dos Kalapalo, mas numa casa do tipo de sertanejo, com paredes de pau-a-pique e cobertura de sapé, ao lado do Posto avançado da Fundação Brasil Central no Kuluene. Este Posto se distancia da aldeia Kunugjjahütü aproximadamente 15 quilômetros, e os Kalapalo construíram uma outra aldeia ao lado do Posto para se beneficiarem da relação de contato com os *caraíba* que ali residiam (funcionários da FBC), bem como de aviões que constantemente ali pousavam trazendo *caraíba* e instrumentos que os favoreciam. Logo em seguida os Kalapalo abandonaram a aldeia Kunugjjahütü, consolidando definitivamente a aldeia ao lado do Posto avançado do FBC, lugar denominado pelos Kalapalo como Kahidzu.

Ayres expressa como se integrava à comunidade dos Kalapalo sem perceber que estava sendo manipulado na política interna das facções dos próprios Kalapalo e na política interétnica da *Área do Uluri*:

Os belos dias de estada na aldeia dos Kalapalos, às margens do Kuluene, representaram para mim a plena satisfação dos meus desejos de sertanista. Na convivência magnífica dos silvícolas, experimentei a ventura de ainda ser querido por eles, de merecer-lhes sempre absoluta confiança, enfim, de sentir, agora mais do que nunca, que um estranho elo nos une eternamente. Grande amigo dos Kalapalos, eu passava os dias e as noites entre eles, participando de sua vida tribal, que nas reuniões da comunidade, nas festas guerreiras e religiosas, quer acompanhando-os no especial cuidado para conseguirem caça e pesca, de que se alimentavam (Cunha, 1960, p.76).

[...] bem como assistia os índios Kalapalos e Kuikuros, amparando-os, socorrendo-os com remédios e com todos os meios de que eu dispunha (Cunha, 1976, p.96).

Jakuí também centralizava a distribuição de bens de cidade que Ayres trazia das freqüentes viagens para as capitais: desde bens alimentícios que

supriam as eventuais crises de produção das roças, instrumentos de trabalho agrícola que proporcionavam um aumento na produção de alimentos, e enfeites desejados por todos. Jakuí se tornou efetivamente uma detentora de alto poder político na comunidade, na medida em que a posse destes bens é crucial tanto no sistema político, quanto no complexo ritual (que requer uma enorme capacidade dos patrocinadores do ritual em distribuir pagamentos em forma de alimentação e presentes).

As mulheres da tribo consagravam tamanha dedicação a Diacuí que, de vez em quando, lhe traziam beiju, mingau de mandioca, peixes, e frutos do mato. Em retribuição, a índiazinha lhes dava rapadura, um pouco de açúcar ou de sal (Cunha, 1976, p.99).

O que para Ayres é um sistema de cooperação trata-se de um complexo sistema de reciprocidade baseada em pagamentos e retribuições que extrapolam a harmonia, mas é mantenedora de facções que detêm poder político, e que agora reforçam este poder, com a exclusividade nas relações de contato com os *caraiíba*.

Na ocasião de um *Kuarup* na aldeia dos Kuikuro em homenagem a um grande cacique falecido, os Kalapalo levaram Ayres e Jakuí, e foram recebidos com honras extraordinárias:

As Kuikuros cobriram-lhe [Jakuí] de presentes: colares de caramujos, pulseiras e outros objetos domésticos. Além do mais, sentiam prazer em ser-lhe agradável, pois elas imaginavam algo superior e de excêntrico na personalidade de Diacuí, porque casara com um homem branco (Cunha, 1976, p.105).

No que se refere à excentricidade de Jakuí, Ayres se equivoca, mas no tocante a superioridade, supõe-se que não, pois ela está de fato numa posição privilegiada, como aquela que centraliza e mantém as relações de contato com os *caraiíba* e distribui (ou não) os pertences que ela angaria de seu marido. Jakuí se encontra numa situação de *anetiï*, isto é, uma líder. Como filha do cacique

dos Nahukuá, ela é de fato pertencente a uma linhagem de *anetao* (lideranças), contudo, não é comum que mulheres, mesmo sendo de linhagem nobre, assumam a cacicagem, ademais passam aos seus filhos esta condição, que podem ser *anetiü*. Conclui-se que Jakuí se torna uma *anetiü* em exercício, pois ao concentrar poder político, por meio da posse de bens almejados pela sua própria comunidade e pelas aldeias vizinhas, ela precisa lidar com a lógica da generosidade para garantir tal posição.

