

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

**O XINGU VINGA DIACUÍ? ALTERIDADE EM UM CASAMENTO INTERÉTNICO
(1938-1954)**

Bruna Lacerda de Souza

2025



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**O XINGU VINGA DIACUÍ? ALTERIDADE EM UM CASAMENTO
INTERÉTNICO (1938-1954)**

BRUNA LACERDA DE SOUZA

Sob a orientação da Professora
Vânia Maria Losada Moreira

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ
Fevereiro, 2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719x Souza, Bruna Lacerda de , 1995-
O Xingu vinda Diacuí? Alteridade em em um
casamento interétnico (1938-1954) / Bruna Lacerda de
Souza. - Rio de Janeiro, 2025.
197 f.: il.

Orientadora: Vânia Maria Losada Moreira.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
História, 2025.

1. Indígenas. 2. Alteridade. 3. Casamento
Interétnico. 4. Xingu. I. Moreira, Vânia Maria Losada,
1963-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História III.
Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 854 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.057312/2025-84

Seropédica-RJ, 02 de outubro de 2025.

Nome do(a) discente: BRUNA LACERDA DE SOUZA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 01/09/2025

Banca Examinadora:

Dra. ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK, UERJ Examinadora Externa à Instituição

Dra. MICHELLE REIS DE MACEDO, UFAL Examinadora Externa à Instituição

Dra. VANIA MARIA LOSADA MOREIRA, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 03/10/2025 09:28)

VANIA MARIA LOSADA MOREIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1172989

(Assinado digitalmente em 13/10/2025 20:04)

MICHELLE REIS DE MACEDO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 091.775.127-23

(Assinado digitalmente em 31/10/2025 09:57)

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 124.320.647-04

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **854**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **02/10/2025** e o código de verificação: **ad8712ee49**



AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) com a Bolsa Mestrado Nota 10.

Devo externar minha imensa gratidão à minha amada família, que me apoiou e continua apoiando meus sonhos e projetos. São eles que me abraçam quando preciso de força, me levantam quando caio e acreditam em mim quando tudo parece impossível. Com minha mãe, aprendi a resiliência, a perseverança e, principalmente, o amor pelos estudos. Ela sempre foi a grande responsável pela minha permanência na escola, na graduação e, agora, na pós-graduação.

Desde a infância, minha mãe semeava a ideia de que o melhor futuro para uma pessoa da classe trabalhadora viria por meio da aquisição de conhecimento formal, tendo a sabedoria como grande aliada. Concluo esta fase com a certeza de que pude honrá-la neste processo desafiador e assustador que é escrever uma dissertação. Para a minha irmã, quando eu nascesse, eu seria sua companhia e também serviria como boneca nas horas de tédio. O resultado de sua expectativa foi o surgimento de um profundo amor fraterno entre nós, que nos transformou em cúmplices e amigas.

Minha irmã também foi responsável pela minha paixão pelos estudos. Vê-la ir à escola me fazia sentir vontade de ir também. Por isso, segundo minha mãe, passei a pedir constantemente para ir junto. Depois, continuei tendo o apoio de minha irmã durante todo o ensino básico e o pré-vestibular. Ela me ensinou a andar pela cidade, que era assustadoramente desconhecida; me ajudava a organizar meus materiais de estudo e cuidava até mesmo do meu uniforme para que eu pudesse descansar mais.

Tudo que sou e sei devo a elas, que me ajudaram a superar desafios e me ensinaram o caminho da honestidade, algo muito valioso na nossa classe. No meio do caminho, encontrei meu companheiro de existência. Alessandro foi o maior presente que a vida poderia ter me dado, muito mais que uma profissão ou diploma. A UFRJ me deu alguém que me entende e acredita na minha capacidade. Meu esposo é meu maior cúmplice e apoiador. Seu objetivo de ter uma família se juntou ao meu e, assim, estamos construindo todo dia a vida que merecemos.



Compartilhamos desejos, sonhos, realizações, traumas e até o mesmo signo. Vi e acompanhei, com a maior emoção, Alessandro se tornar mestre em História pelo PPHR-UFRRJ. Agora, espero que, com o fim desse ciclo, eu possa proporcionar a ele a mesma alegria que me deu. Meu marido me mostrou o verdadeiro significado de companheirismo, algo que até então achava que não existia mais, e juntos adotamos o Lindinho, nosso cachorro vira-lata idoso. Na maior parte do tempo, o processo de escrita é profundamente solitário, carente de interações e trocas cotidianas. Graças ao Lindinho, os momentos de solidão eram preenchidos com sua presença fiel e constante.

Independente da chuva, do frio, do calor ou do horário, ele sentava ao meu lado todos os dias e só saía do ambiente quando eu terminava. Por sua lealdade infinita, Lindinho foi uma figura fundamental durante a pesquisa, apacando a sensação de isolamento que um trabalho intelectual pode trazer. Sophia, Julio e Victor, meus sobrinhos, sempre olharam com extrema curiosidade minha permanência em frente ao computador. Até que um dia, finalmente, perguntaram o que eu fazia. A melhor forma de explicar o que era fazer pesquisa foi dizer que eu era uma detetive em busca de vestígios; assim, tornei-me a “Titia Investigadora”.

Aos meus sobrinhos, tenho que agradecer a presença entusiasmada na minha vida. Quando minha mente chegava à exaustão, eles apareciam correndo pela casa, buscando por mim. O dia da família, regado a jogos e bastante comida, ajudava-me a revigorar e encarar a semana seguinte com mais fôlego. Os amigos também foram figuras importantes durante a construção da dissertação, sempre interessados em saber como as coisas estavam e sempre dispostos a ajudar em absolutamente tudo. Com todo o meu carinho e gratidão, agradeço aos meus amigos que me acompanham há anos na trajetória acadêmica e na vida pessoal.

Apesar de estimá-los igualmente, devo agradecer especialmente ao Thompson por ter segurado a minha mão e me ajudado a caminhar em direção à conclusão. Quando decidi fazer o processo seletivo do mestrado, era inegociável ter a professora Vânia Maria Losada Moreira como orientadora. Eu sonhei muito com o seu aceite, a ponto de não tentar entrar em nenhum outro programa de pós-graduação. Havia em mim a certeza de que estabeleceríamos uma boa parceria. A professora Vânia foi grandiosa em sua ajuda com o meu trabalho, sempre disponível a me orientar a tomar o melhor caminho nas análises.

Minha orientadora foi paciente com os meus erros e enaltecedora dos meus acertos, seu incentivo constante me estimulou a dar o melhor de mim mesmo quando já estava cansada. Graças a isso, pude conquistar o desejo de me tornar uma bolsista Faperj Nota 10,



algo que até então parecia inatingível. Do mesmo modo, sou profundamente grata pela disponibilidade e profissionalismo da banca examinadora que leu minha dissertação de maneira atenta e cuidadosa. Suas observações foram responsáveis por enriquecer e aprimorar o trabalho com valiosas contribuições.

As bolsas de pesquisa foram instrumentos importantes para a viabilidade do meu trabalho acadêmico, sem a contribuição dessas instituições de fomento à pesquisa, essa dissertação não existiria. Também devo agradecer ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR-UFRRJ) pelo comprometimento e dedicação com seus alunos.



RESUMO

LACERDA DE SOUZA, Bruna. **O Xingu vinga Diacuí?** Alteridade em um casamento interétnico (1938-1954). Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

O presente trabalho tem por objetivo compreender como a alteridade se manifestou no casamento interétnico de Diacuí Kalapalo, indígena da região do Alto Xingu, e de Ayres Câmara Cunha, sertanista que prestava serviços à Fundação Brasil Central, órgão ligado ao Serviço de Proteção aos Índios. Durante as décadas de 1940 a 1950, o contato interétnico entre alto-xinguanos e não indígenas acentuou-se devido à promoção de um projeto de interiorização do Brasil, chamado de Expedição Roncador-Xingu. A ocupação dessas áreas promoveu o encontro entre Ayres e Diacuí, levando-os a manter um contato constante. Isso resultou em um envolvimento amoroso entre ambos e um contato pautado na harmonia, em certa medida, entre os integrantes da expedição com os grupos do Alto Xingu. O posterior desejo do sertanista em contrair matrimônio com a indígena Kalapalo gerou controvérsias entre o Serviço de Proteção aos Índios, órgão indigenista, e a opinião pública, desdobrando-se em uma comoção popular a favor do casamento. A investigação proposta baseou-se nas análises de documentação produzida por Ayres, como sua autobiografia, as reportagens do jornal *Diário da Noite* (RJ) e depoimentos indígenas coletados por etnógrafos. Por meio da etnohistória, foi possível acessar o passado do contato interétnico entre os povos indígenas do Xingu e os não indígenas, auxiliando no entendimento dos valores dos alto-xinguanos e na construção histórica das interações interétnicas naquela região.

Palavras-chave: Alteridade; casamento interétnico; indígenas; Diacuí, Xingu.



ABSTRACT

LACERDA DE SOUZA, Bruna. **O Xingu vinga Diacuí?** Alteridade em um casamento interétnico (1938-1954). Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

The present work aims to understand how otherness was manifested in the interethnic marriage of Diacuí Kalapalo, an indigenous woman from the Upper Xingu region, and Ayres Câmara Cunha, a frontiersman who worked for the Fundação Brasil Central, an organization linked to the Indian Protection Service. During the 1940s and 1950s, interethnic contact between the Upper Xingu people and non-indigenous individuals intensified due to the promotion of a project to open up the Brazilian interior, called the Roncador-Xingu Expedition. The occupation of these areas led to the encounter between Ayres and Diacuí, causing them to maintain constant contact. This resulted in a romantic involvement between them and a harmonious contact, to a certain extent, between the expedition members and the Upper Xingu groups. The frontiersman's subsequent desire to marry the indigenous Kalapalo woman generated controversy between the Indian Protection Service, an indigenist body, and public opinion, unfolding into a popular commotion in favor of the marriage. The proposed investigation was based on the analysis of documentation produced by Ayres, such as his autobiography, reports from the newspaper *Diário da Noite* (RJ), and indigenous testimonies collected by ethnographers. Through ethnohistory, it was possible to access the past of interethnic contact between the indigenous peoples of the Xingu and non-indigenous people, helping to understand the values of the Upper Xingu people and the historical construction of interethnic interactions in that region.

Keywords: Alterity; interethnic marriage; indigenous; Diacuí; Xingu.



LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - A Redenção de Cam.....	22
Imagem 2 - Monumento em comemoração à chegada da Expedição Roncador-Xingu ao Rio das Mortes.....	44
Imagem 3 - Ayres Câmara Cunha, em 1940, nas margens do Rio das Mortes após abater um jacaré.....	46
Imagem 4 - Sertanistas no acampamento montado durante a Expedição Roncador-Xingu.....	47
Imagem 5 - Mapa de aldeias do Xingu entre as décadas de 40 e 60.....	51
Imagem 6 - Aldeia Kalapalo.....	52
Imagem 7 - Espaço cercado onde ocorre o sepultamento dos chefes Kalapalo.....	53
Imagem 8 - Mapa de aldeias do Xingu adaptado com grifos para evidenciar os grupos classificados como Nahukwá.....	79
Imagem 9 - Mapa contido na obra de Marina Pereira Novo e usado por Antonio Guerreiro com os povos de diferentes famílias linguísticas do Xingu. Em destaque estão as aldeias Nahukwá.....	80
Imagem 10 - Mapa adaptado com as possíveis rotas percorridas por Diacuí e seus pais até a aldeia dos Kalapalo.....	82
Imagem 11 - Canoa de jatobá como meio de transporte dos povos do Alto Xingu.....	83
Imagem 12 - Diacuí posando em meio à mata.....	88
Imagem 13 - Diacuí e Ayres na capa do jornal Diário da Noite (RJ).....	105
Imagem 14 - Diacuí, acompanhada de Ayres, chegando ao aeroporto Santos Dumont.....	110
Imagem 15 - Os Kalapalo cercados pela multidão durante a chegada da expedição indígena no aeroporto.....	112
Imagem 16 - Diacuí e Ayres no aeroporto Santos Dumont.....	113
Imagem 17 - Os Kalapalo descem de um escorrega em uma praça do Rio de Janeiro.....	115
Imagem 18 - Divulgação da agenda de Diacuí durante sua visita ao Rio de Janeiro.....	116
Imagem 19 - Encontro de Diacuí e Ayres com o empresário Assis Chateaubriand.....	122
Imagem 20 - Capa do Diário da Noite (RJ) anunciando a decisão do CNPI.....	124
Imagem 21 - Diacuí sendo batizada na Igreja São Judas Tadeu.....	128



Imagem 22 - A multidão tentando entrar na igreja da Candelária para assistir o casamento de Diacuí e Ayres.....	129
Imagem 23 - No primeiro quadrante está Diacuí acompanhada de Chateaubriand, já o segundo quadrante apresenta a população aglomerada do lado de fora da Candelária.....	130
Imagem 24 - Diacuí acompanhada de Assis Chateaubriand, seu padrinho de casamento.....	132
Imagem 25 - Diacuí mostrando seu vestido de casamento aos outros integrantes do grupo Kalapalo.....	133
Imagem 26 - A chamada “Pedra dos Martírios”.....	140
Imagem 27 - Matéria sobre o abandono que Diacuí sofreu por Ayres antes do parto.....	144
Imagem 28 - Os contrastes entre a vida com Diacuí viva e morta.....	145
Imagem 29 - Ayres de óculos escuros diante do túmulo de Diacuí e segurando sua filha, Diacuizinha.....	152
Imagem 30 - Distribuição dos pertences de Diacuí.....	153
Imagem 31 - Monumento feito em homenagem à Diacuí na antiga aldeia dos Kalapalo.....	155



LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABL	Academia Brasileira de Letras
CNPI	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
DASP	Departamento Administrativo do Serviço Público
DIP	Departamento de Imprensa e Propaganda
ERX	Expedição Roncador-Xingu
FAB	Força Aérea Brasileira
FBC	Fundação Brasil Central
FCCR	Fundação Cultural Cassiano Ricardo
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
ISA	Instituto Socioambiental
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
PIX	Parque Indígena do Xingu
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
UNB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I - A POLÍTICA INDIGENISTA NO BRASIL (1910 A 1950) E A ALTERIDADE ALTO-XINGUANA: O CONTEXTO HISTÓRICO DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS.....	18
1.1 O INDIGENISMO DURANTE AS DÉCADAS DE 10 A 50 DO SÉCULO XX.....	18
1.2 AS POLÍTICAS DE INTEGRAÇÃO NACIONAL DURANTE O ESTADO NOVO....	32
1.3 O CONTATO INTERÉTNICO E O CENÁRIO ALTO-XINGUANO.....	48
CAPÍTULO II - O CASO DE DIACUÍ E AYRES: UM ENCONTRO INTERÉTNICO....	58
2.1 O APODERAMENTO DOS KAGAIHA PELOS ALTO-XINGUANOS.....	58
2.2 A CHEGADA DA EXPEDIÇÃO RONCADOR-XINGU.....	69
2.3 A APROXIMAÇÃO DE DIACUÍ E AYRES.....	77
2.4 A ATUAÇÃO DE FORÇAS OCULTAS.....	93
CAPÍTULO III - O CASAMENTO E MORTE DE DIACUÍ COMO UM ESPETÁCULO MIDIÁTICO: A NOTABILIDADE DAS RELAÇÕES MISTAS.....	107
3.1 A TRAJETÓRIA PERCORRIDA PARA A LIBERAÇÃO DO CASAMENTO INTERÉTNICO.....	107
3.2 O CASAMENTO DE DIACUÍ E AYRES COMO A “VITÓRIA” DA CIVILIZAÇÃO.....	119
3.3 A MORTE DE DIACUÍ PELO NÃO DITO: OS RELATOS SOBRE A MORTE DE DIACUÍ SEGUNDO AYRES.....	134
3.4 A MORTE DE DIACUÍ PELO NÃO DITO: OS RELATOS SOBRE A MORTE DE DIACUÍ SEGUNDO OS JORNAIS.....	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169



INTRODUÇÃO.

O presente trabalho tem a intenção de discutir sobre a questão da alteridade nas relações interétnicas, tendo como ênfase de estudo a relação ocorrida entre Diacuí Kalapalo — indígena do Alto Xingu — e o sertanista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Ayres Câmara Cunha. O caso de Diacuí e Ayres, que ocorreu durante as décadas de 40 e 50 do século XX, foi propagado como vitrine da miscigenação racial.

A escolha do recorte temporal do presente trabalho, que vai de 1938 a 1954, ocorreu por conta da enunciação de um projeto que previa a penetração do Estado nos interiores do Brasil com o objetivo de “modernizar” aquelas regiões e promover a ligação do interior ao litoral do Brasil. Tal projeto, lançado por Vargas em 1938, foi chamado de Marcha para Oeste e apesar de entender o interior do país como “áreas vazias” não ignorava a presença indígena nesses locais.

A promoção da política de Marcha para o Oeste culminou no encontro do casal em 1946, durante a Expedição Roncador-Xingu (ERX). A Marcha para o Oeste foi um projeto de integralização da região central do Brasil com o restante do país, essas regiões pouco desenvolvidas eram conhecidas como “áreas vazias” e improdutivas para a economia nacional.

O projeto deveria atender às demandas estatais de “civilizar” o Brasil Central por meio do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), um órgão indigenista que visava transformar os indígenas em trabalhadores rurais e integrantes da brasilidade. Já a Expedição Roncador-Xingu, foi um desdobramento da Marcha para o Oeste e tinha uma pretensão educacional com os indígenas: ensinar a trabalhar “adequadamente” na terra, valorizar os símbolos nacionais, falar português e contribuir com as atividades propostas pelo Estado brasileiro.

Para isso, era necessário massificar e descaracterizar as particularidades identitárias de cada grupo social. Um dos mecanismos utilizados com esse propósito foi o poder tutelar. A categoria de tutela, trabalhada por Antonio Carlos de Souza e Lima (2015), trata sobre a ação de um Estado autoritário que enxergava os indígenas como indivíduos incapazes. Em tese, os povos originários precisavam da intervenção de um governo protecionista para que se tornassem capazes de exercer, futuramente, sua cidadania.

O fortalecimento dos projetos indigenistas ocorreu durante o Estado Novo (1937-1945), período político no qual Getúlio Vargas estabeleceu uma ditadura. Durante o



governo ditatorial de Vargas, iniciou-se um processo de valorização das particularidades raciais do brasileiro. Se, anteriormente, a miscigenação racial era a razão do atraso civilizatório, a partir de então a mistura entre as três raças (branco, negro e “índio”) tornou-se o motor para a evolução civilizacional do Brasil.

Após a Expedição Roncador-Xingu entrar em vigor, o contato interétnico entre os xinguanos e os não indígenas se acentuou. Foi neste contexto que o sertanista Ayres e Diacuí se conheceram. A relação estabelecida pelos dois foi aprovada pelo grupo Kalapalo, entretanto, os integrantes do alto escalão do SPI colocaram-se contra a manutenção do romance.

A proibição da relação entre Diacuí e Ayres, feita pelo SPI, levou os jornais a popularizarem o caso em 1952, fazendo com que os dois se tornassem figuras famosas nas discussões públicas do país, em especial no Rio de Janeiro. Neste momento, a miscigenação era motivo de orgulho nacional, por consequência, o relacionamento da Kalapalo com Cunha foi descrito como causador da “comunhão nacional”¹.

O tema deste estudo vem se popularizando nos meios acadêmicos, de modo a gerar reflexões acerca da maneira que se discursa sobre a agência indígena na constituição de uma História do Brasil. As pesquisas que abordam, especificamente, o caso Diacuí e Ayres são recentes e acompanham as transformações historiográficas ocorridas no campo da História Indígena.

Desde as décadas de 1970 e 1980, a História Indígena se abriu para a construção de uma narrativa histórica em que os indígenas se destacam como protagonistas de suas ações. O contexto histórico para a renovação do campo da História Indígena contava com o movimento iniciado pelos *Annales*² em conjunto com a Constituinte de 1987 e a Constituição de 1988.

¹ Ver mais COMUNHÃO Nacional. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, p. 1, 21 out. 1952. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=comunh%c3%a3o%20nacional&pagfis=23243>. Acesso em: 07 out. 2019.

² Movimento historiográfico francês que surgiu no século XX e contribuiu para a complexização da História enquanto produção científica, trazendo ao debate novos paradigmas. Os novos modelos propostos pelos *Annales* fizeram com que houvesse profundas transformações nas operações historiográficas, como a preocupação de construir uma história-problema ao invés de enfatizar uma história-narrativa. Fizeram parte do movimento Marc Bloch, Lucien Febvre, Jacques Le Goff dentre vários outros nomes de grande relevância para a historiografia. Para um aprofundamento sobre o pensamento histórico-científico que fazia parte do movimento dos *Annales* pode-se consultar a vasta historiografia produzida por seus integrantes e obras que analisaram o movimento e seu impacto na História. Ver mais BLOCH, Marc. *Apologia da História: Ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. BURKE, Peter. *A escola dos Annales 1929-1989: a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Unesp, 2011. LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* São Paulo: Unesp, 2015.



Essa nova forma de escrever a História foi empregada por pesquisadores como Manuela Carneiro da Cunha³ e John Monteiro⁴, que se tornaram precursores desse modelo de produção científica sobre a temática indígena. Tanto Cunha quanto Monteiro defendiam uma perspectiva de agência indígena onde a passividade deixava de ser a única possibilidade de resposta para os grupos originários. Destacando, também, a capacidade de autonomia dos povos indígenas.

Além disso, a prática da interdisciplinaridade entre a História e a Antropologia também foi de grande contribuição para a História Indígena. A chamada História Antropológica possibilitou a ampliação de ideias e conceitos em conjunto com novas metodologias, por meio de propostas que ressaltaram as particularidades das relações étnicas.

Nos estudos sobre a crise do indigenismo, Cardoso de Oliveira (1988, p. 19-20) abordou o fortalecimento da presença de lideranças indígenas em debates nacionais. O autor localiza essa ampliação das figuras políticas indígenas e de seus discursos durante a década de 1970, período histórico em que a Ditadura Militar brasileira aumentava a repressão aos opositores. Também teria sido nesse período que os povos originários deixaram de ser vistos como personagens passivos e se tornaram agentes ativos na defesa dos seus direitos.

Isso porque a FUNAI⁵ não estava cumprindo com o seu dever em proteger os indígenas contra o investimento do setor privado nas terras dos interiores do Brasil. A falta de uma atuação rígida da FUNAI na proteção das terras originárias fez com que as lideranças indígenas se fortalecessem frente ao assédio do empresariado. Com o intuito de organizar os movimentos políticos e avançar nas discussões sobre os direitos dos indígenas, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI) em 1980 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 36).

³ Manuela Carneiro da Cunha é antropóloga e professora aposentada da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atuante na defesa dos direitos dos povos indígenas, consolidou seu trabalho enquanto acadêmica a partir de relevantes trabalhos acerca dos indígenas brasileiros. Dentre suas vastas produções, destaca-se o livro “Cultura com Aspas” (2009). Além disso, foi a responsável por organizar a prestigiosa obra “História dos Índios no Brasil” (1992) que contou com a participação de autores referenciados na presente pesquisa, como: Antônio Carlos de Souza Lima, Bruna Franchetto e John Monteiro.

⁴ John Monteiro, formado em História, atuava como professor titular da área de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Monteiro era especialista em História Indígena e seus trabalhos evidenciam a primorosa capacidade que o professor da UNICAMP possuía em incorporar as documentações históricas com as perspectivas antropológicas. Essa sua habilidade ficou em evidência em “Negros da Terra” (1994), seu trabalho mais conhecido.

⁵ A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) é o atual órgão do indigenismo oficial e foi criada em 1967 pelo governo federal após a divulgação do Relatório Figueiredo (1967) que apontou a existência de corrupção no Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A partir das denúncias contidas no relatório, o governo de Costa e Silva decidiu extinguir o SPI e fundou a FUNAI, tendo ela o papel de representar o indigenismo ligado ao Estado.



A UNI agregava lideranças indígenas de várias regiões do Brasil, contando com a participação de grupos de diferentes identidades étnicas e com diversidade de pensamento. A atuação dessas lideranças na defesa dos direitos dos povos originários resultou em lutas plurais durante a Assembleia Nacional Constituinte de 1987.

Essa ocasião foi marcada por reivindicações e cenas emblemáticas que permeiam a memória social até os dias atuais. Em uma delas, o jovem indígena Ailton Krenak pintou o seu rosto com jenipapo enquanto discursava em prol dos Direitos Indígenas, mostrando aos dirigentes do país a sua relevância para a manutenção das estruturas nacionais.

É importante evidenciar que o fortalecimento de movimentos indígenas que buscavam a ampliação de seus direitos foi uma forte tendência que se fez presente na América Latina, não sendo um fenômeno restrito ao Brasil. Tais lutas e seus desdobramentos puderam ser observados pela História a partir das atuações indígenas, como a que ocorreu no Equador na década de 1990. O Levante Inti Raymi colocou em evidência as violações de direitos que os nativos da América sofriam, além de se posicionarem contra a manutenção de políticas neoliberais postas em prática em um período de pós-ditadura militar (SOUSA, 2013, p. 282-283).

As reivindicações políticas feitas pelos indígenas foram importantes instrumentos de resistência e demonstração de força diante de sociedades que desconsideravam a necessidade de incluir as demandas dos povos originários nas leis de seus respectivos países (SOUSA, 2013, p. 284-287). Para além da pressão em mudar a legislação e as questões do cotidiano, esses movimentos também impactaram o campo acadêmico. O Seminário Internacional sobre Fricção Interétnica na América Latina, ocorrido em 1971 e que deu origem à Declaração de Barbados, propiciou debates entre acadêmicos acerca das condições desumanas e dos abusos sofridos pelos indígenas em escala continental.

Os intelectuais, após o encontro, divulgaram a Declaração de Barbados, que tinha como uma de suas finalidades expor e ampliar os debates para a opinião pública. O documento também buscou tecer uma autocrítica ao campo científico e sua histórica base colonialista, que fez uso de teorias racistas e enxergou, por vezes, os originários como objetos de estudo. A Declaração, em seu texto, incentivou o reconhecimento da autogovernança indígena e seu protagonismo histórico (DECLARAÇÃO DE BARBADOS, 1971, p. 4-6).

Logo, não foram apenas os *Annales* que contribuíram para as transformações no campo da História Indígena. Os movimentos indígenas na luta pela expansão de seus direitos também tiveram ampla participação nas mudanças na produção histórica ao pressionarem o



Estado e a sociedade civil no reconhecimento de sua cidadania durante o século XX. Assim, conseguiram impactar a produção científica, redefinindo as práticas acadêmicas sobre os povos originários no campo das Ciências Humanas.

São poucos os trabalhos disponíveis sobre Diacuí e Ayres, até o ano de 2008 este caso não apareceu como objeto de estudo em nenhuma produção acadêmica. Pode-se supor que a ausência de pesquisas sobre a relação tenha se dado pelo fato de que o caso teve um final divergente daquele imaginado. A união interétnica entre a indígena e o sertanista deveria ter servido como um projeto de modelo miscigenatório; contudo, Diacuí morreu após parir seu filho com Ayres.

No ano de 2008, o caso Diacuí e Ayres se tornou objeto de pesquisa por meio de um artigo escrito por João Veridiano Franco Neto sob o título *O casamento da índia Jakuí Kalapalo e Ayres Câmara Cunha: cosmologia do contato no alto Xingu* (NETO, 2008). O trabalho, resultante de uma matéria ministrada por John Monteiro na pós-graduação, tem por proposta analisar o casamento como uma estratégia política alimentada pelos Kalapalo.

O objetivo dos Kalapalo seria promover seu próprio grupo étnico através da formação de alianças por meio do casamento entre Diacuí e Ayres. Percebe-se a grande influência da linha de pesquisa de Monteiro na elaboração do problema. Neto busca as respostas na cosmologia Kalapalo, trazendo a ideia de que a sociabilização daquele povo se dava por meio de alianças matrimoniais e troca de presentes.

Seu trabalho é de suma importância para a perspectiva que pretende ser desenvolvida nessa pesquisa, pois Neto (2008) mostra a possibilidade de se construir uma narrativa histórica por meio da cultura dos Kalapalo. O autor coloca em pauta que, assim como os não indígenas, os Kalapalo é um grupo possuidor de habilidades negociativas a partir de interesses próprios.

O fato de abordar pouco a atuação do Estado e dos não indígenas que participaram da liberação do casamento deixa uma lacuna, permitindo que essas questões sejam trabalhadas nesta pesquisa. Além disso, Neto não discute a performance dos Kalapalo frente a expedição até o Rio de Janeiro, a violação dos costumes indígenas durante o contato e a visão do sertanista Ayres sobre os eventos ocorridos.

Outro ponto que causa estranhamento, provavelmente em decorrência da sua formação como antropólogo e cientista social, é o recorte temporal trabalhado pelo autor. Não há uma definição clara deste, trazendo à escrita períodos históricos extremamente longos - como a citação ao século XVII - e adicionando personagens pouco relevantes para o objeto.



Ademais, as informações trazidas pelo autor carecem, na maior parte das vezes, de referências bibliográficas.

Depois do trabalho de Neto foram 11 anos até a próxima publicação sobre o tema. Tracy Devine Guzmán mostrou como o ideário nacionalista afeta a heterogeneidade identitária. Tal ideário sobrecarregou Diacuí com o imaginário romântico de Iracema. Em *Diacuí killed Iracema: Indigenism, nationalism and the Struggle for Brazilianness*, a autora busca discutir a projeção da brasilidade na figura de Diacuí.

Isso fez com que a indígena sofresse uma cobrança para desempenhar um papel de mulher ideal que deveria cumprir com os requisitos impostos pelo imaginário nacionalista. Devine Guzmán não levou ao centro do seu debate os aspectos culturais, étnicos e cosmológicos, contudo, — diferentemente de Neto — expõe a participação do poder público no caso.

Uma crítica a ser feita é que não se destacou, em nenhum momento do trabalho de Devine Guzmán, a possibilidade de um protagonismo indígena na formação desse nacionalismo. Os Kalapalo foram colocados como agentes secundários na narrativa. Todavia, isso não caracteriza o trabalho como desimportante. A autora conseguiu analisar as intencionalidades por detrás da popularização da relação interétnica e compreendeu a complexa retórica sobre a identidade nacional.

No mesmo ano Helouise Costa escreve *A fotorreportagem como projeto etnocida: o caso da índia Diacuí na revista O Cruzeiro*. A autora, ao analisar as fotografias do casamento de Ayres com Diacuí, percebeu expressões corporais de constrangimento, temor e desconforto da Kalapalo que estaria sendo usada para gerar um engajamento nas vendas.

A revista a fez atuar como um espetáculo para as massas e servir para a política de branqueamento. Por conta disso, a revista usou o recurso da fotorreportagem angariando tons novelísticos para endossar a ideia de que os dois viviam um verdadeiro conto de fadas. O modelo de fotorreportagem, segundo Costa, introduziu uma nova noção de tempo por meio da edição de imagens, expandindo a temporalidade por conta da narrativa em capítulos.

Junto dessa exposição havia, na conclusão da autora, um projeto de etnocídio daquele povo. Desse modo, ela traz uma interpretação totalmente diferenciada sobre os fatos por conta das fontes escolhidas e do método usado, colocando a indígena, inclusive, como protagonista de sua narrativa.

Entretanto, acreditamos que o uso do conceito de etnocídio deva ser acompanhado de uma noção de negociação da existência, situação não explorada pela autora. Costa, ao debater



sobre o processo etnocida deixa de fora a alteridade de ambos os lados e generaliza a intencionalidade dos não indígenas, o que pode gerar uma simplificação do debate. Logo, abre-se espaço para a formação de um pensamento maniqueísta, mas isso não diminui a importante influência que sua obra teve na formulação do pensamento deste trabalho.

Em junho de 2021, sob o título *Um romance sensacional: um estudo das representações sobre o casamento da indígena Diacuí Canualo Aiwute (1946–1953)*, Janaina Ferreira dos Santos da Silva defendeu sua dissertação sobre o casamento de Diacuí e Ayres. A pesquisadora buscou analisar o papel do imaginário sobre os indígenas na construção das representações na sociedade nacional.

Além de discutir os tipos de projetos de integração dos indígenas à nacionalidade brasileira, Silva também se debruçou nas fontes produzidas pela revista *O Cruzeiro* sobre o caso interétnico e no livro escrito por Ayres *Entre os Índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. Na sua dissertação, Silva dialogou pouco com a Antropologia, talvez, por isso, acabou não apostando em levantar questões sobre o *ethos* dos Kalapalo ao avaliar suas fontes. O que, mais uma vez, nos abre a possibilidade de trabalhar com outras linhas interpretativas.

A partir desses cenários de múltiplas linhas de análise, o presente trabalho tem a intenção de entender a atuação dos indígenas e não-indígenas no evento tratado e tentar compreendê-lo dentro do processo histórico. O ato de pensar sobre a relação de Ayres com Diacuí e a promoção pública e política de seu relacionamento precisa se deparar com a concepção de alteridade nessas coexistências interétnicas.

A cultura nos distingue enquanto indivíduos, portanto, nada mais natural do que uma reação de estranhamento ao que nos é diferente. Assim sendo, a construção de qualquer identidade requer o estabelecimento de um diálogo com o outro. Por isso, Laraia (2009, p. 67), ao trabalhar o conceito de cultura, resgata a noção na qual diz que a visão “nós” e “eles” é comum a qualquer sociedade, já que a cultura é como uma lente usada para enxergar o mundo.

Logo, somos o que somos porque o outro se distingue de nós e todo sistema cultural carrega consigo uma lógica própria por meio dos símbolos, das relações sociais internas e externas, ritos e religiosidade (LARAIA, 2009, p. 87). O relacionamento entre Diacuí e Ayres é atravessado justamente por essas lógicas da diferença entre grupos e culturas. Tendo em vista que narrativas produzidas tanto por Cunha, diretamente envolvido no caso, quanto por outros personagens próximos, podem entregar uma visão mais ampla do fenômeno da união.



Por isso, a pesquisa se debruçou sobre fontes indígenas e não-indígenas, interpelando a necessidade de uma leitura conjunta que pense o atravessamento dos olhares de um grupo étnico para com o outro. O conceito de alteridade deste projeto será refletido a partir da perspectiva de Fredrik Barth (2011) em “*Grupos Étnicos e suas Fronteiras*” que expõe a ideia de etnicidade formada a partir de fronteiras.

Logo, os trabalhos etnográficos que servirão de apoio para a construção desta dissertação são os de Bruna Franchetto, a partir do artigo *O aparecimento dos caraíba: para uma história Kuikuro e alto-xinguana* (1992), e a tese de Antonio Roberto Guerreiro Júnior, sob o título *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário* (2012).

Ademais, será usado também o almanaque produzido pelo Instituto Socioambiental (ISA). Tal obra, chamada *Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos* (2011), foi escrita em parceria com personalidades indígenas do Alto Xingu — a exemplo de Nahu Kuikuro — e pesquisadores como Bruna Franchetto, Carlos Fausto e outros.

O trabalho de Guerreiro Júnior é fruto de sua tese, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), em que trata sobre o papel dos chefes Kalapalo e seu ritual mortuário. O pesquisador faz um percurso pela história Kalapalo promovendo uma investigação que recorre aos discursos dos próprios indígenas, abordando suas memórias e vivências. Em relação à antropóloga Bruna Franchetto, sua produção consta como capítulo do livro organizado por Manuela Carneiro da Cunha, chamado *História dos índios no Brasil*.

Franchetto analisa os impactos do contato dos indígenas Kuikuro com os não indígenas, para isso, recorre às tradições orais dos próprios Kuikuro e de outros povos do Alto Xingu por terem perfis e histórias próximas. Já o almanaque sobre o aniversário de 50 anos do Parque Indígena do Xingu, de autoria atribuída ao Instituto Socioambiental, foi coordenado por André Villas-Bôas e Paulo Junqueira.

Com texto organizado por Bruno Weis, Camila Gauditano, Marina Kahn e Maura Campanil, o almanaque consultou diversas fontes de natureza acadêmicas para compor o seu texto. Além disso, recolheu depoimentos de trabalhadores do Parque e dos indígenas que habitam essa região.

Esses trabalhos etnográficos foram produzidos, respectivamente, nos anos de 1992, 2011 e 2012, enquanto o nosso objeto de estudo refere-se ao período entre 1940 a 1954. Desse modo, é preciso que tenhamos em mente que a escolha do recurso etnográfico produzido em



uma temporalidade distante do evento estudado pode gerar uma espécie de “distorção” etnográfica. Mas, durante o processo de análise das fontes e interpretação de dados, o presente trabalho teve o cuidado de se atentar a esse desafio.

Ou seja, a citada possível “distorção” etnográfica pode nos levar a conclusões equivocadas sobre o objeto em análise. Afinal, a etnicidade é um recurso conceitual comumente usados para se compreender as especificidades e o funcionamento de um grupo. Dispensando a ideia de características estáticas no tempo e defendendo a dinamicidade das práticas por meio da interação intergrupar.

Em *A religião como tradução*⁶, Cristina Pompa fala sobre os questionamentos feitos por Hélène Clastres acerca das fontes antigas sobre a religião Tupinambá por serem uma construção subjetiva daquele que a produz e estar influenciada por uma determinante temporal. Pompa estende a análise a outros autores que estudam relatos de cronistas que se aventuraram no “Novo Mundo”, mostrando que ao se basear unicamente nessas análises para se traçar um perfil étnico há a possibilidade de produzir um discurso que não reflete a sociedade em estudo.

Porém, acredita-se que isso pode ocorrer em qualquer referência etnográfica, inclusive aquelas produzidas próximo ao recorte temporal ou mesmo sobre essa temporalidade. Pois, a produção intelectual é feita por alguém que imprime de alguma forma sua subjetividade e experiência pessoal na realização de seu trabalho. Mais um ponto, a análise dessas narrativas requer um cuidado analítico acompanhado da prática da criticidade.

Existe, inclusive, a possibilidade de fazer uso da etnohistória nas produções etnográficas. É como Antonio Guerreiro Júnior e Bruna Franchetto trabalham em suas produções acadêmicas. Isso significa promover um estudo de cunho etnográfico sob a orientação de fontes históricas documentais e tradições orais, privilegiando a diacronia e interdisciplinaridade entre a Antropologia e a História.

Se configurando como um método, a etnohistória aparece no meio acadêmico durante as décadas de 40 e 50 do século XX em um contexto de reivindicação por parte dos indígenas norte-americanos pela posse de terras. A intenção — em princípio — era diferenciar o estudo

⁶ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. 2001. 461 f. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. p. 18-25. Disponível em: <<https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/75856/religiao-como-traducao-missionarios-tupi-e-tapuia-no-brasi>>. Acesso em: 15 abr. 2023.



dos ameríndios aos de outros povos, posteriormente passou a abarcar os estudos de todos os povos não europeus.

Todavia, segundo Mota, ocorria uma dificuldade de inserção da prática etnohistórica, pois “(...) havia pouca disposição dos historiadores em utilizar dados etnológicos e quase nenhuma disposição dos etnólogos em utilizarem-se da documentação histórica.” (MOTA, 2014, p. 7-8). Segundo os trabalhos de Bernard Cohn (1998) e Jairo Clavijo (1996), o que qualifica o etnohistoriador é o contato com trabalho de campo e o uso de fontes históricas. Construindo seus estudos

(...) a partir de los documentos escritos y la tradición oral. La investigación con base en documentos es la contribución de la historia, en cuanto que son sus fuentes más notables, mientras que la tradición oral viene de la experiencia antropológica. El etnohistoriador también se apoya en trabajo de campo para lograr una mayor comprensión de la sociedad estudiada, y mejor si se agrega la evidencia arqueológica. (CLAVIJO, 1996, p. 95-96).

Apesar dos riscos que envolvem o uso de etnografias para a análise de contextos históricos diferentes do momento de observação e produção dos dados etnográficos, elas nos auxiliam a trazer a perspectiva indígena para o debate historiográfico, ou seja, a alteridade Kalapalo e suas cosmologias. Importante lembrar que não há a versão dos Kalapalo e de Diacuí sobre os fatos ocorridos na relação interétnica dela com Ayres. Então, a etnografia será consultada no intuito de buscar conceber essa participação através das simbologias culturais dos Kalapalo.

Se debruçar nas tradições alto-xinguanas é de extrema relevância para compreender a influência determinante dos povos indígenas no funcionamento das políticas indigenistas e da própria República em si. Pois, diversas vezes, foram responsáveis por influenciar nas questões indigenistas além de movimentar as lógicas de poder. O resultado disso foi uma transformação impactante na historiografia brasileira, em relação ao modo de ver e fazer História Indígena. Os indígenas passaram a atuar como protagonistas das narrativas históricas, além da obtenção de direitos históricos na Constituição de 1988.

Para atingir os objetivos desta pesquisa, iremos recorrer às bases teórico-metodológicas estabelecidas e revisitadas desde a década de 1950 no campo da História Indígena. Sendo elas, a interdisciplinaridade e o uso de categorias analíticas que entendem a atuação indígena como provenientes de lógicas próprias e de uma renegociação



étnica⁷. O protagonismo indígena na História foi trabalhado de forma inovadora nos estudos de Manuela Carneiro da Cunha e John Monteiro a partir dos anos de 1970. Desde então, seus respectivos patrimônios intelectuais são de influência fundamental para a produção de novos estudos que contemplam outras abordagens.

Santos e Fellipe (2016, p. 25-31) frisam a importância de se fazer uma análise onde haja o estabelecimento de um diálogo com todas as estruturas culturais e sociais dos indígenas. Caso contrário, há o risco de cair no erro do uso da categoria “protagonismo” como um recurso textual que tem o fim de conceder credibilidade teórico-metodológica à pesquisa, sem a necessidade de um esforço contínuo para entender esses indivíduos para além do contato.

É nesse aspecto que eles classificam os trabalhos que mobilizam essa noção como “protagonismo como adjetivo”, por isso, existe a importância de levar em consideração aspectos comportamentais dos povos indígenas, fator que por vezes foi desconsiderado nas construções do discurso historiográfico.

Buscando colocar em foco um protagonismo que mobilize o sentido de agência, trabalharemos as noções de alteridade nos contatos interétnicos com base em técnicas de análises provenientes da História e Antropologia. Denominado como etnohistória, essa metodologia requer “(...) conhecimentos técnicos e as habilidades de um historiador convencional, mas também sólidos conhecimentos etnográficos da sociedade que se estuda” (TRIGGER, 1982, p. 9 apud MOTA, 2014, p. 14). A etnohistória se configura, para nós, como um dos caminhos mais viáveis para a construção do protagonismo indígena no sentido de considerar os porquês de suas condutas, privilegiando uma perspectiva ameríndia.

Todavia, vale ressaltar que tal método não é isento de críticas e problemáticas, dentre as citadas por Regina Celestino de Almeida está: o anacronismo, a justaposição de análises históricas e antropológicas e as controvérsias da etnohistória. Em relação ao último, ela destaca que

(...) os dados históricos e etnográficos se revestem de significados temporais e culturais específicos. (...) Deve-se lembrar, sobretudo, que as culturas, as etnicidades e os significados das ações humanas e dos objetos são dinâmicos, de forma que

⁷ A categoria de “etnicidades renegociadas” está presente no trabalho de doutoramento desenvolvido por Eunice Nodari na Universidade Federal de Santa Catarina. A obra, que trata sobre as práticas socioculturais durante as empreitadas colonizadoras no oeste de Santa Catarina na década de 30, mostra como o contato produz no comportamento cultural dos indivíduos. Logo, essa categoria reconhece o caráter dinâmico que a cultura e a etnicidade possuem. Entendendo a negociação como esforço constante nas relações interétnicas. Ver NODARI, Eunice Sueli. *Etnicidades Renegociadas: práticas socioculturais no oeste de Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2009.



projeções de elementos ou situações sociais, históricas ou etnoculturais em tempo diversos devem levar em conta os processos de mudança (ALMEIDA, 2013, p. 31).

Já em relação ao anacronismo, quando nos debruçamos nas ideias trabalhadas por José D'Assunção e Barros sobre conceitos, notamos que, algumas vezes, a História precisou recorrer a categorias anacrônicas para viabilizar suas análises históricas. Destacando uma fala de Koselleck (1979 apud BARROS, 2016, p. 160), ele lembra que a teoria econômica recorreu a conceitos sobre o capitalismo que eram desconhecidos durante seu surgimento e consolidação para entender melhor seus desenvolvimentos iniciais.

Dito isto, é preciso ressaltar que não há uma apologia ao anacronismo, contudo, a produção de dados situando os indígenas na história⁸ requer a consideração de suas tradições orais. Em vários momentos, essas tradições foram desconsideradas pela História e a Antropologia, a partir do final do século XX a fala indígena sobre a sua própria perspectiva dos fatos passou a ser mais documentada. Fato facilitador para a compreensão do pensamento indígena, levando em conta que essas histórias memoriais são heranças importantes deixadas por seus ancestrais.

Essas memórias reafirmam as fronteiras identitárias, lembrando constantemente aos mais novos a trajetória e diferenciação de seu grupo para os outros, e apresentam os indígenas como verdadeiros protagonistas por destacarem a autonomia nas suas ações. Ao longo da pesquisa, serão perceptíveis várias mudanças comportamentais dos não indígenas. Elas seriam fruto — segundo a narrativa indígena — de uma intervenção direta dos povos indígenas⁹.

⁸ Maria Regina Celestino usa o termo “os índios na história” para enfatizar a diferença da ideia de “a história dos índios”. A primeira colocação os entende como indivíduos que possuem uma perspectiva própria sobre a trajetória de seu grupo e parentes nos eventos históricos. Ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares - a contribuição de John Monteiro. *Revista História Social*, n. 25, p. 19-42, segundo semestre de 2013.

⁹ O subcapítulo “O apoderamento dos *kagaiha* pelos alto-xinguanos”, presente no capítulo II, tratará do processo de pacificação do branco pelos grupos indígenas do Xingu. Foram analisados relatos ancestrais de indígenas pertencentes à etnia Kalapalo e Kuikuro, nesses relatos os grupos contam sobre o perfil inicialmente violento dos não indígenas que foi sendo atenuado graças à intervenção alto-xinguana. As narrativas possuem um determinado teor pedagógico, por envolver uma espécie de processo de ensino-aprendizagem onde os brancos são condicionados a se tornarem mais “humanos”. Os relatos também envolvem uma demonstração de força, tanto no sentido físico quanto moral, as histórias revelam que os xinguanos superaram os brancos nos episódios de violência. A partir disso, o branco teria sido “amansado” e, por consequência, ensinado a se comportar de uma maneira mais pacífica, de acordo com o status moral dos alto-xinguanos. Tais narrativas, que se apresentavam de maneira desarranjadas, foram sistematizadas no presente trabalho a partir da consulta a diversos trabalhos de perfis etnohistóricos. As pesquisas desenvolvidas por: Antonio Roberto Guerreiro Júnior, *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário* (2012), Bruna Franchetto em *O aparecimento dos caraíba: para uma história Kuikuro e alto-xinguana* (1992) e Mutua Mehinaku com sua dissertação *Tetsualiü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* (2010). Essas obras foram essenciais para compreender o contexto histórico dos contatos interétnicos durante a colonização e o período de invasões às terras indígenas localizadas no Brasil Central.



Desse modo, entendemos não ser viável contar uma história da política indigenista, por exemplo, sem investigar como os antepassados de determinados grupos percebiam aquela movimentação.

Assim, o presente trabalho entende que não há produção de anacronismo ao usar dados etnográficos produzidos em períodos posteriores, nesse caso em específico, pois um dos propósitos centrais é entender as lógicas ameríndias no passado. As etnografias usadas possuem a preocupação de construir um texto antropológico com diálogo recorrente com a história, por isso, suas produções se classificam como etnohistóricas.

Para a presente pesquisa, acredita-se que a etnohistória, incluindo esses dados etnográficos, possui o que Barros (2016, p. 166) chama de “potencial generalizar diacrônico” por ser capaz de se estender a diferentes situações históricas. À vista disso, uma nova interpretação naturalmente é acompanhada da necessidade de adequação e renovação das metodologias, porque a transformação do modo de ver a História Indígena desencadeou em uma produção onde é privilegiado “(...) a maneira indígena de fazer história, em seus próprios termos” (POMPA, 2001, p. 64).

Inclusive, serão utilizadas como fontes históricas a autobiografia de Ayres, *Entre os índios do Xingu* (1960), e as reportagens jornalísticas realizadas pelo jornal *Diário da Noite* (RJ) sobre a relação de Diacuí e Ayres e a morte de Diacuí. Os livros produzidos por Ayres configuram uma possibilidade de análise do perfil do sertanista, já que ele usa o espaço para descrever sua vida e trajetória até a Fundação Brasil Central (FBC) - momento de encontro com os Kalapalo e, conseqüentemente Diacuí - além dos relatos sobre as Expedições feitas no Xingu.

Seu relato pessoal também possibilita entender o motivo pelo qual desejou casar-se com Diacuí e porque ele fez tanta questão de se casar na Igreja Católica, já que era comum haver a prática do “amigamento”¹⁰. Além disso, pode-se esclarecer o relacionamento de Ayres com a imprensa que teve um papel fundamental para a divulgação e popularização do enlace. Nesse caso, aqueles que eram favoráveis ao casamento tiveram um amplo destaque nas discussões, porque, tinham como benfeitor Assis Chateaubriand, dono do conglomerado de imprensa *Diário dos Associados*.

O jornal que será posto em inventariação é o *Diário da Noite* (RJ), pertencente ao *Diário dos Associados*. A primeira matéria sobre o caso foi publicada em 06 de outubro de

¹⁰ O termo, comum no vocabulário popular, designa uma relação afetiva estável na qual não houve a formalização do matrimônio por meio de cerimônia religiosa ou registro civil.



1952, ela debatia o desejo de Ayres em casar-se com Diacuí e abordava a proibição do casamento pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Já a última, de 08 de janeiro de 1954, comentava sobre o batizado da filha de Diacuí, apelidado de Diacuizinha.

Por conta disso, o recorte temporal do trabalho se encerra em 1954, ano da última reportagem do *Diário da Noite* (RJ) sobre o caso de Diacuí e Ayres. A matéria anuncia, em janeiro de 1954, que Diacuizinha havia sido batizada pelos não indígenas, após a morte de sua mãe, ocorrida em agosto de 1953.

Cerca de 103 reportagens produzidas pelo *Diário da Noite* (RJ) sobre o caso Diacuí e Ayres foram localizadas por meio da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional¹¹ e postas em análise. A maior parte das publicações foram feitas durante o ano de 1952, por volta de 80 reportagens, pois foi o período da campanha para a liberação do casamento. Nos dois anos seguintes, as reportagens eram esporádicas e tratavam sobre a morte de Diacuí e o crescimento de sua filha com Ayres.

As reportagens produzidas sobre o caso se mostram, na pesquisa, como uma ferramenta de aproximação do objeto a ser estudado. Possibilita construir uma trajetória dos atores principais do evento, Diacuí e Ayres, através da análise criteriosa desses materiais.