Ayres freqüentemente se retirava do Posto, onde vivia com Jakuí, para se suprir com os recursos materiais da cidade, indispensáveis para sua casa, que, de uma certa forma, era incorporada pela *mitopraxis* nativa (Sahlins, 1985 [1999], p.78-93). Os bens materiais que para Ayres eram coisas para a subsistência, no cálculo nativo geravam disputa, intriga, numa lógica política que operava sem que ele percebesse.

O fenômeno que Rena Lederman constatou entre os Mendi nos anos 80 estava então, na verdade, ocorrendo em toda a extensão das terras altas da Nova Guiné. Havia mais “grandes homens” [*big men*] do que houvera antes do regime colonial australiano, e eles tinham mais poder agora. As grandes trocas interclânicas de porcos ainda eram instituições centrais, embora às transações em conchas, que as acompanhavam, se tivesse acrescentado o papel moeda; as trocas de porcos podiam, igualmente, ser complementadas por dádivas como caminhões. Utilizando-se desses novos meios, os Enga, em meados dos anos 70, tinham promovido uma retomada espetacular de suas cerimônias, após um aparente declínio (Lacey 1985). [...] Nesse caso, os bens europeus não tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias. Isso é o que Salisbury chama de “intensificação cultural”, ou Gregory de “florescimento” (Sahlins, 1997, p.59-60).

Em uma destas saídas de Ayres do Posto, Jakuí entra em trabalho de parto. A partir daqui os acontecimentos tomaram outros rumos. A narrativa de Asuti, mulher kalapalo de aproximadamente 90 anos, recolhida no ano de

2005, traduzida simultânea e livremente pelo professor indígena Ugisé, demonstra os principais aspectos dos acontecimentos:

Numa ocasião em que a barriga de Jakuí já estava bem grande, Ayres precisou fazer mais uma de suas viagens. Durante a noite Jakuí começou a sentir vontade de parir. O parto, mesmo sem ajuda, não se complicou e a criança nasceu bem. Odilon (funcionário da FBC) deu um tiro de espingarda para avisar a comunidade que a criança já tinha nascido.

Com o amanhecer muitos vieram visitar a criança mestiça recém-nascida. Asuti perguntou a Jakuí se ela estava bem, ela respondeu que não muito. Como quem cuidava dela era um *caraiíba*, ele não sabia que devia buscar ervas específicas na mata para vomitar (eméticos) e assim limpar o lado de dentro do corpo. Esta prática vem para não se ficar com sangue acumulado na barriga, e também entrar na reclusão puerpéria, que proíbe o peixe como alimento. No meio da tarde Jakuí morre.

Cinco dias depois Ayres passou de avião, mas pousaria na Base Jacaré. Odilon pegou uma camiseta branca que colocou na extremidade de uma vara, começou a balançar para avisar. Ayres pousou e chorou muito ao receber a notícia – caiu no chão desesperado.

Uhu, uma mulher kalapalo, que tinha cuidado da filha de Jakuí, deu a menina para o pai. Ele pegou a menina e a levou para a cidade, nunca mais trazendo ela de volta para a aldeia. Depois Ayres voltou com muitos outros *caraiíba*, desenterraram o corpo de Jakuí que já se encontrava podre, colocaram num caixão e no local de onde tiraram o corpo fizeram um túmulo onde um rosto foi desenhado.

Num outro fragmento desta narrativa, Asuti disse que quando Jakuí estava reclusa, ela sempre sonhava que estava pousando, como um avião, no meio de um bando de garças (*Egretta* sp.), muitas mesmo, bem brancas. Isso era um aviso, ou melhor, isso significava que ela ia mesmo casar com um homem branco como aquelas garças. Vale lembrar que há registros nas histórias orais do Alto Xingu que os *caraiíba* são chamados de jaburus (*Jabiru mycteria*) – ave esplendidamente branca assim como a garça.

Ayres trazia muita rapadura para a casa do casal e outros bens. Era Jakuí quem normalmente distribuía, dando preferência àqueles que estavam intimamente ligados à sua facção. Em certa ocasião quando os mantimentos

não eram suficientes para todos, ela não pôde dar para uma certa pessoa que ficou com raiva e posteriormente “amarrou” feitiço nela, matando-a. Para a comunidade kalapalo, o que motivou o assassinio foi à ausência de generosidade de Jakuí – que não soube administrar a distribuição dos bens de cidade.

Em seguida, Ayres cometeu um outro erro, além de ter saído de perto de Jakuí na véspera do parto, ele próprio faz o relato:

Ultimamente, já em adiantado estado de gravidez, não podia fazer muita coisa. Também, várias vezes, cacique Kumatse advertiu-me de que eu não devia executar certos trabalhos, porque isso punha em perigo a vida de Diacuí ou do filho que nasceria em breve. Mas eu tinha de trabalhar numas construções que deveriam ser inauguradas no dia 7 de setembro e não podia, conseqüentemente, perder tempo, nem ouvir aquelas repetidas superstições.