No primeiro capítulo, houve a pretensão de entender como ocorreu o processo de implementação da política de integração nacional na região do Alto Xingu e, por consequência, do contato interétnico durante a ERX. Para isso, foi feita uma investigação sobre o movimento indigenista no Brasil durante os anos de 1910 a 1950, com ênfase nos debates ideológicos latentes no período. Evidenciou-se, também, as mudanças nas linhas de pensamento da sociedade envolvente sobre os indígenas, como foi o caso do abandono de uma política de contato agressivo para um contato “pacífico”.

Esta investigação foi respaldada nas produções realizadas pelos pensadores que atuaram na formação ideológica e prática do indigenismo brasileiro, como o pesquisador alemão Hermann von Ihering, o militar brasileiro Cândido Rondon e o antropólogo Darcy Ribeiro. Tal versão foi “confrontada” com as pesquisas desenvolvidas por historiadores e antropólogos que se dedicaram a entender cientificamente os processos percorridos pelo indigenismo durante as décadas de 1910 a 1950.

Em seguida, foram analisadas as mudanças sofridas pelo indigenismo depois da chegada de Getúlio Vargas ao poder acompanhado de seu projeto nacional-desenvolvimentista. As políticas públicas voltadas para os indígenas tinham um

¹¹ É um site pertencente à Biblioteca Nacional que disponibiliza a consulta de periódicos ao público.



caráter expansionista que levou a criação de diversos órgãos que deveriam garantir a integração econômica, social e territorial desses indivíduos em prol da modernização do país.

Abordou-se a concretização deste projeto de integração que culminou em um histórico episódio de contato interétnico, neste caso, com os povos habitantes da região do Xingu. A autobiografia de Ayres Câmara Cunha, *Entre os índios do Xingu* (1960), serviu como fonte para o entendimento sobre como ocorreram os eventos de integração territorial na perspectiva não indígena.

Além disso, foi realizado um mapeamento do perfil étnico dos Kalapalo no Alto Xingu levando em consideração seus valores, sua formação e os elementos que compõem sua identificação enquanto grupo. Levantou-se alguns valores éticos e comportamentais do alto-xinguanos, pois o funcionamento social dos povos daquela região é muito semelhante. A base para entender o significado de ser Kalapalo e alto-xinguano procedeu dos trabalhos etnográficos de Antonio Guerreiro Júnior, *Ancestrais e suas sombras* (2012), de Bruna Franchetto, *O aparecimento dos "caraíba": para uma história kuicuro e alto-xinguanana* (1992), e do Instituto Socioambiental (ISA)¹² por meio do *Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos* (2011).

O segundo capítulo introduziu a discussão sobre a relação de Diacuí e Ayres por meio da construção de um cenário histórico das relações interétnicas no Alto Xingu, fazendo uso das perspectivas dos indígenas e dos não indígenas. Iniciando-se com as histórias relatadas pelos alto-xinguanos sobre os primeiros contatos com os brancos e as estratégias usadas pelos indígenas com o intuito de “domesticar” o comportamento dos colonizadores. Pois, o contato introduzido pelos invasores possuía um caráter de extrema violência.

Os trabalhos etnográficos já citados serviram como base para a discussão, além da dissertação de um alto-xinguano chamado Mutuá Mehinaku, de título *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* (2010). Seu trabalho vai auxiliar a colocar em panorama uma versão propriamente indígena sobre a história do contato interétnico, trazendo um novo olhar para essas narrativas.

O processo de “domesticação” dos brancos pelos indígenas não possui um marco temporal específico, já que a temporalidade para os xinguanos ocorre de maneira diferente da

¹² O Instituto Socioambiental (ISA) é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) criada em 1994 para atuar em conjunto com sociedades indígenas, quilombolas e extrativistas. Tendo como intuito a ampla defesa da diversidade socioambiental, ao lado dessas comunidades e especialistas acadêmicos, produz diversos estudos e pesquisas voltados para a informação e implementação de projetos que defendam a causa socioambiental e a diversidade Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/sobre>>. Acesso em: 13 mar. 2024.



temporalidade ocidental. Contudo, os etnólogos que serviram como base para este trabalho afirmam que essas narrativas pertencem ao período colonial e imperial do Brasil. Em seguida, foi posto em estudo a política de contato e integração territorial promovida pela República, em especial durante a Era Vargas.

A Expedição Roncador-Xingu (ERX), que integrou a política de interiorização do país, foi descrita por Ayres Câmara Cunha em sua autobiografia. Esse movimento político de integração foi responsável pelo processo de penetração mais contundente que o Xingu sofreu. Depois da chegada dos expedicionários, durante a República, o Alto Xingu passou a ter a presença permanente dos indigenistas em suas terras.

Foi durante a ERX que o primeiro contato entre Ayres e Diacuí aconteceu, a narrativa sobre o envolvimento dos dois é descrita por meio da perspectiva do sertanista. Infelizmente, relatos escritos ou falados de autoria da própria indígena Kalapalo não foram produzidos. Todavia, apesar das limitações, procurou-se construir no capítulo um fragmento da história de Diacuí que fosse independente de Ayres.

Além disso, buscou-se discutir sobre como o grupo Kalapalo enxergava a possibilidade de casamento entre a indígena e o sertanista. Para isso, foi preciso entender o significado do casamento e, principalmente, dos casamentos interétnicos para o grupo xinguano. Destacou-se, também, o posicionamento dos indigenistas pertencentes ao quadro do alto escalão do SPI.

Os etnólogos do Serviço de Proteção aos Índios não aprovaram o relacionamento e buscaram convencer Ayres a desistir da ideia de casar-se com Diacuí. A recusa na autorização do casamento fez com que o sertanista ganhasse apoio e notoriedade nos jornais do Rio de Janeiro. Esse episódio foi responsável pela vasta disponibilidade de material jornalístico sobre a relação dos dois.

O objetivo do segundo capítulo é conseguir construir uma narrativa que destaque as influências dos encontros interétnicos na constituição da História do Brasil, demonstrando que a presença indígena nos processos históricos e o contato não estão localizados apenas no período colonial. As ações indígenas frente ao convívio interétnico, entre indígenas e não indígenas, se fundamentam em uma estrutura grupal acompanhada de valores filosóficos e morais.

No terceiro e último capítulo, a intenção foi entender as diferentes narrativas produzidas sobre a morte de Diacuí Kalapalo após o parto de sua filha com o sertanista Ayres Câmara Cunha. Para alcançar esse objetivo, será realizado uma análise comparativa entre as



versões disponibilizadas pelo jornal *Diário da Noite* (RJ) e a autobiografia de Ayres *Entre os Índios do Xingu* (1960). Desse modo, foi possível localizar as divergências sobre as causas do falecimento de Diacuí.

Outro caminho tomado para alcançar os objetivos propostos neste capítulo foi fazer amplo uso das etnografias de Bruna Franchetto, *O aparecimento dos caraíba: para uma história Kuikuro e alto-xinguana* (1992), e de Antonio Guerreiro Júnior, *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário* (2012), retratando, assim, as lógicas de concepção e suas cosmologias.

Nesse sentido, o propósito é conseguir construir um mecanismo de compreensão das cosmovisões ocidentais e ameríndias, de modo que evidenciem as especificidades das relações interétnicas. Resulta desse esforço historiográfico uma análise da relação dos Kalapalo com os não indígenas tendo a morte de Diacuí em perspectiva.



CAPÍTULO I - A POLÍTICA INDIGENISTA NO BRASIL (1910 A 1950) E A ALTERIDADE ALTO-XINGUANA: O CONTEXTO HISTÓRICO DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS.

1.1 O INDIGENISMO DURANTE AS DÉCADAS DE 10 A 40 DO SÉCULO XX.

A abertura de uma ferrovia no oeste paulista representou uma invasão dos territórios indígenas. Essa ação, somada à histórica política genocida de contato por parte de órgãos públicos e privados, gerou reações contínuas por parte desses grupos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 22). Em decorrência desse evento, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) é criado por meio do Decreto nº 8.072 de 20 de junho de 1910, tendo Cândido Rondon¹³ como um dos idealizadores do órgão.

O SPILTN — subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) — possuía o objetivo de promover a pacificação dos indígenas, através da prestação de assistência, e da implementação de núcleos de povoamentos de trabalhadores rurais. Em relação aos indígenas, a lei abrangia a garantia de direitos e estabelecia orientações para o estabelecimento do contato civilizatório. Entre os pontos expostos, destaca-se o item 4º do Artigo 2º que prevê: o respeito às lógicas internas, sem intervenções que tivessem o desejo de transformação daquela estrutura. Se necessário fosse colocar em vigor mudanças dentro da comunidade, deveria ser brando e consultando os chefes (BRASIL, 1910).

A exemplo do item citado, os preceitos do SPILTN possuíam um caráter bastante distinto das políticas e perspectivas que eram praticadas nos modelos de governos anteriores à criação do órgão. Isso deve-se ao fato de o órgão ter sido elaborado em uma base positivista. A comunicação pacífica, sob o lema “Morrer, se preciso for, matar jamais!”, previa a proteção da “estrutura tribal” e o reconhecimento da legitimidade das lideranças indígenas. Pois, desse modo, seria mais fácil a manutenção do contato civilizatório caso obtivessem a confiança dos líderes.

Ao mesmo tempo, demonstrariam para a sociedade envolvente uma atuação indigenista que possibilitaria

¹³ Também conhecido como Marechal Rondon, foi um militar brasileiro que se dedicou a políticas de integração do território nacional por meio da construção de linhas telegráficas. Esses trabalhos foram chamados de Comissão Rondon, tinha como diretriz de atuação a organização de expedições para os interiores do Brasil onde acabou tendo um profundo contato com diversos povos indígenas.



(...) conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo, assim, a mão-de-obra necessária à execução dos ideais de Couto de Magalhães, de desbravamento e preparação das terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos), por meio de populações "aclimatadas" aos trópicos. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como desconhecidos nos mapas da época, e a transformação do índio em trabalhador nacional (LIMA, 1992, p. 160-161)

Posteriormente, o SPILTN deixa de ter nas suas atribuições a tarefa de “localização de trabalhadores nacionais” e passa a ser um órgão integralmente responsável pelo assistencialismo aos indígenas, tornando-se Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1918. A política assistencialista do SPI era baseada em um dispositivo jurídico de tutela que considerava os indígenas como sujeitos relativamente incapazes. Assim, o Estado era o responsável pela tomada de decisões sobre suas vidas até o momento que fossem assimilados e emancipados (LIMA, 2015, p. 430-436).

As consequências da política tutelar foram: o impedimento de os indígenas acessarem um exercício pleno de sua cidadania aliada à dificuldade ao acesso à terra e à descaracterização identitária através do processo civilizatório. O poder tutelar era um dispositivo considerado ambíguo (CAVALCANTI-SCHIEL, 2009, p. 153) por prever ações de tutela, idealizadas em prol de um Estado Nacional, e estímulo a uma autonomia parcial dos indígenas. Esse laço de forte dependência entre o Estado e os povos indígenas ocasionou um contexto em que a intenção pela proteção e assistencialismo foi posta em dúvida, como pode ser observado nos trabalhos de Antonio Carlos de Souza e Lima (2015) e de João Pacheco de Oliveira (2006).

Dentro do SPI havia facções com interesses dúbios, existindo aqueles que defendiam o respeito ao território indígena, ao passo que em outras ocasiões ocorreram liberações para a colonização de suas terras. Além disso, a figura do “índio” era valorizada, mas suas práticas tradicionais sofriam recriminações. Por isso, João Pacheco de Oliveira traz à luz o “paradoxo de tutela”, uma categoria analítica que questiona a legitimidade do dispositivo jurídico. Porque, diante do cenário de conflitos de interesses, não apresentava-se garantia de isonomia na ação de proteção. À vista disso, o autor levanta tal questionamento: “O tutor existe para proteger o indígena da sociedade envolvente ou para defender os interesses mais amplos da sociedade junto aos indígenas?” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 115).

Ao longo deste trabalho, assim como nas produções de João Pacheco e outros autores que estudam o campo da História Indígena, encontraremos a resposta para essa indagação. Se torna evidente que, apesar de haver núcleos dentro do indigenismo oficial empenhados em



promover uma assistência eficiente aos indígenas, as engrenagens estatais não funcionaram para oferecerem aos povos originários uma política pública de proteção. Em diferentes momentos, as tomadas de decisões do órgão indigenista foram baseadas nos interesses personalistas da sociedade envolvente.

A alteração no tratamento dado pelo Estado aos indígenas, após a década de 1910, estava associada a uma nova forma de conceber a formação do país e suas possibilidades de ascensão civilizatória através dos moldes eurocêntricos. Porém, até o início do século XX — quando ainda estava em pauta a discussão sobre o “problema racial” do Brasil — a apresentação de uma composição étnica profundamente miscigenada levava o país a um cenário desfavorável para o seu desenvolvimento.

Para a perspectiva evolucionista, os brasileiros faziam parte de uma “raça” de menor qualidade por reunir as características negativas presentes nos brancos, negros e “índios”¹⁴. Todavia, segundo Lilia Schwarcz (1993, p. 22), os pensadores nacionais se fizeram valer de grande originalidade na construção de um argumento racial brasileiro, de modo a aproveitar e descartar as ideias de acordo com os interesses daquela sociedade.

O pensador Nina Rodrigues¹⁵ acreditava que a “raça” brasileira havia sofrido de degeneração pelo seu intenso processo miscigenatório entre brancos, negros e “índios”. Tal processo teria gerado uma espécie “fraca” que era determinante para o desenvolvimento da sociedade em questão (SCHWARCZ, 2012, p. 20). Mas, para intelectuais brasileiros como João Batista de Lacerda¹⁶, e Roquette-Pinto¹⁷ era possível reverter este perfil por meio da

¹⁴ Nesta pesquisa, a expressão “índio” é referente a forma pejorativa e genérica na qual os não indígenas se referiam aos povos originários. Dessa forma, escolhemos a categoria “indígenas” para nos referirmos a estes povos em concordância com suas preferências.

¹⁵ Foi um proeminente médico e intelectual brasileiro, conhecido por suas ideias ligadas ao racismo científico e ao eugenismo. É considerado um dos fundadores da antropologia criminal no Brasil e também produziu estudos sobre a influência racial nas condutas sociais, chegando a defender um código penal diferenciado para pessoas não brancas. Ver mais LOPES, Raimundo Helio. Nina Rodrigues. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/RODRIGUES,%20Nina.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

¹⁶ Foi um médico brasileiro e pensador sobre a temática das “raças”, suas ideias tiveram ampla adesão dentro do meio intelectual brasileiro. Defendeu sua tese sobre o embranquecimento da população durante o Congresso Universal das Raças em Londres, no ano de 1911. Suas ideias sobre o clareamento foram tidas como solução para o progresso e a modernidade do Brasil. Ver mais HOFFBAUER, Daniela. *João Batista de Lacerda*. Memória Pública da Administração Brasileira - Arquivo Nacional (MAPA). Disponível em: <<https://mapa.an.gov.br/index.php/ultimas-noticias/1121-joao-batista-de-lacerda>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

¹⁷ Roquette Pinto foi um destacado médico e antropólogo carioca que fundou a primeira estação de rádio do Brasil em 1923. Participou ativamente do cenário científico do país por meio de estudos e expedições científicas, como a Comissão Rondon em 1912. Ver CARNEIRO, Alan. Roquette-Pinto. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em:



adoção de uma miscigenação que resultasse no branqueamento da população (SCHWARCZ, 2012, p. 25).

“A Redenção de Cam”¹⁸ — tela produzida por Modesto Brocos¹⁹ — figura-se como um exemplo de um tipo de miscigenação que deveria atender a critérios raciais. Foi, inclusive, usada por João Batista de Lacerda como uma espécie de “retrato” de sua teoria do branqueamento. Nela aparecem três gerações de uma família, a matriarca, sua filha, genro e neto. A matriarca, em pé, é uma mulher negra que está estendendo suas mãos em direção aos céus em forma de agradecimento, demonstrando gratidão por seus descendentes terem alcançado o padrão “adequado”²⁰.

O cabelo da matriarca está escondido por um lenço, isso pode indicar que a estrutura do seu cabelo é crespo. Sendo assim, era preciso tapá-lo por não corresponder a estrutura de cabelo liso, entendida como natural para pessoas de pele clara. Sentado e em oposto à matriarca está seu genro, que possui a tez clara e observa sua esposa e filho sorrindo, como se expressasse felicidade por sua conquista em “contribuir” com o projeto de branqueamento, já que seu filho tem a pele clara.

Entre a matriarca e o genro está a filha da mulher negra, sua cor de pele é mais clara que a de sua mãe, contudo, mais escura do que a de seu companheiro e bebê. A filha da matriarca segura seu bebê no colo e, diferente da matriarca, seu cabelo é visível e está preso. A textura do cabelo da filha da matriarca não é crespo, as ondulações na raiz do cabelo indicam ser de um cabelo cacheado. As mãos da mulher estão em apontamento, indicando para seu filho o horizonte.

O neto da matriarca, fruto da mistura entre uma mulher negra de pele clara e um homem branco, apresenta a tez bastante clara e “traços finos”, ou seja, traços considerados correspondentes a etnia branca. O bebê segura, em uma de suas mãos, uma laranja em

<<https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/ROQUETTE-PINTO.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

¹⁸ Para um aprofundamento sobre a pintura de Modesto Broco, consultar a dissertação de Tatiana Helena Pinto Lotierzo defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo. Ver Lotierzo, Tatiana Helena Pinto. *Contornos do (in)visível: A redenção de Cam, racismo e estética na pintura brasileira do último Oitocentos*. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-18122013-134956/publico/2013_TatianaHelenaPintoLotierzo_VCorr.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2024.

¹⁹ Modesto Brocos foi um pintor espanhol que chegou ao Brasil durante o final do século XIX, ingressando na Academia Imperial de Belas Artes do Rio de Janeiro. Ver INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Modesto Brocos no Museu Nacional de Belas Artes*. 2007. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1766/modesto-brocos-no-museu-nacional-de-belas-artes>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

²⁰ Entende-se como “adequado” o perfil racial embranquecido. Nesse caso, o processo de embranquecer a família foi conquistado por meio da miscigenação dos negros com os brancos.

referência aos trópicos. A coloração da roupa também promove uma distinção entre as raças, percebe-se que a matriarca veste uma camisa escura, na cor marrom. Sua filha usa uma roupa mais clara, em um tom rosado, já o genro e seu neto vestem as cores mais claras. Com destaque para o bebê que se apresenta com o tom mais branco de roupa, provavelmente indicando uma pureza infantil.

Seguindo a atenção para o plano baixo da tela, observa-se que o calçamento de pedras é irregular e não se estende sob os pés dos três personagens que protagonizam a pintura. O calçamento de pedras está ausente sob a matriarca e seus pés estão descalços, apontando para uma inferioridade. A filha se encontra no limiar, sentada em um quadrante que há a falta de calçamento e o início dele, o que denota um cenário de transição nas políticas de embranquecimento. Tanto o genro da matriarca quanto o neto se apresentam no quadrante em que existe calçamento de pedras.

Desse modo, a ideia era de que os não brancos deveriam estabelecer relações sexuais com os brancos para que a pele de seus descendentes fosse clareando. Desse modo, a sociedade brasileira chegaria ao ideal e a meta de branquear a população no seu final, quando não existissem mais não brancos.

Imagem 1 - A Redenção de Cam.



Fonte: ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL DE ARTE E CULTURA BRASILEIRA²¹.

²¹ Reprodução fotográfica de César Barreto. BROCCOS, Modesto. A Redenção de Cam, 1895. Óleo, sobre tela, 199,00 cm x 166,00 cm. In: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural.



Vale ressaltar que, apesar da ampla adesão ao darwinismo social²² pelas classes mais abastadas, a compreensão sobre o “índio” não era formada por um olhar hegemônico. Duas linhas de pensamento se sobressaíam entre as elites intelectuais daquele período, uma delas pautou-se na ideia de que os indígenas eram um obstáculo à imposição de uma ordem nacional. A outra ia de encontro com uma visão idílica sobre o “índio”, projetando como política pública a inserção gradual daqueles indivíduos na sociedade envolvente. A segunda linha de pensamento tinha, em certa medida, a preocupação de proteger os valores e costumes indígenas até o momento ideal de assimilação.

Nesse período de 1910, duas figuras se destacam com propostas bastante destoantes acerca das diretrizes para a adoção de novas práticas indigenistas no Brasil, sendo elas: Von Ihering e Cândido Rondon. Von Ihering (1911) segue uma orientação evolucionista bastante tradicional, enxergando o “índio” como um sujeito que carrega muito mais “males” sociais do que possibilidades de vir a servir na construção do Estado Nacional.

Para Von Ihering (1911), o sucesso histórico da colonização é resultado da natureza indígena. Os “nativos”²³ eram entendidos pelo autor como sujeitos que carregavam características inferiores em comparação aos “descendentes dos brancos”. Os “índios” careciam de inteligência e força física, por isso, após o contato, a população originária teria sido dizimada pelos portugueses.

Von Ihering (1911) reconhece que os indígenas sofreram um processo severo de extermínio. Contudo, a partir de uma análise crítica, evidencia-se que o autor também atribui outra simbologia à “exterminação”. A base argumentativa de Von Ihering insinua que o extermínio é detentor de certa legitimidade, pois os indígenas “bravos” representavam uma ameaça para os brancos do Brasil. Desse modo, seria necessária a liberdade de colocar-se em prática uma autodefesa por meio da violência. A saída, para esse transtorno e para evitar os confrontos seria a pacificação desse “tipo” de indígena através da organização de bandeiras com o objetivo de reduzir e aldear essa população (VON IHERING, 1911, p. 132).

Disponível em: <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

²² Teoria eugenista que pregava a superioridade da raça branca em relação às outras raças, tinha como base as ideias de “seleção natural” e “evolução humana” presentes na obra do naturalista Charles Darwin em *A Origem das Espécies*.

²³ A palavra aparece entre aspas, pois o texto se refere a uma perspectiva pejorativa da ideia de “nativo”. Apesar de seu significado estar atrelado à noção de ser originário de um lugar, o uso da palavra em contextos de colonização ganha uma conotação preconceituosa que enxerga o indígena como um ser inferior e pouco desenvolvido na escala civilizacional.



Von Ihering (1911, p. 125/126) foi um grande crítico do programa indigenista proposto por Rondon, especialmente pelo primeiro e principal princípio rondoniano: “morrer, se preciso for, matar jamais”. As diretrizes políticas idealizadas por Rondon seriam incompletas por não abordar a “anarquia dos índios”, as questões científicas que envolviam os “primitivos” e o tratamento diferenciado que os índios bravos deveriam ter.

Von Ihering não esclarece em seu texto o que entendia por “anarquia”, todavia é possível determinar em certa medida seu entendimento com base em sua produção argumentativa. A anarquia estava sempre ligada a uma falta de autogerência por parte dos indígenas e, principalmente, na ausência de ordem. Notadamente, a “anarquia indígena” era uma consequência da natureza dos “índios” somada a precária intervenção do governo no controle e doutrinação de seus costumes.

Vale frisar que, assim como Von Ihering, Rondon seguia a linha de pensamento evolucionista. Mas, a particularidade do pensamento rondoniano (RIBEIRO, 1958, p. 36) residia no fato de defender que os “índios” não deveriam ser coagidos a abandonar seus costumes e crenças e sim investir no incentivo de melhorá-los. Enquanto para Von Ihering (1911, p. 113), a cultura indígena era uma “anormalidade” que colocava a civilização do Brasil em um grande perigo. A resolução estaria em priorizar a vida e a propriedade dos colonos contra os “índios bravos”.

Dessa forma, a política indigenista sonhada pelas duas figuras públicas também se contrastavam nas propostas e mecanismos a serem usados para o alcance dos objetivos estabelecidos nos seus respectivos programas. Todavia — inicialmente — o propósito destes indigenismos coincidia em um ponto, a indispensabilidade da pacificação dos povos originários para a sua assimilação pela sociedade envolvente.

A atuação do Estado, ou a falta dela, atrapalhava o alcance da harmonia social e, na visão de Von Ihering (1911, p. 113), o brasileiro deixava-se guiar por um sentimentalismo apaixonante em relação aos “índios”. Eles eram, então, perdoados pela vida “bandida” que levavam. Essa paixão conduzia a uma irresolução dos problemas, gerando um estado de anarquia do indigenismo. Por conta disso, ocorriam casos de assassinatos praticados por “índios bravos”.

Na versão do autor, esses crimes eram de natureza covarde, pois os colonos eram atacados sem a possibilidade ampla de defesa. Por isso, o primeiro princípio de Rondon, “morrer, se preciso for, matar jamais”, era entendido como insensato, pois “O methodo fraternal implica assumir o governo a responsabilidade de numerosas vidas, e tudo isso em



consequencia de ideias extravagantes e rematadamente falsas sobre o caracter dos indios” (VON IHERING, 1911, p. 127).

Logo, Von Ihering condena a falta de punição dos “índios bravos” gerada pela

(...) indole generosa do povo (...) o coração brasileiro inclina-se a perdoar aos miseros selvicolas, inconscientes da gravidade dos delictos. A misericordia mal entendida impede assim a punição dos culpados, e os assaltos continuam (...) e matança sem peidas dos pioneiros da civilização, dos colonos e dos sertanejos. (VON IHERING, 1911, p. 113).

Nesse quesito, o cientista desconsidera o histórico de extermínio que o povo indígena sofreu na construção do Brasil ocasionado pelas mãos dos próprios colonos, postos, por ele, como vítimas da “ferocidade” dos chamados “índios bravos”. Acrescido disso, Von Ihering ignorou a ação indígena como uma reação de defesa aos ataques constantes de que eram vítimas e de busca pela sobrevivência de seus grupos. Há, em seu discurso, uma nítida noção de hierarquia racial, entre brancos e não brancos, que culmina na importância da vida dos não indígenas. Caso a existência indígena atrapalhe a existência dos brancos, deve ser eliminada para o seguimento de uma ideia de prosperidade civilizatória.

É importante salientar que, embora Von Ihering dissesse que os “índios mansos” — pelas suas características — deveriam ser protegidos pelo Estado brasileiro, Rondon (RIBEIRO, 1958, p. 21) apontava que grupos tidos como “dóceis” e “inofensivos” eram perseguidos e explorados pela sociedade envolvente. Ademais, Rondon define como importante a educação dos “índios mansos” para que seus descendentes sejam assimilados à população rural como trabalhadores rurais.

A negligência educacional faria com que os indígenas, avessos à civilização, não conseguissem se tornar cidadãos úteis e continuariam a desestabilizar a ordem pública nos interiores. O resultado das políticas indigenistas propostas por Von Ihering e a “conquista” da absorção do elemento indígena pela raça branca não eram práticas em favor do indígena, porque

Ainda que o indígena possa muitas vezes fundir-se economicamente com o homem civilizado, ainda que em parte se assimilem á população rural, nem por isso as medidas postas em pratica em favor dos indigenas devem considerar como conquista de novos elementos de trabalho, mas simplesmente como um acto de nobreza e de amor da raça vencedora para com a vencida” (VON IHERING, 1911, p. 132).



O efeito final do programa indigenista de Von Ihering divergia do quarto princípio de Rondon, que entendia a proteção do indígena pelo Estado “(...) não como um ato de caridade ou favor, mas como um direito que lhes assiste por sua incapacidade de competir com a sociedade dotada de tecnologia infinitamente superior que se instalou sobre seu território” (RIBEIRO, 1958, p. 9). Já Von Ihering olhava o indigenismo como uma prática que deveria se centrar no bem-estar do não indígena e deveria ser realizada mesmo em prejuízo ao “índio”.

Nas argumentações do cientista alemão, fica claro que a política indigenista deveria ser executada pelo branco para o homem branco, desconsiderando qualquer necessidade que não fosse colonizadora. O “índio”, apesar de assimilado, ainda estaria ocupando um lugar de inferioridade por pertencer à uma raça inferior a do homem branco. Ademais, a assimilação do “índio” seria um movimento fruto da grandeza e da caridade do “civilizado” com os indígenas.

Esta percepção difere das proposições de Rondon, como exposto acima. Ao fim, o programa de Rondon saiu vitorioso, passando a ser adotado pelo Estado tanto na composição de seu discurso quanto nas práticas políticas do indigenismo oficial. Além disso, o indigenismo foi acompanhando as mudanças de paradigmas na sociedade, com destaque às transformações de pensamento acerca da identidade brasileira com a publicação da obra *Casa-grande & Senzala* de Gilberto Freyre (1933)²⁴.

Enquanto Von Ihering apoiava o processo de embranquecimento da população com o apagamento do “índio” na composição racial do Brasil, em 1930, a interpretação de Freyre contribuiu no entendimento de que a miscigenação não era um problema para o país. Apesar de apontar uma contribuição tímida dos indígenas, ele pauta que as três raças que compõe a nação — brancos, negros e “índios” — foram contribuintes para a formação do Brasil (ARAÚJO, 1994, p. 30).

Seu trabalho coloca em panorama o “índio do passado”, aquele que integrou o processo de conquista, descrevendo suas características comportamentais e sociais. Segundo Freyre, o “índio” do período colonial estava localizado em um estágio de atraso, neste caso, na infância civilizacional. A falta de desenvolvimento dos indígenas daqui teria sido um dos fatores determinantes nas diferenças entre o contato dos espanhóis com as sociedades mesoamericanas e o processo colonizador dos portugueses com os indígenas do Brasil. Eles eram “(...) quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na

²⁴ Ver ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993; REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 1-107.



primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas” (FREYRE, 1933, p. 158).

Durante a dominação do território pelos portugueses, para o autor, não houve uma forte reação de resistência por parte dos indígenas contra a empreitada colonizadora por falta de condições adaptativas ao funcionamento das práticas europeias. O indígena do Brasil foi descrito na obra de Freyre (1933) como um indivíduo capaz de fazer uma “contratilidade vegetal” (FREYRE, 1933, p. 158). Ou seja, os “índios” teriam a adaptabilidade de se “retraírem” perante a presença de um grupo mais “imperante”. Isso teria feito com que os portugueses não fossem incitados a se comportarem de maneira violenta, tal como aconteceu na América Espanhola. Por consequência, os argumentos do autor apagaram os ataques sofridos pelos indígenas. Assim,

(...) o índio retraindo-se ou amarfanhado-se ao contato civilizador do europeu por incapacidade de acomodar-se à nova técnica econômica e ao novo regime moral e social. Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase mero auxiliar da floresta. Não houve da parte dele capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política do extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru (FREYRE, 1933, p. 158).

Segundo Freyre, a mulher indígena era a responsável pela procriação e formação da família brasileira por conta da escassez de mulheres brancas. Desse modo, a contribuição da indígena foi a do corpo oferecido ao homem branco e do trabalho doméstico. O cenário do início da colonização, nas palavras de Freyre, era de “intoxicação sexual”. Pois, as indígenas eram criaturas “ardentes” e praticavam sexo, de bom grado, com o homem branco por pentes e espelhos (FREYRE, 1993, p. 161)²⁵.

Apesar de a afirmação do autor de *Casa-grande & Senzala* (1933) provocar incômodo em relação ao seu pensamento sobre as mulheres indígenas, tal interpretação fez parte, durante muito tempo, do pensamento social brasileiro sobre as bases das relações interétnicas entre as mulheres indígenas e os brancos. Isso se deu por conta da prática da sexualização das mulheres indígenas como uma forma de objetificá-las e desumanizá-las frente ao processo colonizador. Esse modo de retratar as indígenas ultrapassou o período colonial e, lamentavelmente, se faz presente até a atualidade.

²⁵ Posteriormente, no Capítulo 2, iremos perceber a relevância que a aparência física dessas mulheres têm nas narrativas construídas sobre Diacuí. Em diversas ocasiões, a Kalapalo era descrita a partir (e apenas) de seus atributos físicos com conotações sexuais, sendo eles considerados a motivação da paixão que despertou em Ayres.



Ainda que a figura da mulher indígena continue sendo sexualizada em alguns discursos, os debates acerca das problemáticas desse tipo de percepção avançaram dentro das Ciências Humanas e contribuíram para que as ciências e parte da sociedade civil adequassem seus discursos e formas de pensar. O presente trabalho não irá se aprofundar nessas questões, mas é necessário sinalizar a violência que esse tipo de interpretação carrega.

O conceito de interseccionalidade, trabalhado por diversas pesquisadoras, como Patricia Hill Collins, e as análises históricas e antropológicas sobre as mulheres indígenas na formação do Brasil, auxiliam a sociedade a construir um pensamento crítico acerca das relações interétnicas para além do âmbito sexual e a desmistificar a ideia de que as indígenas se “entregavam de boa vontade” ao colonizador²⁶.

Outro ponto sobre a interpretação de Gilberto Freyre é que, de modo geral, ele entende que a sociedade brasileira tem por característica predominante o hibridismo racial, resultante da mistura entre as raças branca, negra e indígena. A miscigenação teria corrigido o distanciamento social e promovido a democracia racial no Brasil. Ela foi considerada fator essencial para o desenvolvimento promissor do país, inclusive, passou a ser usada politicamente nos projetos de construção identitária durante o governo autoritário de Vargas.

Com a cisão do modelo político oligárquico — a partir de 1930 — e a instauração de um novo sistema de governo, o país sofreu uma grande transformação por meio do comando de Getúlio Vargas. O argumento usado na época era de que Vargas ocuparia provisoriamente a presidência. Todavia, o líder político tomou o poder por meio de um golpe de estado, inaugurando um governo conhecido como Estado Novo (1937-45). Com o Estado Novo, toda a estrutura governamental do país alterou-se radicalmente, foram criados diferentes órgãos que ficaram responsáveis pela administração do país.

Dentre eles estava o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), apontado por Darcy Ribeiro como um dos responsáveis pela falência do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A penetração de trabalhadores sem competência no Serviço de Proteção aos Índios, aconteceu por conta das normas administrativas presentes no DASP. Tais normas

²⁶ Há diversos trabalhos publicados no campo da História, da Sociologia e da Antropologia que auxiliam na construção de uma percepção mais crítica em relação às ideias defendidas por Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala* (1993, p. 161). Ver COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2020. COLLINS, Patricia. *Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica*. São Paulo: Boitempo, 2022. FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB, 2016. LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cardernos CES*, v. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/1533#quotation>>. Acesso: 17 set. 2022.



autorizavam que funcionários públicos migrassem de repartição de acordo com seus interesses. Por conta de um período de grande verba disponível, segundo Ribeiro (1962, p. 37), o SPI passou a ser invadido por burocratas que não tinham qualificação para lidar com o trabalho indigenista.

Outro órgão de destaque na Era Vargas foi o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), que contribuiu fortemente na propagação das ações do governo “em favor” dos indígenas. Os novos projetos indigenistas e a participação do DIP na construção de uma perspectiva política de valorização do “índio” idealizado serão melhor abordados posteriormente. O fato é que, ainda que vigorasse o modelo rondoniano, as transformações impostas aos indígenas pelas políticas indigenistas foram extremamente profundas, impactando a forma de se fazer indigenismo.

Mesmo com a ampla discussão sobre o “problema do índio”, durante o período republicano, o SPI sofreu um forte ataque em relação à disponibilidade de verbas para a manutenção de seus serviços. Segundo Darcy Ribeiro (1962, p. 31-32), historicamente, o Serviço de Proteção aos Índios foi afetado por cortes de verbas. Ele relata que três anos após a criação do órgão houve um corte de 60% em seu orçamento. Após 1925, os investimentos voltaram a subir e Washington Luís aprovou mais um estatuto jurídico sobre a situação dos indígenas em território nacional.

O Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928 estabelece novas tipologias jurídicas de “índios”, sendo elas divididas em quatro: a primeira refere-se aos “índios nômades”, a segunda é da classe dos “índios aldeados”, já a terceira trata-se dos “índios pertencentes a povoações”, por fim, a quarta versa sobre os “índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados”. Todas as quatro categorias tinham garantias legais de assistência por parte do Serviço de Proteção aos Índios.

Apesar disso, havia particularidades nessas garantias conforme o grau de assimilação atingido por cada classe de indígenas. No caso de casamentos e óbitos, somente os indígenas categorizados no quarto tipo poderiam se casar de acordo com a lei que vigorava no país, com a habilitação do responsável da Inspetoria²⁷. Esse item incluía o casamento com os não indígenas.

Em relação aos óbitos, os “índios” da 1ª, 2ª e 3ª tipologia deveriam ser enterrados em seus próprios cemitérios e de acordo com seus costumes. Diferentemente dos de 4ª categoria

²⁷ As inspetorias fizeram parte da alta estrutura do Serviço de Proteção aos Índios. Eram órgãos regionais, com sede em diferentes estados, responsáveis pelo cumprimento e fiscalização dos dispositivos legais e na organização administrativa do SPI. A chefia destas inspetorias eram, frequentemente, ocupadas por militares.



— por serem considerados em processo de civilização — eles passariam por outros procedimentos, estes pautados na lei em vigor do registro civil. Logo, em tese, não teriam o direito de seguir os ritos de sua comunidade e de serem enterrados nos cemitérios indígenas.

É válido ressaltar que o panorama para o indigenismo mudou radicalmente com as articulações de golpe durante a Primeira República²⁸. O fato de Rondon, como figura política, não ter apoiado o movimento de 30 pode ter sido crucial para o lugar que o SPI teria dentro do orçamento do novo regime. O órgão teve sua atuação enfraquecida e quase foi extinto, tendo como consequência a perda da autonomia administrativa e roubo de terras indígenas pelo poder privado com anuência do poder público (RIBEIRO, 1962, p. 31)²⁹. Tal fato gerou pedidos de transferência do SPI para o Ministério da Guerra (Decreto nº 24.700, de 12 de julho de 1934) que, naquele momento, dispunha de um orçamento maior que o Ministério da Agricultura e do Trabalho³⁰.

A subordinação do SPI ao Ministério da Guerra, durante os anos de 1934 a 1939, foi feita seguindo a justificativa de proteger e ocupar as fronteiras do Brasil que eram habitadas apenas pelos indígenas. O argumento não estava ligado apenas aos problemas de verbas sofridos pelo órgão indigenista. Deve-se lembrar que existiram tensões bélicas acarretadas pela Primeira Guerra Mundial. Embora a guerra já estivesse encerrada, seu espectro ainda impactava as políticas internacionais. Outro ponto da justificativa para a transferência era sobre a necessidade de promover a “nacionalização do índio” antes que as nações fronteiriças o fizessem.

Existe uma carência de estudos que abordem qual o impacto da Guerra e da transferência do Serviço de Proteção aos Índios no indigenismo brasileiro. Todavia, Antonio Carlos de Souza Lima (1995, p. 280) comenta, brevemente, sobre uma das consequências do contexto histórico de nacionalização do indígena pelos militares. Os “índios” teriam passado a servirem como “guardas de fronteiras”, auxiliando na proteção do território contra possíveis penetrações estrangeiras.

O documento que autorizava a transferência do SPI para o Ministério da Guerra não anulava ou alterava as diretrizes do Decreto 5.484, de 27 de junho de 1928, que tratava das tipologias jurídicas do “índio”. Contudo, o artigo 7º do decreto que promovia a transferência

²⁸ Refere-se ao período também conhecido como República Velha, que abrange os anos de 1889, com a Proclamação da República, até 1930, com o início do Movimento de 1930.

²⁹ Ver mais ROCHA, Leandro Mendes. *A Marcha para o Oeste e os índios do Xingu*. Brasília: Fundação Nacional do Índio (Funai), 1992.

³⁰ Durante as décadas de 1930 a 1934, o Serviço de Proteção aos Índios esteve vinculado ao Ministério do Trabalho.



do SPI para o Ministério da Guerra autorizava o ministério a fazer alterações no estatuto jurídico deles em face aos interesses da nacionalização. Isso vai acontecer dois anos depois, em 1936 (Decreto nº 736, de 6 de abril), quando é instaurado um novo regulamento para o Serviço de Proteção aos Índios.

O documento conserva vários aspectos do caráter político do indigenismo rondoniano, como a garantia de permanência nas terras já ocupadas, a tentativa de punição a crimes cometidos contra indígena e, principalmente, a prerrogativa de um contato sem violência. O regulamento reforça a necessidade de concentrar esforços na “nacionalização do índio” das fronteiras, alcançando tal objetivo através do ensino. Isso seria feito por meio da educação moral e cívica, além dos ensinamentos sobre higiene³¹, exercícios físicos e técnicas agrícolas.

Sobre o desenvolvimento educacional cujo os indígenas deveriam ser submetidos, Leandro Mendes Rocha em *A política indigenista no Brasil: 1930-1967* menciona os problemas que o SPI encontrou em “civilizar os silvícolas³²”. O autor aclara que a falta de interesse, por parte dos indígenas, em aprender os conhecimentos ocidentais somado à falta de habilidade pedagógica dos professores gerou o insucesso da empreitada (ROCHA, 2003, p. 158-165). O fato de não ser alcançado os resultados esperados impactou no curso da nacionalização do “índio” e, por consequência, na sua assimilação à sociedade envolvente.

Já em relação à aprendizagem de técnicas agrícolas, o decreto garante a realização do trabalho indígena livre com a segurança do acesso integral aos produtos resultantes de seus esforços. A intenção dessas medidas era tornar o indígena um sujeito produtivo dentro da perspectiva capitalista que, naquele momento, começava a avançar para o campo³³. A terra, ocupada pelos indígenas, também deveria ter suas riquezas e potencial produtivo explorado por meio de atividades agrícolas e pecuárias.

Houve a disponibilização, nos diversos Postos Indígenas³⁴, de animais e ferramentas para a produção agropecuária. Este era mais um movimento de tentar abrigar os povos originários, transformando-os em trabalhadores rurais nacionais, recorrendo, assim, à base

³¹ A questão da higiene parecia ser uma pauta de extrema importância entre os não indígenas, os costumes dos indígenas traziam a percepção de falta de limpeza. Durante o nosso trabalho de levantamento de fontes, há um suposto incômodo de Ayres com Diacuí em termos de higiene. No Capítulo 3, vemos que o sertanista teria tido vontade de abandonar Diacuí por ela beber água em um pote e cuspir o resto dentro dele.

³² O termo “silvícola” foi bastante usado durante o século XX como sinônimo de “índio”, indicando os indivíduos que vivem em selvas.

³³ Ver GARFIELD, Seth. Introdução - Os índios e o Estado-nação no Brasil. In: _____. *A luta indígena no coração do Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2011; ROCHA, Leandro Mendes. *O índio e a questão agrária*. In: _____. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Editora UFG, 2018.

³⁴ Os Postos Indígenas eram instâncias dentro do SPI que trabalhavam no contato direto do órgão com os indígenas, sendo ele dividido em duas frentes: os Postos de Atração, Vigilância e Pacificação e Postos de Assistência, Nacionalização e Educação.



ideológica trabalhista³⁵ do governo vigente. Cabe mencionar que essa meta do estado getulista ia de encontro com as bases do SPILT, depois apenas SPI, desde sua criação em 1910. O órgão previa a promoção dos indígenas enquanto força de trabalho rural a partir da implementação de uma “indústria pecuária” (BRASIL, 1910, art. 2º).

A política de valorização do trabalho e do trabalhador, embora com maior ênfase na esfera urbana, levou o governo getulista a transferir o SPI — novamente — de ministério. No final do ano de 1939, é aprovada a subordinação do Serviço de Proteção aos Índios ao Ministério da Agricultura através do Decreto-Lei nº 1736, de 3 de dezembro de 1939. A decisão entraria em vigor no dia 1º de janeiro de 1940.

A justificativa para a troca de ministério foi que a questão da proteção ao “índio” estava conectada à colonização pela necessidade urgente de transformar o “índio” em trabalhador agrícola, tornando-o, desse modo, útil à sociedade dita “civilizada”. A volta do SPI para o Ministério da Agricultura foi um movimento envolto em intencionalidades muito mais complexas do que apenas a questão do trabalho.

A iniciativa possuía o fim de usar a política indigenista para servir ao Estado Nacional de Vargas, por meio de um movimento de integração do território nacional, auxiliando na consolidação do capitalismo nos interiores do Brasil, chamado de Marcha para o Oeste³⁶. Ademais, havia outros propósitos, como: pacificar os “índios hostis” e promover o contato com os “isolados”, explorar uma imagem idílica do “índio” como verdadeiro representante da brasilidade e forjar uma narrativa patriótica de construção de uma nova nação tendo Getúlio Vargas como protagonista³⁷.

1.2 AS POLÍTICAS DE INTEGRAÇÃO NACIONAL DURANTE O ESTADO NOVO.

Em 1940, Vargas faz uma visita aos Carajás na Ilha do Bananal³⁸ como um sinal de que o poder centralizador do Executivo estava interessado em estreitar relações com o “índio” idílico. Após esse episódio, Vargas passa a investir mais no Serviço de Proteção aos Índios e o cenário indigenista muda radicalmente. O órgão foi contemplado com aumento nos investimentos — em 1944, o SPI teve o segundo maior orçamento de sua história

³⁵ Ver mais GOMES, Angela de Castro. *A invenção do Trabalhismo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

³⁶ Este projeto será abordado mais profundamente no subcapítulo seguinte.

³⁷ No próximo subcapítulo, veremos melhor a relação dos mitos sobre a colonização bandeirante com a consolidação do Estado Novo.

³⁸ Segundo Seth Garfield (2000, p. 14), Vargas foi o primeiro presidente brasileiro a visitar uma aldeia indígena e o oeste do país.



(GARFIELD, 2000, p. 16-17) — e houve a nacionalização do debate público sobre as causas dos indígenas.

Para Garfield (2000, p. 14), durante a Era Vargas, o indígena foi posto de maneira repentina no palco da política, contudo, os povos originários do Brasil eram recorrentemente usados como moeda de troca propagandística. Eles eram lembrados quando convinha mostrar o alto valor da cultura nacional e reafirmar a natureza da identidade brasileira. Mesmo assim, continuavam a ser perseguidos pelos não indígenas e, rapidamente, voltavam a ser esquecidos pelo poder público.

Importante lembrar que, já durante a Primeira República, havia um movimento de tornar o indígena uma atração pública. Durante as comemorações do Centenário da Independência (1922), houve a apresentação de um jogo da bola indígena, no estádio das Laranjeiras, praticado pelos *Haliti*³⁹. Os indígenas deveriam mostrar ao público o legítimo futebol brasileiro, por ter sido criado pelos primeiros habitantes do Brasil, em uma campanha de valorização do que era nacional em detrimento do estrangeirismo.

Inclusive, o presidente Roosevelt foi levado por Rondon até a aldeia Pareci para que pudesse ver o jogo de bola de borracha. O jogo acabou sendo batizado por ele como *headball* por ser jogado com a cabeça. Todavia, mesmo com o uso propagandístico dos indígenas na Primeira República, foi durante a Era Vargas que ocorreu uma política mais sistemática de valorização simbólica do indígena.

Quando passou a ser “notado” pelo governo, o “índio” se tornou um instrumento precioso durante o Estado Novo. Apesar da construção da imagem de Vargas como uma governante piedoso e acolhedor com o povo, a visita até a Ilha do Bananal não era um aceno humanitário do Executivo para o “problema do índio”⁴⁰. A presença de Getúlio Vargas entre os Carajás foi completamente política, pois estava assentada em um projeto estatal de entrada/invasão nos interiores do país para a sua ocupação e exploração.

Este projeto foi divulgado no primeiro dia de janeiro de 1938, ano seguinte à instauração do Estado Novo, e foi chamado de Marcha para o Oeste. O movimento tinha como objetivo principal incentivar a ocupação dos interiores do país, como um meio de tornar o Brasil uma unidade econômica. A ausência do Estado nos territórios que compunham o

³⁹ Também conhecidos como Paresi pelos não indígenas, habitam o estado de Mato Grosso e são pertencentes à família linguística Aruak.

⁴⁰ Rocha (2003, p. 131) comenta que em 1940 houve um massacre entre os indígenas Krahô, prevendo que não haveria punição, Rondon busca marcar uma reunião com Vargas para tentar garantir punição aos culpados. Entretanto, nunca foi sequer atendido pelo presidente. Isso demonstra a falta de interesse público na promoção de uma proteção séria.



interior do Brasil era considerada um grande problema no desenvolvimento do país, segundo Vargas

(...) o Brasil, politicamente, é uma unidade. Todos falam a mesma língua, todos têm a mesma tradição histórica e todos seriam capazes de se sacrificar pela defesa de seu território. (...). Precisamos promover essa arrancada, sob todos os aspectos e com todos os métodos, a fim de suprimirmos os vácuos demográficos do nosso território e fazermos com que as fronteiras econômicas coincidam com as fronteiras políticas. (VARGAS, 1941, p. 31-32).

A Marcha para o Oeste também deveria abranger em seu conteúdo ideológico a necessidade de colonizar o próprio território em um movimento de interiorização. A região em que o projeto atuaria, denominada como “Brasil Central”, era considerada pelo governo como “espaços vazios” pela falta de núcleos urbanos. No discurso de Ano Novo, momento em que promoveu a Marcha, Vargas enfatizou a importância de o Estado adentrar nesses territórios para a realização de sua modernização. Já que, nesse sentido,

A civilização brasileira, mercê dos fatores geográficos, estendeu-se no sentido da longitude, ocupando o vasto litoral, onde se localizaram os centros principais de atividade, riqueza e vida. Mais do que uma simples imagem, é uma realidade urgente e necessária galgar a montanha, transpor os planaltos e expandir-nos no sentido das latitudes. Retomando a trilha dos pioneiros que plantaram no coração do Continente, em vigorosa e épica arrancada, os marcos das fronteiras territoriais, precisamos de novo suprimir obstáculos, encurtar distâncias, abrir caminhos e estender fronteiras econômicas, consolidando definitivamente, os alicerces da Nação. (VARGAS, 1938, p. 124).

O propósito da tomada daquela região seria a transformação do *lôcus* “selvagem” do Brasil Central em industrializado e próspero para a economia. A estratégia anunciada era fazer uma “cruzada”, nas palavras do presidente, contando com o apoio popular em um movimento neobandeirantista. Assim, o Estado faria uso de práticas imperialistas — segundo o próprio Vargas — para colocar em ação o projeto de ocupação, promovendo um encontro do Brasil litorâneo com o rural.

Deste modo, o programa ‘Rumo ao Oeste’ é o reatamento da campanha dos construtores da nacionalidade, dos bandeirantes e dos sertanistas, com a integração dos modernos processos de cultura. (...) Eis o nosso imperialismo. Não ambicionamos um palmo de território que não seja nosso, mas temos um expansionismo, que é o de crescermos dentro das próprias fronteiras. (VARGAS, 1941, p. 31-32).



Ao examinarmos de maneira mais aprofundada o discurso acima, conseguiremos compreender o simbolismo em torno da ampla defesa de modernização dos “processos de cultura”. Dentro do plano de “nacionalização do índio” havia um processo de invisibilidade de sua identidade étnica com a descaracterização dos valores que tornam aqueles indivíduos uma comunidade subjetiva⁴¹. A enunciação da Marcha para o Oeste como um programa que rumaria em busca do “verdadeiro sentido de brasilidade” (VARGAS, 1938, p. 124) não confrontou as estruturas do poder latifundiário e acabou custando caro para os povos indígenas.

Existiu, inclusive, um esforço no ensino da língua portuguesa para os indígenas como estratégia de consolidar o sentimento de comunidade, ação vital para o nacionalismo estadonovista e a civilização do “silvícola”. O discurso demonstra a urgência de se colocar em prática um novo modelo de “homem brasileiro”⁴², este imbuído de novos valores sobre o trabalho, o corpo e o valor identitário da sociedade brasileira. O projeto do “novo homem” abrangia o “nativo”, que deveria gradualmente ser assimilado de modo a abandonar seus costumes, valores e sua autodeterminação⁴³.

Ao perder suas características “selvagens”, iriam livrar-se da categoria “índio” e tornar-se-iam — integralmente — cidadãos brasileiros⁴⁴. Por isso, era importante que os indígenas aprendessem técnicas agrícolas para que se transformassem em sujeitos produtores de riquezas para a nação. A questão territorial também seria um fator de deterioramento das condições de vida para os indígenas por conta da Marcha. Como recorrentemente abordado por Rocha (2003), o projeto abriu caminho para a invasão violenta das terras indígenas pelo poder privado e a exploração de seus recursos pelos agentes do Estado.

Vargas (1941, p. 32), ao afirmar que “não ambicionamos um palmo de território que não seja nosso”, demonstra a intenção de dominação e controle das terras pela Marcha para o

⁴¹ Segundo Barth (2011, p. 189), a etnicidade é um sistema de “(...) categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores.”, que inclui a interação com o Outro. É por meio do simbolismo do Outro que determinado grupo consolida as características de diferenciação e percebe aquelas compartilhadas. Isso é chamado pelo autor de “fronteiras”, quando o estabelecimento de interações sociais são mecanismos de reafirmação identitária. Diferentemente do que era entendido, essas “fronteiras” não são estáticas e podem variar de acordo com diversos fatores, como: negociações, assimilações e casamentos.

⁴² Transformar a imagem do Brasil e do brasileiro era uma meta importante para o Estado Novo. Nesse contexto, a publicação de obras como *Brasil, um país do futuro* (1941), de Stefan Zweig, era o efeito de um sintoma que a política nacional apresentava

⁴³ Esta categoria diz respeito à forma como grupos de indivíduos se autodenominam, diferentemente do costume colonizador que historicamente classificou os indígenas de maneira genérica e sem respeitar suas particularidades identitárias.

⁴⁴ Apesar de encontrarmos referências sobre os “índios” como os “legítimos cidadãos brasileiros”, ao longo dos documentos analisados, é importante lembrar que eles eram tutelados. Portanto, considerados incapazes de tomarem as próprias decisões sem o auxílio do Estado.



Oeste, ainda que já houvesse habitantes. O Estado Novo sabia que havia comunidades indígenas vivendo em terras do Brasil Central, todavia, a natureza da ocupação originária era vista como sem valor dentro dos moldes capitalistas. Pois, essa presença não era orientada pela produção de excedentes para a venda, com o objetivo de acúmulo de bens financeiros. Nesse caso, a produção indígena era pautada na subsistência, cenário que ia contra o nacional-desenvolvimentismo, modelo econômico adotado naquele momento.

A Marcha para o Oeste contou com a ajuda significativa de Cassiano Ricardo, responsável por construir as bases ideológicas do projeto e promovê-las ao público. Ricardo foi um intelectual brasileiro, integrante da Academia Brasileira de Letras (ABL)⁴⁵, que compôs o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), importante órgão do Estado Novo. O DIP tinha a função de realizar as propagandas governamentais além de ser usado como instrumento de censura à imprensa. O órgão foi inteiramente responsável pela propagação da Marcha para o Oeste ao povo brasileiro, usando os canais oficiais e os jornais como artifício de exaltação do movimento que estava sendo posto em prática.

Sendo assim, o poder propagandístico da Marcha era imensurável, porque, a propaganda para o governo de Vargas era um dos instrumentos mais importantes para estabelecer uma comunicação mais “íntima” com as massas. Em conjunto, estava o fato de o idealizador da Marcha estar inserido no quadro de funcionários do DIP, facilitando a campanha de popularização do movimento que, em dado momento, precisou convocar a participação do povo para a sua realização⁴⁶.

Cassiano Ricardo, como literato, usou de seu talento para a publicação de um livro sobre a Marcha, intitulado *Marcha para Oeste: a influência da bandeira na formação social e política do Brasil* (1940). A obra pretendia fazer uma transmutação na percepção histórica da formação e ocupação do país. Desse modo, a narrativa em seu livro deslocava a representatividade bandeirante do âmbito regional para o nacional (SILVA; SILVA, 2014, p. 608-614).

O pensamento central desenvolvido pelo intelectual está na gênese do povo brasileiro, destacando a miscigenação como elemento de origem da raça brasileira (SILVA; SILVA, 2014, p. 610). Dentro de sua linha de pensamento, havia a valorização do bandeirante como

⁴⁵ Cassiano Ricardo foi eleito membro da ABL em setembro de 1937, dois meses antes da decretação do Estado Novo.

⁴⁶ De acordo com o trabalho de Silva e Silva (2014, p. 608), houve um chamamento dos brasileiros para participarem da Marcha, auxiliando o governo a ocupar espaços vazios. Para Ricardo, aqueles que rumavam ao sertão eram também bandeirantes.



contribuinte da integração nacional, um agente da ordem e da democratização. O resgate de tal memória tem relação com a campanha de união nacional pela brasilidade, pois, segundo Lucia Lippi Oliveira (2008, p. 14)

O Estado Novo oferece um exemplo significativo de construção de identidade na medida em que nesse período da história brasileira, foi explicitado o trabalho simbólico de inúmeros intelectuais, ideólogos do regime, ocupados em definir e implementar uma política que expressasse, que representasse, que produzisse a unidade nacional.

Na ideologia de Cassiano Ricardo (OLIVEIRA, 2008, p. 16), havia uma profunda diferença entre a cultura cafeeicultora e açucareira. Essa diferenciação dividiu o país em dois Brasis: aquele ligado aos bandeirantes (cafeicultora) e o que deu origem à sociedade senhorial (açucareira). Ou seja, em sua visão, esses dois perfis de Brasis não trabalhavam em conjunto e nem se retroalimentavam. A cultura cafeeicultora tinha como natureza o movimento, pois buscava a expansão da terra e movimentava-se para o interior. Possuindo como características a democracia, o empreendedorismo e a valorização do trabalho.

Em contrapartida, a cultura açucareira era ligada à aristocracia, de perfil estável e conservador. Ela não era capaz de incentivar a expansão territorial do país, desse modo, era um modelo econômico que não proporcionava prosperidade ao Brasil (OLIVEIRA, 2008, p. 16). Importante ressaltar a conveniência deste entendimento por parte de Ricardo, visto que, segundo o Portal Cassiano Ricardo (FUNDAÇÃO CASSIANO RICARDO)⁴⁷, o intelectual era pertencente a uma família rica de cafeicultores de São José dos Campos.

A representatividade do bandeirante, para Cassiano Ricardo, está relacionada à ordem e a democratização, atuando no estabelecimento da tranquilidade em zonas turbulentas. O literato desconsidera a História ao não abordar, em seus relatos, a violência e o extermínio praticado pelos bandeirantes contra os indígenas. Apresentando, equivocadamente, um movimento bandeirante que vivia em plena harmonia com os povos originários.

A atmosfera supostamente pacífica entre bandeirantes e “índios” culminou na glorificação do “selvagem”, fazendo com que o bandeirante se tornasse “índio” como uma maneira de estabelecer conexões com o fim de alcançar a “dominação dos nativos”. Assim,

⁴⁷ É conhecida como Fundação Cultural Cassiano Ricardo (FCCR) e tem ligação institucional com a Prefeitura de São José dos Campos. No site da Fundação está disponível um portal que trata sobre a biografia do intelectual, bem como suas obras e documentações produzidas pelo próprio Cassiano Ricardo ou endereçadas a ele, como cartas. Importante destacar que, nenhum texto produzido sobre o imortal da ABL — no portal — tem ano e autoria, sendo, assim, creditadas à Fundação.



Ao invés de escravizá-lo, segregando-o pelo sedentarismo agrícola, aproveitando-o na sua capacidade biológica e psicológica para o movimento. (...) já tive a ocasião de sugerir a hipótese da *mobilidade cultural* que levou o bandeirante a ser índio o quanto pôde (mais do que o português conseguiria ser negro) (...). (RICARDO, 1941, p. 118).

A serventia da retomada bandeirantista da história ia além da Marcha em si, ela prestava serviços ao Estado Novo na sua empreitada de construção de uma nova identidade nacional e para o progresso do Brasil através de um governo de caráter autoritário. Pois, “(...) a bandeira havia revelado, por instinto, as linhas estruturais que hoje condicionam o Estado moderno: comando seguro e fraterna solidariedade dos indivíduos obedientes à firme unidade do comando” (RICARDO, 1941, 131-132).

Outros benefícios do flerte com as bandeiras versam sobre o resgate das virtudes morais intrínsecas ao movimento, chamadas de “qualidades ancestrais” (RICARDO, 1941, p. 129). A memória bandeirante durante a execução da Marcha para o Oeste despertaria no povo a vontade de ocupar os territórios por meio da ambição. Entretanto, apesar do ato de resgatar memórias, a linha de pensamento produzida por Cassiano Ricardo defendia que o espírito bandeirante nunca deixou de existir.

Para o literato, o espírito bandeirante apresentou-se nas expedições de Rondon — chamando-o de “continuador dos Anhangueras” — e do Coronel Fawcett⁴⁸. A novidade do Estado Novo, vinha do fato de “(...) que o poder público será o primeiro a organizar ou amparar bandeiras que ponham em permanente contacto a civilização do litoral com os centros rurais e sertanejos que necessitam de assistência e benefícios técnicos” (RICARDO, 1941, p. 130).

Nas palavras de Rocha (1992, p. 8), a Marcha para o Oeste somente é concretizada em 1943 com a instauração da Expedição Roncador-Xingu (ERX)⁴⁹. A ERX foi lançada por meio da Portaria nº 77, de 3 de junho de 1943. O documento defendia a criação da Expedição Roncador-Xingu sob a justificativa de haver “a necessidade de se explorar e povoar o maciço central do Brasil nas regiões de cabeceiras do rio Xingú, atualmente das mais desconhecidas da terra”.

⁴⁸ O Coronel Fawcett foi um expedicionário britânico que se propôs desbravar o Brasil Central, de maneira autônoma, com o intuito de descobrir uma cidade indígena perdida, na região de Mato Grosso, chamada “Z”. Fawcett decide fazer uma expedição, em 1925, para localizar “Z”, mas o Coronel desaparece na mata e seu corpo nunca foi encontrado. Sua morte é atribuída informalmente aos Kalapalo, informação contida nos jornais investigados no trabalho de pesquisa e no livro de Ayres. A figura de Coronel Fawcett é culturalmente popular, tendo sua história adaptada por Hollywood por meio do personagem de Indiana Jones.

⁴⁹ A expedição foi responsável por tirar o sonho da Marcha para o Oeste do plano das ideias e colocá-la em prática com a entrada efetiva do Estado no Brasil Central.



O objetivo da expedição era partir da cidade de Leopoldina, em Goiás. Todavia, houve uma partida simbólica de São Paulo, iniciando a empreitada na Basílica de São Bento que era o lugar onde os bandeirantes recebiam as bênçãos antes de saírem para os desbravamentos (ROCHA, 1992, p. 9-10). Posteriormente, outro objetivo era adentrar na Serra do Roncador⁵⁰, lugar considerado de difícil acesso, e criar núcleos de povoamento e colonização nas regiões pela qual a expedição passaria, especialmente sobre o Rio das Mortes. Por fim, havia a intenção de viabilizar construções, campo de aviação e iniciar os trabalhos agrícolas, além de auxiliar na fixação de 200 famílias por ano⁵¹.

Dois meses após o anúncio sobre a organização da Expedição Roncador-Xingu, o Estado Novo coloca a ERX como iniciativa de interesse militar através do Decreto-Lei nº 5.801, de 8 de setembro de 1943. A escolha de vincular a expedição com objetivos militares se deu, principalmente, pela deflagração e avanço da Segunda Guerra Mundial havendo a urgência de garantir a soberania nacional sobre o próprio território. Em uma entrevista, João Alberto Lins de Barros⁵² afirmou que a ERX não seria financiada por capitais estrangeiros e reforçava o caráter de autocolonização do evento (SCHNEIDER; ALMEIDA, 2018/2019, p. 265).

Apesar disso, havia um forte investimento de capitais privados com interesses particulares. O artigo desenvolvido por Alberto Luiz Schneider e Thays Fregolat de Almeida trabalha o contexto histórico da Marcha, abordando a promoção do bandeirantismo durante a expedição por meio de registros da imprensa paulista. Eles destacam que diversos empresários paulistas financiaram a Expedição Roncador-Xingu, ocasionada pela narrativa de o movimento ser a nova bandeira.

A presente pesquisa localizou uma reportagem do *A Noite* (RJ)⁵³, intitulada *Vai partir a Expedição Roncador-Xingú*. Nesta matéria, o Coronel Vanique⁵⁴ comentou sobre a

⁵⁰ Durante a década de 30, segundo Schneider e Almeida (2018/2019, p. 259), a existência da Serra do Roncador chegou a ser posta em dúvida. A fusão dessas “lendas”, a dificuldade de penetrar nessa região junto com o desaparecimento do Coronel Fawcett podem ter resultado na ideia de que o Roncador era o lugar mais desconhecido do planeta.

⁵¹ O fim da Expedição Roncador-Xingu foi decretado em 1948 pelo presidente Dutra, o motivo foi a iniciação de outra etapa expedicionária. Essa, também com fins de colonização, percorreria o Xingu até Tapajós.

⁵² Militar e político aliado à Getúlio Vargas, foi nomeado como interventor de São Paulo após o movimento de 1930.

⁵³ Jornal fundado por Irineu Marinho, futuro proprietário do Grupo Globo, e publicado no Rio de Janeiro. Ver mais FERREIRA, Marieta de Moraes. *A Noite*. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/CPDOC/acervo/dicionarios/verbete-tematico/noite-a>>. Acesso em: 02 mar. 2024.

⁵⁴ Vanique foi chefe da Expedição Roncador-Xingu e personagem responsável por ter impedido a entrada dos irmãos Villas Bôas na expedição ao perceber que eles possuíam um alto grau de instrução. Acreditava que os indivíduos provenientes da classe média não possuíam capacidade para aguentar os desafios de viver na “selva”.



aplicação financeira feita pelos paulistas. Segundo ele, a contribuição do empresariado correspondia a 95% do material a ser usado durante a expedição (VAI, 1943, p. 8). Sendo este mais um elemento que nos direciona a constatar que havia influência do capital privado nas políticas de ocupação de terras do Estado. Diante desse cenário, também é possível supor que esse grupo de empresários tinha algum grau de poder de decisão sobre questões que afetariam diretamente os povos originários.

Os interesses particulares, misturados aos interesses públicos, também determinaram as consequências da Marcha para o Oeste e da Expedição Roncador-Xingu. Nos trabalhos de Rocha (1992) e Schneider e Almeida (2018/2019), fica esclarecido o impacto que os dois eventos tiveram na penetração do capital privado nos interiores. Enquanto a ERX avançava, os núcleos de povoamento iam sendo formados, a produção agrícola ia estabelecendo sua presença e os indígenas eram forçados a se deslocarem cada vez mais⁵⁵.

Tal território, compreendido como Brasil Central, foi sendo “conquistado” pelo Estado brasileiro através dos expedicionários. O Governo Estadual ficou responsável por gerir os espaços tomados e as terras não poderiam ser vendidas a terceiros conforme a Constituição de 1946. Entretanto, o estado de Mato Grosso feriu a Carta Magna e por intermédio do seu Departamento de Colonização vendeu grandes áreas de terras às companhias de loteamento e a civis com a sua anuência política (ROCHA, 1992, p. 23-24).

A ação comandada pelo estado de Mato Grosso dificultou e, em certa medida, impediu a criação do Parque Indígena do Xingu (PIX)⁵⁶ como fora idealizado por Rondon e sua escola em 1952, pois o Executivo não conseguiu reverter a posse das terras. Para isso, a União teria que desembolsar uma alta quantia em indenização aos supostos proprietários, ação que não era viável naquele contexto. Logo, em 1961, o PIX foi criado com um terço a menos de território total em comparação ao que foi proposto inicialmente (ROCHA, 1992 p. 24).

⁵⁵ Nota-se, historicamente, que a implementação do projeto de uma nova Capital Federal por Juscelino Kubitschek — e desejado desde o Império — foi possível em razão das políticas de interiorização. Com destaque à Marcha para o Oeste, viabilizada por Vargas.

⁵⁶ Recentemente, os indígenas requereram a mudança do primeiro nome da área. Deixou de ser “Parque” para se tornar “Terra” Indígena do Xingu. A criação de uma “reserva” indígena se deu por conta da forte presença de não indígenas nas terras indígenas com a intenção de exploração e ocupação. A consequência desse fato foi a ameaça constante na qual os indígenas daquela região estavam submetidos, houveram assassinatos, perda de terras e queda demográfica causada por agentes biológicos. Com o intuito de garantir a “preservação do índio” e um processo assimilatório lento, figuras como Rondon, Darcy e os irmãos Villas Bôas trabalharam na construção deste projeto. Após empecilhos políticos e ampla adesão midiática à sua criação, o Parque Indígena do Xingu foi criado como uma vitrine ao indigenismo brasileiro que deu certo. O que atenuou as inúmeras denúncias de violação de direitos e precariedade nas condições de vida daqueles que eram considerados símbolos da nacionalidade.



Outra razão que estava ligada à atribuição de interesse militar na Expedição Roncador-Xingu, relaciona-se à forte participação das instituições militares nas estruturas do governo e no indigenismo brasileiro. Tanto é que a ERX foi organizada pelo Coronel João Alberto Lins de Barros, sendo chefiada pelo Tenente-Coronel Flaviano de Matos Vanique⁵⁷ — opositor à criação do Parque Indígena do Xingu — e as diretrizes de atuação da ERX foram determinadas por Marechal Rondon.

O processo de colonização que seria realizado pela Expedição Roncador-Xingu carecia de uma instância mais burocrática que ficaria encarregada especificamente da administração e organização das expedições a serem realizadas pela região central do Brasil. Em decorrência disto, o governo federal fez uma decreto-lei (nº 5.878, de 4 de outubro de 1943) criando a Fundação Brasil Central (FBC). Logo,

A FBC terminaria por subordinar a ERX, tendo sido criada com atribuições tão vastas que sua configuração jurídico-política mesclava características de autarquia federal com fundação de direito privado, procedimento que lhe emprestava flexibilidade para a captação de recursos e o seu manejo (MAIA, 2019, p. 902).

Como dito anteriormente, havia um perfil preferencial ao escolher os sertanistas que iriam compor a expedição, tendo como um dos requisitos o baixo grau de escolaridade e experiências com trabalhos mais manuais. Por preencher esses fatores, Ayres Câmara Cunha⁵⁸ — companheiro de Diacuí — é escolhido para participar da Expedição Roncador-Xingu. O sertanista⁵⁹ foi adotado por seus tios, crescendo em uma fazenda no interior do Rio Grande do Sul, apesar de ter tido acesso à educação era avesso aos estudos e os abandonou. Na adolescência ficou responsável por cuidar da propriedade de seu tio como capataz (CUNHA, 1960, p. 127-135).

⁵⁷ Foi Vanique que impediu a entrada dos irmãos Villas Bôas na expedição por perceber que eles possuíam um alto grau de instrução, acreditando na incapacidade de indivíduos de classe média pudessem aguentar os desafios de viver na “selva”.

⁵⁸ Sua biografia será melhor explorada ao longo do texto, todavia, de maneira introdutória — para que o leitor se localize — trata-se de um sertanista gaúcho que explorou a região do Xingu durante as décadas de 1940-1950 nas expedições promovidas pela Marcha para o Oeste. Ayres foi o homem que buscou permissão para se casar com Diacuí Kalapalo e após a sua morte escreveu alguns livros relatando a sua experiência no Xingu, a vida dos indígenas da região e seu relacionamento com Diacuí.

⁵⁹ O título de sertanista, amplamente usado pela imprensa para se referir a ocupação de Ayres, foi questionado por Orlando Villas Bôas em uma entrevista concedida à *Folha de São Paulo*. A reportagem anunciava a concessão de uma pensão vitalícia pelos serviços prestados à causa indígena, a pensão era no valor de R\$ 600,00 reais, o equivalente a um pouco mais de 5 salários mínimos. Para Orlando, o título de sertanista não correspondia à sua atuação dentro da Marcha para o Oeste. Pois, Ayres era uma espécie de auxiliar dos sertanistas por trabalhar em tarefas voltadas para a cozinha e farmácia. Ver mais SÁ, Xico. Governo faz homenagem a branco que casou com índia nos anos 50. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 fev. 1996. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/2/20/brasil/23.html>>. Acesso em: 03 mar. 2023.



As discordâncias com seus familiares fizeram com que decidisse abandonar o Rio Grande do Sul e ir à São Paulo. Nesta cidade, participa de uma expedição em Mato Grosso, organizada por um padre chamado Hipólito Chevelon, que tinha por intenção estabelecer contato com os Xavante para catequizá-los. Após abandonar a expedição do padre Hipólito e passar a trabalhar como garimpeiro no Brasil Central, viaja até o Rio de Janeiro onde se candidata a integrante da ERX (CUNHA, 1960, 138-146).

Segundo Ayres (1960, p. 148), o grupo que saiu do Rio era composto por mais de 50 homens, divididos entre os que ficariam responsáveis pelo trabalho braçal e os “rapazes da Avenida Rio Branco”, chamados assim por possuírem um nível mais alto de formação. A Expedição Roncador-Xingu, simbolicamente, partiu de São Paulo em agosto de 1943 após uma cerimônia de bênção feita junto ao túmulo do bandeirante Fernão Dias. Outra ação emblemática, que celebrou o espírito bandeirante da ERX, foi a oferta do livro *História Geral das Bandeiras Paulistas* — de autoria do historiador Affonso Taunay⁶⁰ — aos expedicionários (SCHNEIDER; ALMEIDA, 2018, p. 264).

No dia seguinte, o jornal *O Estado de São Paulo* publica uma matéria descrevendo a cerimônia de tal forma:

(...) a cerimônia como a de ontem: benção da bandeira que intrépidos sertanistas conduziram consigo na sua arrojada marcha pelos sertões. A manhã de ontem foi bem paulistana. Muito fria, cheia de poeira e garoa que caía sobre o asfalto. Manhã de inverno bandeirante, como que propositalmente encomendada para evocação da época de Fernão Dias, de Borba Gato, de Anhanguera e de outros tantos destemidos filhos de São Paulo (SCHNEIDER; ALMEIDA, 2018, p. 263).

Nos relatos de Ayres, a expedição contou com obstáculos causados pela própria floresta e as fortes chuvas. Apesar disso, o sertanista descreve a fascinação do grupo com as belezas naturais da região e os animais silvestres que propiciavam grandes aventuras a serem contadas ao final do dia. Conforme avançavam pelo interior, a paisagem se tornava mais hostil à presença daqueles “intrusos”, havendo escassez de animais em virtude da caça praticada pelos indígenas (CUNHA, 1960, p. 149).

Em geral, as expedições empreendidas também encontraram dificuldades em relação à atuação dos expedicionários com os “índios”. Segundo Darcy Ribeiro, muitos dos integrantes das expedições estavam acostumados a matar indígenas “(...) com a naturalidade com que se

⁶⁰ Historiador que se aprofundou nos estudos sobre o movimento bandeirante, foi membro da Academia Brasileira de Letras (ABL) e diretor do Museu Paulista.



abate caças, não podia conceber que deversem ser poupados, mesmo quando atacassem” (RIBEIRO, 1958, p. 23-24). Havia um grande rigor no cumprimento dos valores rondonianos, obrigatoriedade de contato pacífico mesmo com reação violenta por parte dos indígenas e uma rotina exigente de trabalho.

Os expedicionários tinham horário fixo para as atividades, dentre as quais a realização de cerimônias cívicas, como o hasteamento da Bandeira e o canto do Hino Nacional (SCHNEIDER; ALMEIDA, 2019/2019, p. 269). Estas práticas eram resultantes do forte teor nacionalista do Estado Novo, inclusive, os símbolos patrióticos dialogavam com a ideia de superioridade branca. Desse modo, acreditavam que estavam comunicando aos indígenas a posse daquela terra, pondo em prática um comportamento colonizador.

Assim aconteceu quando a expedição chegou à margem direita do Rio das Mortes. Ao alcançar uma das metas mais importantes estabelecidas para a Expedição Roncador-Xingu, a “Bandeira Nacional foi hasteada. Depois construímos, nas proximidades do nosso acampamento, um campo de aviação” (CUNHA, 1960, p. 150). Schneider e Almeida (2018/2019, p. 273) resgatam uma reportagem da revista *O Cruzeiro* (RJ) sobre o anseio da chegada dos trabalhadores no Rio das Mortes.

Imagem 2 - Monumento em comemoração à chegada da Expedição Roncador-Xingu ao Rio das Mortes.



Fonte: ARQUIVO NACIONAL (BRASIL)⁶¹.

O texto romantiza o contato interétnico, a ânsia colonizadora do não indígena e representa o indígena por meio de arquétipos, idealizando esses sujeitos como guerreiros patrióticos. A reportagem, publicada em 06 de junho de 1944, anuncia aos leitores que

A segunda invasão vai começar. É a invasão da maior área desconhecida do mundo, o centro do Brasil. Algumas dezenas de homens brancos estão na fronteira do território chavante. Transposto o sinistro e poético Rio das Mortes, eles pisarão a terra proibida e lendária. Vinte mil índios, heróicos e atléticos, estão à sua espera. Dia após dia, noite após noite, eles os acompanharão, como sombras nas sombras noturnas das planícies e da serra. Um dia — ou uma noite — o primeiro ataque ferirá o silêncio e a guerra principiou. Eles, os selvagens, defenderão palmo a palmo, o chão da Pátria. A sua Pátria, A nossa Pátria. Tão nossa quanto desses guerreiros. Bravos guerreiros de alma e bordunas mais duras que o secular jequitibá (O CRUZEIRO, 1944 apud SCHNEIDER; ALMEIDA, 1944, p. 49).

Existe um porquê para o fervoroso empolgamento em relação à chegada dos expedicionários ao Rio das Mortes. Com lendas que produzem sensações de encantamento e horror, a conquista da região significava que a civilização estava vencendo a selvageria. Nesse sentido, o sonho estadonovista de integrar o Brasil — ligando o litoral com o interior — se

⁶¹ BRASIL. Arquivo Nacional. *Exposições Virtuais - A Marcha para o Oeste: a conquista do Brasil*. Marco comemorativo da chegada da expedição no rio das Mortes, inaugurado em 11 de setembro de 1943. Fundação Brasil Central, Álbum 01, pág. 63, foto 103. Disponível em: <<http://exposicoesvirtuais.an.gov.br/index.php/galerias/10-exposicoes/314-a-marcha-para-o-oeste-a-conquista-do-brasil-central.html>>. Acesso em: 12 mar. 2024.



concretizava. Na narrativa de viagem de Ayres, o Rio das Mortes é um lugar temido pelo desconhecido e por carregar em sua história episódios trágicos.

O sertanista descreve o quão belo é o Xingu, principalmente o Rio das Mortes, onde “(...) se encontra tudo o que de pitoresco e grandioso exhibe a Natureza. Suas águas cristalinas e puras, de intenso frescor, estendem-se numa largura de trezentos metros e correm por entre alvíssimas praias de areia fina. Muitas ilhas de beleza indescritível (...)” (CUNHA, 1960, p. 19). Mas, essa beleza escondia diversos perigos e eventos mortíferos que foram responsáveis pelo nome do Rio.

Os dois relatos a seguir são episódios violentos que marcaram uma parte da história do Rio das Mortes. Tais acontecimentos são resultantes de ações colonizadoras, com caráter de exploração das terras e perseguição aos povos originários. Assim, os acontecimentos que serão descritos abaixo fazem um diagnóstico das relações interétnicas entre indígenas e não indígenas durante a História do Brasil. Importante ressaltar que, nenhum dos dois relatos foram datados por Ayres.

O primeiro relato conta sobre um grupo de homens que saíram de Cuiabá em busca de ouro quando, posteriormente, chegaram até um rio desconhecido. Descobriram que aquele lugar era repleto de ouro e habitado pelo grupo indígena Araés. A notícia sobre a descoberta de ouro teria se espalhado, levando ao aparecimento de mais homens interessados na mineração. A cobiça que os mineiros despertavam teria provocado uma intensa rivalidade entre os não indígenas (CUNHA, 1960, p. 19-20).

Por conta disso, houve uma batalha pela posse das margens daquele rio que culminou no assassinato de várias pessoas. Os mineiros que “venceram” a briga intragrupal decidiram estender o conflito aos Araés, passando a persegui-los com o fim de exterminá-los. Já os mineiros “vencidos” fugiram e acabaram morrendo na mata ou por ataque de outros grupos indígenas.

Na narrativa de Ayres não houve uma “história dos vencedores”, porque considerou esse evento moralmente condenável. Essa posição, muito provavelmente, é escolhida pelo sertanista por causa da linha de pensamento rondoniana que pregava a não violência, à qual estava subordinado por ser trabalhador da Fundação Brasil Central. O final desta história teria ocorrido através da “justiça divina”, quando uma epidemia de febre foi responsável por matar os mineiros “vencedores” (CUNHA, 1960, p. 19-20).

Imagem 3 - Ayres Câmara Cunha, em 1940, nas margens do Rio das Mortes após abater um jacaré.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*⁶².

O segundo acontecimento trágico que teria ocorrido no Rio das Mortes foi protagonizado pelo bandeirante Antonio Pires de Campos⁶³. Sua prática de comercializar e escravizar “índios” causou a morte de integrantes do grupo Karajá. Além disso, os Xavante também teriam matado inimigos pelas margens daquele rio (CUNHA, 1960, p. 21).

Após alcançar o Rio das Mortes, a Expedição Roncador-Xingu seguiu pela Serra do Roncador enfrentando diferentes dificuldades. Os sertanistas estavam sendo cercados pelos Xavante — de perfil guerreiro — que promoviam ataques aos acampamentos. A resposta dos sertanistas era dar tiros ao alto para espantar o grupo. Ao mesmo tempo, era uma meta da ERX estabelecer uma relação amistosa com os indígenas, já que um dos objetivos principais da expedição era a futura assimilação desses indivíduos. Por isso, os expedicionários deixavam “presentes” na floresta em sinal de amizade (CUNHA, 1960, p. 150).

⁶² CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*: a verdadeira história de Diacuí. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p 104.

⁶³ Foi um bandeirante paulista que explorou as terras do atual estado de Mato Grosso. Também chamado pelo apelido de Pai Però, nas narrativas indígenas, sua figura está ligada à extrema violência durante o contato.

Imagem 4 - Sertanistas no acampamento montado durante a Expedição Roncador-Xingu.



Fonte: ARQUIVO NACIONAL (BRASIL)⁶⁴.

Outro desafio era lidar com ferimentos causados pela empreitada, como pés sangrando pela travessia de terrenos rochosos (CUNHA, 1960, p. 153) e as “baixas” no grupo de expedicionários. Ayres relata a morte de dois companheiros, uma causada pela malária e a outra por um acidente com arma de fogo. Um dos trabalhadores estava limpando sua arma quando ela atirou acidentalmente acertando o peito de um colega. Eles foram enterrados na região da própria Serra do Roncador (CUNHA, 1960 p. 151).

Ao continuar os trajetos estabelecidos pela Expedição Roncador-Xingu, os sertanistas chegam, no dia 7 de setembro de 1945, até a cabeceira de um rio desconhecido. Então, em homenagem à Independência do Brasil, o rio foi batizado como Rio Sete de Setembro. A ação de nomear lugares é um movimento bastante comum em contextos colonizadores, como ilustrado por Greenblatt (1996) em seu trabalho *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Mundo Novo*.

⁶⁴ BRASIL. Arquivo Nacional. *Exposições Virtuais - A Marcha para o Oeste: a conquista do Brasil*. Acampamento provisório da expedição Roncador-Xingu no alto da montanha, s.d., Fundação Brasil Central, Álbum 04, pág.01, foto 02. Disponível em: <<http://exposicoesvirtuais.an.gov.br/index.php/galerias/10-exposicoes/314-a-marcha-para-o-oeste-a-conquista-do-brasil-central.html>>. Acesso em: 10 mar. 2024.



No capítulo *Possessões Maravilhosas*, o autor trata da manifestação do ímpeto colonizador por meio das cerimônias de posse feitas por Colombo durante o descobrimento do *Novo Mundo*. Apesar do deslocamento temporal entre a chegada dos europeus na América e o processo de interiorização do Brasil, percebemos que as práticas seguem uma similaridade por causa da natureza deste tipo de ação. Neste caso, nomear um lugar como se tivesse sido descoberto faz parte do projeto colonizador que pauta a superioridade racial. Tal ação menospreza a existência anterior daquela área e dos seus habitantes.

Importante ressaltar que as cerimônias de posse são comumente seguidas por códigos formais que simbolizam a pertença de algo a alguém. Em geral, essas cerimônias contam com a presença de testemunhas e a produção de documentações. No grupo integrante das caravelas quinhentistas, havia a presença de escrivães. Já na ERX, a troca de comunicação via rádio com superiores — que exigiam atualizações — e a produção de relatórios e diários de campo eram constantes.

Como lembrado por Greenblatt (1996, p. 78), os simbolismos eram produtos de atos discursivos, por isso, também era comum hastear a bandeira e cantar o hino quando se estabeleciam em uma região ou passavam a ter contato mais contínuo com os indígenas. Entretanto, esses códigos formais somente tinham sentido para os não indígenas, porque, os significados desses códigos eram convergentes com as lógicas de uma sociedade com bases ocidentalizadas (GREENBLATT, 1996, p. 81). Foi isso que aconteceu no momento de nomeação do Rio Sete de Setembro, data que representa a emancipação do país de Portugal.

Sem dúvida, para a História do Brasil, a independência tem um significado de grande relevância para a construção da nacionalidade. Mas, em relação ao mundo ameríndio, o valor do Sete de Setembro não carrega o mesmo simbolismo. Ainda mais, deve-se levar em consideração que, para muitos grupos indígenas, não havia “Brasil”. Desse modo, nomear é um ato violento de validação do processo colonizador que produz um apagamento étnico, disseminando a ideia de que existe uma ausência de pessoas e — principalmente — de valores morais e culturais nesses locais.

1.3 O CONTATO INTERÉTNICO E O CENÁRIO ALTO-XINGUANO.

Em geral, no Brasil, a divisão das línguas indígenas é feita a partir da separação em dois troncos: o Tupi e o Macro-Jê e dentro desses troncos há as famílias linguísticas. Contudo, há algumas línguas que não são possíveis de serem localizadas em nenhum tronco linguístico



(MEIRA, 2006, p. 157-174). Esse é o caso do Karib — família linguística na qual os Kalapalo pertencem — que possui uma divisão em dois ramos: o Kuikuro e Bakairi e Ikpeng, segundo Franchetto (2011, p. 12-13). Dentro do primeiro ramo citado, há codialeto, como o Kalapalo, mesmo nome que leva o grupo indígena em estudo.

Como descrito por Guerreiro Júnior (2012, p. 67), a primeira menção sobre os Kalapalo em uma documentação foi feita pelo antropólogo Hermann Meyer, no seu estudo intitulado *Bericht ueber seine zweite Xingu - Expedition*⁶⁵, divulgado em 1900. Há duas versões, abordadas pelo Instituto Socioambiental (ISA), sobre como surgiu o nome do grupo. Uma delas versa sobre uma antiga aldeia que se chamava “Kalapalo” e foi abandonada.

A segunda versão atribui o nome do grupo a uma origem aruak, que teria por significado “do outro lado”. Nessa exposição, narra-se que os brancos perguntaram aos Waurá onde teriam outros indígenas. A resposta deles foi dizer *kalapalo* para demonstrar que haveria mais grupos do outro lado do rio. Logo, os *kagaiha*⁶⁶ entenderam que aqueles que contactaram posteriormente seriam os Kalapalo, atribuindo essa palavra como designador do nome étnico daquelas pessoas (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 83).

A última versão acaba sendo mais interessante por demonstrar o grau de interação interétnica entre os alto-xinguanos, pois percebe-se que a dinâmica entre os grupos se faz presente no compartilhamento de características étnicas, nas histórias sobre o passado xinguanos e na designação de um grupo. Os próprios Kalapalo afirmam isso à Guerreiro Júnior (2012, p. 86) em uma conversa sobre o surgimento do grupo e o porquê da existência de diferentes versões, dizendo que os povos do Alto Xingu⁶⁷ possuíam “histórias misturadas”.

A ideia de “histórias misturadas” — declarada pelos Kalapalo — demonstra o valor de uma teoria da etnicidade que a entende como categoria dinâmica, tal linha de pensamento teórico é fundada por Fredrik Barth em 1960. Para o autor, a construção de uma identidade acontece por meio da interação de diferentes grupos. Antes, acreditava-se que o isolamento social e geográfico era o responsável pelas diferenças étnicas. Na linha de pensamento antiga, caso os grupos tivessem uma intensa interatividade essas identidades seriam “diluídas” e sobrepostas, fazendo com que os grupos perdessem seus critérios definidores (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 11).

⁶⁵ Traduzido como “Relatório sobre sua segunda expedição ao Xingu”.

⁶⁶ O termo *kagaiha*, *karaíba* ou *caraíba*, significa “homem branco” e está presente em algumas línguas indígenas.

⁶⁷ O Alto Xingu fica na porção sul do Xingu, situado no estado de Mato Grosso — da mesma forma, na porção sul da Amazônia brasileira — incorporando dois biomas nacionais: o Cerrado e a Amazônia.



Ainda que as etnias pertencentes à região do Alto Xingu compartilhem narrativas históricas e características culturais, as fronteiras persistem pois “(...) as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação (BARTH, 2011, p. 188)”. Ao fim, Barth percebe que a interação não leva ao desaparecimento ou à aculturação, ao contrário, o contato reafirma a diferença étnica.

Vale ressaltar que a história sobre o surgimento dos Kalapalo, descrita por Guerreiro Júnior (2012, p. 102), aparece em uma forma narrativa distinta do Instituto Socioambiental, porém, ao mesmo tempo mantém semelhanças. De acordo com a versão abordada por Guerreiro Júnior, ocorreu a necessidade de criar-se outra aldeia por causa da lotação da aldeia Kuapügü, que se encontrava no outro lado da margem, passando a ser conhecida como Kalapalo — do outro lado — pelos Mehinaku.

Há inclusive contradições em relação à versão apresentada acima, no qual o nome dos Kalapalo seria — na verdade — *Akuku*. Guerreiro Júnior (2012, p. 85) relata ter ouvido de um homem tal versão e chama a atenção para o trabalho de Franchetto, que descreve que os Kalapalo eram chamados de *Akuku* pelos homens mais velhos dos Kuikuro. Isso pela razão de os ancestrais dos atuais Kalapalo derivarem de diferentes grupos antigos, que habitaram a região do Xingu.

Como consequência, não é possível — e nem apropriado — organizar uma origem bem demarcada dos Kalapalo. Percebemos a forte interatividade entre os povos da região já que

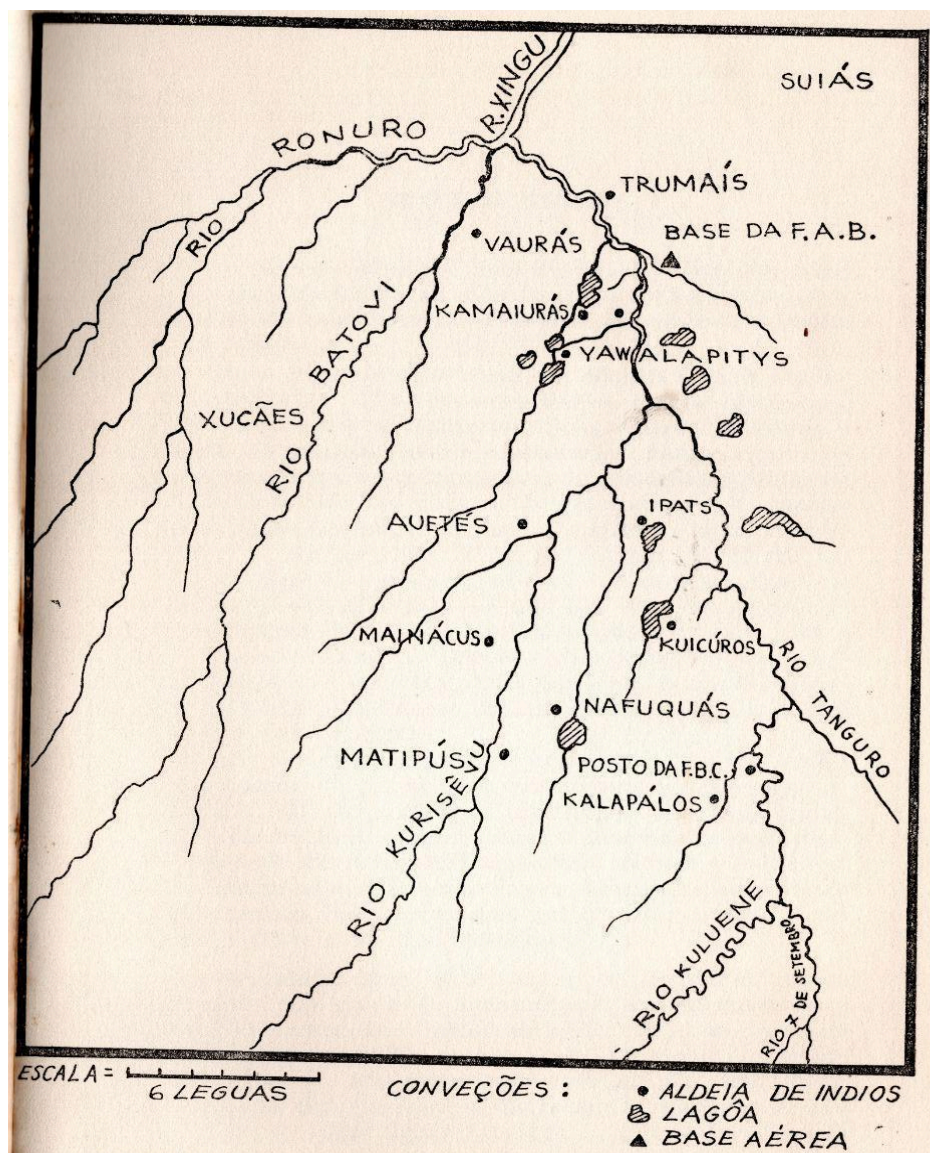
“Os Kalapalo”, “Os Kamayurá”, “os Wauja”, etc., longe de constituírem unidades étnico-políticas dadas de antemão, são antes o produto de recortes e sobreposições de redes mais extensas e os povos xinguanos atuais devem ser vistos mais como o *resultado* das relações regionais do que como unidades discretas que teriam, em um dado momento, entrado em relação (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 70).

Antes da criação do Parque Indígena do Xingu (PIX) — hoje, Terra Indígena do Xingu —, os Kalapalo viviam mais ao sul, nas margens do rio Culuene. A mudança de localização se deu justamente por conta do Parque e a política de assimilação gradual. Então, foram convencidos a irem para dentro da demarcação territorial do PIX (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 82).

O relato sobre os Kalapalo terem habitado uma área mais ao sul também aparece nas narrativas de Ayres Câmara Cunha, que foi produzida antes do deslocamento para o Parque, em 1960, conforme o mapa disponibilizado em seu livro (ver imagem 5). É perceptível que,

ao lado dos Kalapalo, há um posto da Fundação Brasil Central. Elemento que nos ajudará, mais a frente, a pensar sobre a influência que essa proximidade pode ter tido nas relações entre Ayres, Diacuí, os Kalapalo e a sociedade envolvente.

Imagem 5 - Mapa de aldeias do Xingu entre as décadas de 40 e 60.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*⁶⁸.

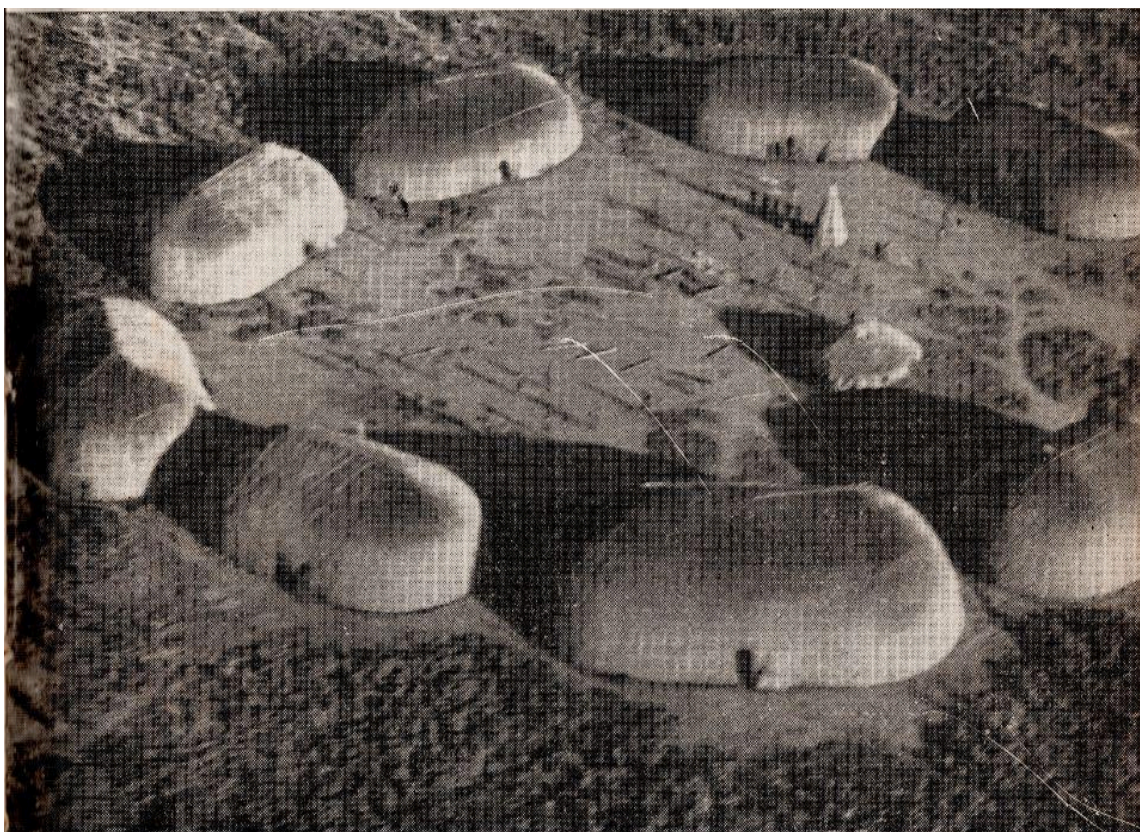
A disposição da aldeia Kalapalo é retratada como tipicamente comum aos de outros grupos daquela região. De acordo com as descrições contidas no Almanaque do ISA e no

⁶⁸ CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 17.

livro de Ayres, a aldeia é “concebida em termos de uma oposição entre a praça masculina, esfera da atividade pública, e o círculo das casas, espaço feminino, esfera da atividade doméstica” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 84).

Com oito casas feitas de pau-a-pique — descrita por Ayres como “promíscua” por uma suposta desordem (CUNHA, 1960, p. 54) — tendo formato arredondado, constituindo uma ordenação circular contendo uma praça central. O centro da aldeia abriga a casa das flautas, lugar frequentado apenas pelos homens para a realização de cerimônias religiosas, festivas, incluindo momentos de troca de diálogo e trabalho (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 84). Além disso, existe uma pequena área delimitada por uma cerca quadricular para sepultar os chefes do grupo (CUNHA, 1960, p. 53-54).

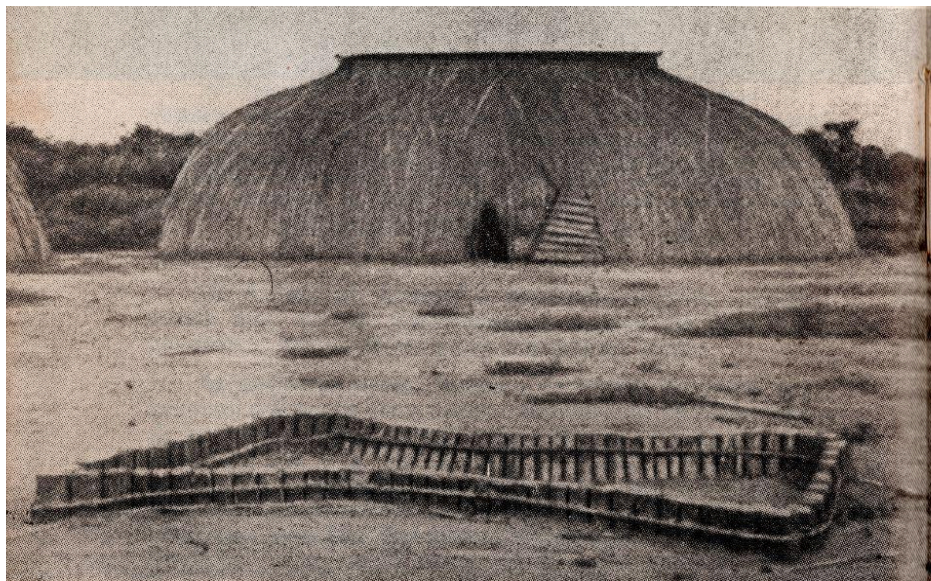
Imagem 6 - Aldeia Kalapalo.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*⁶⁹.

⁶⁹ CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*: a verdadeira história de Diacuí. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 57.

Imagem 7 - Espaço cercado onde ocorre o sepultamento dos chefes Kalapalo.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu⁷⁰.

Os Kalapalo estabelecem uma forte ligação entre os valores morais e suas práticas sociais, pois estas devem ser regidas pelos valores do grupo. As ações devem ser respaldadas pela cordialidade e não agressividade, o chamado *ifutisu*, que permeia todo o modelo de conduta Kalapalo. Como consta no Almanaque produzido pelo Instituto Socioambiental (ISA) sobre a ética e comportamento Kalapalo,

Em um sentido mais geral, *ifutisu* pode ser definido como uma ausência de agressividade pública - por exemplo, ser habilidoso para falar em público e não provocar situações que causem desconforto aos outros - e pela prática da generosidade - como a hospitalidade e a predisposição para doar ou partilhar posses materiais. Os Kalapalo acreditam que a viabilidade da sociedade depende do cumprimento desse ideal (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 83).

Em sua experiência durante o trabalho de campo com os Wauja (povo do Alto Xingu), Piedade (2004) descreve a prática desses valores xinguanos na convivência do chefe do grupo com sua filha. Ainda que o líder dos Wauja estivesse pessoalmente chateado com o pesquisador, ele trata a criança de forma cordial e carinhosa, demonstrando diferenciar tratativas políticas com a necessidade de amistosidade.

(...) e é uma qualidade que pude notar nos povos xinguanos. O forte controle das emoções, a calma na decisão, o falar baixo e pausado, sempre de bom humor,

⁷⁰ CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 58.



resolvendo problemas com ponderação, mesmo nos assuntos mais graves, estes são, para os Wauja, **comportamentos típicos dos verdadeiramente humanos** (PIEIDADE, 2004, p. 11).