Uma tarde, Diacuí pediu-me um colar que lhe pertencia para entregar ao pajé da tribo, a fim de que este lhe abençoasse a maternidade. Dei-lho. E ela foi ter com o curandeiro dos Kalapalos. Quando voltou, abriu o vestido e mostrou-me riscos pretos feitos com jenipapo, e vários arranhões, sobre o ventre. Eram os sinais da intervenção espiritual do pajé. E trazia a mesma advertência: eu, como marido, não devia, de nenhum modo, executar serviços pesados, até que a criança nascesse... (Cunha, 1976, p.100).

Entre os indígenas do Alto Xingu, uma série de regras é imposta aos pais, desde a gravidez até alguns meses após o nascimento da criança. É o fenômeno conhecido como couvade, que varia de acordo com os contextos culturais: no caso da couvade alto-xinguana, enquanto a esposa está grávida, o pai não pode trabalhar com objetos cortantes, como serrotes, motosserras, machados e facões, nem bater prego, amarrar embira, lixar madeira; não pode comer determinados peixes, como os seguintes bagres: pirarara (*Phractocephalus hemioliopteris*), jurepoca (*Hemisorubim platyrhynchos*), jaú (*Paulicea luetkeni*), pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*), entre outros, pois estes peixes possuem um aguilhão em cada barbatana lateral e na dorsal. Desrespeitar tais

regras, ou causariam um aborto espontâneo, ou atrapalhariam no parto, podendo ser letal tanto para a criança quanto para a mãe.

Se Ayres tivesse ouvido o cacique Kumatsi e o pajé kalapalo, talvez a tragédia poderia ter sido evitada. Todavia, o seu etnocentrismo sobrepôs os conhecimentos indígenas relegando-os a meras crendices. Na aldeia da etnia Kalapalo há vários casos de mortes de mulheres que acabam de parir e, principalmente, de crianças natimortas que são atribuídos a este tipo de causalidade.

No caso de Jakuí, a desobediência aos cuidados imperativos à boa saúde enfraqueceu-a suficientemente que a tornou mais passível ao feitiço. A morte de Jakuí ocorreu no dia 10 de agosto de 1953. Segundo Ayres ela teve “placenta retida”, que é a deficiência que acarreta em ausência de contrações uterinas para expelir a placenta após o parto.

A Flor dos Campos [tradução de jakuí] seria enterrada ao lado do túmulo dos caciques da tribo, no centro da aldeia. Assim desejaram os índios. Fato único na história dos Kalapalos: Diacuí teria as mesmas honras de cacique, ser-lhe-iam prestadas as mesmas homenagens de chefe supremo. [...] sendo a primeira mulher da tribo dos Kalapalos a ser enterrada com todas as honras de cacique, no meio da ocará, ao lado da sepultura dos grandes chefes indígenas (Cunha, 1976, p.119, 121-122).

Após a morte de Jakuí, os Kalapalo ofereceram uma irmã mais nova para casar com Ayres. Com as inúmeras recusas, ofereceram ainda outras mulheres da comunidade para que Ayres não fosse embora de forma alguma – informações confirmadas pelos próprios Kalapalo. Pode-se concluir que o casamento de uma kalapalo com um *caraiíba* de fato era uma forma de administrar o contato: uma estratégia político-econômica para beneficiar a própria comunidade.

O insucesso desta empreitada talvez tenha servido de experiência aos Kalapalo e aos outros povos do Alto Xingu ao adotarem outras estratégias para controlar esta circunstância histórica. Constatou-se que desde os acontecimentos de 1952 (o casamento) e 1953 (a morte) até a atualidade são

raríssimos os casos de casamentos entre índias alto-xinguanas com homens *caraiúba*. E, como se não bastasse, são pouquíssimos os casamentos entre homens alto-xinguanos com mulheres *caraiúba*. Deste modo, a população alto-xinguanana é pouco miscigenada com a população não-índigena.