No sentido de “verdadeiramente humanos” (*kuge*)⁷¹, a prática de um *ethos* pacífico traduz a diferenciação identitária dos alto-xinguanos com outros grupos que não pertencem ao complexo xinguno. Esses outros que não tem a cordialidade como premissa na convivência intraétnica e interétnica são vistos como *ngikogo* (ferozes) e, por diversas vezes, aqueles que são considerados como “selvagens” passam por um processo de “domesticação” dos corpos para que haja uma transformação nos seus valores. Segundo as narrativas dos povos do Alto Xingu, abordadas por Franchetto (1992; 2011), o homem branco passou pelo procedimento de “domesticação” de seu comportamento. O processo de transformação do outro também incluiu os Kalapalo que foram “xinguanizados”, momento em que passaram a adotar novos costumes, valores e uma nova identidade étnica. Tal tema será abordado adiante, com maior profundidade.

Logo, a prática do *ifutisu* acaba por refletir no Alto Xingu como um todo, onde os outros grupos da região compartilham desses valores éticos, resultando na diferenciação entre aqueles que são alto-xinguanos e os que não são. Franchetto aponta para uma questão importante, além do status étnico, os valores da cordialidade possuíam um caráter estratégico para o estabelecimento de interações com diferentes povos. Funcionando, assim, como um mecanismo para influenciar o Outro. Dessa forma,

(...) a estratégia no Alto Xingu foi a produção de relações cada vez mais cordiais, construindo uma identidade mais forte do que o conjunto das diferenças, através de trocas, festas, visitas, casamentos. A arte do envolvimento altoxinguno é uma mistura de diplomacia e manipulação que acaba domesticando o outro. É um jogo de poder não centralizado, difuso e reticular (FRANCHETTO, 2011, p.14)

A transição de *ngikogo* (ferozes) para *kuge* (verdadeiramente humanos) entre os Kalapalo é localizada no processo de formação do grupo, como explicita Guerreiro Júnior (2012). Segundo sua hipótese, os Kalapalo vieram de duas grandes aldeias que reuniam diferentes grupos karib: *Akuku* e *Amagü*, existindo versões contando que quando os Kalapalo viviam em *Amagü* suas práticas se diferenciavam daqueles que eram adotadas pelos xinguanos. No caso, a questão alimentar e a prática de guerra era o que fazia os Kalapalo ainda não estarem inseridos nos ideais alto-xinguanos. Isso muda com a migração de *Amagü*

⁷¹ Significa “gente” em Kalapalo. Ver GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 25.



— denominação de um povo antigo do Xingu e de sua aldeia — para *Kuapügü*. É nesse período que os ancestrais dos atuais Kalapalo, ao adotarem a alimentação tradicional do Xingu, deixaram de lado a guerra e integraram o *ifutisu* (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 77-92).

Lá não se comia peixe, mas animais terrestres, aves, algumas cobras e uma espécie de sapo (que alguns velhos ainda comem); a dieta alto-xinguana só passou a ser adotada de forma mais rígida em Kuapügü. A esta mudança alimentar também está ligada uma mudança no comportamento, pois os Amagü eram conhecidos por serem guerreiros. Segundo um narrador, os Amagü seriam o mesmo grupo conhecido como Hukuingi, famoso por seu belicismo e seu hábito de comer placentas cozidas. Muitos negam essa identificação, e sugerem que os Hukuingi seriam outro povo (mas reconhecem que seriam falantes da mesma variante de karib dos Kalapalo e Nahukua). A mudança para Kuapügü é onde os Kalapalo localizam sua origem porque é lá que a ambiguidade de seu comportamento e seu sistema alimentar deu lugar a uma forma mais plena de “xinguanização” (...) (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 92).

No Almanaque Socioambiental sobre os 50 anos do Parque Indígena do Xingu, o simbolismo da prática alimentar é reafirmado como uma das ações que fazem parte da identidade pacífica entre os indivíduos do Alto Xingu. Dessa forma, a alimentação é um dos fatores de diferenciação entre o “Nós” e o “Outro”. Após o processo de “xinguanização” da alimentação, há a necessidade de deixar de consumir animais terrestres — principalmente os peludos — para adotar uma dieta baseada em animais aquáticos (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 86). Por assim dizer, a caça é vista como atividade análoga à guerra (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 92).

Outro fator adicional é que, na visão dos Kalapalo, o alimento influencia na aparência física e moral do sujeito, por refletir o que há internamente e pela obediência aos valores compartilhados pelo grupo (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2011, p. 86). Essa noção, ao que parece, era um conhecimento difundido até entre aqueles que não eram xinguanos, pois nos relatos de Ayres ele afirma que os Kalapalo “tem uma bela e perfeita constituição física. Fortes e robustos, de grande resistência a toda fadiga, corajosos e destemidos (...). Os Kalapálos, em geral, são alegres e expansivos” (CUNHA, 1960, p. 55).

O outro elemento citado como importante na distinção entre ser *kuge* ou *ngikogo* é a guerra, que deixou de ser uma prática cotidiana para tornar-se uma atividade que caiu em



declínio. De fato, havia no Alto Xingu uma relação conflituosa entre os grupos que ali viviam, como mostra o relato do professor Mutuá Mehinaku⁷² do povo Kuikuro:

Nessa época, ainda existiam muitos *ngikogo*, índios bravos, os índios dos índios, assim como na Europa havia povos bárbaros que atacavam outras regiões da Europa. Os índios bravos raptavam mulheres e crianças. (...). As relações entre os *kuge* e os *ngikogo*, ‘índios bravos’, que habitavam os territórios vizinhos, sempre foram tensas, ora com conflitos belicosos, ora com alianças instáveis (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 36-37).

Como dito anteriormente, e citado por Guerreiro Júnior, o perfil de atuação dos grupos alto-xinguanos se transformou através do que Basso (1995, p. 132 apud GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 72) chamou de “campo de julgamento ético”, momento em que o *ifutisu* foi incorporado aos princípios dos povos que habitam o Alto Xingu. A partir de então, os chefes ganham mais relevância nas relações interétnicas do que os mestres do arco, que, anteriormente, tinham a função de defesa do território. Por consequência, o ritual passa a pautar os códigos morais de atuação daqueles grupos (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 25). Um exemplo é o Quarup (ou *egitsü*), que consiste em uma cerimônia fúnebre de homenagem aos chefes mortos (CUNHA, 1960, p. 112).

O Quarup é a personificação dos valores xinguanos, porque tem como premissa a reunião de várias aldeias para homenagear a memória de figuras importantes que faleceram (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 108). Destacando a relação interétnica pautada na cordialidade e nas alianças que são reafirmadas a partir do convite para a cerimônia. Para os Kalapalo, “se um dia deixarem de praticá-lo, é porque terão se transformado em ‘índios bravos’ (*ngikogo*) ou brancos” (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 27-28).

Por meio dessa discussão, percebe-se a alteridade destes grupos na formulação de mecanismos de convivência pautados em uma política da cordialidade. Acreditamos na hipótese de que esses princípios — durante o contato entre os *kagaihas* e os povos do Alto Xingu — são pontos-chaves para se entender as particularidades da relação desses indígenas com os brancos, estendendo-se à peculiar promoção da relação de Diacuí-Ayres.

Porque: 1) é justamente por conta desse perfil que os indígenas do Xingu vão sendo espetacularizados pela política de brasilidade por meio da noção de mestiçagem; 2) os indígenas alto-xinguanos eram considerados o tipo ideal para o processo de assimilação por, supostamente, estarem em uma escala civilizatória superior a outros grupos. Essa crença era

⁷² É licenciado em Letras e mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional (UFRJ).



justificada pela ausência de um caráter “violento”, logo, serviriam como modelo deste processo; 3) inicialmente, o contato entre os indígenas e os *kagaitas* foi bastante violento. Mas, posteriormente, ele foi se tornando pacífico por conta do processo de “domesticação”⁷³.

⁷³ A “domesticação” aqui está inserida em duas perspectivas, a do homem branco e a dos próprios indígenas. Os dois grupos usam essa argumentação — dentro de seus respectivos contextos — para explicar o motivo pelo qual houve uma transformação na natureza do contato. Saindo, graças a iniciativa da “domesticação”, da violência para o pacifismo.



CAPÍTULO II - O CASO DE DIACUÍ E AYRES: UM ENCONTRO INTERÉTNICO.

2.1 O APODERAMENTO DOS *KAGAIHA* PELOS ALTO-XINGUANOS.

A documentação histórica e a historiografia apontam que as relações interétnicas entre *kagaiha* e os indígenas foram pautadas em uma extrema violência⁷⁴. Isso inclui as narrativas alto-xinguanas, que contam sobre o permanente caráter desviante do homem branco. A agressividade *kagaiha* aparece, inclusive, no ancestral do homem europeu. De acordo com os relatos colhidos por Cunha (1960, p. 117) durante sua permanência no Xingu, Mavutcinim era uma das principais entidades espirituais da região e foi responsável por oferecer ferramentas para os *kagaiha* e os xinguanos.

Em dado momento, Mavutcinim reuniu os chefes de todas as aldeias do Alto Xingu e um *kagaiha* para conceder-lhes ferramentas que seriam escolhidas pelos chefes presentes. A entidade ofertou-lhes flechas, arcos e uma arma de fogo, cada povo escolheu um tipo de instrumento. Os Kalapalo tinham escolhido flecha e arco de madeira, entretanto, o *kagaiha* optou pela carabina. Mavutcinim desconfiou do comportamento do *kagaiha* e temia que este utilizasse a arma para matar os indígenas, por isso, a entidade exigiu que os brancos fossem embora do Xingu, para além do mar. Enquanto os outros grupos foram alocados por Mavutcinim dentro do Xingu (CUNHA, 1960, p. 117-118).

Tal narrativa apresenta aspectos interessantes para uma análise, fica em evidência que a entidade espiritual percebe que há no *kagaiha* uma tendência iminente à belicosidade. Desse modo, a figura ancestral do europeu não inspirava confiança e Mavutcinim conseguiu prever seu perfil traiçoeiro. Comprovando a suspeita de Mavutcinim, o caráter agressivo do *kagaiha* manifestou-se durante o período de sua chegada às terras indígenas.

A violência do *kagaiha* está presente nas narrativas do Alto Xingu que contam sobre o choque do contato com o Outro. Tais narrativas descrevem suas reações e ações diante de um cenário de constantes ataques às suas formas de existências. Em depoimento colhido por Franchetto (1992, p. 344), um Kuikuro descreve o nível da intervenção violenta dos *kagaiha*,

Os chefes (anétâ) dos caraíba vieram nos matando; o nosso pessoal fugia para outras aldeias e logo os caraíba chegavam nos matando todos, contavam nossos

⁷⁴ Ver mais ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010; CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.



antepassados, contavam nossos antigos [...]. Os antepassados caraíba chegaram muito tempo atrás. Os antepassados caraíba vieram até o Kuluene, montaram acampamento em Turi, construíram muitas canoas de casca de jatobá, muitas enfileiradas para matar os nossos antigos. Estavam em Agahúku [...].

A compreensão do processo histórico do contato requer, quando possível, recorrer às narrativas de um dos protagonistas dos fatos aqui abordados. A prática xinguanas de transferir conhecimento sobre a própria história por meio da contação de histórias auxiliará na aproximação de uma “versão indígena” do contato com os *kagaiha*.

Os brancos são vistos pelos alto-xinguanos como uma espécie de espíritos, porque agem de maneira similar a um *itseke*⁷⁵. Os *itseke* são entidades sobrenaturais que têm o poder de raptar almas e causar doenças. As pessoas (*kuge*) não querem ver ou sonhar com um *itseke* por significar presságio de doença e morte. Devido ao fato de os *kagaiha* aparecerem matando e sequestrando os indígenas,

Os nossos antigos chamaram os Brancos também de *itseke*, porque viram pessoas estranhas, algo que nunca tinham visto antes; apenas *itseke*, espíritos, poderiam aparecer assim, carregando objetos que impressionavam profundamente. (...) *kuge* não teria maldade para matar um povo inteiro, só *itseke* poderia. (MEHINAKU, 2010, p. 150).

Todavia, o motivo que leva os xinguanos a equiparar os *kagaiha* aos *itseke* não se justifica apenas na ação direta dos não indígenas. Existe, também, uma explicação voltada à natureza da origem dos *kagaiha*. Nas narrativas sobre a formação daquele universo, os *kagaiha* possuem um ancestral chamado Kagahina⁷⁶, que é um *itseke* de personalidade violenta e possui a capacidade de transformar e inventar objetos (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 422-423).

O ato de narrar histórias é chamado de *akinha*⁷⁷, todavia, a natureza dessas histórias carrega consigo uma característica particular em relação à veracidade e ao tempo. Para os xinguanos, quanto mais recente a narrativa menos verdadeira ela é, em contrapartida, as narrativas mais antigas carregam consigo maior autenticidade (FRANCHETTO, 1992, p. 342).

⁷⁵ O termo é traduzido como “espírito” para o português.

⁷⁶ Também poderá ser escrito, na tradução para o português, como Carabina.

⁷⁷ A grafia da palavra varia de acordo com a língua de cada grupo, neste caso, refere-se à noção de “narrativa” ou “contar histórias” no karib falado pelos Kalapalo. Na mesma família linguística, o karib, falado pelos Kuikuro, a grafia é “*akiñá*”. Apesar da diferenciação ortográfica, o sentido é o mesmo.



A percepção de veracidade dos povos do Xingu se diferencia da ocidental. Na visão ocidental, pode-se observar que, seja na confecção de inquéritos policiais ou em uma simples contação de história que não requer rigor científico, quanto mais recente a narrativa mais verídica ela é considerada. Isso porque, associa-se a autenticidade da narrativa à memória de curto prazo, nesse caso, a memória de longo prazo está fadada a esquecer e confundir os episódios ocorridos.

Em relação ao fato da *akinha* (histórias) somente ser verdadeira quando é antiga, há uma evidente demonstração de valor na ancestralidade já que essas narrativas são contadas e lembradas pelas pessoas mais velhas da aldeia. Elas aprenderam as *akinha* com sujeitos mais velhos que passaram seus conhecimentos. Logo, o respeito pela ancestralidade faz com que uma narrativa antiga tenha mais validação dentro da sociedade xinguana.

As *akinha* são divididas em dois tipos: a *akinha hekugu*, que trata sobre fatos verdadeiros e antigos, e a *akinha hesinhügü* que se refere a histórias ruins e feias por terem conotação sexual. Essas são contadas com a finalidade de divertimento (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 75). A história do contato interétnico é classificada como uma *akinha hekugu*. Entre os Kalapalo, é popular a narrativa sobre um chefe Kalapalo chamado Kapita. Ele atuou como *aneti*⁷⁸ durante um período em que os *kagaiha* estavam obcecados pelos chefes e seus filhos⁷⁹. “Essa época é lembrada com muita tristeza, pois os chefes estavam se acabando e muitas pessoas morriam, ou pelas mãos dos *kagaiha*, ou pela ação desenfreada dos feiticeiros” (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 108).

De acordo com a narrativa Kalapalo, o chefe Kapita tinha sonhado com uma “borboleta de Ahasa”. Esta espécie de borboleta era cuidada por um *itseke* de mesmo nome. Tal espírito era conhecido por viver na mata e sonhar com o inseto significava que a pessoa seria morta por um homem branco. Mesmo tendo sido alertado pelo sonho, Kapita decidiu sair de sua aldeia junto com outros chefes. No percurso, o grupo avistou um *kagaiha* chamado Õdoni, que foi agarrado pelos indígenas. Sua reação durante a captura foi gritar: “Kapita!” (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 109-110).

A reação de Õdoni teria demonstrado que ele sabia previamente o nome do chefe Kalapalo. A explicação, segundo o narrador Ageu, estaria no fato de Õdoni ser um *itseke* e os espíritos possuírem a característica de saberem tudo (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 113).

⁷⁸ Significa “chefe” na variante karib falada pelos Kalapalo.

⁷⁹ O professor e mestre em Antropologia Social (UFRJ) Mutua Mehinaku — pertencente ao povo Mehinaku do Alto Xingu — confirma em sua dissertação, *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* (2010, p. 150-151), que houve um período de perseguição dos chefes xinguanos pelos não indígenas.



Kapita e os outros chefes chegaram na aldeia Kalapalo acompanhados de Õdoni, sendo ele apresentado como “um espírito, um *kagaiha*” (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 111-112).

O *anetü* decidiu adotar Õdoni e lhe ensinou a língua, as práticas de pintura e a dança dos Kalapalo. Desse modo, Kapita estava lhe repassando os fundamentos culturais, morais e os valores do seu grupo. Além disso, impôs ao espírito um processo pedagógico que tinha a intenção de transformá-lo em um igual, em um *kuge*. A decisão de Kapita, em adotar um *itseke*, vinculou-se à necessidade de “domesticá-lo” para que se evitassem ataques.

Após um tempo residindo na aldeia dos Kalapalo, Õdoni decidiu ir embora com o intuito de buscar ferramentas para a aldeia. Um ano após a partida, Õdoni voltou acompanhado de mais quatro *kagaiha* e ferramentas para os indígenas; e o grupo foi hospedado pelos Wauja. Ao ficar sabendo da chegada de Õdoni, Kapita caminhou até a entrada da aldeia dos Wauja e escutou o temor de seu filho adotivo (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 112).

O *kagaiha* Õdoni temeu que ele e seus companheiros fossem atacados e mortos pelos Wauja por causa das ferramentas trazidas e, por isso, pediu que Kapita fugisse com ele. O pedido foi negado pelo chefe Kalapalo sob a alegação de extremo cansaço da viagem. Kapita sugeriu que a fuga fosse adiada para o dia seguinte. Pela noite, os *kagaiha* tiveram suas ferramentas roubadas e apenas Õdoni conseguiu escapar com vida. Após a fuga, o filho de Kapita anunciou ao pai que desta vez iria embora para sempre (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 112).

Existe outra *akinha* Kalapalo que trata sobre o contato interétnico, sendo essa narrativa tão famosa quanto a história de Kapita. Entretanto, a *akinha* em questão aborda — com mais riqueza de detalhes — as incursões violentas promovidas pelos *kagaiha*. Como era comum no período inicial do contato, os brancos adentraram no Xingu e sequestraram um Kalapalo de nome Saganaha. Após sua captura, ele é levado até a cidade e obrigado a casar-se com uma *kagaiha* com quem têm filhos. Após algum tempo, Saganaha consegue voltar para sua aldeia, casa-se com uma indígena e torna-se chefe dos Kalapalo (GUERREIRO, 2012, p. 114).

Em contrapartida, os filhos do primeiro casamento de Saganaha não conseguem aceitar a decisão do pai em voltar para o seu grupo, por conta disso, decidem ir atrás dele no Xingu. A ação de buscas é coordenada pelo filho mais velho de Saganaha. Seu nome era Paipegü. Ele se alia a alguns indígenas e, ao longo das buscas, os filhos de Saganaha promovem grandiosos ataques a diversos grupos xinguanos (GUERREIRO, 2012, p. 114).



Em consulta à *akinha* dos Kuikuro, sobre o período de ataques realizados por Paipegü, a narrativa de Saganaha ganha outros contornos. Durante a invasão de Paipegü ao Xingu, aparece um novo personagem chamado Kuirálu. Segundo os depoimentos coletados por Franchetto (1992, p. 346), Kuirálu é um herói xinguanos que teve relevantes vitórias em seus ataques contra os brancos. Ele vai ser o responsável por enfrentar Paipegü em sua busca desenfreada pelo pai Saganaha, a *akinha* conta que

Foram-se, os caraíba, para Intará [...]. Em Agahúkú, os antigos não conheciam os caraíba. Novamente estes golpearam e atacaram. Morreram, enfileiraram os mortos [...]. Kuirálu estava lá para matar os chefes dos caraíba, ele tinha fugido com o seu sobrinho. Cavou um buraco na beira d'água [...] os caraíba chegaram queimando a mata. À noite, os soldados foram se banhar, no meio deles estava seu chefe, carregado na rede até a água. Flecharam e Kuirálu voltou correndo para se esconder no buraco [...]. Os caraíba levaram o corpo do chefe até acampamento e ficaram esperando que Kuirálu e outros fugitivos aparecessem. Enterraram seu chefe junto com os seus pertences, flechas, facas, cobertor, tesouras, tudo [...]. Kuirálu escondido os observou durante quatro dias [...]. Os caraíba se foram, sobre o túmulo ficou uma cruz [...]. Kuirálu se aproximou, cavou e desenterrou tudo. Ficou com as coisas de caraíba. O chefe deles foi aqueles que as tinha trazido e que tinha sido morto [...]. Os caraíba foram para o córrego das palmeiras kâá, onde Kuirálu estava cortando uma palmeira bem alta [...] ele derrubou uma palmeira que caiu sobre a canoa dos caraíba e a afundou [...] outros caraíba tinham deixado muitas carabinas encostadas nas árvores [...]. Aí estava Kuirálu, nosso vingador, para pegar as armas. (FRANCHETTO, 1992, p. 346).

A *akinha* mostra que a coragem de Kuirálu foi capaz de frear os ataques de Paipegü, morto com uma flechada. O herói xinguanos simboliza a resistência dos povos indígenas frente a ação violenta dos *kagaiha*. Graças a sua atuação, os brancos passam a estabelecer um contato mais pacífico.

Percebe-se — por meio das *akinha* — a manifestação das alteridades alto-xinguanas, com destaque ao fato de que o protagonismo nas narrativas serem indígenas e estarem em posição de altivez diante do “inimigo”. Tal perspectiva se contrapõe a uma relevante parte das narrativas ocidentais nas quais os indígenas são apresentados como vítimas infantilizadas dos ataques dos não indígenas. Nas *akinha*, os xinguanos são fortes o suficiente para conquistarem a vitória de seu povo e dos outros povos do complexo xinguanos, livrando-os da influência “maléfica” dos *kagaiha*.

Alguns antropólogos como Franchetto (1992, p. 345) e Mehinaku (2010, p. 150-151) defendem a ideia de que Paipegü e o bandeirante Antônio Pires de Campos Júnior são a mesma pessoa. Essa versão também é aceita pelos alto-xinguanos. Todavia, não é possível determinar se o surgimento desta versão ocorreu entre os indígenas e foi adotada pelos



antropólogos; ou, ao contrário, se foi talhada pelos antropólogos e depois introduzida e popularizada entre os indígenas. O fato mais interessante, no entanto, está nos argumentos usados na defesa desta hipótese.

Segundo Franchetto (1992, p. 345), os relatos xinguanos convergem com as fontes históricas sobre as invasões bandeirantes na região do Rio das Mortes. Outro elemento que corroboraria a hipótese está nas “coincidências” entre os personagens Paipegü e Antônio Pires de Campos Júnior. Uma delas é o fato de o bandeirante ser chamado de Pai Pirá pelos Bororo, designação esta que seria próximo do nome em karib Paipegü. Além do mais, assim como Paipegü, Antônio Pires de Campos Júnior fazia as invasões com o auxílio de indígenas.

Por fim, os relatos sobre a morte dos dois personagens são bastante parecidos, os dois teriam morrido em decorrência de uma flechada, tendo seus corpos carregados em uma rede por aliados. Fora a *akinha* xingwana e a defesa desta hipótese pelos antropólogos, não foi encontrada nenhuma produção científica histórica que afirme a fidedignidade desta versão. Vale ressaltar que, Franchetto (1992, p. 345) não cita diretamente quais fontes está se referindo.

Após Kuirálu agir como protetor de seus iguais, o contato por meio da violência é substituído por um mais diplomático, orientado pela troca de presentes entre os indígenas e os *kagaiha*. Todo o complexo xingvano trabalhou para que o comportamento dos *kagaiha* fosse modificado, os chefes sequestrados pelos brancos também atuaram como educadores dos *kagaiha*, assim como Kuirálu.

Posteriormente, os chefes retornaram às aldeias acompanhados dos *kagaiha*. Com esses “amansados” e impelidos a agirem de modo não agressivo (FRANCHETTO, 1992, p. 346-348). Os brancos não matam mais os indígenas. Isso indica que os *kagaiha* passaram, graças aos xinguanos, por um processo de “domesticação”⁸⁰ nas suas condutas “selvagens”.

É nesse cenário que Karl von den Steinen⁸¹, chamado de Kálusi pelos xinguanos, apareceu no Xingu em sua segunda expedição científica à região durante os anos de 1887 a 1888. Por conta do sistema de amansamento do comportamento *kagaiha*, ele estabeleceu contato por meio do oferecimento de presentes. Em vista disso, havia uma troca — nessa

⁸⁰ Vale destacar que, o processo de “amansamento” dos não indígenas não foi uma iniciativa exclusiva dos povos alto-xinguanos, indígenas do território que ficaria conhecido como Rondônia também tentaram “domesticar” o branco. Segundo Darcy Ribeiro (1958, p.28), em documento necrológico, Rondon teria presenciado relatos sobre a tentativa de pacificação de seringueiros realizada pelos indígenas Ramarama.

⁸¹ Karl von den Steinen foi um cientista alemão que empreendeu duas expedições ao Brasil Central, mais especificamente na região do Xingu, ao final do século XIX. Suas atuações foram patrocinadas pela Alemanha e pelo próprio Brasil com o objetivo de coleta de dados e artifícios indígenas para a realização de exposições.



relação interétnica — com vantagens para ambos os lados. Enquanto os xinguanos ofereciam seu acolhimento à presença de Steinen, o *kagaiha* poderia promover sua expedição científica de maneira a conseguir obter os dados e objetos de seu interesse.

A atuação do cientista satisfazia os alto-xinguanos devido a demonstração de gentileza e cordialidade. Esse tipo de atuação mais cordial é chamada de “boa palavra” (MEHINAKU, 2010, p. 149). Steinen tinha como propósito principal a construção de uma relação de confiança com os povos daquela região. Nas palavras dos Kuikuro,

Tempos depois, quando havia muitas crianças, chegou Kálusi [...] 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. Partilham tudo [...]. Kálusi foi trocando por colares de caramujo [...]. (FRANCHETTO, 1992, p. 347).

Apesar da boa relação e de von den Steinen aparecer de maneira positiva nas *akinha*, existia uma desconfiança por parte dos xinguanos. Os indígenas receberam o cientista com cordialidade, entretanto, o comportamento de von den Steinen estava sendo observado e analisado pelos indígenas. Um relato colhido por Guerreiro Júnior exemplifica o sentimento temeroso por parte dos xinguanos.

Guerreiro Júnior (2012, p. 65) comenta que a passagem de von den Steinen entre os Nahukua foi complicada, um jovem desta etnia avisou aos companheiros de seu grupo que os *kagaiha* estavam indo visitá-los. Os Nahukua, então, esconderam seus pertences e mulheres, atrapalhando as intenções do cientista que desejava se apropriar de objetos para a montagem de uma exposição. Ademais, os Nahukua demonstraram grande interesse em querer que os *kagaiha* fossem embora rápido de sua aldeia.

Um ponto curioso na *akinha* dos Waurá⁸² sobre o contato com von den Steinen fala de sua aproximação com as mulheres indígenas, levando a um outro momento de desgaste na relação do cientista com os alto-xinguanos. A narrativa confirma que os xinguanos sentiam necessidade de autopreservação em relação aos *kagaiha* — mesmo após o processo de “pacificação” — especialmente em relação às mulheres e crianças. Ao analisarem o comportamento de Steinen, e a desaprovação de suas condutas, os Waurá decidem agir para se defenderem de um possível abuso por parte do cientista.

⁸² Povo indígena pertencente à família arawak que habita o Alto Xingu.



Para isso, criam uma emboscada para matar von den Steinen com uma flechada. Percebe-se que, apesar de os valores xinguanos preverem a não violência e a resolução dos problemas por meio da diplomacia, os Waurá optaram pelo uso da violência como mecanismo de proteção das mulheres de sua aldeia. Importante ressaltar que a “pacificação” dos *kagaiha* não os impedia de manifestar seu caráter agressivo, pois, como comentado anteriormente, seria também uma característica de seu modo de vida.

Tucupi e Apayatu Waurá contam o que aconteceu no decurso da visita de Karl von den Steinen à aldeia.

Quando Carlos (Karl) chegou, o seu amigo Kutanapu apresentou as mulheres: – Esse homem branco (kajaopa) não é bravo, ele é bonzinho, deu presentes. As mulheres contaram que os homens saíram para pescar para a festa de máscara atujuwa, que iria acontecer dentro de cinco dias. Elas não ficaram com medo, porque na nossa história já se contava sobre a existência dos homens brancos. Durante os dias que Carlos ficou na aldeia, o pai da criança recém-nascida ficou observando que ele sempre ia tomar banho no meio da mulherada. Ele não gostou que Carlos sempre ia banhar com as mulheres de sua aldeia, ele desconfiou que ele estava namorando as mulheres, então ele saiu para avisar os pescadores. Os homens Waurá voltaram para a aldeia, chegando no porto mais ou menos às 19 horas e ficaram no porto esperando até às 4 horas da manhã. As mulheres levantaram para ir banhar e Carlos foi com elas. Ele levou sua lanterna para iluminar o caminho até o porto. Ele foi andando no meio das mulheres com a lanterna na mão, enquanto os homens estavam esperando para matá-lo. No porto, Carlos ficou iluminando as mulheres. O cacique pediu para um guerreiro que estava pronto para flechar bem no olho dele. Eles achavam que a lanterna era o olho dele. Tentaram flechar, mas não conseguiram, porque Carlos apagou a lanterna e fugiu. Assim foi o contato do Carlos (Karl) com o povo Waurá. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 68).

Tal narrativa contribui para que se questionasse sobre a reação dos Nahukua à presença de von den Steinen e, talvez haja uma relação entre os Nahukua terem escondido suas mulheres de Steinen após saberem de seu comportamento com as mulheres Waurá. Isso pode ter influenciado na forma em que os Nahukua trataram o cientista — desejando logo sua partida e dificultando a obtenção de artefatos.

Após a visita de von den Steinen, os xinguanos continuaram mantendo contato constante com os *kagaiha* que apareciam para fornecer ferramentas e atrair indígenas para servirem como mão de obra em outras aldeias. Foi no decorrer desses encontros que se formou uma figura de extrema relevância na esfera das negociações entre alto-xinguanos e *kagaiha*. Nahu Kuikuro foi cooptado ainda criança pelo SPI e, por causa de sua convivência com os *kagaiha*, aprendeu a falar português fluentemente.



Nahu passou a exercer a função de *kagaiha oto*⁸³, sendo bastante solicitado como tradutor. Além disso, participou ativamente na mudança de diversos grupos do Alto Xingu para dentro dos limites territoriais do Parque Nacional do Xingu⁸⁴. Sepé Kuikuro aborda os contatos interétnicos com os brancos ocorridos no início do século XX, introduzindo a história de Nahu.

Antes do Orlando chegar, apareceu primeiro o senhor antropólogo, chamado Petrullo. Ele veio num avião que desce na água, o hidroavião. Primeiro ele desceu no rio Curisevo. Os índios estavam lá. Petrullo ficou lá um dia. Depois foram ao rio Batovi, dois índios foram com ele. Um se chamava Nahu Kuikuro e outro Luiz Kuikuro. Um tinha dez anos e outro tinha oito anos. Muitos índios foram até o Batovi porque queriam ferramentas, como machados e facões. Nahu e Luiz ficaram lá aprendendo a língua portuguesa. Depois eles foram para uma aldeia Bakairi, chamada Pakuera. Eles ficaram lá aprendendo. Depois de dez anos eles voltaram para a aldeia Kuikuro. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 70).

Em seu depoimento, Sepé Kuikuro narra eventos acerca da presença *kagaiha* antes do aparecimento de Orlando Villas Bôas⁸⁵. O neto de Nahu, Mutua Mehinaku (2010, p. 40-41), confirma que seu avô saiu da aldeia dos Kuikuro ainda criança para trabalhar como ajudante de pedreiro na aldeia dos Bakairi⁸⁶ entre as décadas de 1930 a 1940. Nahu, em depoimento prestado ao Instituto Socioambiental (2011, p. 268) não afirma que vivia em uma situação de sujeição. Todavia, para Mutua Mehinaku, o SPI agia por meios a obrigar os indígenas a trabalharem na lavoura e nas construções do Posto de atração.

De fato, nos diferentes depoimentos consultados, é bastante comum o relato de trabalho indígena na construção dos Postos e nos campos de pouso. Em troca, os *kagaiha* ofereciam presentes como facões, enxadas, azóis e machados. Embora Nahu (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 268) tivesse crescido próximo, ele não confiava nos brancos e enxergava sua atuação de maneira crítica. Pois, para o Kuikuro, a presença *kagaiha* era

⁸³ Pode ser traduzido como “dono dos brancos”.

⁸⁴ Não é possível determinar o período temporal exato do processo de realocação de cada grupo indígena do Xingu para dentro do território do Parque Nacional do Xingu. Isso porque as fontes usadas para a construção deste subcapítulo são, em sua maioria, provenientes de depoimentos indígenas que não possuem a mesma preocupação com a temporalidade como a ciência histórica. Algumas dessas narrativas foram coletadas por antropólogos, como Antonio Guerreiro Júnior (2012) e Bruna Franchetto (1992), e outras recolhidas por indígenas da região do Xingu, como no caso do trabalho de Mehinaku (2010). Apesar disso, pode-se ter uma noção do início dos realocamentos para a área de proteção indígena por meio do ano de criação do Parque, que ocorreu em 1961.

⁸⁵ Foi irmão de Leonardo e Cláudio Villas Bôas, sendo reconhecido como um prestigioso sertanista que atuou, junto com os irmãos, na Expedição Roncador-Xingu. Participou, também, do projeto de criação e implementação do Parque Indígena do Xingu. Os irmãos Villas Boas ficaram responsáveis por auxiliar o Estado brasileiro na assimilação dos xinguanos com o objetivo principal de garantir a proteção dos indígenas nesse processo.

⁸⁶ Povo indígena habitante do Xingu, tinham um relacionamento bastante próximo com as expedições que apareciam naquela região.



responsável por desestruturar parte do sistema cultural xinguano a partir da introdução de novos costumes.

Ele lembra que no início da atuação do SPI no Xingu, os Bakairi ainda praticavam a luta tendo abandonado essa prática a posteriori, além de estimularem os indígenas a se comunicarem em português. Por conta dos comportamentos violentos dos *kagaiha*, Nahu ensinou ao neto a temer os brancos, em especial os fazendeiros. Estes teriam a prática de envenenar os indígenas para poderem ficar com suas terras. Mutua (MEHINAKU, 2010, p. 40) relata que, “Estes comentários me assustavam muito e me faziam chorar; esta era a imagem que os pais e outras pessoas colocavam nas cabeças das crianças”.

Depois de anos em convivência com os *kagaiha* que resultaram em sua fluência no português, Nahu conta sobre o aparecimento de um expedicionário chamado Nilo Veloso⁸⁷. Segundo a narrativa Kuikuro (MEHINAKU, 2010, p. 161), o aparecimento de Nilo — durante a década de 40 — causou uma onda de medo. Então, os indígenas pediram para levar uma rezadeira até o caminho principal com o objetivo de pedir para que Nilo ficasse pacífico e não matasse ninguém.

Nilo Veloso foi, efetivamente, pacífico em seu encontro com os indígenas. Tal narrativa confirma que o esforço de pacificação do *kagaiha* é ininterrupto. Mesmo com o trabalho desempenhado pelos antigos na tarefa de “amansamento”, os *kagaiha* são vistos como permanente ameaça. É importante destacar que, o processo de “amansamento” é um fenômeno carregado de dualidades.

A percepção de quem “pacificou” e de quem foi “pacificado” depende do grupo que está narrando. Como foi possível notar nas *akinha*, os alto-tinguanos se enxergam como os responsáveis pelas mudanças nas relações interétnicas através de esforços no compartilhamento de seus princípios. Porém, para Darcy Ribeiro (1962, p. 95), o método de pacificação implementado pelo indigenismo oficial foi tão eficaz a ponto de levar diversos grupos indígenas a concluir que foram eles os responsáveis por “amansar” os brancos. Seguindo o raciocínio de Darcy Ribeiro, nota-se que o protagonismo no processo de “pacificação” é uma vitória daqueles que trabalharam para o protecionismo indígena.

Em diversas vezes, as ações dos não indígenas foram guiadas por um ímpeto eurocêntrico⁸⁸ de dominação do Outro, mediante um sentimento de superioridade racial. A reação de estranhamento do homem branco diante do Outro indígena foi usualmente marcada

⁸⁷ Foi um cinegrafista e participante da Expedição Roncador-Xingu.

⁸⁸ Perspectiva que coloca a Europa e sua história como modelo de referência a ser seguido pelos outros continentes.



por uma atuação de extrema violência. Para os brancos, a existência de um grupo humano que não se assemelhava étnicamente e culturalmente ao europeu significou a necessidade de atuar de forma a dominar o Outro. Essa dominação, por vezes, resultou em cenários de apagamento étnico e genocídio⁸⁹.

A atuação dos indígenas diante do convívio com o Outro se diferenciou na maneira em como atuaram com aqueles que não compartilhavam de seus valores e identidade. A violência extrema e a aniquilação não faziam parte do método de ação dos indígenas alto-xinguanos em relação ao Outro, mas isso não significou que não havia uma ótica etnocêntrica nas sociedades originárias. O pensamento etnocêntrico é — em certa medida — natural aos valores culturais de cada povo ou grupo, pois ela “sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade” (LARAIA, 2009, p.67).

De fato, nas *akinha* do Alto Xingu estão presentes elementos que indicam existir a crença em uma superioridade cultural dos povos desta região em relação aos *kagaiha* e aos indígenas de fora do complexo alto-xinguanos. A ausência de violência nas tratativas com o Outro é um dos valores indicativos desse sentimento de diferenciação e superioridade. Pois, como foi tratado no capítulo anterior, o abandono da prática da guerra e a mudança na alimentação promoveu entre os Kalapalo um movimento para outro patamar social. Este processo pode ser descrito como a xinguanização do grupo, o que acarretou na mudança de sua identificação étnica e na sua inclusão como grupo pertencente ao complexo alto-xinguanos (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 92).

Até mesmo no primeiro contato direto entre a ERX com os indígenas do Xingu, ocorrido em outubro de 1946 durante a folga dos expedicionários aos domingos, os *kagaiha* foram objeto de estranhamento por parte dos alto-xinguanos. O padrão comportamental dos brancos era respaldado na ação violenta e, em razão disso, era comum que os indígenas enxergassem os *kagaiha* com desconfiança. Para Ayres (CUNHA, 1960, p. 160), “Os índios ficaram surpreendidos, e até mesmo temerosos, com o que viram dos homens brancos, isto é: suas vestimentas esquisitas, suas máquinas e armas poderosas”.

⁸⁹ Ver mais CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. cap. 4. MOREIRA, Vânia Maria Losada. Kruk, Kuruk, Kuruca: genocídio e tráfico de crianças no Brasil imperial. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 24, n. 3, 390-404, 2020.



2.2 A CHEGADA DA EXPEDIÇÃO RONCADOR-XINGU.

Por ser um evento recente, a chegada da Expedição Roncador-Xingu não é considerada parte da memória tradicional dos indígenas do Alto-Xingu (FRANCHETTO, 1992, p. 351). Ainda assim, o aparecimento da ERX é marcante na história dos xinguanos. A expedição foi responsável por alterar diversos aspectos da vida regional. É essencial salientar que, um dos principais impactos foi na demografia dos povos que habitavam o Alto Xingu, gerando a queda no contingente populacional, em decorrência das epidemias de gripe e sarampo.

Conforme os dados apresentados por Franchetto (1992, p. 353), em 1926 a população alto-xinguana foi estimada em 1.840 mil pessoas. No ano de 1948, dois anos após o primeiro contato com a Expedição Roncador-Xingu, a população caiu drasticamente para 735 pessoas. No que se refere aos Kalapalo, em 1947, a população total era de 142 pessoas, entretanto, no ano de 1968 o grupo contava com apenas 109 integrantes. Sendo assim, percebe-se que no intervalo de 22 anos o contingente alto-xinguano observou a diminuição de 59% dos integrantes dos grupos indígenas. Já os Kalapalo, no intervalo de 21 anos, perderam um pouco mais de 23,23% do total populacional.

Ao final do ano de 1954, metade da população Kalapalo havia falecido. A melhora do cenário epidêmico aconteceu apenas em 1960, segundo os Kalapalo, por causa de Orlando Villas Bôas. Ele teria conseguido convencer diversos feiticeiros⁹⁰ a se aposentarem, causando queda na mortalidade (GUERREIRO JÚNIOR, 2015, p. 119). Outra mudança produzida pelo contato foi na prática do *egitsü*⁹¹, pois o ritual ganhou novos adornos para enfeite e a ampliação de seu simbolismo.

Segundo Guerreiro Júnior (2012, p. 46), ao perceberem que o *egitsü* era uma das bases do pacifismo xinguano, os irmãos Villas Bôas fizeram com que o ritual fosse usado em favor da política indigenista. A estratégia usada foi fomentar a prática do *egitsü* para que a sociabilidade com os *kagaiha* fosse assegurada. Desse modo, foi possível a criação e a mudança dos xinguanos para o limite do Parque Indígena do Xingu. A expansão do *egitsü* fez com que o ritual ganhasse novos contornos, adquirindo, um caráter diplomático em relação

⁹⁰ O Xingu é composto por várias figuras praticantes de feitiçaria, geralmente são figuras respeitadas e temíveis por serem capazes de provocar a morte de chefes. Os feiticeiros alto-xinguanos serão abordados de maneira mais aprofundada no último capítulo.

⁹¹ Também chamado popularmente de Quarup, é um ritual mortuário praticado pelos indígenas do Xingu que tem a intenção de homenagear um morto importante. Neste ritual, é comum chamar todos os grupos indígenas do Xingu em uma grande festa seguida por uma luta chamada *huka-huka*.



aos *kagaiha*. Por isso, *egitsü* passou a convidar autoridades do Estado brasileiro, imprensa e pesquisadores.

Esse processo de transformação contribuiu para que os indígenas usassem o momento de maneira política, com o fim de estabelecer alianças com os *kagaiha* e arrecadar fundos. Em 2004, os xinguanos decidiram promover um *egitsü* em homenagem ao empresário Roberto Marinho, fundador do grupo Globo. Um espírito teria se comunicado solicitando a homenagem, porque a TV Globo teria sido de suma importância para que os indígenas xinguanos obtivessem um reconhecimento nacional e internacional (GUERREIRO JÚNIOR, 2015, p. 384).

Ademais, a ornamentação do *egitsü* também passou por transformações, tornando-o mais pomposo. Através da introdução de novos objetos como a tesoura, facas e algodão, houve a possibilidade de multiplicar e embelezar mais os enfeites. De acordo com Guerreiro Júnior (2012, p. 28) — ao ver fotos dos *egitsü* das décadas de 40 e 50, momento da penetração do ERX — os mais novos categorizam seus antepassados como “coitados” por possuírem poucos objetos de ornamentação.

Os efeitos do contato interétnico não podem ser interpretados a partir de uma perspectiva dicotômica. É inegável o prejuízo sofrido pelos indígenas após a política de interiorização. Todavia, os xinguanos tiveram a resiliência de enfrentar a presença do Outro por meio da negociação de suas etnicidades com o intuito de preservar a sua existência.

Ao mesmo tempo, os não indígenas também tiveram seus valores culturais readequados para que pudessem conviver de maneira mais harmônica com os povos do Xingu. Posto isso, o contato interétnico — como será explicitado neste subcapítulo — é um cenário que deve ser entendido como ambivalente por seu caráter contraditório.

Ao longo do mês de outubro de 1946, a Expedição Roncador-Xingu atingiu o Rio Culuene⁹² e encontrou ferramentas indígenas de pesca. Mais tarde, os sertanistas avistaram três canoas ocupadas por “índios” que se aproximavam do acampamento da ERX. Ao chegarem na margem, os indígenas perguntam se os expedicionários eram “*Caraíba chiúra?*” (CUNHA, 1960, p. 159), ou seja, homens brancos bondosos. O questionamento proferido pelo grupo demonstra uma preocupação com a intencionalidade das ações dos não indígenas naquela região, indicando que houve no passado o aparecimento de *kagaiha* agressivos.

⁹² Um dos afluentes do Rio Xingu, o Culuene tem um papel de grande importância na existência dos grupos indígenas do Alto Xingu.



Decorrido o receio inicial do contato e deduzindo o caráter brando dos não indígenas, a proximidade entre os indígenas que trafegavam nas canoas e os expedicionários foi “(...) entre risos e manifestos de alegria, numa confusão de línguas, estávamos todos misturados, civilizados e selvagens, na mais franca camaradagem (CUNHA, 1960, p. 160)”. De acordo com o relato de Ayres, o encontro teria sido uma reunião pacífica entre duas das três raças que compõem o Brasil. O que atestaria a existência de uma democracia racial e que a convivência harmônica entre brancos, “índios” e negros era algo concreto.

Mesmo sob constantes ameaças à sua existência, os indígenas foram reativos aos *kagaiha* e puseram em prática suas habilidades políticas de negociação, seus conhecimentos ancestrais para transformar o Outro e suas habilidades guerreiras onde mostravam a força de seus povos. Suas histórias não os tratam como vítimas dos brancos, mas sujeitos de protagonismo da própria narrativa que exerceram poder sobre aqueles que tentavam atacá-los.

O fato do primeiro contato entre indígenas e sertanistas durante a Expedição Roncador-Xingu ter sido pacífico, possibilitou que houvesse uma interatividade entre os dois grupos. “Ouvia-se um vozerio animado. Todos falavam ao mesmo tempo, porém ninguém se compreendia. Então usamos a mímica e, entre perguntas e gargalhadas, mantivemos com os nativos interessantes colóquios (CUNHA, 1960, p. 160)”. Assim, os expedicionários conseguiram descobrir que os indígenas presentes pertenciam ao grupo indígena Kalapalo, etnia de Diacuí.

Dias depois, os sertanistas foram visitados novamente por um grande contingente de Kalapalo, cerca de 500 indígenas (CUNHA, 1960, p. 163), acompanhados de seu chefe Izarari ou Sagagi⁹³. Era atribuído ao cacique dos Kalapalo a responsabilidade pelo desaparecimento do expedicionário Coronel Fawcett, por isso, Izarari era um sujeito temido nos discursos dos não indígenas (CUNHA, 1960, p. 162).

Nesse recorte espacial e temporal do indigenismo, os chefes indígenas eram vistos pelos expedicionários como figuras de relevância intragrupal. Logo, eles deveriam ser tratados com “pompas” para que ficasse nítido o respeito pela sua representatividade. Esse era um mecanismo para o estabelecimento de uma relação amistosa que, posteriormente, se transformaria em um processo de assimilação desses indivíduos.

Sendo assim, durante o encontro com o líder Kalapalo, é reforçado o estado de harmonia que se instaurou nas tratativas entre indígenas e não indígenas. Ayres comenta sobre

⁹³ Segundo os relatos dos Kalapalo, seu chefe foi uma das primeiras vítimas da pandemia de gripe e sarampo que assolou o Alto Xingu, falecendo em 1949 (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 69).



Izarari estar cercado de seus principais guerreiros, além dos outros integrantes do grupo, que estavam adornados.

O chefe indígena dominava a cena, acompanhado dos seus principais guerreiros, os mais fortes e mais valentes, quase todos cuidadosamente adornados (...). Izarari entrou no acampamento em meio a um completo espetáculo de alegria, e foi recebido com a distinção devido à sua alta autoridade na tribo. (...). Ao dirigirmo-nos para o cacique, logo reparamos que êle estava alegre, dando visíveis sinais de amizade e boa paz. (CUNHA, 1960, p. 163-164).

A ação de Izarari é política e tem a intenção de demonstrar uma cordialidade acompanhada de poder. Ao reunir os integrantes dos Kalapalo para uma visita ao acampamento dos expedicionários, o chefe indígena mostra que está disposto a se relacionar com os não indígenas, ao mesmo tempo que demarca sua autoridade e a de seu grupo. Tanto que os Kalapalo acampam ao lado das barracas dos sertanistas, fazendo-se presentes durante vários dias até que

Cessara, finalmente, tôda e qualquer desconfiança. Ali estávamos reunidos, às margens do Kuluene, em plena selva do Alto Xingu, alegres e sorridentes na mais amistosa relação com aquêles silvícolas, conversando com êles, por gestos e pela mímica, sem que um só perigo surgisse aos nossos olhos. (CUNHA, 1960, p. 164).

A comunicação, durante esse encontro, era dificultosa por causa do pouco conhecimento dos expedicionários com as línguas alto-xinguanas. Do mesmo modo, a maioria dos alto-xinguanos não sabia falar português e a saída foi colocar em prática um meio de comunicação não verbal. Os sertanistas recorreram a mímicas e a símbolos de amizade. A troca de mensagens com o chefe Sagagi foi

(...) um diálogo interminável, cheio de exclamações e de perguntas. Mas, nem êle nos entendia, nem nós a êle. Contudo, civilizados e selvagens, numa reunião vociferante, abraçavam-se e apertavam-se as mãos, todos surpresos de emoção pelo interessante espetáculo que se nos deparava. (CUNHA, 1960, p. 163-164).

Nesse contexto, Nahu Kuikuro foi chamado pelo chefe dos Kalapalo para atuar como tradutor do português para o karib. Como pagamento aos serviços prestados, o chefe Kalapalo lhe recompensou com um colar de caramujo (MEHINAKU, 2010, p. 40-41). Ayres confirma a presença do Kuikuro, grafando seu nome erroneamente como Narrum, durante o contato com os Kalapalo. O sertanista exalta Nahu e suas habilidades nas tratativas com os *kagaiha*, porém, seus elogios são carregados de percepções estereotipadas sobre o indígena “comum”.



O futuro companheiro de Diacuí enxergava os xinguanos como sujeitos que possuíam um “atraso civilizacional” (CUNHA, 1960, p. 167).

A suposta “falta de desenvolvimento”, em tese, prejudicaria os “índios” no exercício de atividades intelectuais. Os indígenas que demonstravam qualquer habilidade para além da motora — ou seja, aqueles que eram capazes de realizar ações que exigissem mais do intelecto do que da atuação física — eram classificados como indígenas dotados de extraordinária inteligência. Por conseguir se comunicar fluentemente em português e participar de diversas negociações entre *kagaiha* e xinguanos, Ayres (CUNHA, 1960, p. 165) considera Nahu “tão inteligente, quão esperto, fora do comum (...)”.

Na perspectiva apresentada por Cunha, os indígenas do contato seriam indivíduos carentes de conhecimento e dotados de ignorância sobre a sociedade envolvente. Em suas palavras,

Para eles tudo era novidade estupenda, nunca tinham visto coisa nenhuma, a bem dizer, da Civilização. Muitos ignoravam por completo o material dos brancos. Por isso mesmo, o rádio, os motores, as máquinas fotográficas, as armas, um livro, enfim, todo e qualquer objeto pertencente aos <<Caráibas>> causava-lhes grande admiração, e até espanto (CUNHA, 1960, p. 164).

Tal noção é contraditória em relação às narrativas indígenas sobre os diversos contatos estabelecidos com os *kagaiha*. Apesar de não ser possível marcar temporalmente os primeiros contatos interétnicos de maneira precisa, percebe-se que os xinguanos mantiveram uma aproximação com os brancos desde o período colonial. Durante essas interações, eles viram as ferramentas utilizadas pelos *kagaiha*, suas vestimentas e as suas armas.

O conhecimento dos xinguanos sobre a cultura não indígenas era tamanha que, graças a isso, foi possível para o guerreiro Kuiralú atacar os brancos e seus acampamentos por diversas vezes. As ações dos guerreiros do Xingu que enfrentaram os invasores foram cruciais para o fim do período de contato interétnico violento, dando início a um novo ciclo de interações mais harmoniosas e pautadas pela cordialidade.

Após a visita dos Kalapalo ao acampamento da Expedição Roncador-Xingu, os sertanistas — em decorrência aos interesses da expedição e seguindo a “etiqueta” alto-xingua de reciprocidade da generosidade — foram visitar a aldeia dos Kalapalo com o intuito de estreitar as relações. Ayres descreve que o contato com o grupo, em sua aldeia, foi guiado pela curiosidade. A presença dos *kagaiha* causou agitação entre os Kalapalo que saíram de suas casas para observar os visitantes.



(...) donzelas esbeltas, com todo o vigor da sua beleza agreste, em pequenos grupos, cruzavam, admiradas, e olhavam-nos, de relance. E às portas acanhadas das choças de capim crianças surpreendidas saem também a ver-nos, com ar irrequieto e o olhar amedrontado. Em resumo: homens e mulheres, velhos e crianças, entre curiosos e tímidos, atentam, agora, para os homens brancos que penetram no aldeamento indígena (CUNHA, 1960, p. 168)”.

O sertanista parece ter se apropriado do “maravilhamento” para descrever de maneira exagerada e estereotipada a suposta natureza do “selvagem brasileiro”. O “maravilhamento” configura-se como um recurso literário que era comumente usados pelos autores em seus relatos de viagem. O uso do “maravilhoso” aparece de maneira predominante em textos datados da Antiguidade, Medievalidade e da Modernidade, principalmente após a “descoberta” do Novo Mundo e de seus habitantes. Heródoto — figura de extrema relevância para o desenvolvimento da História — e Colombo, preeminente navegador que foi lido como o “descobridor” das Américas, são as figuras mais notáveis a utilizarem tal recurso literário em seus escritos.

Cinthia Morais em *Maravilhas do Mundo Antigo*, faz um estudo sobre a presença do “maravilhamento” nas construções narrativas de Heródoto. Após analisar esses textos e estender-se às revelações que os povos europeus tiveram acerca da existência de uma extensa porção de terra povoada por Outros. Morais (2004, p. 181-186) chega à conclusão de que é necessário compreender o “maravilhoso” como um elemento de forte presença nas sociedades humanas e, por isso, ele deve ser levado em consideração nos estudos feitos sobre as sociedades.

Pois, para Morais (2004, p. 181-186), o “maravilhamento” caminha para além de descrições sobre lugares exóticos, povos fantásticos ou acontecimentos extraordinários. As escritas que se apropriam do recurso do “maravilhoso” são capazes de revelar as crenças, valores e as formas de organização das sociedades em estudo. Através da defesa proposta por Morais sobre o grande valor que o “maravilhamento” possui nas fontes narrativas, percebe-se que os escritos “maravilhosos” são capazes de auxiliar na produção de um mapeamento cultural e étnico sobre as sociedades descritas por meio deste recurso literário.

Greenblatt destaca que “Essa visão maravilhosa desempenhou desde a Antiguidade remota um papel crucial na estética européia, papel que se intensificou na Idade Média e foi exaustivamente teorizado pelas gerações posteriores a Colombo” (GREENBLATT, 1996, p. 106-107). Desse modo, pode-se afirmar que em diversos momentos de sua construção



narrativa, Ayres fez uso do “maravilhamento” com o intuito de entreter o leitor ao expor os indígenas como sujeitos exóticos e civilizacionalmente atrasados.

Implicitamente, o sertanista também verbaliza os princípios que norteiam a sociedade envolvente, deixando evidente a construção simbólica do “índio” e, principalmente, as engrenagens sociais que permeiam aquela relação interétnica. O uso do “maravilhoso” como recurso literário por Ayres Câmara Cunha é mais recorrente durante sua narrativa de contato inicial com os indígenas Kalapalo. Durante a primeira visita dos expedicionários à aldeia Kalapalo, Ayres descreve a chegada dessa maneira:

Alcançamos a praça cheia de selvagens; e tivemos logo a impressão de haver caído, de repente, no meio de uma horda de canibais, tão horrendo apareciam (...). Os silvícolas adensavam-se pela oca, em algazarra estripante. Que confusão! Que selvageria! Tudo ali inspirava barbarismo, força, bravura! Todos, à uma, constituíam a natureza selvagem em todo o seu esplendor primitivo. De fato, ali estava reunida a mais pujante tribo das selvas do Alto Xingu, no estado mais rudimentar de civilização (...) Que formidável espetáculo! Entrávamos nós num mundo pré-histórico, da Idade da Pedra? (CUNHA, 1960, p. 167).

A caracterização dos indígenas, feita pelo sertanista, contém uma visão preconceituosa que era estimulada pela noção do “índio idílico”. Ao mesmo tempo em que os indígenas eram “atrasados” pela falta de civilidade, despertavam nos não indígenas o interesse em observá-los tal qual um objeto de experimento científico. Os indígenas brasileiros, em tese, seriam um exemplar da vida primitiva antes da evolução dos europeus, dotados de ignorância e ingenuidade cativante. Sendo assim, o “índio” era considerado o “verdadeiro” representante dos valores brasileiros.

Linda Smith (2018, p. 11-30), autora indígena da etnia maori, fez uma denúncia sobre como os indígenas têm suas etnicidades violadas constantemente por serem encarados como objetos para a observação científica. Importante lembrar que a Expedição Roncador-Xingu tinha em seus propósitos a produção científica sobre o território do Brasil Central e seus habitantes. Ao chegar nas aldeias, a sociedade envolvente apropriou-se de instrumentos indígenas e de seus conhecimentos medicinais sem consentimento, alterando as lógicas daquele ambiente pela inserção de outros costumes, em uma violência velada.

Ainda segundo o pensamento da autora maori (SMITH, 2018, p. 11-30), o não indígena entende que sua atuação é legítima pela autoridade de sua ciência, o sentimento colonizador fez o homem ocidental acreditar que a pesquisa desenvolvida por ele tem o poder



de dar voz e levar benefícios para as comunidades indígenas. Todavia, esse tipo de atuação causa apreensão nos povos originários por ser comum o branco

(...) desejar, extrair e reivindicar posse de nossos modos de conhecer, de nossa imagem, das coisas que criamos e produzimos, e ao mesmo tempo rejeitar as pessoas que criaram e desenvolveram tais ideias, sobretudo negando-lhes oportunidades para serem criadoras de sua própria cultura e de sua própria nação (SMITH, 2018, p. 11).

Smith (2018, p. 13) afirma que comumente as explorações de cunho científico realizadas em território indígena levaram à formulação de políticas que acabaram se apresentando prejudiciais às lógicas tradicionais dos povos estudados. Em certa medida, foi o que aconteceu com a atuação da ERX durante as políticas de expansão de fronteiras na região do Xingu. Baseados em trabalhos antropológicos feitos por cientistas estrangeiros, como os de von den Steinen, e na Comissão Rondon, o Estado penetrou de maneira mais efetiva nos interiores com o intuito de civilizar e tornar a terra produtiva.

O efeito colateral foi a facilitação para a entrada de fazendeiros que passaram a ameaçar a integridade dos povos alto-xinguanos, se apropriando indevidamente de suas terras para a produção agropecuária. A solução encontrada foi a criação do Parque Nacional do Xingu (1961), como maneira de proteger os sobreviventes da atuação violenta e das doenças levadas pelos não indígenas. Neste cenário, diversos grupos indígenas tiveram que abandonar seus territórios sagrados e migrar para dentro dos limites do Parque. Tal fato, atualmente, causa bastante desconforto em alguns descendentes. Para os Ikpeg, através do depoimento de Lokore Ikpeg:

O meu povo diz que a ideia dos Villas Bôas de trazê-los do território deles para o Xingu foi errada. Os Villas Bôas podiam ter feito o contato com eles e deixá-los por lá mesmo, porque aqui no Xingu não tem os materiais que eles usam, como concha para fazer brinco, uma árvore que servia para ponta de flecha, ervas e outros recursos preciosos para nós. Meu povo diz que Orlando alertou que aqui no Xingu tinha de tudo, por isso que eles entraram na conversa dele e vieram para o Xingu, mas na verdade não havia nada das coisas que eles utilizavam. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p.48-49).

Os indígenas certamente foram instrumentalizados como uma fonte de recursos econômicos para Ayres e o conglomerado de comunicação *Diário dos Associados*, impulsionados pela popularidade do caso Diacuí e Ayres. As contradições e os desdobramentos da autorização do casamento foram explorados comercialmente através das



reportagens jornalísticas, o que também promoveu notoriedade a intelectuais e agentes governamentais envolvidos nas campanhas a favor e contra a união.

Com a grande repercussão do caso, a busca pela liberação para o casamento interétnico foi amplamente coberta pelo Diário dos Associados, ganhando diversas matérias e capas. Durante o processo de análise das fontes disponíveis, o presente trabalho localizou cento e uma reportagens sobre o caso na Hemeroteca, a partir da seleção de materiais do jornal *Diário da Noite* (RJ) que citam Diacuí. Isso evidencia a relevância e o potencial de captação de recursos financeiros que o casamento interétnico possuía.

Como dito por Cunha (1960, p. 167), a exaltação do “esplendor primitivo” era interessante para o governo Vargas, mas também para determinados setores da intelectualidade que compunham a formulação do pensamento social. Alguns intelectuais, como Cassiano Ricardo, faziam parte do governo getulista e eram responsáveis por formular as características que seriam lidas como pátrias. Esses intelectuais tinham a oportunidade de notabilizar seus trabalhos como pensadores a nível nacional, gerando uma grande projeção e privilégios no meio político e erudito.

A exaltação do “índio” era equivalente ao enaltecimento da nacionalidade brasileira, devendo esta ser imaginada como um conjunto de atributos raciais e sociais que assegurava um promissor futuro para a nação e ainda afastava o estereótipo segundo o qual existiria no país um atraso racial da miscigenação entre indígenas, brancos e negros. Adotada como pensamento de governo, a miscigenação deveria passar a ser motivo de orgulho.

A valorização da mistura racial atravessou toda a retórica sobre a relação entre Diacuí e Ayres. Foi, durante o encontro interétnico entre os xinguanos e os expedicionários que a indígena e o sertanista se viram pela primeira vez. As informações sobre Diacuí Aiute Kalapalo, a partir da perspectiva do seu próprio grupo étnico, são escassas. Praticamente toda a produção sobre Diacuí provém dos jornais cariocas do período de 1952-1954 e dos livros de Ayres, publicados nos anos de 1960 e 1976. São, portanto, olhares sobre a vida e a morte de Diacuí construídas por meio da perspectiva dos colonizadores e, por isso mesmo, estereotipado especialmente em relação à figura de uma mulher indígena.

2.3 A APROXIMAÇÃO DE DIACUÍ E AYRES.



Diacuí⁹⁴ era filha de um cacique do grupo Nahukwá, chamado Avaguie Hípico, e de Apacú, indígena de origem Kalapalo. Sua avó, de linhagem desconhecida, era, segundo Cunha (1976, p. 118), Uacapu. Diacuí tinha dois irmãos chamados Katá e Diarrila (CUNHA, 1960, p.247). O jornal *Diário da Noite* (RJ)⁹⁵, por sua vez, afirmou que a indígena possuía seis irmãos, sendo três homens e três mulheres (GARÓFALO, 1953, p. 7). Ao que parece, Diacuí não teria nascido na aldeia dos Kalapalo, pois a descrição feita por Ayres situa seu nascimento nas margens do rio Curisevo (CUNHA, 1960, p. 175). Ele ainda afirma que Diacuí chegou à aldeia dos Kalapalo — na região de Kahindzu⁹⁶ — ainda criança. Assim como foi dito e mostrado anteriormente no mapa (imagem 5), os Kalapalo margeiam o rio Culuene.

Seguindo a afirmação de Ayres sobre a origem do pai da indígena, há diversos indícios que ajudam a atestar a grande probabilidade de que a aldeia no qual Diacuí nascera era Nahukwá. No mapa disponível no livro de Ayres (CUNHA, 1960, p. 11-17), é possível verificar quais grupos margeavam o rio Curisevo e detectamos justamente os Nahukwá (imagem 1), que era o grupo étnico de seu pai.

Posteriormente, ao acessar a produção do Instituto Socioambiental (2011, p. 115-117) sobre os Nahukwá e o complexo xinguano, nos deparamos com informações relevantes para a pesquisa. Por exemplo, os povos do Xingu possuem um forte interesse no estabelecimento de relações interétnicas através dos laços matrimoniais. Questão que explica o fato de a mãe de Diacuí ter se casado com um Nahukwá sendo ela Kalapalo.

Outro ponto percorrido pela investigação foi buscar na pesquisa de Guerreiro Júnior se houve uma relação próxima entre os Kalapalo e os Nahukwá. Nesta consulta ao seu trabalho, vislumbramos o que pode ter sido a aldeia na qual Diacuí nasceu. A partir da análise feita por Guerreiro Júnior acerca dos escritos em que von den Steinen trata dos povos do Xingu, nos debruçamos sobre o mapa de von den Steinen (1940. p. 277) com o intuito de compará-lo com o mapa disponibilizado por Ayres (imagem 5).

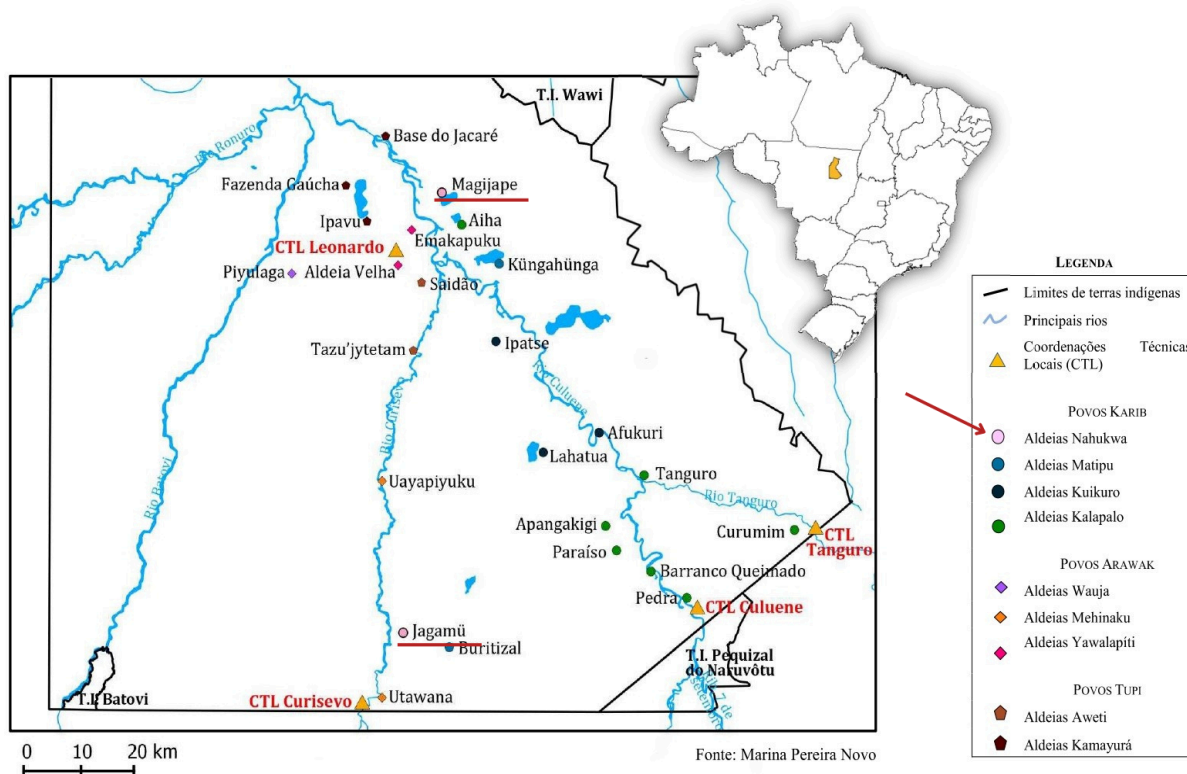
⁹⁴ Na documentação produzida por Ayres Câmara Cunha, o nome “Diacuí” teria como significado “flor dos campos”.

⁹⁵ O *Diário da Noite* (RJ) foi um jornal de propriedade do empresário Assis Chateaubriand, que foi uma figura popular no campo jornalístico brasileiro por ser dono de um grande conglomerado midiático, este chamado *Diário dos Associados*. Ele, também, foi responsável pela inauguração do primeiro canal televisivo da América Latina. Aproveitou de sua influência para lançar-se como senador, representando a Paraíba, em 1952. Ver mais FERREIRA, Marieta de Moraes. Assis Chateaubriand. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/francisco-de-assis-chateaubriand-bandeira-d-e-melo>>. Acesso em: 17 mai. 2023.

⁹⁶ Local onde Guerreiro atribuiu ser a antiga ocupação Kalapalo durante o período da ocupação do Brasil Central pela Expedição Roncador-Xingu. Ver GUERREIRO JÚNIOR, 2015, p. 60.

A partir da indicação da obra de von den Steinen por Guerreiro Júnior, nos dedicamos a estudar o livro *Entre os aborígenes do Brasil Central*, onde nos deparamos com um mapa de autoria de von den Steinen, em que são localizadas algumas aldeias da região do Xingu. A análise do mapa acima, mostra que von den Steinen demarca três agrupamentos Nahukwá. A Mariapé-Nahuquá, que seria a Magijape segundo o mapa produzido por Mariana Pereira Novo (2010, apud. GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 20). Uma outra, na confluência entre os rios Curisevo e Culuene, nominada por von den Steinen como “Nahuquá” (consultar a imagem 8). Esta aldeia não aparece mais na imagem 5. Por fim, a terceira, que está nas margens do rio Curisevo, também de nome “Nahuquá”, aparece no mapa de von den Steinen, mas é chamada de Jagamü por Mariana Pereira Novo. Iremos reproduzir este mapa a seguir com destaques nossos.

Imagem 9 - Mapa contido na obra de Marina Pereira Novo e usado por Antonio Guerreiro com os povos de diferentes famílias linguísticas do Xingu. Em destaque estão as aldeias Nahukwá.



Fonte: NOVO, 2010 apud. GUERREIRO JÚNIOR. *Ancestrais e suas sombras*⁹⁸.

⁹⁸ GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. p. 20. 511 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/10711>>. Acesso em: 8 mar. 2023.



A partir da consulta dos mapas de von den Steinen (1940, p. 277), Ayres Câmara da Cunha (1960, p. 17) e de Marina Pereira Novo (2010 apud. GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 20), produzimos um mapa — por captura via satélite — da mesma região do Alto Xingu, que aparece nos outros três mapas citados acima. A ferramenta usada para a confecção do nosso mapa foi o Mapcarta⁹⁹.

Para a construção do nosso mapa (imagem 10), buscamos localizar a porção do Alto Xingu correspondente às imagens citadas anteriormente, localizando e demarcando as aldeias que aparecem em Ayres (CUNHA, 1960, p. 17) e von den Steinen (1940, p. 277). Ambas as fontes são temporalmente mais próximas do nascimento de Diacuí, além de convergirem nas informações apresentadas. Em seguida, indicamos as possíveis rotas que Diacuí e sua família fizeram no processo de migração para a aldeia dos Kalapalo e analisamos a probabilidade de cada um desses percursos. O mapa de Marina Pereira Novo (2010 apud. GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 20) permitiu localizar o nome atual das possíveis aldeias Nahukwá, onde se deu o nascimento de Diacuí.

Estipulamos três métodos para a tentativa de localização das possíveis aldeias onde Diacuí possa ter nascido. Primeiro, promovemos um olhar geográfico comparativo entre os três mapas, buscando a posição dos grupos e aldeias com o estabelecimento claro de que cada um deles corresponde a uma temporalidade diferente. O mais antigo é de von den Steinen e data do ano de 1894, em seguida, o mapa de Ayres Câmara Cunha da década de 60 do século XX. O mais recente é de 2012, disponibilizado na obra de Guerreiro Júnior.

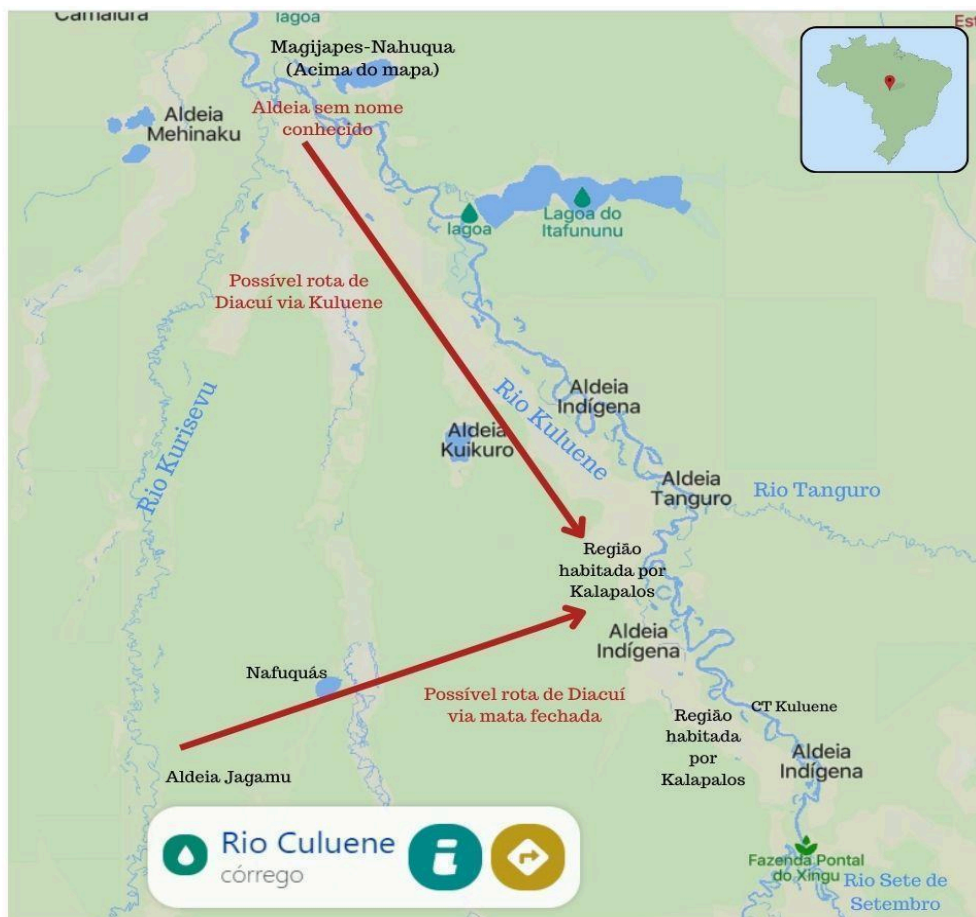
Em relação a essa questão das temporalidades distintas, em segundo lugar usamos como parâmetro o mapa de Ayres, produzido em 1960, por termos sua narrativa como fonte sobre a vida de Diacuí, a relação entre eles e o modo como ela foi representada pela sociedade nacional do século XX. O mapa de von den Steinen, produzido em 1894, também serviu de parâmetro por seu denso trabalho etnográfico. Em ambos os mapas existe uma clara convergência nas questões de localização dos Nahukwá.

Em terceiro lugar, tentamos identificar as aldeias que foram descritas por von den Steinen (1940, p. 277) em comparação ao mapa disponibilizado por Guerreiro Júnior (NOVO, 2010 apud. GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 20), com o objetivo de encontrar os nomes das aldeias. O resultado foi a identificação e localização de duas aldeias: Magijape e Jagamü, mas o nome da terceira aldeia não pôde ser encontrado. Por fim, seguindo a descrição de Ayres,

⁹⁹ MAPCARTA. Disponível em: <<https://mapcarta.com/pt/N416760619>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

construímos hipótese sobre quais seriam as aldeias em que possivelmente Diacuí possa ter nascido, levando em consideração a viabilidade do deslocamento do grupo naquele território.

Imagem 10 - Mapa adaptado com as possíveis rotas percorridas por Diacuí e seus pais até a aldeia dos Kalapalo.



Fonte: LACERDA DE SOUZA, Bruna¹⁰⁰.

Percebemos que é pouco provável que Diacuí tenha nascido na aldeia Magijape porque tal possibilidade não corresponde à afirmação feita por Ayres, de que ela teria nascido nas margens do rio Curisevo. A aldeia Magijape não fica nessa região. Logo, sobram duas opções: a aldeia Jagamü e outra que não aparece no mapa mais recente, disponibilizado por Guerreiro Júnior, em 2012.

¹⁰⁰ Este mapa foi realizado a partir das consultas dos mapas produzidos por CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*, 1960, p. 17; GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras*, 2012, p. 67; STEINEN, Karl von den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*, 1940, p. 277.

Ademais, considerando as condições e possibilidades de deslocamento, nota-se que as chances de a família de Diacuí ter-se deslocado de canoa de casca de jatobá¹⁰¹ até a aldeia dos Kalapalo, pelo rio Curisevo e Culuene, são as mais viáveis. Pois, dificilmente eles adentrariam em mata densa para realizar essa migração.

Ayres também relata que Diacuí ficou órfã dos pais muito cedo, aos dois anos de idade, sendo criada por uma mulher chamada Fucanganho. Na aldeia dos Kalapalo, ela teve seu nome mudado de Aiute Canualo para Diacuí (CUNHA, 1960, p. 175).

Imagem 11 - Canoa de jatobá como meio de transporte dos povos do Alto Xingu.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu¹⁰².

O questionamento que fica em aberto a partir dessas reflexões é: por que os pais de Diacuí precisaram migrar da aldeia, na qual seu pai era cacique, para a dos Kalapalo (grupo da mãe de Diacuí)? Infelizmente, não há uma resposta segura para essa indagação. Mas, a partir desses fatos e movimentos, é possível entender um pouco sobre os povos indígenas dessa região e a natureza do casamento dos próprios pais de Diacuí. Percebe-se que a própria

¹⁰¹ Ver mais LIMA, Pedro E. A canoa de casca de jatobá entre os índios do Xingu. In. *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, Vol. IV. São Paulo. pags. 369-380. 1950. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Alima-1950-canoa/Lima_1950_ACanoaCascaJatobaIndiosXingu.pdf> Acesso em: 22 Abr. 2023.

¹⁰² CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 73.



Diacuí é fruto de uma relação interétnica, envolvendo indígenas de grupos distintos: o povo Nahukwá, pelo lado paterno e os Kalapalo, pelo lado materno.

No decorrer da visita dos expedicionários à aldeia Kalapalo, em 1946, Ayres entra em uma choça¹⁰³ e se depara com Diacuí. Apesar de tentar chegar perto da indígena, ele é impedido por dois integrantes do grupo. Tal fato ocorreu, pois a Kalapalo estava sendo mantida em reclusão devido à puberdade. No Alto Xingu, a fase puberdade é de extrema importância e costuma ser encarada com bastante seriedade, uma vez que esse período está diretamente ligado ao processo de fabricação da pessoa (CUNHA, 1960, p. 169-170).

A noção de “fabricação da pessoa” é discutida por Seeger, Matta e Viveiros de Castro (1979). De acordo com esses autores, a corporalidade é uma questão central para o entendimento das sociedades ameríndias da porção Sul do continente americano. Nesse processo, a corporalidade é um objeto carregado de sentidos e simbologias que atendem — no caso dos indígenas do Alto Xingu — a um status sociológico.

Durante a reclusão pubertária de Diacuí, que fazia parte do processo de “fabricação da pessoa” alto-xinguana, Ayres foi impedido de se aproximar da indígena. Isso ocorreu porque, durante esse período de reclusão, nenhuma pessoa fora do círculo familiar poderia ter contato com o pubertário. A reclusão é acompanhada, inclusive, por período de restrição alimentar. As meninas e os meninos do grupo, entre 14 e 15 anos, devem cumprir um período de reclusão rígida que pode durar em torno de 3 a 5 meses. Durante essa fase, os pais levam conselhos para os seus filhos com a intenção de firmar os valores do grupo e ensinar o significado de ser um Kalapalo (CUNHA, 1960, p. 92-93).

Segundo Cunha (1960, p. 92-93), é na puberdade que o jovem passa por um momento de ruptura de um ciclo, saindo da infância e iniciando a vida adulta. Durante o rito, as mulheres têm seus corpos pintados e devem praticar o jejum, deixando o cabelo crescer até o ponto de cobrir os olhos. Seus cabelos somente poderão ser cortados no término de sua reclusão, nesse mesmo dia a mulher indígena passa a ter a permissão de casar-se. Já os homens executam atividades que denotam força e coragem, como o ato de agarrar uma serpente e arranca-lhe o rabo.

Além disso, os jovens deverão escolher qual conhecimento grupal irão aprender com os mestres, que compartilham aquilo que sabem. Quando esses sujeitos aprendem e se tornam especialistas de determinado conhecimento, tornam-se “donos”. A noção de “dono” dentro do

¹⁰³ Recinto que pode ser comparado a uma espécie de casa, é neste local que os Kalapalo executam algumas tarefas e dormem.



Alto Xingu não é similar à concepção de posse, como é entendido na sociedade envolvente, mas de protetor (CARVALHO; MACIEL, 2019, p. 105-106). Caso a reclusão não seja respeitada, pode haver graves danos para o jovem a posteriori. O prejuízo poderia se manifestar durante o processo de formação da pessoa, quando o pubertário fosse gerar uma criança (GUERREIRO JÚNIOR, 2015, p. 162).

Apesar de alguns homens Kalapalo terem impedido Ayres de se aproximar de Diacuí, o sertanista revela que o chefe do grupo concedeu permissão para que ele visse de perto a indígena (CUNHA, 1960, p. 169). A autorização do chefe para que Cunha violasse um rito tão essencial na formulação da pessoa xinguanas, como o da reclusão pubertária, causa estranheza. Pois, é característico da chefia indígena a consciência da centralidade de seu papel social, devendo ele proteger os componentes de seu grupo étnico e suas cosmologias.

A permissão em violar a reclusão pode, então, ser posta em dúvida. Porque tal ato causaria um risco para a existência do grupo — já que poderia afetar a continuidade da linhagem Kalapalo —, por conta da natalidade. A chefia também estaria desrespeitando as suas próprias tradições, pois uma de suas responsabilidades é a preservação dos costumes. Isso, por sua vez, comprometeria sua autoridade junto ao grupo.

Quando o sertanista conseguiu se aproximar de Diacuí, que naquele período tinha 13 anos, ele teria se encantado pela sua beleza e sua figura selvagem.

Dono de um espírito sempre voltado para as aventuras, eu, que nunca amara uma única mulher, na expressão vigorosa do termo, desta vez, porém, senti um sentimento estranho, quando meus olhos esbarraram, pela primeira vez, com a indiazinha das matas do Kuluene que era, então, uma criatura franzina, de tês morena e encantadora. Fiquei surpreendido com a presença daquela de rara beleza selvagem dentro da singular prisão, cumprindo um dos mais sagrados rituais da tribo Kalapálo, isto é, o ritual de iniciação e puberdade (CUNHA, 1960, p. 177).

Ayres percebe a apreensão que Diacuí sente ao ficar perto de um *kagaiha*. O medo pode estar relacionado ao histórico de contato violento do colonizador que ocorreu antes da domesticação do *kagaiha* e da política indigenista rondoniana. Era comum os alto-xinguanos escutarem dos mais velhos histórias apavorantes sobre os brancos, que faziam as crianças chorarem de apreensão (MEHINAKU, 2010, p. 40). É possível também que o temor de Diacuí tenha sido provocado pela infração de seu ritual de reclusão por parte do sertanista.

Nesse encontro, Ayres invadiu o espaço e o corpo da Kalapalo, pois, se sentiu no direito de mexer no ombro e nos cabelos de Diacuí. Essa ação é narrada com a tentativa de propagar uma cena de início de romance, com uma atmosfera envolvente para o leitor. Mas,



na realidade, descreve-se uma ação de infração e desprezo ético pelos valores de um outro povo ou grupo étnico — por desrespeitar um costume tradicional. É também uma violência de gênero ao tocar na indígena sem seu consentimento. Nas palavras de Ayres, o encontro se deu de tal forma:

(...) levanto um cortinado de embira e vejo, com enorme surpresa minha, uma indiazinha singular (...). Encaro a menina e, neste instante, ela se retrai, de chôfre um tanto temerosa, talvez, ante a presença inesperada de um homem branco. Examino de perto aquela criatura interessante: toco-lhe no ombro, acaricio-lhe os longos cabelos negros (...) (CUNHA, 1960, p. 169-170).

A sobrinha-neta de Diacuí, Ysani Kalapalo¹⁰⁴, divulgou um vídeo no *YouTube* contando a versão que escutou de sua família sobre a relação entre Diacuí e Ayres. No vídeo intitulado *Amor entre índia e branco*, Ysani confirma que Diacuí tinha muito medo de Ayres no início do contato. Segundo o pai e a tia de Ysani, a indígena se escondia de Ayres, porém, com o tempo, Diacuí se afeiçoou ao sertanista. Embora tenha havido temor, Ysani afirma que a relação dos dois deve ser classificada como uma história de amor (KALAPALO, 2019).

Apesar de sentir medo, o sertanista afirma que ocorreu uma “afinidade espiritual” (CUNHA, 1960, p. 170) entre ele e Diacuí, culminando em uma conversa guiada pela mímica e alguns diálogos em karib, a língua dos Kalapalo. A indígena chamou a atenção do sertanista que teria se encantado pela sua beleza, de modo que “(...) desde o momento em que a vi, na sua reclusão, me surpreendi ante uma donzela selvagem de estranha beleza agreste. E, dêsse dia em diante, por ela comecei a preocuparme sobremaneira.” (CUNHA, 1960, p. 175).

A reação da indígena, após o temor pela figura de Cunha, foi de cordialidade, tendo Diacuí supostamente agido com doçura. A suposta conexão ocorrida entre os dois busca exhibir para o leitor a gênese do romance interétnico a partir do emprego de elementos usuais em escritas de gênero romântico, como: o “amor à primeira vista”, o “encontro de almas” e a “predestinação” dos personagens em estarem juntos.

Inclusive, na dinâmica do primeiro contato com Ayres, Diacuí demonstrou grande interesse em um objeto de origem cristã que pertencia ao sertanista. A indígena Kalapalo olhou de maneira curiosa para uma corrente de Nossa Senhora das Graças¹⁰⁵, que foi posta em

¹⁰⁴ É uma youtuber, com um grande número de visualizações, e indígena Kalapalo que afirma ser parente de Diacuí pela linhagem paterna. Apesar de atualmente afirmar desapontamento, ficou conhecida na grande mídia por ser uma voz indígena ativa nas campanhas eleitorais de Jair Messias Bolsonaro, durante o ano de 2018. No início do governo Bolsonaro, chegou a integrar a comitiva do ex-presidente à Assembléia-Geral da ONU como forma de mostrar que a política bolsonarista não era contra o “índio”, mas sim aos movimentos indígenas.

¹⁰⁵ Santa católica que representa a Virgem Maria, sendo bastante popular no Brasil. Para que os seus pedidos sejam atendidos, é necessário que os devotos de Nossa Senhora das Graças façam uso de sua medalha.



seu pescoço por Cunha (1960, p. 170). O presente, que agradou Diacuí, acompanha a simbologia do processo civilizador dos indígenas do Brasil que supostamente almejam a sua conversão ao cristianismo.

Embora a Expedição Roncador-Xingu não contasse formalmente com o auxílio religioso e tampouco visasse a conversão dos povos originários — até porque o Estado brasileiro não possuía uma religião oficial nesse período histórico —, esperava-se que, com o avanço da assimilação, os indígenas abandonassem suas práticas religiosas. Suas crenças politeístas eram tidas como uma das características de “atraso” civilizacional, logo, a adoção da religião hegemônica da sociedade envolvente era almejada.

Além disso, a cena também pode ser interpretada como uma predição da futura “civilização” de Diacuí, quando, ao se casar com Ayres, tornar-se-ia também uma mulher cristã. Em uma das passagens, Cunha verbaliza ter imaginado Diacuí no arquétipo feminino tipicamente ocidental: “Diacuí espôsa, Diacuí dona de casa e Diacuí mãe de família, como seria?” (CUNHA, 1960, p. 174).

Em certo momento, o sertanista tenta tirar a Kalapalo da reclusão para levá-la até a praça da aldeia com o objetivo de vê-la sob a luz do sol. Mas, dessa vez, é impedido pelo chefe dos Kalapalo que explica o porquê de sua proibição (CUNHA, 1960, p. 170). No dia seguinte, os expedicionários deveriam partir da aldeia dos Kalapalo para continuar os trabalhos. Ayres, então, foi até o local onde Diacuí permanecia em reclusão para se despedir e, pela segunda vez, a indígena demonstrou medo ao avistar o sertanista (CUNHA, 1960 p. 173).

Ainda assim, o sertanista insistiu em uma comunicação que se estendeu ao toque físico. No entanto, Ayres encerrou o contato sentindo-se rejeitado por Diacuí. Ela não correspondeu às suas tentativas de atenção, e, além disso, ficou constrangido pelo fato de ter sido motivo de zombaria de outras mulheres que estavam no recinto, visto que, por ter seus “carinhos” ignorados pela moça, as indígenas riram de Ayres. O sertanista diz que, diferentemente do primeiro dia, ao acariciar os cabelos da Kalapalo,

(...) Diacuí não me dispensou nenhuma atenção. Ao contrário, virou-se repentinamente para um canto, procurando, dêste modo, ocultar-se de mim. Em vista disso, experimentei, com afagos, dissipar-lhe a timidez e inspirar-lhe confiança. Algumas mulheres que ali se achavam, quando me viram acariciar a donzela, e ela rejeitar os meus afagos, riram-se de mim; sim, riram-se a bandeiras despregadas, o que muito me contrariou, deixando-me desconsertado e — por que não dizer-lo? — encabulado, numa situação algum tanto ridícula. Por isso, a despeito da surpresa desagradável, voltei-me e saí, sozinho, a passos lentos, pela porta dos fundos, ouvindo ainda as gargalhadas do mulheiro. E não voltei mais à residência das

nativas. Não mais quis saber de Diacuí, naquele dia memorável (CUNHA, 1960 p. 173).

Alguns meses depois do primeiro encontro, a reclusão por conta da fase pubertária havia terminado. Diacuí, acompanhada de sua mãe e irmã, encontra o sertanista que volta a buscar aproximação e a tocar-lhe as mãos “em sinal de ternura amorosa” (CUNHA, 1960, p. 177). Diacuí responde à interação com constrangimento — provavelmente — pela aproximação e contato intrusivo. Em seguida, ela passa a ter seu físico observado por Ayres. Na descrição do sertanista, “Seus cabelos negros e compridos desciam-lhe até os ombros, numa graça infinita, encobrendo o talhe delicado e primoroso de sua casta nudez” (CUNHA, 1960, p. 177).

Imagem 12 - Diacuí posando em meio à mata.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*¹⁰⁶.

¹⁰⁶ CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*: a verdadeira história de Diacuí. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 185.



Segundo Ayres, foi a partir deste dia que o relacionamento dele e de Diacuí iniciou. Pela proximidade de sua base de trabalho com a aldeia Kalapalo, ele pôde visitar a indígena quase diariamente. Embora não fosse fluente no karib, os dois conseguiam se comunicar por mímica e, com o tempo, ele foi ganhando a confiança de sua futura esposa. Com isso, Diacuí passou a manter certo contato físico com o sertanista, tocando-lhe o rosto recorrentemente. O período de flerte teria sido rapidamente seguido por uma declaração de amor, às margens de um rio, quando Diacuí é pedida em casamento (CUNHA, 1960, p. 178).

A reação de Diacuí é positiva, declarando amar Ayres e aceitando o pedido de casamento. Todavia, o pedido não foi levado adiante, já que Ayres se ausentou da região por três anos, devido ao seu serviço dentro da Fundação Brasil Central, que solicitou sua presença em outras áreas do Alto Xingu e do Norte do país. Ao longo desses três anos, o sertanista afirma ter se relacionado com outras mulheres até o momento de retorno ao Culuene, onde foi recebido por Diacuí (CUNHA, 1960, p. 178).

Nesse reencontro, Diacuí estaria com 18 anos e detinha “uma beleza silvestre”, sendo considerada a mulher mais bela da aldeia (CUNHA, 1960, p. 178). O sertanista descreve que a Kalapalo havia recebido vários pedidos de compromisso, mas que não havia aceitado em razão de seu amor pelo *kagaiha*. Ayres decide pedir a autorização do líder dos Kalapalo para a realização do casamento, então, o chefe indígena promove uma consulta aos anciãos da aldeia que concordam com a união. Contudo, para que a comunhão pudesse acontecer, exigiu-se que o sertanista vivesse permanentemente na aldeia (CUNHA, 1960, p. 179).

A exigência dos Kalapalo não deve ter sido movida exclusivamente pela vontade de manter Diacuí perto de seu grupo, é possível que a exigência fosse uma atuação meramente política e de natureza estratégica. Afinal, o fato de possuírem um *kagaiha* que viveria dentro das lógicas Kalapalo, e que se tornaria um deles, concederia ao grupo um maior prestígio dentro do Alto Xingu. É necessário lembrar que os Kuikuro contavam com Nahu, sendo ele um importante integrante do grupo por ser justamente considerado “dono” dos *kagaiha*.

Nessa função, Nahu participava diretamente das tratativas entre os Villas Bôas e os alto-xinguanos, servindo como tradutor e ofertando notoriedade aos Kuikuro perante os sertanistas. Todavia, os Kalapalo não possuíam nenhum “dono” de branco entre os seus integrantes, sendo assim, a presença de Ayres poderia significar benefícios para o grupo em relação à Fundação Brasil Central.

O FBC foi o órgão no qual o sertanista trabalhava. Para os indígenas, seu casamento com Diacuí poderia ser o estabelecimento de uma aliança entre os Kalapalo e os *kagaiha*. A



relação interétnica talvez assegurasse aos Kalapalo prioridade no fornecimento dos utensílios e alimentos. Percebe-se que os Kalapalos operam como sujeitos políticos, atuando em favor de interesses próprios. A presença dos brancos é indubitavelmente ameaçadora, mas, ao mesmo tempo, inevitável. Logo, o desenvolvimento de uma habilidade negociativa era vital para a manutenção étnica do grupo e, de acordo com as tradições do grupo, esse tipo de diplomacia se realizava frequentemente por meio dos casamentos.

Desse modo, é possível constatar a importância do estabelecimento de uma aliança com os brancos por meio do casamento. Após a morte de Diacuí, evento que será aprofundado no capítulo seguinte, os Kalapalo não queriam que Ayres deixasse a aldeia. À vista disso, o grupo xinguano propôs outro casamento a Ayres, que nega a oferta pela razão de não querer mais se casar (CUNHA, 1960, p. 247). Portanto, a partida do sertanista da aldeia significou grandes perdas para os Kalapalo. Era simultaneamente uma perda sentimental, uma vez que haviam estabelecido uma relação afetiva com ele, e uma perda de aliança política, já que não teriam mais uma indígena Kalapalo casada com um *kagaiha*.

A adoção do casamento interétnico, entre brancos e povos originários, como estratégia de fortalecimento de um determinado grupo indígena não foi uma exclusividade do caso Diacuí e Ayres. A historiografia se dedicou a estudar essa prática e logrou entender que, desde o início do contato entre indígenas e não indígenas, as relações matrimoniais interétnicas eram um forte mecanismo de estabelecimento de alianças. As vantagens não se restringiam apenas aos indígenas, os europeus também se beneficiaram, pois puderam penetrar nas comunidades indígenas com mais facilidade (MOREIRA, 2019, p. 236-241).

Em *Reinventando a autonomia*, Moreira (2019) resgata a questão dos casamentos mistos ocorridos durante a reforma pombalina, trazendo à luz que o governo colonial foi um grande incentivador das relações matrimoniais interétnicas. Como forma de atrair o interesse dos homens brancos para esse tipo de casamento, a política pombalina passou a oferecer benefícios garantidos em lei aos contraentes de casamento com indígenas. Assim, a reforma buscava alcançar a sua meta de branquear os indígenas para assimilá-los.

Similarmente, o estado republicano também ansiava pela miscigenação dos “índios” por meio das relações interétnicas, inclusive matrimoniais. Quando Rondon é convidado para coordenar o SPI, estipula que o órgão indigenista deveria seguir as diretrizes positivistas. As orientações a serem seguidas pelos membros do SPI eram inspiradas nos princípios desenvolvidos por José Bonifácio de Andrade e Silva. Destaca-se o quinto princípio que



previa o favorecimento dos casamentos entre índios, brancos e mulatos (RIBEIRO, 1962, p. 19).

A prática de promover casamentos interétnicos também ocorria entre os indígenas do Alto Xingu, fazendo parte do sistema de funcionamento das comunidades indígenas desde antes da chegada dos europeus. Por isso, segundo Mehinaku (2010, p. 42), o casamento interétnico é uma prática tão comum que quase todos os alto-xinguanos são parentes. Mas, vale ressaltar que essas relações deveriam, em tese, acontecer apenas entre os povos pertencentes ao Alto Xingu. Apesar de ser uma regra flexível atualmente, Mutua conta que ainda há certa intolerância nos casamentos interétnicos com povos de fora da região.

As pessoas tinham receio, mas esta não é uma boa palavra para traduzir o que chamamos de *kinhakatsu*, que seria melhor traduzido como “ter nojo” de outro povo. Por que se tinha nojo dos outros? Porque são povos guerreiros, que vivem de caça, que comem carne de “bicho” (*ngene*) (MEHINAKU, 2010, p. 44-45).

Na quinta nota de rodapé, Mehinaku (2010, p. 45) aborda sobre sua experiência pessoal quando casou sua irmã com um indivíduo Bakairi. Sua família e membros de sua etnia se colocaram contra a realização do casamento, o argumento usado para a negativa foi de que o noivo pertencia a outra raça.

Existe uma *akinha* que trata da vida dos indígenas do Xingu antes do aparecimento dos *kagaiha*, também abordando a temática dos casamentos interétnicos. A narrativa, exposta por Mutua Mehinaku em depoimento ao Instituto Socioambiental (2011, p. 36-37), conta que o Xingu era habitado por muitos “índios bravos” (*ngikogo*). Eles eram os responsáveis por raptar mulheres e crianças e atacar os povos alto-xinguanos que se enxergavam como *kuge* (gente).

Segundo a *akinha*, os ataques violentos somente terminaram quando o chefe de uma antiga aldeia casou sua filha com um dos chefes dos *ngikogo* (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 36-37). Essas relações são de suma importância e foram responsáveis por moldar o Xingu, servindo de estratégia para a formação de alianças com os opositores. A relevância que a relação interétnica possui na *akinha* acima, para a conquista da estabilidade sociopolítica no Xingu, coloca em evidência que o casamento interétnico é um valioso mecanismo político para os povos daquela região. Graças ao matrimônio interétnico e a aliança formada com os *ngikogo* a partir dele, o Xingu pôde atenuar os conflitos e implementar uma estrutura social coesa pautada no *ifutisu*.



No período em que Ayres e Diacuí se conheceram, a tradição xinguana costumava promover casamentos arranjados. Em geral, os acordos envolviam os pais e o pedido oficial para a aproximação era feito pelo homem. Apesar de ser um casamento arranjado, a mulher tinha o poder da concordância (CUNHA, 1960, p. 94). Em outras palavras, existia uma importante autonomia da mulher indígena durante a escolha de seu pretendente e a responsabilidade do noivo com o compromisso arranjado.

O noivo, quando é prometido para uma menina que ainda está na infância, não pode iniciar uma vida sexual com sua noiva antes de ela entrar na puberdade. Além disso, enquanto a criança crescesse, o homem ficava responsável pelo sustento de sua noiva. Caso a menina, conforme fosse crescendo, não quisesse se casar com o noivo arranjado, o acordo podia ser desfeito para que ela se casasse com outra pessoa (CUNHA, 1960, p. 96).

O casamento não era indissolúvel. Os Kalapalo podiam se divorciar e as razões para a separação iam desde adultério a maus tratos. Cunha (1960, p. 96) destacou que “(...) os Kalapálos não consideram o matrimônio como união entre o homem e a mulher, ou juramento de fidelidade absoluta até à morte, embora os vínculos dessa união às vezes possam muito bem perdurar até o fim da existência”.

As afirmações realizadas por Ayres sobre o sentido de casamento para os Kalapalo, convergiam, — em certa medida — com a percepção de relacionamento observada pelo Padre José de Anchieta entre os tupinambás. Embora sejam grupos diferentes que habitam territórios bem distantes entre si, a comparação analítica entre essas etnias é capaz de demonstrar como a percepção indígena de casamento se contrasta com os valores ocidentais acerca das relações matrimoniais. Moreira (2019) demonstrou que um dos problemas nucleares das relações interétnicas entre indígenas e brancos versava sobre a expectativa dos não indígenas em relação ao estabelecimento de um matrimônio.

Após constatar que era comum nos relacionamentos entre os tupinambás a troca de parceiros, José de Anchieta entendeu que não existia a concepção de “casamento natural” (MOREIRA, 2019, p. 227-229). Durante a reforma pombalina, a noção de casamento para os indígenas era inadequada aos olhos dos colonizadores. O que atrapalharia a implementação de uma sociedade assimiladora com base nos dogmas cristãos.

A ideia de falta de fidelidade com um parceiro é uma das razões que corroboram a noção de que as mulheres indígenas possuíam tendência à luxúria e provocavam o desejo sexual do homem “civilizado”. Como discutido no capítulo anterior, Gilberto Freyre ratificou esse tipo de pensamento ao descrever as mulheres indígenas de forma erotizada (FREYRE,



1933, p. 161). Contudo, a percepção de Ayres difere da noção de que os indígenas são extremamente sexualizados. Ao contrário, para ele, a manifestação sexual dos indígenas era fria e de pouca intensidade.

Nas tribos do Alto Xingu, em nenhuma delas se observa qualquer ato de perversão sexual. Por conseguinte, entre êstes índios não há pederastia, nem sadismo, nem masoquismo. O coito é praticado naturalmente, às ocultas, não dentro das casas, mas no mato, quase sempre ao cair da noite, quando os casais vão buscar lenha para os fogos noturnos (CUNHA, 1960, p. 97).

2.4 A ATUAÇÃO DE “FORÇAS OCULTAS”.

Ainda que o casamento entre Diacuí e Ayres tenha sido aprovado pelos Kalapalo, a relação não teve boa receptividade entre os membros do alto escalão do SPI e de alguns integrantes da FBC. De acordo com Cunha (1960, p. 181), o noivado, que durou cerca de um ano, já era de conhecimento coletivo.

Porém, a realização da união dependia da aprovação do Serviço de Proteção aos Índios. Os irmãos Villas Bôas também reprovaram a relação. Por isso, ao ficarem sabendo do romance, solicitaram que os indígenas Kuikuro fossem fazer uma visita à aldeia Kalapalo com o objetivo de impedir o casamento. Tal episódio foi chamado pelo sertanista de “expedição frustrada” (CUNHA, 1960, p. 180).