A estratégia de administração do contato aqui descrita, em suma, foi a tentativa de consagüinizar os *caraiúba* por meio da aliança matrimonial. Ademais, os cálculos nativos não eram (e não são) limitados, e simultaneamente já existiam outras estratégias sendo elaboradas. Remetemos aqui à empreitada do yawalapíti Kanato, que, em vez de estabelecer uma aliança por meio do código do parentesco, optou por aliar-se aos líderes da Expedição Roncador-Xingu através da construção de uma leal amizade – ao ingressar como membro no corpo de exploradores. O sucesso desta opção foi de tal monta que através deste laço de amizade, o líder dos Yawalapíti conseguiu não apenas refazer o vigor de seu povo, como também este povo atualmente é quem centraliza tanto a administração da Terra Indígena do Xingu (TIX) como as relações de contato. Esta estratégia generalizou-se a todas as etnias do Alto Xingu, e consiste em consagüinizar os *caraiúba* por meio da invenção de um novo modelo de parentesco: a amizade. Prova contundente que a amizade pode ser compreendida como um novo tipo de relações de parentesco, é a prática atualmente difundida dos alto-xinguanos em remeter aos amigos não-índigenas por termos de parentesco; e, às vezes, nomeando-os com nomes da onomástica indígena, uma vez que é predominantemente por meio desta rede de amizades que as comunidades do Alto Xingu conseguem adquirir bens de cidade (que atualmente incluem projetos e parcerias que angariam recursos financeiros), o que resulta na auto-promoção tanto nas relações internas quanto na visibilidade do mundo não-índio.

**ABSTRACT:** In 1952, the wedding between Jakuí, a Kalapalo woman, and Ayres C. Cunha, a government scout, became a national controversy. Both the Indian Protection Service and part of the national media disapproved that union. However, the general public and another part of the press not only approved but also staged a mobilization in support of the marriage. Notwithstanding these opposing views, Kalapalo perspectives on the marriage not only were ignored but proved of little significance. This article discusses the Kalapalo point of view on this event, which reconfigures it as an episode

of pacification of the *caraiiba* (non-Indians), establishing a relation between myth, cosmology, and history.

**KEYWORDS:** history of contact, upper Xingu, Kalapalo

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp / Imprensa Oficial / IRD, 2000.
- ALBERT, B. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, p.89, 1992.
- BAER, G. Para o melhor entendimento das máscaras sul-americanas. In: COELHO, V. P. (orga). *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EdUSP, 1993.
- BASSO, E. B. A história na mitologia: uma experiência dos avoengos Calapalos com Europeus. In: COELHO, V. P. (orga). *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EdUSP, 1993.
- COSTA, H. Diacuí: a fotorreportagem como projeto etnocida. <http://www.studium.iar.unicamp.br/17/01.html?studium=index.html>.
- CUNHA, A. C. *Entre os Índios do Xingu. A Verdadeira História de Diacuí*. São Paulo, Livraria Exposição do Livro, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Nas Selvas do Xingu*. São Paulo: Clube do Livro, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Além de Mato Grosso*. São Paulo: Clube do Livro, 1974.
- \_\_\_\_\_. *História da Índia Diacuí (seu casamento e sua morte)*. São Paulo: Clube do Livro, 1976.
- FRANCHETTO, B. “O aparecimento dos caraiiba”: para uma história kuikuro e alto-xinguana”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (orga). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras / FAPESP / SMC, 1992.

- GALLOIS, D. T. Índios e brancos na mitologia Waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. São Paulo, Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. XXX, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP / FAPESP, 1993.
- GREGOR, T. O branco dos meus sonhos. *Anuário Antropológico*, tradução de RAMOS, R. R., Rio de Janeiro / Fortaleza, p. 82.
- GURGEL, R.; LEMOS, U. & BRAGA, B. Kalapalos invadem a “Cuiabá” dos arranha-céus. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, pp.7, 29 de novembro, 1952.
- \_\_\_\_\_. Flores de laranjeiras para a “Flor do Campo” *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, p. 8, 6 de dezembro, 1952.
- GURGEL, R.; LEMOS, U.; BRAGA, B.; WANDERLEY, I. & KANAI, U. Abençoado por Deus o casamento da índia com o branco. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, p.9, 13 de dezembro, 1952.
- LEAL, H. *Coronel Fawcett. A verdadeira história de Indiana Jones*. Editora Geração, 1996.
- LEMOS, U. & WANDERLEY, I. Lua de mel no palácio de sapé. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, p.11, 27 de dezembro, 1952.
- MENEZES, M. L. P. Parque do Xingu: uma história territorial. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M (orgs). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2001.
- SAHLINS, M. D. *Ilbas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985 e 1999.
- \_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, partes I e II, vol. 3, p. 1 e 2, 1997.
- VILLAS BÔAS, C. & VILLAS BÔAS, O. *Almanaque do Sertão. História de visitantes, sertanejos e índios*. São Paulo: Globo, 1997.

- VILLAS BOAS, O. & MARQUES, C. *A Vida de Orlando Villas Boas. Entrevista a Cesário Marques*. Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Estácio de Sá / Editora Rio Cultura, 1973.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS – Museu Nacional, 1977.
- ZARUR, F. & RADICCHI, F. P. B. Roncador-Xingu: a maior aventura do século 20. Revista *Os Caminhos da Terra*, nº 140, 2003.