Segundo o relato de Ayres (CUNHA, 1960, p. 180-181) cinquenta Kuikuro apareceram sem aviso prévio na aldeia dos Kalapalo, deixando o grupo assustado e em alerta. Sob o comando de Nahu, os Kuikuro surgiram portando um “(...) aspecto feroz, armados de arcos e flechas, entraram na taba como triunfadores, arrogantemente (...)” (CUNHA, 1960, p. 181). Nesse momento, Diacuí e Ayres encontravam-se juntos, e também ficaram surpresos e amedrontados com o aparecimento dos Kuikuro.

— Que teriam vindo fazer êstes índios? — pensei comigo mesmo. Os Kálapalos também não o sabiam. Levantei-me. De súbito Diacuí, estremeceu, ergueu-se também e fixou os olhos no grupo de Kuicúros. Em seguida, como se lhe assaltasse terrível pressentimento, estendeu-me o braço numa despedida forçada, saiu às pressas de meu lado e, quase amedrontado, dirigiu-se para a choça de sua mãe e desapareceu no interior da habitação (CUNHA, 1960, p. 181).

Apesar do ambiente permeado de tensão, os Kalapalo receberam os visitantes com cordialidade, conforme os princípios previstos pelo *ifutisu*. Nahu explicou ao chefe Kalapalo a razão da visita: a tarefa dos Kuikuro consistia em levar Diacuí para ir morar na aldeia



Kuikuro. A ordem teria partido de Cláudio Villas Bôas, que tomaria um avião rumo à aldeia Kalapalo a fim de conversar com Ayres sobre o noivado que mantinha com Diacuí. A situação gerou um grande desconforto no líder Kalapalo que

(...) transfigurou-se, de chôfre. A sua fisionomia se tornou carrancuda, irradiando uma expressão de desgosto, de reprovação (...) o cacique dos Kalapálos, e muitos companheiros de tribo, sentiram-se descontentes com a retirada de Diacuí para uma aldeia distante. Êle, Kumátse, chefe supremo de todos os Kalapálos, aprovou o meu casamento com a índiazinha, e, com êle, tôda a nação indígena. Ora, os Kuikuro também apoiaram o romance, e agora chegaram com instruções de outros, que se colocaram entre o branco e a donzela selvagem (CUNHA, 1960, p. 182).

Pode-se considerar a ação de Cláudio Villas Bôas como temerária por ter a potencialidade de deflagrar um grande conflito entre dois grupos que viviam, tradicionalmente, em harmonia. Pois, na realidade, a tarefa atribuída aos Kuikuro consistia em raptar Diacuí, afastando-a de seu povo.

Ayes diz que, vislumbrando uma possibilidade de a tensão se tornar um conflito, aconselha o líder Kalapalo a atenuar a situação: “Então Kumátse e os seus guerreiros quizeram expulsar os Kuicúros. Mas eu me opus tal atitude, a fim de evitar um incidente entre as duas tribos. Intervi com diplomacia. Acalmei os ânimos mais agitados. Entretanto, as coisas ainda continuaram tumultuosas” (CUNHA, 1960, p. 183).

O possível rapto de Diacuí configuraria-se em uma violência contra a comunidade Kalapalo, mas, principalmente, contra a noiva de Ayres. Desse modo, ainda que o propósito da ação fosse afastar Ayres da indígena Kalapalo, incidiria sobre Diacuí a punição do relacionamento. Importante ressaltar que, embora não tenha ocorrido tal fato, a chegada dos Kuikuro com a intenção de levar Diacuí da aldeia gerou, inegavelmente, uma tensão diplomática.

Desse modo, o plano de Cláudio Villas Bôas colocava em risco não apenas a aliança feita entre os Kalapalo e Ayres mas, principalmente, a manutenção de um *ethos* pacífico entre os povos alto-xinguanos. Ademais, o rapto de Diacuí — com a intenção de proibi-la de casar-se — desrespeitava a autonomia do grupo indígena em tomar as suas próprias decisões. Deve-se levar em consideração que, naquela época, os indígenas eram legalmente entendidos como “relativamente incapazes” (BRASIL, 1916, art. 6). Por isso, as ações dos Villas Bôas estavam respaldadas pelo “poder tutelar”. Contudo, é notável que os indígenas não se viam como “incapazes” e menos ainda como “tuteláveis”.



Diante deste cenário, se deve levar em consideração que os Kuikuro não eram um povo indígena subjugado pelos irmãos Villas Bôas. Ainda que regidos pelo “poder tutelar”, tinham autodeterminação e agiam de acordo com as suas predileções. Logo, os Kuikuros não saíram de sua aldeia com a tarefa de sequestrar Diacuí apenas por ter sido uma ordem de Cláudio, mas, porque a ação proporcionaria alguma vantagem para o grupo.

Ayres enxergava os Kuikuro por um ponto de vista limitador, a partir do estereótipo “índio” como um sujeito selvagem e ingênuo. Todavia, ele reconheceu que deveria ter havido alguma oferta ao grupo que despertou o interesse deles. Sendo assim, uma convenção entre Cláudio Villas Bôas e os Kuikuro teria sido estabelecida para o rapto de Diacuí, com a promessa de recebimento de inúmeros presentes (CUNHA, 1960, p. 182).

Além do mais, na citação acima, Ayres comenta que a autorização do chefe Kalapalo para a realização do casamento corresponderia ao consentimento de “toda a nação indígena” (CUNHA, 1960, p. 182). Tal afirmação recai em uma generalização que era comum no período em que a obra foi escrita. Contudo, essa noção somente fazia sentido na percepção dos não indígenas. Os povos do Alto Xingu se entendiam como grupos distintos entre si que, por vezes, compartilhavam ancestrais, tronco linguístico e práticas culturais semelhantes.

Mas isso não os tornavam iguais. A proximidade desses grupos foi justamente a responsável pela construção das diferenciações étnicas entre eles. Portanto, ser Kalapalo não é equivalente a ser Kuikuro ou Nahukwá. Ainda que os Kalapalo tenham aceitado o noivado, não significava que todo o Alto Xingu celebrava aquela relação.

Outra questão pertinente de ser sublinhada versa sobre o fato de a primeira opção de Cláudio Villas Bôas para resolver a situação ter sido o rapto da indígena. Ele não se interessou em perguntar à Diacuí qual era a sua vontade. Mesmo havendo a possibilidade de a indígena Kalapalo ser coagida a concordar com a união, destaca-se o fato de o pensamento de Diacuí não ser considerado válido em ser consultado e escutado.

Posteriormente, Ayres recebe a prometida visita de Cláudio Villas Bôas na aldeia dos Kalapalo. Villas Bôas pressiona Cunha para que este desista do casamento com Diacuí, pois a relação iria comprometer a gestão do SPI, e reafirma a ameaça de tirar Diacuí do seio de seu grupo (CUNHA, 1960, p. 183). O sertanista Cunha aceita sair da aldeia dos Kalapalo com a intenção de garantir que Diacuí continuasse vivendo com sua família e de evitar que houvesse um conflito entre os Kalapalo e Kuikuro. Entretanto, ele avisa a Cláudio Villas Bôas que não abandonaria a ideia de se casar com Diacuí, por isso, sua partida seria temporária.



O Delegado procurou, ainda, dissuadir-me dessa idéia, com argumentos de ordem moral; mas, quando compreendeu suficientemente a firmeza da minha vontade inquebrável, então concordou, pelo menos, com o meu imediato afastamento da aldeia Kalapálo. Outrossim: ao perceber que, de fato, ia haver uma tremenda luta entre Kuicúros e Kalapálos, porque êstes não permitiram, de nenhuma maneira, a retirada de Diacuí de perto dêles, Cláudio concordou também, amigavelmente, na permanência da índia no círculo em que vivia (CUNHA, 1960, p. 184).

Após a visita de Cláudio e o acordo firmado entre os dois, Ayres foi até Diacuí e a encontrou assustada, chorando ao ver o sertanista. Ele explica à Kalapalo sobre a necessidade de sair da aldeia, deixando claro para ela a intenção de usar esse período de afastamento para ir até o Rio de Janeiro. O objetivo principal desta viagem seria pedir para os membros do alto escalão do Serviço de Proteção aos Índios a permissão para o casamento e, a partir disso, poder voltar a conviver entre os Kalapalo (CUNHA, 1960, p. 183).

A tentativa de proibir o casamento por meio do rapto de Diacuí fez Ayres entender que “(...) fôrças ocultas tramavam contra o meu casamento com a Flôr dos Campos, e articulavam-se contra o nosso amor” (CUNHA 1960, p. 182). Desse modo, como Ayres não tinha o consentimento da principal autoridade regional — Cláudio Villas Bôas — para a cerimônia de casamento, então, urgia a sua presença no SPI a fim de tentar convencer a diretoria do órgão sobre a legitimidade da união.

Ao chegar ao Rio, Ayres foi até o Serviço de Proteção aos Índios buscar uma reunião com José Maria da Gama Malcher, o então diretor do SPI. O sertanista é tratado com indiferença e reclama da falta de cortesia na recepção. Contudo, consegue explicar sua versão dos fatos para a diretoria. Cunha salienta que sua intenção era casar-se com Diacuí em uma cerimônia civil e religiosa, mantendo-se morando com a sua futura esposa no Xingu. Ayres acrescenta que sua relação com Diacuí teve a aprovação dos Kalapalo (CUNHA, 1960, p. 186).

Malcher pede que Ayres faça a sua solicitação por escrito e volte para entregá-la ao órgão. Cunha (1960, p. 186), então, aparece com a solicitação e é atendido pelos etnólogos Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão. Os etnólogos tentam convencê-lo a desistir do relacionamento com Diacuí, alertando-o que seu pedido de casamento seria negado pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI).

O Conselho foi criado por meio de um decreto-lei nº 1794, de 22 de novembro de 1939. O documento de criação previa que o CNPI deveria ter sete membros, nomeados pelo presidente da República. Entre os membros, era uma exigência haver um representante do



Museu Nacional e outro do Serviço Florestal. A função do Conselho era fiscalizar os órgãos indigenistas e auxiliar o SPI nas atividades previstas.

Em determinados momentos, o SPI acionou o Conselho para a resolução de problemas de maior gravidade ou de maior sensibilidade política, como: massacres, conflitos por terra e pacificações (ROCHA, 2003, p. 128). Foi em um panorama de tensão que o CNPI atuou no caso Diacuí-Ayres. Desse modo, o sertanista foi avisado, na reunião com Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, que um inquérito foi aberto contra ele.

(...) antes mesmo da minha chegada à Capital Federal, um comunicado oficial, procedente do Alto Xingu, havia chegado às mãos do senhor José Malcher, diretor do S.P.I. E tal comunicado me denunciava com acusações desagradáveis, bem desagradáveis os fatos criados por mim, na taba dos Kalapálos, em relação aos meus amores com a índia Diacuí. Também por isso mesmo, o inquérito a que já me referi, andava muito adiantado, razão por que eu seria intimado a prestar meu depoimento. E, a ser verdade as ocorrências denunciadas pelo inquérito, então eu seria imediatamente expulso da região do Alto Xingu (CUNHA, 1960, p. 187).

Ayres comete um salto narrativo em seu livro que carece de elucidação: após a reunião com os etnólogos do SPI, o sertanista fala que o “caso Diacuí e Ayres” passou a ser comentado na imprensa (CUNHA, 1960, p. 189). Ou seja, ele não explicou de que forma o caso chegou até o conhecimento da mídia. A elucidação somente foi possível por meio da consulta às fontes jornalísticas usadas na presente investigação, mais especificamente as matérias publicadas pelo jornal *Diário da Noite* (RJ).

A primeira matéria produzida pelo *Diário da Noite* (RJ) sobre o caso Diacuí e Ayres foi publicada no dia 08 de outubro de 1952 e escrita por Romildo Gurgel. A reportagem introduz para o leitor a história do casal, citando que Ayres estava na “luta pelo direito de casar”. Por conta da dificuldade em conseguir a autorização, o sertanista foi até a redação do *Diário da Noite* (RJ) pedir “patrocínio” do jornal para que sua situação fosse resolvida (AMOROSO, 1952, p. 4).

Ou seja, o caso de Diacuí e Ayres chegou até a grande mídia por intermédio do próprio Cunha que, provavelmente, estava ansiando pela resolução da situação e por uma grande repercussão midiática. Consequentemente, a popularização do tema poderia acabar coagindo os membros do Conselho, influenciando a decisão do CNPI pela liberação do casamento.

Estamos, doravante, ao lado do sertanista e tudo envidaremos, para que possa ser feliz, junto com a filha das selvas que ele escolheu como companheira para o resto da vida. Atendemos, assim, ao apêlo dramático de um homem torturado pela saudade e cheio de apreensões (AMOROSO, 1952, p. 4).



A matéria de Gurgel traz à luz novos elementos sobre aquele imbróglio. O sertanista teria recebido a informação de que tentariam obrigar Diacuí a se casar com um indígena da região. O intuito era fazer com que qualquer anuência para a realização do casamento entre Ayres e Diacuí fosse impossibilitada, pois ela já estaria casada com outra pessoa. A reportagem termina anunciando aos leitores que, no jornal do dia seguinte, sairia uma entrevista com Ayres onde ele relataria como salvou Diacuí de um sequestro.

Percebe-se, desde o início, a intencionalidade — da imprensa e de Ayres — em espetacularizar o caso e fazer dele uma espécie de folhetim. Tanto que, no dia seguinte, dia 09 de outubro de 1952, é publicada a segunda reportagem sobre o caso. A intenção do periódico *Diário da Noite* (RJ) era reunir pontos de vistas de diferentes esferas da sociedade para demonstrar que a opinião pública considerava legítima a união entre uma indígena e um branco.

Assim, foi construído um cenário de pressão sobre os membros do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, onde “somente” eles se colocariam publicamente contra o romance. Por isso, o jornalista afirma que “Daí justamente o apoio que, desde a primeira hora, emprestamos ao noivo da índia, certos de que, mais tarde ou mais cedo, as autoridades consentirão em que se realize o casamento, desejado até pelos selvagens (NÃO HÁ IMPEDIMENTOS, 1952, p. 5)”. Nessa matéria, Gurgel entrevistou o jurista Roberto Lyra, então professor de grande prestígio na Faculdade Nacional de Direito do Distrito Federal, hoje UFRJ, e especialista em Direito Penal, que afirmou não haver impedimentos legais para o casamento entre um branco e uma indígena.

O jurista destacou que, mesmo com a existência do dispositivo tutelar — pelo fato dos indígenas serem considerados “incapazes” para algumas situações — o matrimônio não estava na alçada da tutela. Na visão do professor de direito, o “poder tutelar” era um mecanismo a ser acionado para a proteção dos indígenas nas situações de assimilação à sociedade envolvente. A questão principal da tutela estaria na capacidade do indígena em perceber o “mal”, no âmbito penal, e o “bem” no segmento civil (NÃO HÁ IMPEDIMENTOS, 1952, p. 5).

Logo, a proibição do casamento de Diacuí e Ayres significava a restrição da liberdade e um ataque ao que o jurista chama de “comunhão doméstica”, considerada a base da “comunhão nacional” (NÃO HÁ IMPEDIMENTOS, 1952, p. 5). O jurista entrevistado é bastante crítico ao posicionamento do CNPI por impedir o casamento, afirmando que tal protecionismo não funcionava em casos de estupros e raptos.



Observa-se que a tutela funcionava como um mecanismo seletivo, caso quisessem usufruir dos direitos civis, os indígenas eram considerados incapazes. Sendo assim, para acessar tais direitos, deveriam incorporar-se à sociedade envolvente, devendo renunciar de suas particularidades étnicas. Quem diria se os indígenas haviam sido assimilados, ou não, era o próprio Estado, detentor do “poder tutelar”. Em contrapartida, para a manutenção de uma relação interétnica com um homem branco — que serviria como um espetáculo de politização e produção de dinheiro para aqueles que promoviam a popularização do caso —, a autonomia indígena era tida como um bem imaculado.

A terceira reportagem sobre o caso de Diacuí e Ayres conquistou um pequeno espaço na capa do *Diário da Noite* (RJ), destaque que em pouco tempo se tornaria usual. Em apenas três dias — desde a primeira publicação — a relação amorosa interétnica ganhou imensa repercussão na mídia, forçando Rondon a se pronunciar por meio de uma breve nota destinada à imprensa.

De acordo com Rondon, ele desautorizava qualquer manifestação pública em seu nome (COM A LEI, 1952, p. 5). O indigenista demonstrava não querer comprometer sua imagem ao expressar uma opinião sobre o caso, apesar de ele ocupar à época a diretoria do CNPI junto com Malcher.

Nessa matéria, publicada em 10 de outubro de 1952, Gurgel consulta um sacerdote da Igreja Católica, que ocupava o cargo de senador¹⁰⁷, a fim de saber se a Igreja realizaria a cerimônia de casamento entre um homem branco com uma mulher indígena. O sacerdote afirmou que a Igreja não se oporia à cerimônia desde que Diacuí fosse batizada ou conseguisse uma licença especial pela Arquidiocese (COM A LEI, 1952, p. 5). A crítica que o membro da Igreja fez ao SPI é menos severa que a do jurista, para o sacerdote

Em certas ocasiões o Serviço de Proteção aos Índios tem razão de manter uma atitude cautelosa. Mas, quanto à pretensão de Ayres, nada vejo que proíba a realização do casamento. Os índios precisam ficar integrados, cada vez mais na comunhão brasileira, e isso só será possível através do vínculo matrimonial (COM A LEI, 1952, p. 5).

Na mesma edição do *Diário da Noite* (RJ), outra matéria comentava sobre o caso de Diacuí e Ayres. De autoria de Abelardo Romero, o texto refaz o panorama da situação, desde o início do romance até o motivo da chegada do sertanista ao Rio de Janeiro. O jornalista não vê impedimentos para a promoção do enlace, ainda mais que, ao casar-se com um homem

¹⁰⁷ Tal representante é o cônego Cícero de Vasconcelos.



católico, Diacuí se converteria ao catolicismo e renunciaria sua fé em Tupã. Romero declara que, “Onde, pois, a inconveniência do casamento de Ayres com Diacuí? Se ele é católico, ela será fatalmente católica” (ROMERO, 1952, p. 3).

Percebe-se, por meio da reportagem, a corriqueira generalização da cultura indígena cometida pela sociedade dita “civilizada”. Tupã é uma entidade presente na religião tupi-guarani, uma sociedade distinta da karib a qual os Kalapalo pertencem. Esse tipo de equívoco era comum por causa de uma perspectiva homogênea em relação à etnicidade indígena, onde todos os “índios” eram iguais.

Portanto, não era uma preocupação de Romero ir em busca das informações corretas sobre a religiosidade dos Kalapalo. Caso fosse procurar, descobriria que Tupã sequer fazia parte da religiosidade karib. Além disso, Romero afirma que, historicamente, os casamentos interétnicos entre brancos e mulheres indígenas deram certo. Para comprovar sua afirmação, o jornalista passou a exemplificar os casos de “sucesso”,

Leiam-se os cronistas del Rey e os historiadores modernos, e nenhum deles aponta um só branco arrependido de haver dado coração e o nome a uma índia. Paraguaçu é um modelo de esposa cristã. E era índia. João Ramalho foi felicíssimo no seu amor indígena. O ilustre Antônio Vieira de Melo, grande capitão do mato no Brasil colônia, casou-se com uma filha de goitacazes, vivendo com ela na mais perfeita harmonia conjugal (ROMERO, 1952, p. 3).

O *Diário da Noite* (RJ) sofisticou sua campanha, aumentando o nível de exposição e assédio moral contra os integrantes do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) com o desejo de lograr a liberação para o casamento. No dia 15 de outubro de 1952, o jornal publicou uma matéria sobre a vida pessoal de Leonardo Villas Bôas, a partir desta reportagem tornou-se comum a publicação de textos com ataques pessoais aos integrantes do SPI. Romildo Gurgel mostrou as incoerências ocorridas dentro do Serviço de Proteção aos Índios, afetando a credibilidade do órgão indigenista.

O grande público ficou sabendo que Ayres não foi o único sertanista do SPI a se relacionar com uma indígena. A narrativa evidencia que Leonardo Villas Bôas teve um caso com uma mulher Kamaiurá chamada Mavirá. A indígena em questão, que era esposa de um cacique, teria presenciado o *kagutu*, um ritual de flautas que proibia a presença de mulheres (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 219). Quando Mavirá foi notada por seus companheiros de grupo, decidiu-se, então, que ela deveria ser punida de acordo com as regras sociais da comunidade indígena (UM DRAMA, 1952, p. 7).



Com o intuito de fugir do castigo, a Kamaiurá resolveu se refugiar com Leonardo, que já mantinha relações com a indígena. O sertanista ficou furioso ao saber que o grupo desejava punir Mavirá e, portando uma arma, passou a ameaçar os Kamaiurá. O destempero de Leonardo Villas Bôas teria sido motivado pela paixão que nutria pela indígena, descrita como extremamente bela e “tentadora”. A intromissão de Villas Bôas causou uma tensão entre ele e os Kamaiurá, resultando em uma cisão no grupo. O chefe dos Kamaiurá e esposo de Mavirá, teve que se deslocar para outra porção do Xingu. Uma outra parte do grupo permaneceu no território Kamaiurá, passando a ter outra chefia (UM DRAMA, 1952, p. 7).

O relato dá conta de que, posteriormente, Mavirá pariu uma criança branca e de olhos claros. Tal criança, que diziam ser parecida com Leonardo, foi raptada por dois majores da Força Aérea Brasileira (FAB) e seu paradeiro permaneceu desconhecido (UM DRAMA, 1952, p. 7). As semelhanças — entre o caso Diacuí e Ayres e Leonardo e Mavirá — se estendem até no *modus operandi*. Assim como quase ocorreu com a Kalapalo, a resolução para a problemática de Leonardo se deu por meio do rapto.

Um parecer produzido por Rondon, após a abertura de um inquérito investigativo, recomendava que Leonardo fosse afastado de suas funções e que este deveria se casar com a indígena a fim de legalizar a situação de Mavirá. Entretanto, o Villas Bôas não manifestava o desejo de se casar com a Kamaiurá e o inquérito aberto contra Leonardo não levou ao seu afastamento (O CASAMENTO, 1952, p. 5). Segundo as regras do SPI, o Villas Bôas não poderia ter se relacionado com Mavirá, pois os Kamaiurá — assim como os Kalapalo — não estavam em um processo avançado de assimilação.

A reportagem de Romildo Gurgel teve o propósito de desacreditar a atuação dos irmãos Villas Bôas e o SPI. Apesar de não haver a disponibilidade de fontes confiáveis que atestem a veracidade do relato trazido pelo jornalista, é possível considerar que, de fato, Leonardo se relacionou com uma indígena e que tiveram um filho. O portal G1, pertencente ao grupo Globo, publicou em 2012 uma reportagem sobre a viúva de Leonardo Villas Bôas. Um dos filhos do casal — que foi criado no Mato Grosso e longe da família paterna — confirmou a existência de uma meia-irmã, fruto de uma relação do pai com uma indígena (ARAÚJO, 2012).

Ainda que a reportagem do *Diário da Noite* (RJ) tenha sido usada para fins de promoção da campanha do “casa ou não casa” de Diacuí e Ayres, e não como uma denúncia legítima às violações das regras do SPI cometidas por Leonardo Villas Bôas, a matéria escancara a falta de imparcialidade na proteção indígena.



O Serviço de Proteção aos Índios tomou conhecimento da façanha e nada fez no sentido de punir Leonardo ou de apurar legalmente os fatos. (...). Não ignorava o S.P.I. que a filha de Leonardo com a índia Mavirá fora raptada da própria aldeia, situada às margens do Xingu, num avião da FAB, pilotado pelos majores Leal Neto e Haroldo. A criança seguiu para a cidade de S. Paulo, onde ainda se encontra. Aconteceu, porém, algo de mais comprometedor: O Serviço de Proteção aos Índios permitiu que Leonardo registrasse a filhinha em cartórios embora lhe negasse o direito de casar com a selvagem (O CASAMENTO, 1952, p. 5).

Depois de revelar o episódio protagonizado por Leonardo Villas Bôas, o presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios manifestou-se favorável ao casamento entre Diacuí e o sertanista, deixando enfatizado que não via motivos para opor-se à relação. Dado que Ayres era considerado um bom empregado e nunca havia recebido denúncias sobre mau comportamento com os indígenas. Até então, as informações que constavam era de que Malcher não aprovaria o enlace (O CASAMENTO, 1952, p. 5).

A reportagem do *Diário da Noite* (RJ), publicada em 17 de outubro de 1952, afirmou que a posição do diretor do CNPI era similar à de Rondon. Todavia, diferentemente de Malcher, Rondon não havia manifestado publicamente a sua opinião. Verifica-se que o periódico usou de um artifício pouco ético para comunicar ao leitor que o nome mais relevante do indigenismo brasileiro apoiava a relação interétnica.

O jornalista Romildo Gurgel usou o parecer dado por Rondon, no qual aconselha que Leonardo casasse com Mavirá, para afirmar que ele certamente concordava com o casamento de Diacuí e Ayres. O *Diário da Noite* (RJ) imputou a Rondon um posicionamento e obrigou Malcher a se manifestar como apoiador da relação. Caso contrário, o diretor do CNPI seria publicamente visto como um opositor da brasilidade e do projeto de assimilação dos “índios” (REVIRAVOLTA, 1952, p. 5-6).

Apesar de apresentar-se favorável, ainda era preciso que Malcher escutasse a opinião de Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, os etnólogos do Serviço de Proteção aos Índios. Todavia, mesmo que houvesse uma negativa por parte dos etnólogos, o diretor do CNPI havia assegurado que liberaria o casamento. O posicionamento dos etnólogos foi anunciado na matéria do dia seguinte, quando o periódico avisou aos seus leitores que o corpo técnico do SPI havia se manifestado contra a liberação do casamento.

Por conta disso, segundo o *Diário da Noite* (RJ), o Xingu era uma “terra onde não se pode amar” (XINGÚ, 1952, p. 3). A justificativa dos etnólogos para a negativa se relacionava ao fato de os indígenas do Xingu não estarem em um processo avançado de contato, logo, a manutenção de laços estreitos com os brancos poderia acarretar em prejuízo às comunidades



xinguanas. Os etnólogos alegaram, também, ser rumor a ideia de que a negativa tinha relação com a possibilidade de o casamento entre Ayres e Diacuí despertar inveja nas outras mulheres indígenas.

Tal rumor surgiu da concepção de que era uma sorte casar-se com um homem branco, por isso, o status no qual Diacuí adquiriria poderia motivar esse tipo de sentimento¹⁰⁸. Durante a declaração dos etnólogos aparece, inclusive, uma informação de extrema relevância que esclarece a natureza da ação assimiladora da política indigenista do Brasil. Nas palavras de Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, a operação fundamentadora do SPI era a incorporação do “índio” pelo casamento interétnico (XINGÚ, 1952, p. 3). A questão das relações interétnicas como política de assimilação era um dos princípios previstos nas diretrizes do órgão, abordado no capítulo 2, sendo assim, os casamentos mistos poderiam acelerar a incorporação do indígena à sociedade envolvente.

Ao mesmo tempo, o casamento interétnico poderia vir a se tornar algo temerário caso fosse uma prática indiscriminada. Essas relações deveriam atender aos critérios e orientações do grupo especializado de indigenistas para que os casamentos fossem feitos de maneira segura, resultando no sucesso do processo assimilador. Caso contrário, os casamentos interétnicos estabelecidos arbitrariamente poderiam resultar em abandono, violência e até no desaparecimento de um grupo indígena. A vontade principal do SPI seria, em tese, preservar a vida dos “índios”, de modo que fosse integrado a maior quantidade possível de “remanescentes”.

Importante destacar que, tal qual a perspectiva Kalapalo, para os indígenas do período colonial as relações interétnicas não enfraqueceriam sua sociedade. Ao contrário, essas relações eram um importante mecanismo de estabelecimento de alianças que terminaria por fortalecer os grupos indígenas. “Queriam assimilar os portugueses e garantir o controle indígena sobre as terras e os recursos de suas respectivas comunidades, por meio de matrimônios pactuados com pardos e brancos interessados em aforar terras na vila, realizar negócios e ocupar cargos da república” (MOREIRA, 2019, p. 250).

A grande popularização do caso, com publicações diárias sobre o romance de Diacuí e Ayres, fez com que o *Diário Noite* (RJ) considerasse fazer uma expedição jornalística até o Xingu. O objetivo da expedição era saber se Diacuí realmente estava apaixonada por Ayres, se os Kalapalo haviam concordado com o casamento e tentar levar Diacuí até o Rio de Janeiro.

¹⁰⁸ Apesar de ser considerado um boato, ao longo do capítulo 3, serão discutidas as causas da morte de Diacuí e a inveja será apontada como um dos fatores que desencadeou o lançamento de um feitiço sobre a Kalapalo.



Dentre a equipe jornalística — composta por repórteres, fotógrafos e cinegrafistas — estavam Ayres, o deputado federal Theodorico Bezerra do Partido Social Democrático (PSD)¹⁰⁹ e um oficial de gabinete do Ministério da Agricultura (CUNHA, 1960, p. 189-190).

Quando a expedição chegou até a aldeia, o sertanista foi até o encontro de Diacuí. Ele a beija em público, ação que causa constrangimento à Kalapalo. Cunha, então, entrega à Diacuí colares e vestidos que prontamente foram usados pela indígena por saber que o sertanista não se agradava em vê-la nua (CUNHA, 1960, p. 193). Após o estabelecimento da expedição na aldeia, é discutido com o chefe dos Kalapalo a possibilidade de levar a indígena até o Rio de Janeiro. O cacique concorda com a proposta e se oferece para acompanhar Diacuí até a capital federal (CUNHA, 1960, p. 193).

Ficou decidido que, além de Diacuí e o chefe Kalapalo, a expedição feita pelos indígenas até o Rio de Janeiro seria composta por mais dois irmãos da noiva de Ayres. Ao saber da notícia, Diacuí teria ficado tão contente que presenteou o sertanista com um periquito (CUNHA, 1960, p. 193). Após cinco dias convivendo com os Kalapalo no Xingu, o *Diário da Noite* (RJ) anuncia o regresso da expedição ao Rio de Janeiro.

O deputado federal Theodorico Bezerra, que integrou a expedição até o Xingu, declarou aos jornalistas que a história contada por Ayres era verídica. Diacuí, de fato, era apaixonada pelo sertanista e os Kalapalo concordavam com o casamento entre os dois. O parlamentar, inclusive, proclamou que Diacuí era a mulher mais bonita da aldeia (DIÁRIO DA NOITE, 1952, p. 3).

Após o fim da expedição jornalística até o Xingu, Diacuí e Ayres ganham uma de suas maiores capas no *Diário da Noite* (RJ), publicada em 21 de outubro de 1952. Estampando um título apelativo, “símbolo da comunhão nacional”, as reportagens de Gurgel (SÍMBOLO, 1952, p. 1) passaram a tratar a questão da liberação do casamento como resolvida. Em um discurso triunfador sobre o SPI, e dramatizando a separação do casal por conta de “inimigos”, o casamento é dado como um evento certo na agenda carioca.

¹⁰⁹ O Partido Social Democrático, conhecido também como PDS, era o partido no qual Getúlio Vargas era filiado. Foi pelo PDS que Vargas se candidatou à presidência da República, vencendo as eleições em 1950 e dando início ao seu governo democrático. Ver mais BRASIL. Câmara dos Deputados. *Biografia do(a) Deputado(a) Theodorico Bezerra*. Brasília, DF. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/deputados/131371/biografia>>. Acesso em: 08 jul. 2025.

Imagem 13 - Diacuí e Ayres na capa do jornal *Diário da Noite* (RJ).



Fonte: *Diário da Noite* (RJ)¹¹⁰.

Dois dias depois da capa comentada acima, o *Diário da Noite* (RJ) aumentou a pressão sobre o SPI e sobre a demora em uma resposta sobre o casamento de Ayres e Diacuí. Gurgel falou sobre a grande popularidade do caso, destacando os assédios que o sertanista recebeu do público. Ayres era parado por populares na rua que queriam comentar acerca da sua situação, recebendo ligações telefônicas na casa em que estava hospedado e na redação do *Diário da Noite* (RJ). Os telefones eram, em sua maioria, de mulheres que buscavam um encontro com o sertanista (POR QUE, 1952, p. 5).

A campanha feita pelo *Diário da Noite* (RJ) recebeu grande apoio político devido ao poderio do proprietário do jornal, Assis Chateaubriand. O empresário, à época, era um dos homens mais influentes do país, além de ser dono de uma grande fortuna proveniente de sua empresa. O *Diário dos Associados* foi um dos maiores conglomerados de mídia da América Latina e seu dono, Chateaubriand, também foi senador da República, que circulava nos meios empresariais e políticos.

¹¹⁰ SÍMBOLO da comunhão nacional. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 21 out. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%3%ad&pagfis=23247>. Acesso em: 15 ago. 2024.



A expedição jornalística para o Xingu somente foi possível graças a sua influência, logrando a autorização do Ministério da Agricultura para a visita aos Kalapalo. Por isso, a expedição contou com a participação de assessores do Ministério e a de um deputado federal. A presença de autoridades do Executivo garantiria uma legitimidade para o público, um apoio do Ministério da Agricultura — órgão no qual o SPI era subordinado — à causa adotada por Chateaubriand e o aumento da pressão nos membros do CNPI.

Além de servir como uma fonte para a produção de mais materiais sobre o caso Diacuí e Ayres, a expedição jornalística também foi usada como estratégia para concretizar a expedição Xingu-Rio. Esta expedição corresponde à viagem de Diacuí e outros Kalapalo ao Rio de Janeiro para endossar a campanha a favor da realização do casamento. Na Capital Federal, os indígenas desempenharam o papel de embaixadores do Xingu em uma espécie de visita diplomática. A presença de Diacuí na capital representaria um apelo popular para a liberação do casamento e a concretização da ideia de brasilidade através da espetacularização do relacionamento interracial. Por isso, o casal foi considerado o “símbolo da comunhão nacional”. Foi, inclusive, durante a viagem dos Kalapalo até o Rio de Janeiro que ocorreu a liberação e a realização do casamento entre Diacuí e Ayres.

Nesse sentido, é de suma importância analisar de maneira aprofundada as estratégias utilizadas pela mídia para viabilizar o casamento e qual era o seu interesse com a espetacularização dessa relação interétnica. Somando a isso, deve-se compreender os efeitos da grande exposição na vida dos grupos indígenas e não indígenas e, principalmente, na vida dos personagens principais do caso.



CAPÍTULO III - O CASAMENTO E MORTE DE DIACUÍ COMO UM ESPETÁCULO MIDIÁTICO: A NOTABILIDADE DAS RELAÇÕES MISTAS.

3.1 A TRAJETÓRIA PERCORRIDA PARA A LIBERAÇÃO DO CASAMENTO INTERÉTNICO.

A protelação do SPI em decidir sobre o casamento e as exposições de Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão colocando-se contra a união, provocaram a insatisfação do *Diário dos Associados*. Por isso, o conglomerado de mídia decidiu financiar uma expedição de Diacuí e alguns integrantes dos Kalapalo para o Rio de Janeiro com o fim de “resgatar” a indígena de um casamento arranjado no Xingu.

Depois do anúncio de que o SPI teria mandado Orlando Villas Bôas até a aldeia Kalapalo para coagir os indígenas a não aprovarem o casamento, representantes do senado brasileiro se manifestaram insatisfeitos. Para eles, o órgão indigenista estava demorando para divulgar seu posicionamento, esperando-se — preferencialmente — pela liberação da cerimônia. Para mais, os membros do SPI estariam fazendo uso de subterfúgios para impedir a relação.

Por outro lado, segundo o *Diário da Noite* (RJ), os leitores cobravam uma ação do periódico por meio de telefonemas à redação. Nas palavras do próprio jornal, a única alternativa para a resolução do problema seria procurar o Ministério da Agricultura, no qual o SPI era subordinado. “O senhor João Cleofas (...) mostrou, logo de início, que apesar de assoberbado por inumeros afazeres ainda dispunha de tempo e coração para receber compreensivamente um apelo angustiado, como o de Ayres Camara Cunha” (AUTORIZADO, 1952, p. 4).

Sob o título de “Cleofas a favor do casamento”, publicado em 08 de novembro de 1952, o jornal anuncia com grande comoção a liberação da saída de Diacuí do Xingu e a viagem até o Rio de Janeiro que foi determinada por Cleofas e assinada pelo diretor do SPI (AUTORIZADO, 1952, p. 4). O sucesso de Assis Chateaubriand e do *Diário dos Associados* em conseguir a autorização para a expedição dos indígenas até a “civilização” fez com que os membros do CNPI decidissem adotar uma postura mais ofensiva perante o caso de Diacuí e Ayres.

José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI, passa a criticar Ayres e o chama de “Don Juan da selva”. A alcunha foi devida à exposição de um noivado anterior do sertanista com



uma indígena Kamaiurá. Diante de tal revelação, o *Diário da Noite* (RJ) buscou amenizar o passado de Ayres ao afirmar que não houve levandade de sua parte para com a Kamaiurá.

O jornal, no dia 10 de novembro de 1952, alegou que já possuía conhecimento sobre o noivado anterior do sertanista e que sua conduta com a Kamaiurá era regida pela boa intenção. Ademais, o texto levanta o argumento de que, por viver na floresta com os indígenas, era esperado que Ayres se apaixonasse por uma indígena e não “uma mulher branca de Copacabana”. A prova do caráter virtuoso do sertanista estaria em uma documentação oficial que foi produzida pelo próprio SPI (DIÁRIO DA NOITE, 1952, p. 3).

Rondon teria escrito um ofício em resposta ao pedido de Ayres à época para a aprovação de seu casamento com a indígena Kamaiurá. O *Diário da Noite* (RJ) disponibilizou tal documento na íntegra para os leitores do caso Diacuí e Ayres. Pode-se considerar que tal ação fosse uma estratégia para atestar a honradez do sertanista que vinha sendo posta em dúvida pelo diretor do SPI. De acordo com o ofício, Rondon autorizou o casamento entre Ayres e Maialu Kamaiurá, mas não deixou de fazer ressalvas em relação ao possível matrimônio. Rondon solicitou que Cunha refletisse sobre a sua decisão por causa da possibilidade de haver incompatibilidades culturais (DIÁRIO DA NOITE, 1952, p. 3).

No documento, Rondon se mostrou preocupado com essas diferenças, temendo que elas resultassem no abandono da Kamaiurá por Ayres. O Marechal frisou, também, que só o apoio do chefe Kamaiurá não bastaria. O sertanista deveria esclarecer aos integrantes do grupo — especialmente a noiva — as consequências e os deveres que acompanhariam o casamento. Rondon manifestou, por meio do ofício, que:

O assunto já antes deliberado do por esta presidência, em despacho anterior, volta a ser ventilado, por vós, em carta de 23 de novembro p.p., a que, com prazer, respondo. Constitui ele um caso especial que só pode merecer a nossa simpatia, desde que sinceramente vos prontificais a realizar o vosso casamento civil com a índia Camaiurá, de nome Maialu. Entretanto, retomando o assunto e explanando-o melhor, cumprenos chamar a vossa atenção para o fato de que tereis de exibir, perante a autoridade competente, no povoado mais próximo ou acessível, os documentos exigidos em lei, provando o vosso estado civil e a vossa identidade, (certidão de idade e outros documentos reclamados pelos dispositivos em vigor). E mais: que não bastam a vossa declaração de que o chefe ou os chefes principais da tribo estejam de acordo com esse enlace: será indispensável que os índios e a índia Maialu saibam que, efetuando o casamento, estareis no direito de fazer-vos acompanhar por vossa esposa, caso tiverdes de deixar a zona em que vive a referida tribo. Para isso, conviria a intervenção dos irmãos Villasboas, a fim de que esclareçam, convenientemente, o cacique, da obrigação a que ficará subordinada Maialu. Por outro lado, não será mais pedir-vos que mediteis bastante sobre tal resolução, tendo em vista a diferença de culturas e de hábito que existem entre um civilizado e uma índia, para evitar que, mais tarde, possa ocorrer a circunstância de a abandonardes ou de encerrardes mal um romance tão belamente iniciado. Na



hipótese de que se realize o ato matrimonial, muito nos agradaria que nos mativesseis bem como a diretoria do S.P.I., em ligação convosco, para acompanharmos a trajetória do casal, e ficarmos sempre informados de que reine a paz e a tranquilidade no vosso lar (DIÁRIO DA NOITE, 1952, p. 3).

Embora Ayres tenha recebido uma resposta positiva de Rondon, figura de maior relevância dentro do SPI, seu casamento com a indígena Maialu não teria ocorrido por causa dos irmãos Villas Bôas. Segundo Cunha, os sertanistas teriam coagido a Kamaiurá a desistir do compromisso e casar-se com um indígena da própria aldeia (DIÁRIO DA NOITE, 1952, p. 3).

Enquanto na capital do país discutia-se sobre o primeiro noivado do sertanista, alguns repórteres do *Diário da Noite* (RJ) e Ayres viajavam até o Xingu para “resgatar” Diacuí, promovendo uma expedição indígena até o Rio de Janeiro. Tal expedição é interessante por subverter a lógica comum, pois, em geral, é a sociedade envolvente que penetra nas comunidades indígenas. Na maior parte das vezes, essas expedições possuem um caráter civilizador através de justificativas científicas, sociais e missionárias.

Todavia, apesar de ser uma expedição “reversa”, não significa que carecia de um ímpeto colonizador. A ideia de que a viagem era necessária para que Diacuí fosse resgatada e protegida dos brancos, por outros brancos, aparece como elemento justificador, denotando o perfil colonialista da empreitada. Ademais, Cunha (1960, p. 195) revela em seu livro autobiográfico que a expedição era um plano contra os opositores do casamento, pois a presença de Diacuí no Rio facilitaria a realização da cerimônia.

O voo com a expedição indígenas aterrissou no Rio de Janeiro no dia 14 de novembro de 1952, os noivos encontraram um aeroporto lotado de pessoas esperando pela aparição do casal. A estimativa contava com o número de mais de mil pessoas presentes, havia gente “(...) de toda 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 revolução no Santos Dumont” (CUNHA, 1960, p. 197).

A chegada de Diacuí no Rio de Janeiro faz a indígena Kalapalo ganhar, pela primeira vez, a capa inteira do *Diário da Noite* (RJ). As imagens que estampam o jornal mostram que a relação interétnica havia entusiasmado a população da Capital Federal, o maior anseio daqueles que estavam presentes era conseguir se aproximar de Diacuí. Como consequência, a multidão de populares rompeu o cordão de isolamento e transformou o aeroporto em uma grande desordem.

Então o povo inteiro bate palmas e dá vivas ao chefe indígena. No mesmo instante uma bateria de fotógrafos começa a trabalhar: estouram os <<flashes>>, e a polícia luta para conter o atropelamento da multidão incontida. Por fim, Diacuí, dando o braço ao seu noivo aparece, calma, sorridente, e saúda o povo carioca com breves gestos de mão. (...). E o povaréu delirou: exclamações, gritos de entusiasmo, vivas, palmas, sorrisos, enfim, impossível descrever as demonstrações de admiração e surpresa dos que viam, pela vez primeira, a interessante índiazinha das matas do Xingu (CUNHA, 1960, p. 198).

Tanto o *Diário da Noite* (RJ) quanto Cunha, através de sua autobiografia, afirmaram que os indígenas Kalapalo não estavam assustados com a quantidade de pessoas no aeroporto. Contudo, a imagem abaixo passa outra impressão, Diacuí parece assustada ao sair do avião e deparar-se com a multidão que os esperava. Ayres descreveu a cena retratada pela imagem de outra maneira: “Por fim, Diacuí, dando o braço ao seu noivo, aparece, calma, sorridente, e saúda o povo carioca com breves gestos de mão. (...). Seus olhos pequenos e amendoados, fitam curiosos a massa humana que ali se comprime (CUNHA, 1960, p. 198)”.

Imagem 14 - Diacuí, acompanhada de Ayres, chegando ao aeroporto Santos Dumont.



Fonte: NOITE, *Diário da* (RJ)¹¹¹.

¹¹¹ “CIDADE grande” recebe os noivos da selva, A. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em:



Além disso, após o rompimento do cordão de isolamento, o chefe do grupo demonstrou desconforto com o comportamento dos ditos “civilizados”. Já que, um dos populares que acompanhavam a chegada teria arrancado um adorno usado na orelha pela chefia indígena. O Kalapalo, então, foi reclamar com os repórteres do periódico sobre o ocorrido.

Para entender o significado do episódio de agressão e furto dentro da lógica indígena, é necessário lembrar os valores comportamentais dos alto-xinguanos. O povo *kagaiha* — que estava no aeroporto — estaria, em tese, sob a responsabilidade dos jornalistas do *Diário da Noite* (RJ). Isso porque, o convite para a visita ao Rio de Janeiro foi feito pelos repórteres, tornando-os os anfitriões.

Tal fato representava uma grande ofensa ao chefe Kalapalo tendo em vista que o modelo de conduta dos alto-xinguanos é baseado na não agressividade e pela cordialidade. Logo, os Kalapalo não foram tratados de maneira compatível ao que eles esperavam, pois a violência do furto estava em desacordo com o *ifutisu*.

Entretanto, como compensação à agressão e ao furto de seu adorno, foi prometido ao chefe dos Kalapalo uma visita ao Jardim Zoológico (DIÁRIO DA NOITE, 1952, p. 3). Apesar da natureza duvidosa do convite, pois leva em consideração a ideia de que os indígenas eram sujeitos portadores de uma inocência pueril e selvagem, a ação pode ter aplacado a insatisfação chefia Kalapalo, uma vez que o gesto estaria compensando a falta de gentileza com um “presente”¹¹².

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23820>. Acesso em: 18 jun. 2023.

¹¹² Como discutido no capítulo 1, os xinguanos preferem evitar conflitos e costumam trocar presentes como forma de demonstração de amizade.

Imagem 15 - Os Kalapalo cercados pela multidão durante a chegada da expedição indígena no aeroporto.



Fonte: NOITE, Diário da (RJ)¹¹³.

A expedição indígena foi recebida com honras diplomáticas pelo poder Executivo Municipal. Os Kalapalo foram hospedados por João Carlos Vital, prefeito do Distrito Federal¹¹⁴, que mandou construir uma cabana com redes de forma a se aproximar com o estilo de vida no Xingu. Mas, de acordo com o jornal, os Kalapalo não quiseram ficar na cabana pois sua convivência com o branco havia implementado alguns hábitos dos “civilizados”.

O chefe Kalapalo era, segundo o jornal, o mais empolgado em abandonar o costume de dormir na rede e adotar a cama, pois ele teria dito que: “— Cacique não bobo. Cacique dormir cama. Cama bonita. Rede não aqui. Rede Xavantina” (DIÁRIO DA NOITE, 1952, p. 3). Mais uma vez, percebe-se a ênfase no estereótipo racista do “índio” que se comunica de maneira errada, usando o verbo no infinitivo e sem flexionar os termos.

O *Diário da Noite* (RJ), ao alegar que a chefia indígena desejava a cama (símbolo da cultura “civilizada”) em detrimento à rede (símbolo da cultura indígena), coloca em destaque o processo civilizador. Buscando, assim, evidenciar a capacidade de adaptabilidade dos indígenas com os costumes da sociedade envolvente e qualificar a cultura não indígena como superior. Vale ressaltar que a versão de Ayres sobre a mudança na hospedagem dos Kalapalo difere da explicação relatada pelo jornal.

¹¹³ “CIDADE grande” recebe os noivos da selva, A. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23820>. Acesso em: 18 jun. 2023.

¹¹⁴ O Rio de Janeiro foi a capital do país entre os anos de 1763 até 1960.

Imagem 16 - Diacuí e Ayres no aeroporto Santos Dumont.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*¹¹⁵.

De acordo com Cunha (1960, p. 199), o motivo que fez com que os Kalapalo e ele abandonassem a cabana foi trivial. No mesmo dia da chegada, a expedição indígena encontrou uma noite muito fria, o que os levou a se hospedarem em um hotel na zona sul do Rio de Janeiro. O sertanista afirma que foram estendidas redes dentro do quarto do hotel, pois os indígenas não conseguiam dormir em camas.

A divergência nas versões do jornal para a de Ayres coloca em evidência a possível leviandade da cobertura jornalística. Caso o *Diário da Noite (RJ)* tenha mentido em sua narrativa sobre a saída dos Kalapalo da cabana para o hotel, pode-se constatar que o periódico manipulou os fatos com a intenção de reforçar percepções preconceituosas e estereotipadas.

A suposta preferência dos indígenas pela cama estava cumprindo a função de desqualificar e inferiorizar os costumes indígenas, determinando a superioridade da cultura

¹¹⁵ CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 185.



ocidental e indicando que os Kalapalo estavam sendo “absorvidos” pelo processo civilizatório. Os alto-xinguanos, ao preferirem o hotel, supostamente demonstravam qualificação para serem assimilados pela sociedade envolvente.

O fato é apresentado como um sinal de “evolução” dos indígenas, perpetuando noções colonizadoras que desconsideravam a alteridade dos Kalapalo. A possível manipulação narrativa por parte do periódico revela que a produção jornalística do *Diário da Noite (RJ)* não buscava reproduzir os fatos de maneira verossímil. Em vez disso, o jornal utilizou a mentira como ferramenta para fortalecer percepções preconceituosas, reforçar a hierarquia racial e cultural e solidificar a suposta superioridade da cultura ocidental.

No primeiro passeio público do casal com os outros integrantes dos Kalapalo, a população do Rio de Janeiro assediou intensivamente a comitiva indígena. A equipe do *Diário da Noite (RJ)* levou o grupo para uma praça no Alto da Boa Vista, onde os Kalapalo se divertiram e “brincaram”. O texto sobre o passeio reforçava a ideia de que os indígenas eram sujeitos que ainda não haviam se desenvolvido plenamente, pois estavam localizados na “infância civilizacional”.

Consequentemente, a sociedade envolvente classificava o comportamento e a cultura indígena como “atrasada”. Por isso, os Kalapalo foram vestidos e postos em uma posição infantilizada (O POVO, 1952, p. 6). Durante o passeio, Diacuí segurou diversas crianças a pedido dos pais que perguntavam à equipe o motivo pelo qual o casal ainda não havia realizado a cerimônia de casamento. Os populares demonstravam insatisfação ao saber que o SPI não autorizava o enlace e acreditavam que a demora para a liberação era motivada por racismo (O POVO, 1952, p. 6).

Imagem 17 - Os Kalapalo descem de um escorrega em uma praça do Rio de Janeiro.



Fonte: NOITE, Diário da (RJ)¹¹⁶.

No mesmo passeio, os Kalapalo conheceram a praia de Copacabana e Diacuí continuou sendo abordada pelos populares que pediam um abraço. De tanto ser chamado de “índio”, o chefe Kalapalo comentou com os trabalhadores do jornal que a categoria não era adequada para referir-se a eles. O termo era considerado pejorativo, nas palavras da chefia indígena: “— ‘Caraíba’, bobo. Chama Kalapalo de índio. Kalapalo não índio” (O POVO, 1952, p. 6).

A afirmação do chefe indígena, feita na década de 1950, demonstrou como a categoria “índio” já causava incômodo naqueles que eram designados como tal. Embora as discussões sobre a expressão tenham se intensificado mais recentemente dentro da academia e da sociedade envolvente, os grupos indígenas conseguiam enxergar a tentativa de generalização das etnicidades por meio do termo. Na comunicação feita pelo chefe Kalapalo, o seu grupo e seus parentes não eram “índios”, pois possuíam uma designação identitária própria.

¹¹⁶ DIACUÍ empolga a cidade. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23856>. Acesso em: 06 set. 2024.

Diante do grande assédio sofrido pelos indígenas e sua expressiva popularidade, a equipe do *Diário dos Associados* trabalhou na criação de uma “agenda diplomática” para os Kalapalo no Rio. O fim era promover uma espetacularização do caso, principalmente após perceber que grande parte dos populares concordavam com a realização do casamento. Em razão disso, o jornal adotou a estratégia de divulgar a agenda de Diacuí no Rio com a especificação dos horários, locais e das atividades que seriam feitas. Tal ação facilitou o acesso da população ao casal.

Imagem 18 - Divulgação da agenda de Diacuí durante sua visita ao Rio de Janeiro.



O DIA DA PRINCESA KALAPALO HOJE

8 horas — Visita médica do dr. Alvaro Vieira, dos “Diários Associados”.

12 horas — Visita ao salão de beleza da senhora Helena Rubinstein, à avenida Rio Branco.

13 horas — Almoço no Hotel Regina, onde estão hospedados os índios.

14,30 horas — Visita ao sr. Arquimedes Pereira Lima, presidente da Fundação Brasil Central.

16 horas — Visita ao ministro da Agricultura, sr. João Cleofas, que autorizou a vinda dos chefes kalapalos ao Rio de Janeiro.

17,30 horas — Visita ao Magasin Segadaes, que ofereceu o vestido da noiva e roupas para os índios.

8 horas — Visita médica do dr. Alvaro Vieira, dos “Diários Associados”.

12 horas — Visita ao salão de beleza da senhora Helena Rubinstein, à avenida Rio Branco.

13 horas — Almoço no Hotel Regina, onde estão hospedados os índios.

14,30 horas — Visita ao sr. Arquimedes Pereira Lima, presidente da Fundação Brasil Central.

16 horas — Visita ao ministro da Agricultura, sr. João Cleofas, que autorizou a vinda dos chefes kalapalos ao Rio de Janeiro.

17,30 horas — Visita ao Magasin Segadaes, que ofereceu o vestido da noiva e roupas para os índios.

Fonte: NOITE, Diário da (RJ)¹¹⁷.

¹¹⁷ DIACUÍ empolga a cidade. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23856>. Acesso em: 06 set. 2024.



O fato de Diacuí ser chamada como “princesa” no título da agenda converge com a maneira em que os Kalapalo eram promocionados pelo *Diário da Noite* (RJ). O periódico buscou caracterizar os Kalapalo como os representantes das nações indígenas, especialmente aqueles pertencentes ao complexo xinguano. O título de nobreza atribuído à Diacuí e a ideia, veiculada pelo jornal, de que os Kalapalo desempenhavam um papel de “representantes” de todos os indígenas, conferiam ao grupo alto-xinguano um viés diplomático misturado a uma percepção de realeza.

Esse cenário, apresentado aos leitores, distorce e homogeneiza o sentido de ser indígena no Brasil. Logo, a busca pela descaracterização dos valores dos povos originários compromete o exercício pleno da identidade indígena. Conforme Barth (2011, p. 188) salienta, o compartilhamento de certos aspectos culturais por diferentes grupos indígenas não altera seu reconhecimento étnico. Pelo contrário, as fronteiras são mantidas e reforçadas através das interações interétnicas.

A agenda de Diacuí era diplomática e, ao mesmo tempo, colonizadora. As atividades programadas se preocupavam em controlar e moldar a indígena por meio da saúde e da aparência física. A noiva Kalapalo deveria externalizar uma imagem pautada na perfectibilidade, sendo saudável e bonita dentro dos padrões ocidentais. Por isso, ela e seus companheiros de grupo foram examinados por um médico, cuidados por um salão de beleza e vestidos. Desse modo,

(...) Diacuí foi (...) enfeitar-se no instituto de beleza <<Helena Rubinteins>>, onde foi submetida à maquiagem e os primeiros retoques de elegância. Portanto, mãos mágicas, no referido instituto, fizeram milagres no rosto da índiazinha Kalapálo e transmitiram a seus traços um refinamento que ela até então desconhecia. Desarte, a beleza primitiva da silvícola transfigurou-se, de repente, a ponto de confundir-se com qualquer grã-fina de Copacabana (CUNHA, 1960, p. 201).

Após as tarefas relacionadas à aparência, os Kalapalo foram encaminhados para as atividades políticas. Deslocaram-se ao encontro do presidente da FBC, uma das poucas autoridades dentro do indigenismo que apoiava o casamento, e do ministro da Agricultura que foi o responsável por liberar a viagem dos Kalapalo até o Rio de Janeiro. Ayres descreveu em detalhes a agenda de compromissos de Diacuí, trazendo à narrativa um outro encontro político:

(...) o Palácio da Guerra movimentou-se súbitamente. Um alvoroço como por encanto, repentino, inexperado. Isto porque quase toda a oficialidade do Palácio reuniu-se no gabinete do General Ciro do Espírito



Santo, então Ministro da Guerra, para receber a famosa índia e os aborígenes do Alto Xingu. E foi, por assim dizer, uma verdadeira apoteóse a visita da índia, do chefe da tribo e dos jovens nativos ao Ministro da Guerra. (...). Afinal, quando êles, em seus <<trajes>> típicos, ou seja, só de tangas, armados de arcos e flechas, o cacique com vistoso ornamento de penas à cabeça, apareceram em frente à porta central do grande edifício, fervilhavam fardas verde-oliva por toda a parte. (...) todos estiveram o pescoço, na ânsia de verem a noiva Kalapálo, e os guerreiros do Xingu que se apresentavam quase nus, exibindo orgulhosamente, como troféus, os canitais usados pelos guerreiros da tribo (CUNHA, 1960, p. 201-203).

Os encontros possuíam um viés de oportunismo político, de modo que as figuras políticas puderam se promover ao representar o papel de apoiadores da “comunhão nacional”. Era preciso fomentar a ideia de cordialidade racial, assim, os populares se sentiriam engajados a adotarem o projeto nacionalista adotado pela Era Vargas¹¹⁸ e pelo Segundo Governo de Vargas¹¹⁹. Interessante destacar como os elementos da nacionalidade, acompanhado da noção de brasilidade, se faziam sutilmente presentes nas narrativas sobre os Kalapalo.

Caso essas autoridades negassem a legitimidade da relação de Diacuí e Ayres, também estariam negando toda a teoria social e racial que se fazia vigente. Em tese, aqueles que se colocavam contra o casamento interétnico apagavam a formação identitária e histórica do país. Além disso, as figuras contrárias ao casamento eram acusadas de racismo, como aparece em uma publicação do *Diário da Noite* (RJ).

Em uma entrevista concedida à Romildo Gurgel (SERÓDIAS, 1952, p. 7), o senador Hamilton Nogueira afirmou que o casamento de Diacuí e Ayres estava na esfera do direito natural. Por isso, ele deveria ser decidido pelo casal e sem a interferência do Estado. Para o senador, que era catedrático da Faculdade de Medicina e da Faculdade de Direito da Universidade Católica, os etnólogos do SPI — que se posicionaram contra a união interétnica — possuíam “(...) opiniões seródicas, de anacronismo doutrinário do conde Gobineau que procurou estabelecer desigualdades raciais profundas” (SERÓDIAS, 1952, p. 7).

Em um esforço de ataque ideológico ao SPI, Hamilton Nogueira cita o antropólogo Franz Boas e o culturalismo, que vem a ser a linha de pensamento desenvolvida por Boas sobre as manifestações culturais. Considerando o antropólogo como autoridade máxima no assunto, o senador enfatiza que as culturas “primitivas”, quando expostas a uma cultura “superior”, eram capazes de se adequar para serem assimiladas. Sendo assim, Diacuí poderia

¹¹⁸ Refere-se ao período de 1930 a 1945.

¹¹⁹ Período em que Getúlio Vargas chegou ao poder por vias democráticas, exercendo o mandato durante os anos de 1951 a 1954.



casar-se com Ayres e aprender a viver de acordo com os costumes da sociedade ocidental sem prejuízo à sua integridade.

3.2 O CASAMENTO DE DIACUÍ E AYRES COMO A “VITÓRIA” DA CIVILIZAÇÃO.

Ainda que o SPI estivesse silenciado e não manifestasse o seu veredito, o *Diário dos Associados* lograva penetrar nos ambientes políticos a fim de obter a anuência de diversos setores sociais e políticos. Percebe-se que, embora a liberação do casamento ainda não houvesse sido feita pelo Serviço de Proteção aos Índios, os patrocinadores do caso agiram como se a autorização estivesse assegurada.

Por isso, tanto o vestido de noiva de Diacuí quanto o batizado da Kalapalo foram providenciados antes da manifestação do SPI (CUNHA, 1960, p. 208). A influência direta de Assis Chateaubriand no caso permitiu que houvesse uma orquestração política, facilitando e desburocratizando a liberação para a cerimônia de casamento civil e religioso. Visto que, Chateaubriand possuía grande influência e fácil acesso aos espaços políticos e comandava a maior empresa de comunicação do país. Por conta disso, em algum grau, a opinião pública fazia parte do seu domínio.

Havia, inclusive, uma divergência grave nos posicionamentos dos órgãos responsáveis pela proteção indígena. A Fundação Brasil Central, subordinada ao SPI e que deveria colocar em execução o projeto da Marcha para o Oeste, era a favor do enlace. Contrariando, publicamente, a posição do Serviço de Proteção aos Índios. Vale ressaltar que, não competia ao presidente da FBC qualquer tipo de decisão sobre o caso e, em nível de hierarquia, o posicionamento do órgão precisaria acompanhar o do SPI.

Isso pode ter causado uma cisão na hierarquia do SPI, levando a FBC e seu presidente a atuarem como se fossem independentes ao SPI. Tal fragmentação foi vantajosa para o presidente da FBC, pois sua campanha a favor do casamento lhe rendeu uma posição elogiosa. Isso porque, Arquimedes Lima, presidente da Fundação Brasil Central, foi escolhido para ser padrinho do casamento de Diacuí e Ayres ao lado de Assis Chateaubriand. Ademais, em uma publicação do dia 18 de novembro de 1952 (O POVO, 1952, p. 5), o *Diário da Noite* (RJ) destacou a inteligência do presidente da FBC por apoiar o romance interétnico.

Em relação aos planos para o casamento, o episódio em que Ayres convida Assis Chateaubriand para ser seu padrinho se destaca por algumas falas intrigantes do dono do



Diário dos Associados sobre a formação do Brasil – incluindo sua própria composição étnica. O diálogo entre o sertanista e Chateaubriand foi descrito pelo *Diário da Noite* (RJ) que colocou em negrito apenas o texto que relata o encontro entre os Kalapalo, Ayres e Chateaubriand. Segundo o jornal, Chateaubriand comentou aspectos do fenótipo de Diacuí e Ayres:

- Você não acha que Diacuí tem um tipo de cearense? O Ayres, não. O Ayres é o português...
- Sim, doutor Assis, a minha mãe era portuguesa...
- Eu acho que o seu pai também era. Aliás, foram os portugueses, que se casaram com as índias, que empreenderam a arrancada pionera do século XVI. Que grande gente era aquela! (URGÊNCIA, 1952, p. 4).

O comentário do proprietário do *Diário dos Associados* tem profunda relação com a linha de pensamento freyriana, que concebe a constituição étnica e histórica do Brasil pautada na miscigenação. Chateaubriand, em sua fala sobre as características raciais de Ayres e Diacuí, evidencia a noção presente em *Casa-grande & Senzala* de que os portugueses tinham, entre os europeus, o perfil mais adequado para a promoção de uma colonização híbrida (FREYRE, 2003, p. 66).

Pois, segundo Freyre (2003, p. 158), os portugueses encontraram no Brasil uma população que se diferenciava muito daquelas presentes no restante das Américas. Os indígenas brasileiros seriam, então, considerados “crianças grandes” pelo seu limitado desenvolvimento. Além disso, a escassa presença de mulheres brancas incentivou o envolvimento dos portugueses com as indígenas, culminando em um processo miscigenatório.

Desse modo, o passado histórico de proximidade dos portugueses com os mouros e africanos provocou uma flexibilidade no caráter do português em relação ao contato interétnico. Tal fator teria auxiliado no processo de colonização do Brasil e de seus habitantes, uma vez que:

Hereditariamente predisposto à vida nos trópicos por um longo *habitat* tropical, o elemento semita, móvel e adaptável como nenhum outro terá dado ao colonizador português do Brasil algumas das suas principais condições físicas e psíquicas de êxito e resistência (FREYRE, 2003, p. 66).

Outra concepção inadequada contida na apreciação de Assis Chateaubriand alude sobre a tipificação “índio” por meio dos fenótipos apresentados. Quando o empresário estabelece similitude entre Diacuí e o ser cearense, ele demarca que são os traços físicos apresentados pela Kalapalo que determinam sua identidade étnica. Todavia, a partir dos



avanços nas discussões sobre cultura e etnicidade — no que tange aos povos indígenas — entende-se que não são os fenótipos que demarcam a identificação indígena.

Ser indígena está diretamente ligado ao pertencimento étnico, ou seja, é importante que o sujeito se autoidentifique com determinado grupo e por ele seja reconhecido como membro. Abrangendo, inclusive, o compartilhamento das práticas culturais, dos valores morais, das percepções religiosas e das constituições cosmológicas. Como lembra Barth (2011, p. 191), a classificação de grupos humanos pelas suas características morfológicas, em geral, resulta de uma visão preconceituosa.

O alerta de Barth está ligado à recorrente prática de usar a cultura como elemento definidor de um grupo. Importante ressaltar que a própria identificação étnica não é uma categoria imutável, podendo ocorrer a adoção de uma nova identidade por um indivíduo ou um grupo inteiro. Os fatores que levam a isso são múltiplos, como: casamentos interétnicos, incorporação intergrupar e possíveis vantagens para o grupo assimilado e para o assimilador (BARTH, 2011, p. 205).

Durante a conversa com Ayres, Chateaubriand afirma ser descendente de “índios” Caetés (URGÊNCIA, 1952, p. 4). O empresário não deu mais detalhes sobre essa ascendência, não se sabe qual a linhagem proveniente dos Caetés e como ele descobriu tal ligação. Mas, ao longo de sua vida pública, aparentou sentir orgulho dessa suposta origem. Tanto que, quando manifestavam a ele a intenção de produzir sua biografia, Chateaubriand fazia a mesma exigência: a primeira cena do livro em questão deveria narrar o sonho que teve com os Caetés.

Nesse sonho, Chateaubriand e sua filha eram integrantes do grupo Caetés e participavam de um episódio de antropofagia. O autor da biografia de Assis Chateaubriand, Fernando Morais, cumpriu o combinado e descreveu o sonho da seguinte maneira:

Inteiramente nus e com os corpos cuidadosamente pintados de vermelho e azul, Assis Chateaubriand e sua filha Teresa estavam sentados no chão, mastigando pedaços de carne humana. Um enorme cocar de penas azuis de arara cobria os cabelos grisalhos dele e caía sobre as suas costas, como uma trança. O excesso de gordura em volta dos mamilos e a barriga flácida, escondendo o sexo, davam ao jornalista, à distância, a aparência de uma velha índia gorda. Pai e filha comiam com voracidade os restos do bispo Pero Fernandes Sardinha, cujo barco adernara ali perto, na foz do rio Coruripe, quando o religioso se preparava para retornar à pátria portuguesa. (...). No chão, em meio aos despojos de outros naufragos, Chateaubriand viu um exemplar do *Diário da Noite*, em cujo cabeçalho era possível ler a data do festim canibal: 15 de junho de 1556 (MORAIS, 2011, p. 9).

O pedido de Chateaubriand, em iniciar a sua biografia com tal sonho, tinha a intenção tornar público na Europa a sua origem ameríndia (MORAIS, 2011, p. 7). Nota-se que o elemento indígena, para o dono do *Diário dos Associados*, era uma demarcação de singularidade na sua composição racial. É provável que, a possibilidade de ser um descendente dos Caetés reforçaria a sua brasilidade.

A campanha a favor do casamento seguiu de maneira massiva durante o período de silenciamento do Serviço de Proteção aos Índios. A presença de Diacuí e os outros Kalapalo no Rio de Janeiro tornava o cenário mais inflamado. Foi comum o recebimento de telefonemas e de abaixo-assinados, na redação do jornal, que reivindicavam a autorização para a cerimônia. Embora o SPI não anunciasse de maneira oficial a sua resposta sobre o caso, o ministro da Agricultura já falava em autorizar, ainda que não houvesse o consentimento do órgão indigenista (ENQUANTO, 1952, p.1).

Imagem 19 - Encontro de Diacuí e Ayres com o empresário Assis Chateaubriand.



Fonte: NOITE, Diário da (RJ)¹²⁰.

¹²⁰ ENQUANTO S.P.I faz boca de siri. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23880>. Acesso em: 16 set. 2023.



Para o jornalista Romildo Gurgel, o simbolismo da união de Ayres com Diacuí fazia com que a liberação para o casamento fosse de caráter de urgência, pois a relação se traduzia: “(...) no conagração das raças, na fusão de sangues no Brasil - o verdadeiro sentido da recuperação dos índios e da sonhada confraternização do gentio com o branco” (ENQUANTO, 1952, p.1). A realização da cerimônia faria com que o mito racial brasileiro saísse do campo das ideias, tornando-o concreto e palpável.

No dia 20 de novembro de 1952, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios reuniu-se para decidir sobre o casamento de Diacuí e Ayres. Os membros do Conselho decidiram negar a autorização: foram seis votos contra e um a favor para a realização do casamento. A resposta do CNPI desagradou o *Diário dos Associados* e estampou a capa do jornal *Diário da Noite* (RJ) no dia seguinte.

Sob o título “Incrível decisão do Conselho Nacional de Proteção aos Índios: negada licença”, o jornal teceu duras críticas à decisão e aos seus membros. A reportagem também destaca a fala do etnólogo Eduardo Galvão, ele teria declarado que “os índios não são brasileiros” (INCRIVEL, 1952, p. 1,4). Tal percepção causou profunda discordância com o professor Boaventura Ribeiro da Cunha, único membro do CNPI que se posicionou a favor da relação.

Para Boaventura, a fala de Galvão condenava a mistura das raças que fazia parte do processo histórico de evolução brasileira. Ao negar a união de Diacuí e Ayres e afirmar que os indígenas não faziam parte do elemento brasileiro, Boaventura acreditava que esse posicionamento dava respaldo às ideias propagadas por Nietzsche, Hitler e Gobineau de inferioridade racial (INCRIVEL, 1952, p. 1,4).

Imagem 20 - Capa do *Diário da Noite* (RJ) anunciando a decisão do CNPI.



Fonte: NOITE, *Diário da* (RJ)¹²¹.

O *Diário da Noite* (RJ) reforçou o pensamento de Boaventura e seguindo a sua linha de pensamento freyriana, afirma que o posicionamento do órgão indigenista era uma:

“Medida antipática, anticristã, impatriótica e absurda. O Conselho Nacional de Proteção aos Índios (...) condenou o casamento de Diacuí com o sertanista Ayres, com base em argumentos falsos, sem fundo científico, divorciados também da nossa experiência histórica. Uma decisão que nega (...) o sentido pioneiro e realizador das bandeiras do século XVI, impulsionadas pelo sangue mameluco, que veio do entrosamento do sangue branco com o do índio brasileiro” (INCRIVEL, 1952, p. 1-4).

Nas páginas sobre a negativa do CNPI, a autobiografia de Ayres mudou a linguagem, deixando de escrever na primeira pessoa para a terceira pessoa. O livro faz uma abordagem diferenciada do jornal de Chateaubriand, menos emotiva e explicando os motivos que levaram ao posicionamento contrário do CNPI.

O texto explica que o SPI não se opunha aos casamentos interétnicos, ao contrário, o órgão possuía o costume de incentivar essas uniões, todavia, o caso de Diacuí e Ayres era diferente. A relação interétnica era liberada quando determinado grupo indígena já estivesse se assimilando, de modo que tivesse condições de adaptar-se a outro meio. O próprio sertanista admite que este requisito não era atendido pelos Kalapalo, pois os indígenas do Xingu eram considerados ainda “fechados” (CUNHA, 1960, 210).

¹²¹ INCRIVEL decisão do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 21 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1, 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23968>. Acesso em: 18 set. 2023.



O receio do CNPI dizia respeito às consequências e a possibilidade de insucesso da relação interétnica dentro dos aspectos citados acima, pois, poderia haver o abandono da indígena e de seus filhos com o branco. Além disso, havia a possibilidade de o grupo indígena acabar rejeitando os filhos por não os reconhecerem como membros daquela comunidade (CUNHA, 1960, p. 210).

Importante destacar que, os jornais que faziam parte do *Diário dos Associados* adotaram a postura de defesa do relacionamento interracial, contudo, havia outros periódicos que manifestaram opiniões contrárias. Quando foi difundido que o CNPI não autorizou o casamento, diversos desses jornais se manifestaram condenando Ayres e a imprensa que patrocinava o caso.

Uma dessas matérias foi citada na autobiografia de Ayres, ainda utilizando a terceira pessoa do singular para se referir ao sertanista, destacando o jornal *Voz Trabalhista*. Tal periódico descreveu Cunha como um oportunista e comentou sobre os interesses escusos na autorização do casamento. A motivação para o casamento não seria o amor, e sim a cobiça pelos bens provenientes do território indígena e a ânsia de poder por parte do sertanista e de todos que defendiam a relação.

No panorama da *Voz Trabalhista*, “Diacuí será a chave com que o aventureiro Ayres da Cunha abrirá a porta do Eldorado onde jaz a fabulosa riqueza. Fomos os primeiros a denunciar que por trás dessa comédia extrema de amor mameluco, algo havia de podre, escondendo interesses incofessáveis.” (CUNHA, 1960, p. 211).

Quatro dias após a negativa do CNPI, o ministro da Agricultura autorizou o casamento entre Diacuí e o sertanista. João Cleofas se valeu de sua prerrogativa enquanto ministro, já que o seu ministério estava acima do SPI. Ou seja, apesar do órgão indigenista possuir autonomia em suas decisões e promoção de diretrizes, a pasta da agricultura estava hierarquicamente acima do Serviço de Proteção aos Índios.

Com isso, era legalmente possível que o ministério interferisse em uma decisão do SPI e revertisse o quadro, assim como foi feito em relação à aprovação ou proibição do casamento entre Ayres e Diacuí. Apesar da prerrogativa que o Ministério da Agricultura detinha, não era comum acontecer esse tipo de intervenção. Tradicionalmente, a pasta costumava respeitar as resoluções tomadas pelo órgão indigenista e considerar a sua autonomia diante da tutela indígena.

A notícia da autorização, segundo o *Diário da Noite* (RJ), foi divulgada em todo o território nacional pela rádio Tupi. O anúncio da autorização feita pelo ministro da



Agricultura levou a um pronunciamento do SPI, onde ele informou que — com base nos artigos 180, 210 e 212 do Código Civil — o órgão poderia anular o casamento caso ele viesse a acontecer (CUNHA, 1960, p. 213).

Durante a década de 1950, o Código Civil que o CNPI usou para consulta estava em vigor desde 1916. No Livro I, o documento estabelecia as normas em relação ao “direito de família” e “do casamento” (Título I). Ao consultar o artigo 180 do Código, nota-se que ele explana os documentos necessários para a habilitação de um casamento no âmbito civil, dentre eles: certidão de idade e comprovante de residência (BRASIL, 1916, art. 180). Diacuí, muito provavelmente, não tinha em sua posse a documentação exigida.

Outro elemento que se destacava entre as exigências da lei, estava contido no item III, que determinava a necessidade de “Autorização das pessoas sob cuja dependência legal estiverem, ou ato judicial que a supra” (BRASIL, 1916, art. 180). Portanto, Diacuí e Ayres somente poderiam realizar a cerimônia civil caso tivessem a autorização do CNPI. Já que, por ser indígena, a Kalapalo encontrava-se juridicamente sob a tutela do Estado, este representado pelo SPI.

O artigo 210, presente no Capítulo VI, tratava “do casamento nulo ou anulável”. O documento estabelecia claramente que qualquer casamento civil poderia vir a ser anulado a pedido dos representantes legais do indivíduo considerado incapaz (BRASIL, 1916, art. 210). Nesse contexto, a tutela se justificava pela crença de que os “índios” não possuíam as condições cognitivas necessárias para tomar suas próprias decisões.

Dessa maneira, o estatuto jurídico do “índio” e o Código Civil em vigor enfraqueciam o argumento dos “favoráveis” à união, que defendiam o direito natural ao amor e a concordância do grupo e de Diacuí como bases suficientes para a liberação do casamento. Por fim, de acordo com o outro artigo citado pelo CNPI, o requerimento para a anulação do casamento poderia vir a ser feito caso os representantes legais não tivessem assistido à cerimônia matrimonial (BRASIL, 1916, art. 212).

Quando foi anunciada a autorização para o casamento, os meios de comunicação que se colocavam contrários ao relacionamento também manifestaram descontentamento com a decisão e fizeram acusações graves a Ayres. Para o jornal *Radical*¹²²:

¹²² O nome correto do jornal é *O Radical*, que foi criado em 1932 para agir favoravelmente ao Movimento de 30. Ver mais RIBEIRO, Felipe Castanho. *A conjuntura política dos anos iniciais da Era Vargas: o uso instrumental do jornal O Radical na construção da narrativa oficial sobre momentos críticos (1932-1934)*. 2023. 217f. Tese (Doutorado em em História, Política e Bens Culturais) — Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.



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 espôsa uma pobre indiazinha ingênua, irá ingressar na taba dos Kalápalos para transformá-la numa fazenda, da qual ele será o senhor e os índios os escravos (CUNHA, 1960, p. 213-214).

Em relação às críticas proferidas pelos outros meios de comunicação, o *Diário da Noite* (RJ) comentou a idoneidade da própria cobertura jornalística sobre o caso, alegando que o ato de levar os Kalapalo até o Rio de Janeiro não teve a intenção de exibí-los como “animais raros” ou “promover um carnaval de publicidade” (DESABA, 1952, p. 4).

O intuito da viagem até o Distrito Federal foi salvar Diacuí de um casamento forçado, cenário supostamente almejado pelos irmãos Villas Bôas. O periódico justifica que era natural os Kalapalo chamarem a atenção ao passearem pelas ruas do Rio, pois não era comum a presença de indígenas “autênticos” (DESABA, 1952, p. 4).

Sendo assim, a popularização do caso não ocorreu de maneira orquestrada, segundo o *Diário da Noite* (RJ), foram as singularidades que permearam o caso e a negativa do CNPI que levaram a isso. Nas palavras do jornal: “O caso teve repercussão imensa no país inteiro graças ao ineditismo da bisonha proibição de uma união legal e humana, entre dois seres que semeavam e desejavam viver em comum” (DESABA, 1952, p. 4).

Para que a cerimônia religiosa pudesse acontecer era preciso batizar Diacuí e torná-la católica, ao passo que o seu batismo evocou um forte espírito civilizador. A Kalapalo foi batizada na Igreja Matriz de São Judas Tadeu, localizada no bairro de Laranjeiras, e teve como padrinhos um jornalista e sua esposa.

A cerimônia de batismo sintetiza a permanente presença do passado colonial nos processos históricos vividos pelos povos indígenas, desde a chegada dos europeus, com suas práticas violentas de conversão religiosa. Entretanto, para o *Diário da Noite* (RJ), o passado era um local de romantização e o batismo foi um momento consagrador que celebrou a transformação de Diacuí em cristã. Tal cerimônia foi descrita da seguinte maneira:

A capital da República iniciada esta 2ª metade do século XX, assiste a uma tradicional cerimonia, muito comum quando o Brasil ensaiou os primeiros passos — o batismo de índio. Os padres Nobrega e Anchieta e tantos vieram conquistar os silvículas brasileiros para Deus e a civilização, num trabalho de catequese de que hoje se colhem os frutos. (...). O padre Goes, vigário da Paroquia, pronunciou as mesmas palavras que há quatro séculos saíam da boca de Anchieta, em idênticas cerimônias, porém no interior das selvas: “Diacuí, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti” (TOCANTE, 1952, p. 1).

Imagem 21 - Diacuí sendo batizada na Igreja São Judas Tadeu.



Fonte: NOITE, Diário da (RJ)¹²³.

Depois do batizado da Kalapalo, o casamento religioso foi marcado para acontecer na tarde do dia 29 de novembro de 1952 na igreja da Candelária, no Rio de Janeiro. Segundo o *Diário da Noite* (RJ), não foram distribuídos convites pessoais para o casamento, pois a cerimônia somente seria realizada graças ao apoio do povo carioca que advogou em seu favor. Por isso, o periódico convocou toda a população carioca a comparecer na porta da Candelária (ACOMPANHARÁ, 1952, p. 4).

E assim fez o povo do Rio de Janeiro. No dia do casamento de Diacuí e Ayres, estimou-se que havia mais de dez mil pessoas na igreja da Candelária, das quais quatro mil estavam do lado de fora por não conseguirem adentrar à igreja. Tal situação causou um grande tumulto, aqueles que não conseguiram entrar para assistir à cerimônia tentaram romper os cordões de isolamento (CUNHA, 1960, p. 216). Segundo Ayres, encontrava-se na Candelária:

(...) pessoas de tôdas as classes sociais, desde as pessoas das Favelas até granfinas de Copacabana. (...). Estava literalmente cheia, desde a porta até o 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, môças, crianças. granfinas e gente humilde de morro, só tinham um desejo: ver o casamento da índia com o Sertanista (CUNHA, 1960, p. 217).

¹²³ Já é cristã a indiazinha do Kuluene. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 26 nov. 1952. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24102>. Acesso em: 21 set. 2023.

Imagem 22 - A multidão tentando entrar na igreja da Candelária para assistir o casamento de Diacuí e Ayres.



Fonte: NOITE, Diário da (RJ)¹²⁴.

Diacuí chegou à igreja da Candelária acompanhada de Assis Chateaubriand, que foi escolhido como seu padrinho de casamento. Tanto Ayres, em sua biografia, quanto o *Diário da Noite* (RJ) relatam que houve grande dificuldade para que Diacuí e Chateaubriand conseguissem chegar até a igreja. Os populares presentes desejavam ver e tocar a Kalapalo, por isso, houve cotoveladas e confusão.

Tanto foi assim que, ao ver Diacuí passando, uma mulher colocou a mão debaixo do vestido da indígena e arrancou suas peças íntimas. A reação da segurança contratada para a cerimônia foi ir até a mulher e revidar o ato, ou seja, o segurança arrancou-lhe a combinação. Apesar da aglomeração e da agitação popular, o periódico relata que a indígena estava gargalhando, demonstrando felicidade (ACOMPANHARÁ, 1952, p. 4).

¹²⁴ ACOMPANHARÁ a noiva um dos padrinhos, o senador Assis Chateaubriand. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 29 nov. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24179>. Acesso em: 24 set. 2023.

Imagem 23 - No primeiro quadrante está Diacuí acompanhada de Chateaubriand, já o segundo quadrante apresenta a população aglomerada do lado de fora da Candelária.



Fonte: NOITE, Diário da (RJ)¹²⁵.

A afirmação de que Diacuí estava sorridente no dia do seu casamento contradiz as imagens disponíveis. Em diversos ângulos, percebe-se que a indígena parecia triste e estressada. A Kalapalo, acostumada a outras lógicas comportamentais, viu de perto a conduta agressiva da sociedade civilizadora. Diacuí não somente foi tocada sem permissão, como teve suas vestes íntimas arrancadas em um ato extremo de assédio.

O *Diário da Noite* (RJ) afirma que Diacuí, no dia anterior à cerimônia, estava “zangada” por não ter gostado do seu vestido de noiva. Mas, no dia do casamento, “(...) a índia do Kuluene irradiava bom humor e foi, entre risos, que se deixou vestir” (ACOMPANHARÁ, 1952, p. 4). Ao chegar na Candelária e iniciar-se a cerimônia religiosa, a postura de Diacuí teria mudado, pois a agitação e violência que acompanhou o momento impossibilitou a manifestação de felicidade por parte da indígena:

¹²⁵ ACOMPANHARÁ a noiva um dos padrinhos, o senador Assis Chateaubriand. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 29 nov. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24179>. Acesso em: 24 set. 2023.



(...) não sorri para ninguém: sente-se cansada, saturada, mesmo, porque, ela não gostou da manifestação. Aquilo lhe foi um sacrifício. Quase desmaiou. De fato, sofrera muito Diacuí: beijos violentos de mulheres entusiasmadas, abraços nervosos de homens alegres, calor intenso de uma tarde abafadíssima, e, finalmente, luz fortíssima de <<flashes>> sucessivos. (...). Que momento de glória e felicidade! No entanto, Diacuí não ri e nem chora — a primeira noiva, na história dos casamentos, que não sorriu no maior dia de sua vida. Por isso, indiferentemente àquela cena deslumbrada que se desenrola, exausta, a fronte baixa, encantadoramente pálida, só manifesta uma expressão de felicidade ao avistar seu noivo, que a espera nos degraus do Altar-Mor (CUNHA, 1960, p. 217-218).

O cenário dentro e fora da igreja era de baderna. Além do rompimento do cordão de isolamento e as tentativas de invadir a Candelária, o povo também promoveu um grande episódio de depredação do patrimônio da Igreja em busca de tocar Diacuí. Cunha classificou a situação como lamentável:

(...) a igreja estremece: os curiosos erguem-se sobre os bancos e cadeiras, e trepam nos móveis, e avançam, e quebram os cordões de isolamento. Foi então que houve dentro do Templo cenas lamentáveis: móveis tombados, jarros e vidros quebrados, panos de altares rasgados ou surrupiados pelos aproveitadores das situações tumultuosas. Não houve quem contivesse a massa humana que queria, a todo custo, aproximar-se de Diacuí que, apoiada ao braço de seu padrinho, mal podendo caminhar por entre o povo, dirige-se, com grande dificuldade, ao encontro do seu noivo (CUNHA, 1960, p. 218).

O sertanista e Chateaubriand também foram alvos do anseio popular, contudo, a Kalapalo foi quem despertou o maior interesse. Ayres relata mais momentos de barbárie, mas, vale ressaltar que, para ele, a maioria desses episódios de violência são justificados e atenuados pela “euforia”:

E quando Diacuí se viu em frente ao Altar-Mor, estava com seu vestido de noiva rasgado. Quase a deixaram de tanga... Até a anágua de Diacuí foi arrancada. É que de emoção e estranho carinho, o povo arrancou uma das peças do rico e bonito vestuário de Diacuí, quando, embora insatisfeita com a evidência, a índiazinha se movimentava por entre a multidão. Também no vaivém dos curiosos, o noivo teve o seu terno azul-marinho amarrotado, e o Sr. Chateaubriand, a gravata desajeitada (CUNHA, 1960, p. 219).

Imagem 24 - Diacuí acompanhada de Assis Chateaubriand, seu padrinho de casamento.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu*¹²⁶.

Dias após o casamento, a baderna que ocorreu na Candelária continuou sendo comentada pela imprensa. O episódio da quebradeira por parte da população causou espanto e muito prejuízo para a Igreja Católica, já que vários objetos sacros foram destruídos ou roubados. Cunha reproduz, em sua autobiografia, uma reportagem publicada no dia 9 de dezembro de 1952 pela revista *A Noite Ilustrada* em que trata sobre este episódio:

O casamento de Diacuí com Ayres da Cunha, na igreja da Candelária, trouxe a esta prejuízos consideráveis. Os primeiros cálculos estimavam em 200 mil cruzeiros o montante dos estragos e roubos levados a efeito durante a cerimônia religiosa. Prejuízos decorrentes de móveis, jarras e vidros quebrados, bem como panos de altares rasgados ou surrupiados pelos curiosos. Maior foi, sem dúvida, o prejuízo moral, com a profanação do Templo, pois até os altares foram invadidos pela

¹²⁶ CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 217.

curiosidade irreverente da multidão. Os fatos que se verificam na Candelária, no sábado último, haviam de ter impressionado muito desagradavelmente os representantes da selva, que, certamente, esperavam encontrar mais ordem, mais respeito, mais disciplina num ambiente que passa por modelo de progresso e civilização (A NOITE ILUSTRADA, 1952 apud. CUNHA, 1960, p.220).

Imagem 25 - Diacuí mostrando seu vestido de casamento aos outros integrantes do grupo Kalapalo.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu¹²⁷.

Diacuí, Ayres e os outros Kalapalo voltam para o Xingu após o casamento, mas, dessa vez, sem alarde por parte do *Diário da Noite* (RJ). Desde a cerimônia, Diacuí passou a ser pouco citada pelo periódico. As menções ao seu nome apareceriam, mais tarde, vinculadas a condomínios residenciais ou times de futebol que foram nomeados com o seu nome. Ela voltou a ser citada apenas em agosto de 1953 em um anúncio sobre o seu falecimento, colocando-a novamente em exposição. Por conta disso, a imprensa passou a discutir os pormenores de sua morte e o anseio pela busca de um “culpado”.

¹²⁷ CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 216.



Nos subcapítulos seguintes, serão analisadas pormenorizadamente as diversas versões sobre a causa da morte de Diacuí e os supostos responsáveis. Levando em consideração as produções etnográficas que auxiliarão no entendimento sobre o significado da morte e os ritos que a acompanham.

3.3 A MORTE DE DIACUÍ PELO NÃO DITO: OS RELATOS SOBRE A MORTE DE DIACUÍ SEGUNDO AYRES.

Para muitos, como Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e José Maria Malcher, a morte de Diacuí foi causada pela inadequação da relação interétnica estabelecida no casamento entre ela e Ayres. Os etnólogos Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão do SPI argumentavam que os Kalapalo ainda não estavam completamente inseridos e adaptados à sociedade nacional.

Seu processo de “assimilação” estava incompleto, conseqüentemente, o casamento significava uma ameaça à integridade dos indígenas por conta da falta de “maturidade” no contato interétnico. Ainda para os mesmos antropólogos, um contato tão precoce entre a Kalapalo e brancos poderia resultar em uma queda demográfica violenta dos grupos indígenas e na sua exploração por homens brancos.

Na realidade, o falecimento de Diacuí foi um evento atravessado por diferentes perspectivas de causas. A intenção deste capítulo é detalhar as variadas versões sobre um mesmo acontecimento. Sua morte ocorreu no dia 10 de agosto de 1953 (CUNHA, 1960, p. 243-244), às 16 horas (RECURSOS, 1953, p. 4). Ayres relata a sua dor com o anúncio de que

Diacuí morreu! Triste e desapontante final do romance que empolgou o Brasil. Morreu Diacuí! Só o misterioso designo da Providência nos separou. Só a Fatalidade conseguiu abater-me. Baqueei, é verdade, porque a provação foi dura demais; porque, infelizmente, <<por maior que seja a força do sonho e do ideal, estes acabam por esgotar-se, por consumir-se, quando não encontram na vida real nem um apoio>> (CUNHA, 1960, p. 249-250).

A causa do falecimento, segundo Ayres, foi em consequência de uma hemorragia após o parto de sua primeira e única filha, nomeada de Apacu pelos Kalapalo, assim como a avó de Diacuí. Todavia, vale ressaltar que o parto de Diacuí aconteceu sem a presença de Ayres, que esteve ausente por quatro dias, devido a uma viagem à trabalho pela Fundação Brasil Central (FBC). Ao chegar na aldeia e descobrir a morte de Diacuí, o sertanista decidiu trocar o nome da filha por Diacuizinha.



O corpo foi preparado em concordância com os rituais fúnebres dos Kalapalo, descrito por Ayres Câmara Cunha de tal maneira

(...) um grupo de mulheres entrou no seu quarto e, no seu próprio leito, pintaram-lhe o corpo todo com o vermelho do urucu, desenhando figuras geométricas, pontos, traços, enfim, os mais estranhos desenhos. Depois vestiram-na com o melhor de seus vestidos e puseram tôdas as suas jóias e, finalmente, enrolaram-na numa esteira de palha de buriti, que lhe serviu de caixão (CUNHA, 1960, p. 246).

Ayres, de certa maneira, atribui a morte de Diacuí aos indígenas ao afirmar que a hemorragia sofrida por sua esposa era por conta da placenta estar retida. Logo, a medicina dos indígenas era “(...) atrasadíssima, ou muito rudimentar. **Ninguém sabe retirar a placenta, que está colada**” (CUNHA, 1960, p. 243, grifo nosso). Logo, ele abre margem para o entendimento de que se o parto fosse assistido por médicos e técnicas medicinais do Ocidente, ela teria mais chances de sobreviver por estes saberem fazer a retirada da placenta.

Entretanto, a pesquisa etnográfica feita por Guerreiro Júnior demonstra um outro modo de interpretar o parto e a discussão sobre a retirada da placenta. Por meio da perspectiva etnográfica encontrou-se uma contradição. Segundo a descrição do antropólogo Guerreiro Júnior (2012, p. 152), a Placenta¹²⁸ tem um papel importante a ser cumprido no rito da concepção. O pós-parto deve ser sucedido pela retirada da Placenta, feita pelas mulheres responsáveis pelo parto.

Depois de retirada, a Placenta deve ser conduzida com cuidado até o buraco em que será enterrada, caso contrário, a imprudência na condução pode trazer sérias consequências. A Placenta poderá ficar irritada e ocasionar a morte da criança. Além disso, a Placenta se sente responsável pelo bem-estar da criança até os seus dois anos, por nutrir um afeto pelo bebê. Sua atuação consiste em vigiar o tratamento que os pais oferecem à criança.

Se alguma negligência for cometida, o espírito da Placenta pode levar a criança consigo, ou seja, gerar sua morte (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 152-153). Essa “batalha” entre o *itseke*¹²⁹ da Placenta e os pais, por meio do bom tratamento da criança, é constante para que a última permaneça viva. Os pais devem se dedicar a “humanizar” aquele bebê que está a todo momento sendo disputado por um *itseke*.

¹²⁸ Também conhecida pelos Kalapalo como *Ītsü*, que significa avó, é considerado um espírito que participa integralmente da concepção corporal da criança. Por consequência, ela é lida como uma espécie de sujeito. Ver GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 163.

¹²⁹ Significa espírito em Karib.



A relação de filiação, entendida como um longo processo de fabricação da pessoa por meio de seu corpo, é o vetor do aparentamento e da humanização. Uma criança só é filha de um pai e de uma mãe humanos porque eles fizeram com que ela não se tornasse filha de um *itseke*, a Placenta: os pais assumem a condição de donos porque é enquanto tais que se relacionam, de maneira antagônica, com outro dono em potencial (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 154).

Após a condução, a Placenta é colocada em um buraco com folha de *kejite* e, depois, coberta novamente com folhas de *kejite*, só então o buraco é tampado (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 152-153). A *kejite* é responsável por impedir uma metamorfose do *itseke*¹³⁰ e possui outras funções, como: desempenhar poder medicinal e proteger o corpo contra os espíritos. Inclusive, a folha de *kejite* é usada por feiticeiros para que eles não se transformem em *itseke*.

Importante destacar as particularidades da narrativa indígena. É comum encontrar a presença de “seres não humanos” dotados de idiossincrasias e que atuam como sujeitos nas histórias. Os “seres não humanos”, como a Placenta, fazem parte da cosmopercepção dos Kalapalo como agentes centrais para o funcionamento da máquina social. Portanto, é essencial levar em consideração a atuação dos “seres não humanos” dentro dos grupos indígenas durante as análises científicas, pois, tais elementos estão interligados na “fabricação da pessoa” (SEEGER; MATTA; CASTRO, 1979) e seus desdobramentos afetam diretamente os humanos.

Como ocorre entre os Kalapalo, vários povos indígenas das Américas apresentam em sua cosmopercepção a existência de “seres não humanos” que possuem consciência e capacidade de protagonismo. A antropóloga Marisol de La Cadena trabalha o conceito de “seres-terra” para identificar as “entidades não humanas” que possuem características sencientes, de modo que sentem, sofrem e reagem a determinadas ações humanas. O conceito desenvolvido por La Cadena está relacionado a atuação da terra e da paisagem como “entidades vivas” que participam ativamente da vida política e social dos povos andinos.

Esta forma de enxergar o mundo costuma ser incompreendida nas culturas ocidentalizadas, justamente porque essas cosmovisões não promovem a separação entre Natureza e Humanidade (CADENA, 2010, p. 10). Em seu texto *Cosmopolítica indígena nos Andes, reflexões conceituais para além da política*, Marisol de la Cadena trata sobre a centralidade dos “seres-terra” no modo de fazer política entre os indígenas andinos. O caso

¹³⁰ Guerreiro Júnior não especifica que tipo transformação é essa.



em que a autora usa como ponto de discussão trata sobre uma manifestação contra a instalação de uma mina aos pés de uma montanha, chamada Ausangate, no Peru.

A ameaça de promover a mineração em larga escala na região gerou protestos e um conjunto de reivindicações que transcendia a questão da subsistência das famílias que viviam na região. O temor dos indígenas era em relação à reação de Ausangate. A montanha de Ausangate não permitia que uma mina fosse instalada em Sinakara, uma outra montanha sob sua influência. Isso deixaria Ausangate furioso, podendo levar à morte de pessoas (CADENA, 2010, p. 7).

Tal posicionamento, que privilegia uma perspectiva cosmo-histórica e cosmopolítica dos acontecimentos, questiona as estruturas tradicionais do pensamento ocidental e destaca a existência da diversidade das relações humanas em relação à natureza. Assim, nota-se que tanto Ausangate quanto a Placenta, apesar de suas diferenças enquanto “entidades não humanas”, apresentam vontades que lhes são próprias e podem atuar de modo a atingir e direcionar o mundo propriamente humano.

Considerando a importância da Placenta nas práticas e nos rituais vinculados ao parto entre os Kalapalo, verifica-se que a afirmação de Ayres, sobre a incapacidade da medicina indígena em lidar com os partos e as parturientes, não se sustenta. Isso porque, as mulheres responsáveis por realizar os partos na aldeia possuíam experiência e aprendiam essa importante função social com as mais velhas.

Por conseguinte, fazer um parto não poderia ser considerado uma prática amadora entre as mulheres Kalapalo. Outro ponto a ser destacado, é que a Placenta tem uma centralidade na prática da construção da pessoa e saber como retirá-la consistia em uma necessidade de existência para os Kalapalo. Afinal, caso não executassem o rito corretamente as crianças Kalapalo não sobreviveriam, resultando na queda demográfica e desaparecimento do grupo.

Porém, o que Ayres relata no capítulo XIX — dois antes de tratar diretamente da morte de Diacuí — nos mostra a pouca importância que ele atribuía aos costumes dos Kalapalo de concepção do bebê no ventre da mãe. Os homens desempenhavam funções importantes na geração das crianças e, por isso, deveriam cumprir certos preceitos para garantir a vida das crianças e das mães. O sertanista foi orientado a seguir diversas regras, que foram, todavia, desrespeitadas. As consequências deste descumprimento podiam colocar em risco a vida da criança e da mãe, como ele mesmo reconheceu:



(...) Também, várias vezes, o cacique Kumátse 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 numa construção 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 Kalapálos. Quando voltou, abriu o vestido e mostrou-me riscos pretos feitos com jenipapo, e vários arranhões, sobre o ventre. Eram os sinais de 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, 1960, p. 226).

A partir de seu relato e da percepção de que a cosmologia tem extrema importância na ordem e na manutenção da sociedade Kalapalo, podemos afirmar que o descaso de Ayres em relação às normas sociais indígenas possibilita colocar em pauta o ponto de vista Kalapalo na discussão sobre os porquês no falecimento de Diacuí Kalapalo. Pois, aproximadamente um mês antes da previsão do nascimento do filho de ambos, Ayres foi convocado para uma viagem a trabalho que o manteria longe de Diacuí. Esta situação estava em desacordo com as normas e cosmologias do meio social de sua esposa.

Os protestos da indígena foram entendidos como caprichos e, por consequência, ignorados.

(...) Parece, até, que tudo estava escrito. Dias antes do infausto acontecimento, necessitei afastar-me da tribo, porque obrigações de trabalho forçaram-me a realizar uma viagem de apenas três dias até Aragarças (...). Assim que anunciei minha viagem, Diacuí opôs certa resistência. Todas as vezes que eu tinha que me afastar, ela procurava prender-me. Então expliquei-lhe que estaria fora poucos dias e, ao regressar, traria guloseimas de que ela gostava: banana e rapadura. Em vista disso, e como eu não podia levá-la comigo, depois de alguns protestos, cedeu resignadamente (CUNHA, 1960, p. 242).

Diferentemente do que Ayres verbaliza, os ritos não são meras "superstições" e influenciam diretamente no bem-estar comum, sendo uma premissa de natureza fundamental para a organização daquela sociedade e a condução cosmológica. Isso faz parte do que Seeger, da Matta e Viveiros de Castro chamaram de "ideologias nativas", nas quais se formulam concepções "(...) a respeito da corporalidade: teorias de concepção, teorias de doença, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal (SEEGER; DAMATTA; CASTRO, 1979, p. 2)".

Os autores destacam a grande dificuldade de analisar os grupos indígenas a partir de aportes teóricos ocidentais. Por isso, sustentam a proposta de desenvolver um modelo analítico que privilegie a singularidade dos povos indígenas da porção sul da América,



levando em consideração as simbologias corporais e suas cosmovisões na construção da pessoa (SEEGER; DAMATTA; CASTRO, 1979, p. 7-10).

A possível morte de Diacuí e de seu bebe, põe em questão justamente as teorias de concepção, que são essenciais para a construção da pessoa alto-xinguana. Isso fica especialmente em evidência quando levamos em consideração que o papel do homem, na concepção, é o mais importante. Pois acredita-se que a saída da criança ocorre dele e a mulher está no papel de abrigar a criança em seu ventre.

Como resultado, Ayres jamais deveria ter-se afastado de Diacuí em um momento tão delicado da construção da corporalidade para atender as demandas de trabalho. Tais demandas não dialogavam com a lógica da sociedade indígena em que ele estava inserido por meio do matrimônio. O sertanista se mostrou negligente até mesmo em uma concepção ocidentalizada acerca das obrigações matrimoniais e paternas, que frequentemente considera como importante o acompanhamento do pai da criança nas mais diferentes etapas do desenvolvimento do feto, em especial, próximo do momento do parto.

Outras condutas negligenciadoras, por parte de Ayres, aparecem em sua narrativa. A quebra de uma promessa feita à Diacuí é outro bom exemplo, pois teria também contribuído para seu falecimento. Em “*O Segredo de Diacuí*” (CUNHA, 1960, p. 234-241), o próprio sertanista relatou o desejo de descobrir o *Eldorado* no qual o famoso coronel Fawcett¹³¹ se aventurou a buscar e, por consequência, desapareceu.

Dois meses após o seu casamento, Diacuí revelou à Ayres onde ficava esse lugar cheio de ouro e riquezas, mas lhe pediu a condição de segredo, porque pressentia que morreria em forma de castigo caso os outros integrantes do grupo soubessem da revelação sobre a existência da “Pedra dos Martírios”¹³² (CUNHA, 1960, p. 236-240). Desrespeitando o pedido de Diacuí, o sertanista fez uma grande reunião pública na aldeia Kalapalo para contar a todos que sabia da existência da “Pedra dos Martírios” e exigindo que os indígenas lhe dessem satisfação sobre tal artefato, em uma posição autoritária e ambiciosa. Ele fez tal relato:

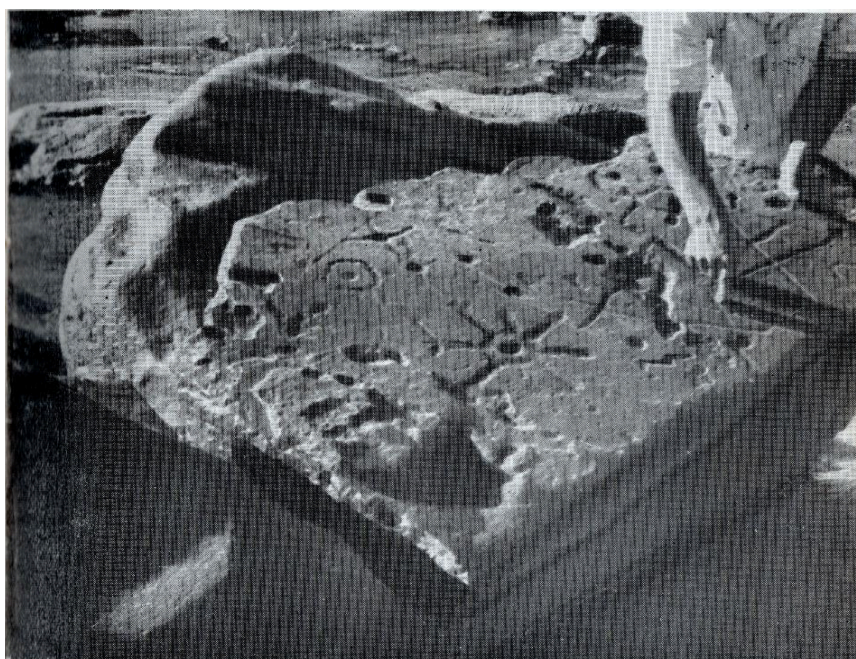
Impressionado então com o que ouvira, resolvi, por intermédio dos Kalapálos, obter alguns esclarecimentos a respeito deste palpitante mistério (...). Em todo caso, apesar da emoção que a história me despertava, surgia dentro de mim uma

¹³¹ Foi um explorador britânico que se aventurou pelo Brasil Central em busca do *Eldorado* brasileiro durante a década de 1920. Nessa viagem, desapareceu e seu corpo nunca foi encontrado.

¹³² Segundo Cunha (1960, p. 235), a Pedra dos Martírios estaria localizada na Serra dos Martírios, na região do Xingu. O conjunto de rochas, em tese, apresentava aspecto de objetos ligados ao martírio de Cristo, como pedras em forma de coroa e lança. Por isso, a região passou a ser chamada assim. Foi “descoberta” e nomeada em 1673 pelo bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera.

curiosidade infinita. Por isso, não dei crédito algum às superstições da Flôr dos Campos. E, dias depois, reuni a tribo tôda na <<ocara>> da aldeia e, na presença do cacique Kumátse, pedi uma explicação plausível sôbre as interessantes revelações que me fizera minha querida companheira (CUNHA, 1960, p. 237-238).

Imagem 26 - A chamada “Pedra dos Martírios”.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara Cunha. Entre os índios do Xingu¹³³.

Apesar de toda a espetacularização da descoberta sobre a pedra, Ayres desacreditou na capacidade intelectual de os indígenas terem sido os responsáveis pelas inscrições no objeto. Deixando claro sua crença na superioridade branca, que julgava inaceitável “índios” possuírem inteligência própria sem antes passar por um processo de educação ocidentalizante que civilizaria seus corpos e mentes.

O sertanista expressou profunda descrença quanto à procedência indígena das inscrições encontradas, chegando a especular que o objeto havia sido produzido por uma das civilizações antigas do Oriente Médio, como: os egípcios, assírios e fenícios. Contraditoriamente, ele próprio reconhecia e admitia a inexistência de qualquer semelhança visual ou estilística entre os grafismos presentes no artefato e os padrões iconográficos dos povos sugeridos por ele (CUNHA, 1960, p. 239).

Por fim, não podemos afirmar que, na perspectiva dos Kalapalo, Ayres foi responsável pela morte de Diacuí, visto que, esse tipo de informação é inexistente na documentação

¹³³ CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 249.



consultada e atribuí-la aos Kalapalo seria uma leviandade na análise histórica. Aqui, as hipóteses para as causas da morte são levantadas após se notar que nos discursos de Ayres existiam rejeições às cosmovisões alto-xinguanas. A partir do contato com as etnografias de Franchetto, Piedade e, especialmente, Guerreiro Júnior, foi possível vislumbrar razões para a morte da Kalapalo que iam além das justificativas de Ayres. Depois, contemplou-se quais foram as “violações” étnicas realizadas pelo sertanista e as consequências delas para Diacuí.

3.4 A MORTE DE DIACUÍ PELO NÃO DITO: OS RELATOS SOBRE A MORTE DE DIACUÍ SEGUNDO OS JORNAIS.

Os jornais, quando analisados, apresentam uma nova configuração sobre a causa da morte de Diacuí. A relação dos dois foi tratada pelos meios de comunicação como um espetáculo contemporâneo, que servia para confirmar que as noções da brasilidade foram construídas na miscigenação.

A morte da indígena retratada pelos jornais, e os seus desdobramentos peculiares, nos possibilita entender que a imagem de Diacuí tinha grande relevância. Isso fez com que sua figura fosse para além do interesse político na ratificação do perfil racial do brasileiro. Este argumento talvez explique o motivo pelo qual os editoriais mudaram de opinião sobre a postura de Ayres e sua relação com Diacuí, na qual abordaremos mais à frente.

Aqui serão analisadas 6 reportagens produzidas pelo jornal *Diário da Noite* (RJ) e 1 da revista *O Cruzeiro* (RJ) sobre a morte de Diacuí. O foco da investigação se dará nos seguintes níveis: (1) as narrativas produzidas pelo jornal sobre seu falecimento; (2) as causas da morte; (3) se houve culpados; (4) quem foi responsabilizado; (5) o impacto de seu falecimento na imprensa e para os Kalapalo; (6) os desdobramentos de sua morte e (7) a atuação de Ayres pouco antes e pós-morte.

Primeiramente, esmiuçamos todas as produções sobre a relação Diacuí-Ayres no *Diário da Noite* (RJ), após isso, separamos as reportagens que anunciavam a morte da Kalapalo até o momento do batizado da filha do casal. Ao total, foram selecionadas 21 reportagens do Jornal *Diário da Noite* (RJ) que vão de 13 de agosto de 1953 até 11 de janeiro de 1954. Essas reportagens foram selecionadas por trazerem novas descrições ou por corroborar a versão de Ayres. Ou seja, nesta seção, serão trabalhadas versões que confirmam a narrativa de Ayres e aquelas que o contradizem.



A reportagem da revista *O Cruzeiro* (RJ) — do dia 29 de agosto de 1952 — foi estudada por Janaina Ferreira dos Santos da Silva (SILVA, 2021), que se preocupou em explorar a representação de Diacuí pela revista *O Cruzeiro* (RJ)¹³⁴. O interessante é que a revista pertencia à mesma empresa de mídia do *Diário da Noite* (RJ)¹³⁵, mas construiu um posicionamento distinto em relação à narrativa de Ayres e ao *Diário da Noite* (RJ). Posteriormente, isso será melhor explicado.

A versão do *O Cruzeiro* (RJ), contestava aquela apresentada por Ayres e pelo *Diário da Noite* (RJ), ao mesmo tempo em que apresentava fatores convergentes às questões cosmológicas do grupo Kalapalo. Além disso, *O Cruzeiro* (RJ) noticiou a morte de Diacuí 19 dias depois do acontecimento, mas desenvolveu o assunto em uma matéria extensa. Tanto o jornal quanto a revista pertenciam ao conglomerado midiático *Diários dos Associados* de Assis Chateaubriand.

Ao receber a notícia do falecimento da indígena, o jornal *Diário da Noite* (RJ) anunciou na capa o evento com a manchete “Diacuí morreu. A cidade recebeu com viva emoção a triste notícia” (DIACUI, 1953, p.1). Em uma outra reportagem, o periódico descreveu o significado da perda de Diacuí para a sociedade nacional.

Enquanto isso, no silêncio dos templos, na sacralidade dos nossos lares bem formados, as lágrimas umedecem as preces, que, naturalmente, estão sendo feitas, com piedoso carinho, para que Deus se compadeça dos kalapalos, dando vida e saúde à filhinha de Diacuí, atestando de seu imenso sacrifício em holocausto ao futuro (RECURSOS, 1953, p. 4).

O *Diário da Noite* (RJ) divulgou como causa do falecimento a falta de assistência médica. Ao mesmo tempo, enfatizou o oferecimento deste amparo por parte do SPI e da FBC à Ayres. Dessa forma, o jornal declarou que “Tudo ocorreu imprevisivelmente, pois jamais faltou ao casal o interesse e o cuidado da Fundação Brasil Central, cujos serviços médicos foram postos à disposição de Ayres para o momento oportuno.” (RECURSOS, 1953, p. 4). Todavia, essa declaração está em discordância com a versão dada por Ayres em 1960. No seu livro, Ayres falou sobre a FBC e a precária assistência: “Êstes, porém, às vezes, passam até

¹³⁴ Foi uma revista fundada, na década de 20, pela empresa de Assis Chateaubriand, o *Diário dos Associados*. Ver VELAZQUEZ, Muza Clara Chaves. *O Cruzeiro*. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/cruzeiro-o>>. Acesso em: 17 mai. 2023.

¹³⁵ Jornal carioca, fundado em 1929, que pertenceu ao *Diário dos Associados*, de Assis Chateaubriand. Ver mais MOREIRA, Maria Ester Lopes. *Diário da Noite*. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/diario-da-noite>>. Acesso em: 16 jan. 2023.



quase dois meses sem visitar-nos, deixando-nos, por isso, completamente isolados no mundo civilizado, sem nenhuma notícia, sem recursos médicos e, sobretudo, sem gêneros alimentícios (CUNHA, 1960, p. 241).

A narrativa estabelecida pelo *Diário da Noite* (RJ) buscou isentar Ayres e a FBC e seu presidente¹³⁶ de qualquer culpabilidade da morte de Diacuí. Para isso, atribuiu a causa da morte à própria vítima com a afirmação de que Diacuí teria agido com teimosia à proposta de Ayres e de Archimedes¹³⁷ em ter a criança em Araguaçu, onde teria mais recursos médicos (GARÓFALO 1953, p. 3).

Fica subentendido que talvez a indígena sobrevivesse caso tivesse aceitado ir até a outra cidade, já que a causa atribuída pelo jornal foi justamente a falta de uma estrutura hospitalar. Paralelamente, ao analisar os jornais da época, percebemos um temor por parte dos integrantes da FBC de que a responsabilidade da morte recaísse ao órgão indigenista se o parto da indígena tivesse ocorrido sob a incumbência deles. Esse temor foi explanado pelos próprios funcionários ao *Diário da Noite* (RJ), que publicou o desabafo, “— Imagine se tivéssemos trazido Diacuí para aqui e se tivesse tornado inevitável a fatalidade. Como iríamos explicar aos kalapalos a morte de Diacuí?” (GARÓFALO 1953, p. 3).

Enquanto o *Diário da Noite* (RJ) afirmava que o FBC havia disponibilizado assistência médica necessária para o nascimento da filha de Diacuí e Ayres, sinalizando a recusa do grupo Kalapalo e de Diacuí, a revista *O Cruzeiro* (RJ) fez um relato contrário. A revista acusou o FBC e disse que não havia um médico ginecologista presente na aldeia durante o parto para salvar Diacuí em situações de adversidades.

Outro fato contestado pelo *O Cruzeiro* (RJ) foi sobre a recusa e “teimosia” dos indígenas em aceitar a participação de um médico no nascimento de Diacuizinha, “(...) porque conhecemos a índole boa e compreensiva dos kalapalos, que ninguém na tribo se oporia à presença do ginecologista, mesmo desejassem os índios o parto no Kuluene” (ABANDONA, 1953, p. 10). Logo, a responsabilização de Ayres depende da linha editorial adotada, visto que o *Diário da Noite* (RJ) e *O Cruzeiro* (RJ) percebem as consequências da relação interétnica de forma diferente.

É válido trazer ao debate que distintas linhas editoriais podem influenciar a maneira na qual um evento é contado ainda que pertençam a uma mesma empresa. Nesse caso, refere-se à

¹³⁶ Se faz necessário relembrar que a FBC, junto com o seu presidente, rompeu a hierarquia existente entre as entidades indigenistas estatais e se posicionou favorável à relação.

¹³⁷ Archimedes Pereira Lima foi presidente da Fundação Brasil Central (FBC) durante o período em análise. Vale ressaltar, que não foram encontradas informações sobre o tempo em que Archimedes ficou no comando da FBC.

revista *O Cruzeiro* (RJ) de propriedade — assim como o *Diário da Noite* (RJ) — do conglomerado *Diário dos Associados*. A revista teve ideias contrárias ao *Diário da Noite* (RJ). Para *O Cruzeiro* (RJ), Ayres e o FBC foram diretamente responsáveis pelo falecimento de Diacuí, como veremos nas análises da revista.

Janaína da Silva, em sua dissertação *Um romance sensacional*, mostrou uma reportagem feita pela revista sobre a morte de Diacuí (SILVA, 2021, p. 148). A matéria responsabilizou Ayres pela morte da Kalapalo. Desse modo, mostrou-se pertinente debater a abordagem com a qual *O Cruzeiro* (RJ) constrói o cenário que culminou na morte de Diacuí.

Imagem 27 - Matéria sobre o abandono que Diacuí sofreu por Ayres antes do parto.



Fonte: *O Cruzeiro: Revista* (RJ)¹³⁸.

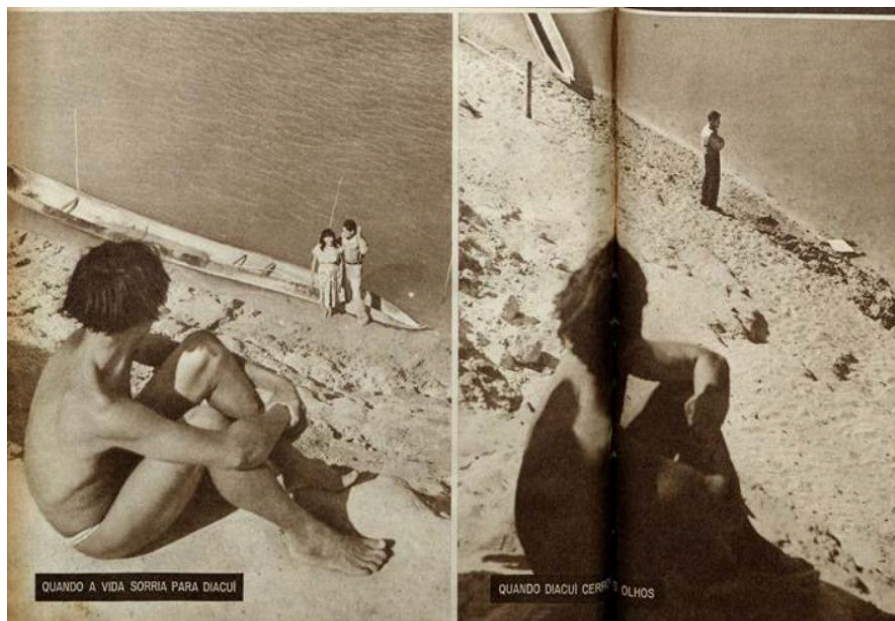
O Cruzeiro (RJ) descreveu Ayres como um marido frio e de “temperamento flácido”, que abandonou a esposa prestes a parir sua primeira filha. Além de ter sido negligente com sua integridade e saúde, ao não buscar a assistência do ginecologista do FBC para o momento do parto. O sertanista seria um homem dissimulado, já que — segundo a revista — tentou abandonar Diacuí no meio da gravidez. Porque, supostamente, não aguentou conviver com uma mulher “selvagem” como Diacuí porque ela bebia “a água do pote e jogava dentro dêle o

¹³⁸ ABANDONADA pelo branco morreu Diacuí. *O Cruzeiro: Revista* (RJ), Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 10. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87751>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

resto” (NAS SELVAS, 1953, p.11). Fica nítido, que o perfil do sertanista é conflitante com o descrito pelo *Diário da Noite* (RJ) e da narrativa de Ayres sobre si.

As fotografias disponibilizadas pelo *O Cruzeiro* (RJ) revelam manipulação deliberada — isto é, foram concebidas e arranjadas para serem apresentadas daquela forma e com a intenção de transmitir um sentimento específico ao leitor. Elas faziam um contraste da vida do grupo Kalapalo e de Ayres, com Diacuí viva, e após a morte de Diacuí. A chamada anunciava que, “nas selvas do Xingu nasceu alegre e morreu desolada a índia que abalou todo o Brasil” (NAS SELVAS, 1953, p.11). Deixando claro que Diacuí foi acometida por algum problema que a tornou infeliz antes de sua morte.

Imagem 28 - Os contrastes entre a vida com Diacuí viva e morta.



Fonte: *O Cruzeiro: Revista* (RJ)¹³⁹.

A fotografia acima ilustra a questão da falta de uma naturalidade nas capturas e poses. No quadrante à esquerda, em “Quando a vida sorria para Diacuí”, vemos um homem indígena do alto contemplando uma cena romântica protagonizada por Diacuí e Ayres, que se abraçam sorridentes à beira do rio, ao lado de uma canoa de jatobá. Eles demonstram imensa felicidade e paixão. Essa imagem passa a sensação de que estamos nos deparando com um “amor

¹³⁹ NAS SELVAS do Xingu nasceu alegre e morreu desolada a índia que abalou todo o Brasil. *O Cruzeiro: Revista* (RJ), Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 11. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87752>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

verdadeiro” entre a indígena e o homem branco, em busca de superar as “diferenças civilizacionais”. A cena reforça a ideia de que a brasilidade é fruto de uma mestiçagem pautada no amor romântico. O indígena está ali como representante do grupo Kalapalo, com o propósito de relevar que havia a aprovação da relação.

Em “Quando Diacuí cerrou os olhos”, no quadrante à direita, há a reprodução da primeira cena com a notável ausência de Diacuí na fotografia. O homem indígena que observa, talvez propositalmente, está coberto de uma sombra que dá a impressão de uma obscuridade ou algo sombrio. Ayres, de braços cruzados, contempla solitário o horizonte com uma expressão séria que manifesta a dor e a melancolia pela sua perda. A canoa não está mais próxima de Ayres, aparece quase fora do quadrante da foto.

Em um momento de sofrimento, Ayres teve que posar para fotos, reproduzir ritos fúnebres e guiar os jornalistas pelo Alto Xingu. Na imagem registrada de Ayres no túmulo de Diacuí (imagem 11), os repórteres destacam uma simulação do ritual e uma encenação de tristeza, por parte do viúvo. Para isso, foram usados dois recursos: os óculos escuros “para dar a impressão de maior sentimento” — afirmado pelo sertanista, segundo *O Cruzeiro* (RJ) — e o oferecimento de presentes aos Kalapalo em troca de reconstituir o rito fúnebre.

Ao analisar a imagem disponibilizada pela revista *O Cruzeiro* (RJ), percebe-se que há uma encenação montada a partir da organização do cenário com o propósito de passar a imagem de um homem emocionado pela sua perda. Ayres posa ajoelhado sobre o túmulo de sua falecida esposa em um tom de lealdade e submissão. Enquanto os Kalapalo estão em pé, cercando o homem branco como se fossem protetores e guardiões daquela relação e do túmulo de Diacuí. Ao mesmo tempo, estão postos na imagem como mero espectadores que enfeitam a cena com suas práticas “exóticas”.

Será que Ayres poderia ter dito não ao assédio da imprensa após a morte de Diacuí ou essa posição lhe era agradável? O sertanista teria alguma autonomia em suas atitudes e decisões ou estava preso aos acordos que firmou com Assis Chateaubriand e o *Diário dos Associados*? Ao que parece, havia duas formas de enxergar o sertanista: uma como um homem oportunista, que buscava holofote com a sua relação interétnica e outra como o desafortunado branco, que sonhou para si uma vida de reclusão na floresta ao lado de sua amada, mas a perdeu para o traiçoeiro destino. A conclusão acima será pormenorizada através da investigação das reações narradas pelo *Diário da Noite* (RJ), *O Cruzeiro* (RJ) e a de Ayres quando o sertanista descobriu que Diacuí havia morrido.



Nesse cenário de possíveis causas para a repentina morte de Diacuí Kalapalo, é relevante trazer mais uma versão sobre este acontecimento, baseado na produção intelectual de João Veridiano Franco Neto. Ele produziu um trabalho sobre a temática como avaliação final de uma disciplina lecionada por John Monteiro. Publicado na revista *Temáticas* da Unicamp, Neto comenta sobre o falecimento de Diacuí, trazendo uma perspectiva intrigante.

Importante ressaltar que, a versão aberta pelo autor deixa lacunas no quesito referencial, por ele não indicar qual sua fonte nas assertivas expostas. Contudo, essa versão é válida por trazer elementos de relevância para se compreender o *ethos* Kalapalo e uma percepção diferente do que significou a figura de Diacuí.

A primeira divergência narrativa da versão de Neto é o fato de que — segundo Asuti (não esclarecido pelo autor quem é) — Diacuí estaria acompanhada de *karaíbas* durante o parto e que eles ignoravam a necessidade de fazer um ritual que limpa o corpo da mulher indígena antes do parto para ficar com sangue preso na barriga, preparando o corpo da mulher para a reclusão alimentar no puerpério (NETO, 2008, p. 83).

Nos jornais e no livro de Ayres, o discurso relata que não houve interferência *karaíba* durante o parto. Em realidade, os jornais defendem que deveria ter havido “intromissão”. Como vimos, de um lado o *Diário da Noite* (RJ) relatava que a ajuda médica foi oferecida, mas recusada por Diacuí e pelo grupo. Já *O Cruzeiro* (RJ) narra a negligência do FBC e de Ayres em não oferecer assistência. Por fim, Ayres atribui a falta de conhecimento médico por parte das mulheres Kalapalo na motivação da morte. Repara-se que em nenhuma dessas perspectivas comenta-se a presença de *karaíbas* no auxílio ao parto.

Mais uma outra razão para a morte foi o episódio onde a Kalapalo sofreu feitiçaria, tornando seu corpo mais suscetível à morte (NETO, 2008, p. 83-84). Diacuí, supostamente, seria uma das responsáveis em distribuir os “presentes” que a FBC direcionava ao grupo e que eram trazidos por Ayres.

Segundo Franco, isso propiciou à Diacuí um “(...) alto poder político na comunidade, na medida 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)” (NETO, 2008, p. 80-81). O relato diz que não havia “presentes” o suficiente para todos, o que desagradou a um determinado integrante do grupo que fez um feitiço contra ela, contribuindo para a sua morte.

Essa narrativa traz consigo duas coisas interessantes que falamos anteriormente. Primeiro, menciona que a feitiçaria é uma temática muito sensível no Alto Xingu por



representar um perigo concreto para a vida dos indivíduos do grupo. Guerreiro Júnior trabalhou profundamente essa questão, deixando claro que os feiticeiros são os únicos que conseguem causar uma morte sem o uso de violência explícita (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 22). Essa violência, geralmente, é direcionada aos *anetü*¹⁴⁰.

Segundo, produz uma percepção que traz a possibilidade de entender Diacuí de uma maneira diferente. Ela deixa de ser uma personagem passiva frente aos acontecimentos, para uma atuação ativa, onde possuiria um papel representativo à chefia.

Como afirma Piedade (2004, p. 12), a troca de presentes entre os alto-xinguanos é uma prática importante entre eles por demonstrar que prevalece uma ética pautada na cordialidade. Todavia, o autor afirma ser, também, uma prática alimentada pela postura paternalista do indigenismo no estabelecimento de contato e atração de “índios”.

Fica demarcado que, a ética alto-xinguanana é pautada na reciprocidade (PIEADADE, 2004, p. 20), logo, “o que motivou o assassinio foi à ausência de generosidade de Jakuí — que não soube administrar a distribuição dos bens de cidade” (NETO, 2008, p. 84). Sendo assim, o feitiço foi o resultado da falta de atenção de Diacuí em praticar a ética Kalapalo. Diante dessa assertiva, se faz necessário compreender como a feitiçaria funciona dentro daquela sociedade.

A feitiçaria é um elemento de bastante destaque nas práticas alto-xinguanas e Guerreiro Júnior expõe informações relevantes sobre o significado do feitiço para aquela sociedade. A figura do feiticeiro está em oposição ao do *anetü*, afinal os chefes são “(...) idealmente generosos, belos e sabem falar bem em público; (...)”, já os feiticeiros “(...) não passam de pessoas egoístas, feias e mentirosas, que gostam de espalhar rumores.” (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 22).

Os *anetü* representam a estabilidade do grupo por ser responsável pela manutenção do *ifutisu*. Inclusive, um dos fatores que levou os Kalapalo a abandonarem o uso da guerra na resolução de conflitos foi a presença de um chefe nas mediações. Tanto o é que, “associam a prática da guerra à ausência de chefes (quer dizer, à ausência do tipo alto-xinguanano de chefe).” (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 236). Os feiticeiros são descritos como indivíduos que sonham em se tornar um *anetü* (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 91).

Quando Diacuí sofreu o feitiço foi um período em que os feiticeiros eram muito poderosos, tanto que os grupos alto-xinguanos sofreram acentuadas quedas demográficas. Os feitiços, também, foram atribuídos ao homem branco, considerados agentes dessas práticas. O

¹⁴⁰ Como são chamados os chefes das aldeias.



personagem que contribuiu para o controle da feitiçaria no Xingu foi Orlando Villas Boas, por ter promovido a aposentadoria de diversos feiticeiros (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 109).

Em sua pesquisa etnográfica, Guerreiro Júnior reproduz um relato intenso sobre a difícil relação entre ser chefe de um grupo indígena e a feitiçaria. Waja, o chefe com quem tinha contato, contou-lhe as inseguranças de ser um *anetü* por ser um cargo que atrai muita inveja. Muitos *anetü* desistem de cumprir esse papel pelas grandes responsabilidades e pelos feitiços feitos a eles e sua família. Parte da família de Waja havia morrido e, naquele momento, sua irmã mais nova estava com câncer em estado terminal.

Ele havia descoberto por meio de xamãs que a causa da doença foram flechas de feiticeiros, não havendo um prognóstico de cura. Por meio de um sonho, Waja foi avisado que sua família e ele estavam sendo atacados por feiticeiros.

Essa noite eu não dormi direito. Sonhei que estava em um barco com meu primo, o cacique de Tanguro, quando uma sucuri muito grande pulou da água e tentou me derrubar. Ela não me acertou, e começou a tentar virar o barco. Fiquei com muito medo, e disse ao meu primo: - Vamos parar ali! Deixamos o barco na beira de um barranco e descemos, mas logo em seguida uma onça começou a nos perseguir! Agora eu estou muito preocupado. Você sabe o que é isso? Tem algum feiticeiro tentando nos matar (GUERREIRO JÚNIOR, 2012, p. 21).

Além das causas da morte de Diacuí, a atuação de Ayres, ao receber a notícia do falecimento e o funeral de Diacuí, foram descritos por perspectivas completamente opostas. Em *Entre os índios do Xingu*, o sertanista disse que soube da morte de sua esposa quando regressou da viagem de trabalho. Ao se aproximar da aldeia Kalapalo, notou uma bandeira preta sabendo que significava um péssimo sinal

E ao abrir a porta do avião, antes mesmo de saber o que realmente acontecera, senti como que uma punhalada ao coração. Sòmente os dois trabalhadores do Pòsto se aproximaram. Vinham taciturnos, cabisbaixos, como se estivessem abatidos por uma grande desgraça. Foi nesse momento, ao perguntar-lhes o que ocorrera na aldeia durante minha ausência, que recebi a dolorosa notícia: — <<Seu>> Ayres, Diacuí morreu! (CUNHA, 1960, p. 245).

Sua reação demonstrou profunda dor e sofrimento, a angústia de um homem extremamente apaixonado que perdeu a esposa após o parto da primeira filha do casal. A descrição do sertanista diz que ele ficou “(...) transmudado. Senti, então, como que uma vertigem: as pernas fraquejaram e entrei em estado de torpor. E assaltou-me, de súbito, profunda dor, como se eu próprio sentísse a aproximação da morte, e tombei sôbre o solo arenoso.” (CUNHA, 1960, 245).



O *Diário da Noite* (RJ), reafirmou a narrativa de Ayres e acrescentou cenas ainda mais dramáticas. Segundo o jornal, quando soube do falecimento de Diacuí, o sertanista sentiu tanto o impacto da notícia, que chorou e gritou ao ponto de rolar no chão. Logo, perdeu a conexão com a razão na tentativa de conseguir compreender o evento da perda. Em seguida, correu até a sepultura de sua esposa (ÚLTIMA, 1953, p.7).

Contudo, o sentimento de viuvez se estendeu para além do próprio viúvo. A crônica “Diacuí soube morrer...” (OLIVEIRA, 1953, p. 4) informou que a nação como um todo sentiu pela morte da indígena e todas as “tribos nacionais” foram afetadas pelo prematuro falecimento. Alvarus de Oliveira, o escritor da crônica, reproduziu a noção estereotipada de que os “índios” são todos iguais e um só povo. Dessa forma, deduziu que a morte da indígena Kalapalo iria impactar o cotidiano dos grupos indígenas de todo o país.

Esse tipo de pensamento desconsidera qualquer possibilidade de enxergar esses indivíduos como seres autônomos e possuidores de etnicidade. A noção introduzida por Fredrik Barth — a partir da década de 1970 — enfatiza a existência de uma relação simbiótica entre a constituição de uma identidade e a interação permanente entre grupos diferentes. A partir dessa passagem, percebe-se que o fato de serem indígenas não pressupõe homogeneidade étnica.

A perspectiva introduzida por Barth, é responsável por dinamizar a concepção de etnicidade, abrindo espaço para a autodeterminação dos próprios povos étnicos sobre si. Sendo essa autodefinição pautada em suas próprias percepções gerais, deixando de lado os traços culturais como horizonte de demarcação étnica (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 68-84).

O autor da crônica acrescentou ainda uma espécie de “necessidade” na morte de Diacuí, pois a convivência com o marido branco poderia acarretar problemas e conflitos.

Diacuí era a mulher mais feliz deste mundo de Tupã. Era invejada por todas as índias e por muitas brancas também. E esta felicidade duraria por quanto tempo? No dia que o marido, homem da cidade, se fartasse das selvas, ela viria viver na cidade. E no dia em que compreendesse que seu lugar não era no asfalto, mas nas selvas? E o problema criado pelos filhos do casal? Toda esta felicidade de agora resistiria aos problemas que iriam nascer com o decorrer do tempo? (OLIVEIRA, 1953, p. 4).

O discurso desta crônica privilegia um pensamento preconceituoso e de ataque à mulher. O autor coloca a morte de Diacuí como resolução praticável para uma futura incompatibilidade étnica do casal. Ademais, a Kalapalo foi idealizada como uma mulher



invejada pelo “privilégio” de ter se casado com um homem branco e ser feliz. Ao mesmo tempo, essa felicidade não seria duradoura.

Outro ponto a ser destacado é o fato de o autor não acreditar na condição assimilatória dos indígenas pelo Estado, pois Diacuí não estaria em condições de deixar a selva e de adaptar-se ao centro urbano. Logo, ele chegou à conclusão de que ela soube morrer por ter “escolhido” o momento certo para isso, antes dessas tribulações conjugais. Pois, para o autor da crônica, “Há pessoas que sabem morrer. Saber morrer é uma arte ou uma sorte, porque, depende do destino que tem os cordéis da vida às mãos. A sorte de saber morrer, é morrer no momento exato em que se deve fazê-lo.” (ÚLTIMA, 1953, p.7).

O Cruzeiro (RJ) desmentiu a versão do *Diário da Noite* (RJ) sobre a reação sofredora de Ayres ao saber da morte da indígena. A revista afirmou que, a partir de depoimentos de testemunhas, ele agiu de maneira fria e calculista, ao reconstituir um funeral já realizado, posando para os fotógrafos. Além do mais, houve a presença de uma equipe cinematográfica para a gravação do funeral de Diacuí para a TV Tupi (NOTICIÁRIO, 1953, p. 6).

Chegou mesmo a prometer presentes à tribo, para a repetição do ritual da morte de Diacuí. E não mostrava desgosto, abatimento moral (...). Chegou mesmo a comentar para o piloto Dorival Marques: — Ora, o que é que eu ganharei com o batizado da Diacuizinha no Rio de Janeiro? Nada, absolutamente nada. E zangou-se também com o **cameraman** da Televisão: — A máquina enguiçou e ele não vai filmar, junto da sepultura de Diacuí. Isto é o diabo! Tudo malfeito! (NAS SELVAS, 1953, p. 13).

Imagem 29 - Ayres de óculos escuros diante do túmulo de Diacuí e segurando sua filha, Diacuizinha.



Fonte: Diário da Noite (RJ)¹⁴¹.

Em relação aos Kalapalo, houve uma grande comoção na aldeia em decorrência do falecimento de Diauí, incluindo desmaios (GARÓFALO, 1953, p. 7). Nas palavras de Ayres, tal manifestação faz parte do processo de luto desse grupo indígena. De acordo com ele, “A morte de um membro da tribo, que seja homem, mulher, velho ou criança, sempre é motivo de profundo pesar no seio da comunidade. Os parentes do morto (...) se reúnem em torno do cadáver e choram com desespero (...)” (CUNHA, 1960, p. 115).

Após a constatação da morte, tem-se início a preparação do corpo para o funeral. Seus irmãos cortam os cabelos em sinal de luto e o corpo do falecido é banhado com água do rio Culuene e pintado com urucu (A ÍNDIA, 1953, p. 13). O líder do grupo, Kumátse, recomendou Diauí aos bons espíritos (GARÓFALO, 1953, p. 7). Em seguida, seu corpo foi enrolado em uma rede e posto em uma sepultura. Junto do corpo de Diauí, alguns de seus pertences e alimentos foram enterrados com ela. Em especial, os presentes que recebeu dos não indígenas em sua visita ao Rio de Janeiro junto a Ayres (A ÍNDIA, 1953, p. 13)¹⁴².

De acordo com Ayres, Diauí foi enterrada na área central da aldeia, ao lado do túmulo dos caciques. Em suas palavras, algo inédito para uma mulher Kalapalo, tendo ela um ritual

¹⁴¹ MARGENS do Kuluene uma cruz se ergue, Nas. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 ago. 1953. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=29248>. Acesso em: 26 mar 2023.

¹⁴² Inclusive, no mesmo dia de seu falecimento, houve uma reunião do grupo Kalapalo — feita pelo cacique — para distribuir seus pertences (CUNHA, 1960, p. 247).

fúnebre semelhante aos dos *anetü*. Em seu túmulo, foi fincada uma cruz com o nome da indígena e a data de seu falecimento (CUNHA, 1960, p. 244).

Imagem 30 - Distribuição dos pertences de Diacuí.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu¹⁴³.

No ritual fúnebre dos Kalapalos, todo viúvo deveria entrar em reclusão durante um mês e, sem nenhuma espécie de contato, deixando o cabelo crescer. Todavia, Ayres se absteve do processo, segundo ele, pelo próprio líder do grupo que “absolveu-me da pena, por consideração tôda especial. Mas no dia seguinte deram-me o <<banho de purificação>> que só deveria tomar quando saísse da reclusão, custasse o cabelo e fizesse a barba. O banho é o fim do luto e a liberdade de casar de novo” (CUNHA, 1960, p. 246). Ele, ao descrever o rito, contou que teve água derramada sobre sua cabeça pelo *anetü* no pátio central da aldeia, seguido dos irmãos de Diacuí e dos “guerreiros da tribo” (CUNHA, 1960, P. 247).

Após o sepultamento de Diacuí, começa uma especulação sobre o que o sertanista faria dali em diante. O *Diário da Noite* (RJ) indicou que Ayres pretendia ficar no Brasil Central, o jornal soube por rádio que o sertanista tinha manifestado intenção em permanecer desempenhando suas funções no posto da FBC “junto ao túmulo daquela a quem amou tanto.”

¹⁴³ CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 247.



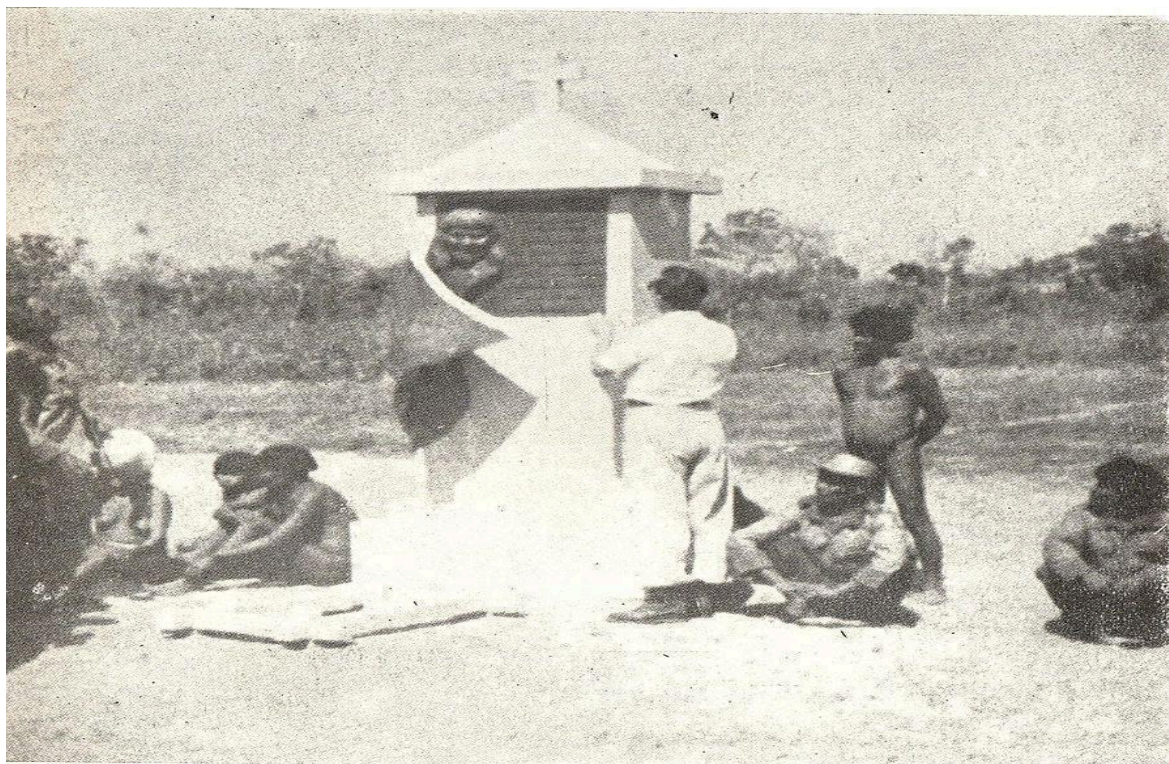
(DIACUI, 1953, p. 1). Cunha negou intenção de casar-se novamente e declarou que havia perdido a vontade de permanecer no Xingu após a notícia da morte, chamando na narrativa de “regresso à civilização” (CUNHA, 1960, p. 247).

Por fim, o sertanista afirmou que planejava passar um tempo em Uruguaiana, no Rio Grande do Sul, lugar onde nasceu, e que Diacuizinha ficaria sob os cuidados de sua mãe. Após essa estadia em Uruguaiana, Ayres iria para São Paulo trabalhar com agricultura e pecuária. Também tinha a intenção de promover uma expedição do Rio de Janeiro, para levantar um túmulo para Diacuí no Culuene (RIO, 1953, p. 5).

Ayres voltou ao Xingu um ano após o falecimento da indígena, levando consigo vários presentes para os Kalapalo. O sertanista estava acompanhado por um grupo, dentre eles um cinegrafista que filmaria um documentário sobre a etnia. Ali, o grupo instalou uma espécie de túmulo-monumento em homenagem a indígena, que representava o “símbolo da redenção humana” (CUNHA, 1960, p. 249).

A cerimônia foi seguida por um “evento” de inauguração, com a presença do presidente do FBC, Arquimedes Pereira Lima e de um padre. Na placa de bronze do novo túmulo, estava escrito: “TU FÔSTE A RAZÃO DE MINHA VIDA UM SÍMBOLO NACIONAL E O MEU ÚNICO AMOR SAUDADE ETERNA DO TEU ESPÔSO” (CUNHA, 1960, p. 249).

Imagem 31 - Monumento feito em homenagem à Diacuí na antiga aldeia dos Kalapalo.



Fonte: CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu¹⁴⁴.

O *Diário da Noite* (RJ) também citou que após o parto a filha de Diacuí e Ayres corria risco de vida, mas esse fato sequer é mencionado por Ayres. O periódico destacou o esforço da FBC em prestar assistência à criança. A Fundação Brasil Central teria disponibilizado um avião para que Diacuizinha fosse enviada a um hospital, onde estavam sendo mobilizados grandes esforços para salvar-lhe a vida (RECURSOS, 1953, p. 4). A recém-nascida, de acordo com o jornal, apresentava temperatura retal de 37,5° C e pulsação de 148 bpm.

Com essas informações, buscou-se entender quais são os parâmetros comuns dos sinais vitais em recém-nascidos, com o objetivo de determinar quão grave estaria a filha de Diacuí. Sabe-se que a medicina está em constantes mudanças e atualizações, sendo assim, pode haver diferenças — que não serão substanciais — entre as referências dos sinais vitais do ano de 1953 em comparação ao de 2023.

Vale ressaltar que, não foram encontradas as referências do ano de 1953, então, os dados serão baseados nas informações apresentadas no jornal *Diário da Noite* (RJ). Ao mesmo tempo, acessar essas referências pode proporcionar a possibilidade de projeção das

¹⁴⁴ CUNHA, Ayres Câmara. Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 248.



intencionalidades que estavam por trás da narrativa do jornal *Diário da Noite* (RJ), sobretudo, do *Diário dos Associados*.

Segundo um manual produzido pelo Ministério da Saúde em 2011, sobre saúde do recém-nascido, a temperatura normal de um RN — segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS) — varia entre 36,5°C a 37°C (BRASIL, 2011, p. 14). Contudo, o cenário mais comum entre os recém-nascidos é o da hipotermia¹⁴⁵. Apenas configura-se hipertermia¹⁴⁶ quando a temperatura corporal está acima de 37,5°C (BRASIL, 2011, p. 24).

Em relação à frequência cardíaca, o habitual é que no RN ela seja um pouco mais acelerada do que em adultos, o parâmetro habitual está estabelecido entre 100 e 160 bpm (BRASIL, 2011, p. 47). A partir dessas noções, mesmo levando em consideração que referências possam ter uma sutil diferença, a bebê de Diacuí e Ayres não poderia estar em estado grave como afirmou a reportagem porque seus sinais vitais não estavam extremamente alterados.

O que levaria o jornal a fazer tal alegação? A hipótese é que havia a necessidade de promover um sensacionalismo para o aumento do faturamento e mostrar que o presidente da FBC¹⁴⁷ — que possuía boa relação com o *Diário dos Associados* — estava prestando assistência. Isso o isentaria de responsabilidades futuras.

Depois, o estado da criança é atualizado como fora de perigo, ainda que “numerosos médicos, quase desesperados, partiram para a aldeia dos kalapalos, na ânsia de salvar o pequenino ser. Lembrança viva de um romance que emocionou o Brasil (...)” (RECURSOS, 1953, p. 4).

E assim como aconteceu com Diacuí, o destino de Diacuizinha foi posto como domínio público pelo *Diário dos Associados*. O poder privado sentia que possuía autoridade para controlar o corpo e determinar o destino de um indivíduo que havia acabado de nascer. Tal conclusão se aplica aos planos que o periódico tinha para Diacuzinha, ao saber da morte de Diacuí, o jornal *Diário da Noite* (RJ) comunicou aos seus leitores que iria empreender grandes esforços para levar a criança até o Rio de Janeiro.

A justificativa era de que seria a melhor maneira de proporcionar boas condições de vida à Diacuizinha, recebendo uma educação “adequada”. Segundo o *Diário da Noite* (RJ), “(...) nossa reportagem tudo fará no sentido de trazer a civilização, a fim de que tenha carinhosa e vigilante assistência a indiazinha (...). A filhinha de Diacuí, caso seja possível

¹⁴⁵ Quando a temperatura corporal está abaixo do ideal.

¹⁴⁶ Quando a temperatura corporal está muito elevada.

¹⁴⁷ Archimedes Pereira Lima.



trazer-la ao Rio, será levada á pia batismal e maternalmente tratada (...).” (TENTE, 1953, p. 1).

Apesar da criança ter perdido a mãe, ainda havia pai e parentes Kalapalo vivos para se responsabilizar sobre sua criação, assim, não justificava a intenção do *Diário dos Associados* em ficar encarregado de Diacuizinha. O argumento por trás de um suposto compromisso com a vida da recém-nascida mostra as mais diversas camadas do ímpeto civilizador, que tinha como pauta espetacularizar os indígenas e transformá-los em “exemplos” nacionalistas.

A pretensão de afastar a criança do Brasil Central — locus considerado selvagem — poderia significar a continuação do empreendedorismo miscigenatório. Tal processo se encarregaria de assimilar os indígenas para que se tornassem “cidadãos”. O processo envolvia ritos de passagem que marcavam a transição da “selvageria” para a “civilização”, a exemplo do batismo.

E de fato a filha de Diacuí e Ayres, chamada de Diacuí II pelo *Diário da Noite* (RJ), foi batizada¹⁴⁸ conforme anunciado pelo jornal na igreja matriz de São Judas Tadeu, no bairro de Cosme Velho. A cerimônia foi feita pelo mesmo padre que batizou a indígena Kalapalo durante sua visita ao Rio de Janeiro. A ocasião foi uma oportunidade para a mídia disseminar um dos passos essenciais para a “conversão” de indígenas em estereótipos de “cidadão ideal” (BATIZADA, 1954, p. 2).

A forma na qual a criança foi chamada no título da matéria (Diacuí II), a persistência de Ayres em colocar o nome de Diacuí na filha, mesmo com a manifestação contrária dos Kalapalo — a escolha do grupo foi Apacu, assim como a avó de Diacuí — e a tentativa de controle do futuro da criança pelo *Diário dos Associados*, nos mostra que a intenção do poder midiático era fazer de Diacuizinha uma continuidade de sua mãe.

A morte de Diacuí teria levado à incerteza a suposta “evidência” de que os relacionamentos interétnicos — entre indígenas e não indígenas — seriam um caminho exitoso para a assimilação. O fracasso dessa visão poderia revelar ao público expectador do caso que o posicionamento do SPI, contrário àquela relação, era o mais adequado.

Tendo em vista que, o órgão indigenista não condenava as relações interétnicas, pelo contrário, encarava tais relações como naturais do contato. Entretanto, defendia que as uniões

¹⁴⁸ A revista *O Cruzeiro* (RJ) chegou a cogitar que Diacuizinha seria batizada por Darcy Vargas, esposa de Getúlio Vargas. Ver LEMOS, Ubiratan. A índia ingênua desconhecia a maldade do branco. *O Cruzeiro: Revista* (RJ), Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 12. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87752>>. Acesso em: 26 mar. 2023.



deveriam apenas acontecer após os grupos indígenas terem atingido certo grau de assimilação, sob o risco de desaparecimento étnico.

É válido ressaltar que, as narrativas pós-morte de Diacuí colocavam-a como uma espécie de mito, assim como uma reportagem do jornal *O Globo*, publicada em 2012. A reportagem, de título “*A história de Mora: Xingu, amor e maldição*” (MORENO, 2012), aborda sobre a campanha política de Fernando Henrique Cardoso para o Senado em 1985. A campanha teve a participação e o apoio de intelectuais e artistas. No palanque do evento, durante a fala da atriz Eva Wilma, percebeu-se que o público estava confundindo os personagens com os artistas.

Por causa disso, o anúncio da presença do ator Carlos Alberto Riccelli, vestido de indígena, agitou o público. O motivo pelo qual Riccelli estava caracterizado como “índio” está atrelado ao fato de ter interpretado um xinguano em uma novela produzida pela Rede Tupi em 1978. A novela, que carregava o mesmo nome do protagonista masculino, contava a história de Aritana Kamaiurá, um indígena nascido de uma relação interétnica entre uma indígena e um homem branco.

Além de ser uma história parecida com o caso Diacuí e Ayres, tratava sobre a base da formação racial do povo brasileiro, que seriam as uniões interétnicas. Como dito no capítulo anterior, esse tipo de união era bem comum desde o período colonial, sendo, inclusive, incentivado pelas autoridades como ocorreu durante o período pombalino (MOREIRA, 2019, p. 206-251). Gilberto Freyre (1993, p. 161), conforme mencionado no capítulo 1, também aborda a temática e defende que as relações mistas aconteciam por conta da “carência” de mulheres brancas durante o início da colonização.

Após o evento eleitoral, o político Ulysses Guimarães comentou com os presentes sobre o caso de Diacuí e Ayres. A partir dessa informação, a reportagem faz uma contextualização ao leitor sobre o que foi o caso e seus desdobramentos. Apesar de promover uma crítica acerca das violações de direitos básicos sofridos por Diacuí, o caso é mais uma vez exposto de maneira espetacularizada e sensacionalista. A matéria, ao buscar fazer uso da ironia em sua construção textual, acabou por conferir um sentido místico aos eventos pós-morte da Kalapalo.

Segundo a reportagem, o ministro João Cleofas liberou a realização do casamento mediante a um acordo com Assis Chateaubriand. O empresário teria prometido eleger o ministro para o cargo de governador de Pernambuco em troca da ajuda. Entretanto, João Cleofas não conseguiu se eleger para o cargo no qual estava concorrendo em 1954.



Posteriormente, em 1962, Cleofas tentou novamente vencer as eleições, mas perdeu para Miguel Arraes. Somente em 1966, o então ex-ministro, ganhou as eleições para senador e conquistou o cargo de presidente da Câmara. No entanto, ao buscar a reeleição, foi derrotado novamente. Os fracassos políticos sofridos por João Cleofas foram atribuídos, de acordo com a reportagem, à uma maldição xinguana que buscava vingar Diacuí.

Conforme a matéria, “Mas, quando tenta a reeleição, novamente o Xingu vinga Diacuí: Cleofas é derrotado na enchente do MDB de 1974 pelo jovem e promissor senador Marcos Freire (...)” (MORENO, 2012). A reportagem, de autoria desconhecida, não especifica o teor dessa suposta vingança, nem quais foram as razões que teriam levado o Xingu a desejar punir o ex-ministro da Agricultura.

Logo, não é esclarecido para o leitor se o desejo da vingança teria sido a liberação do casamento mediante a favorecimentos pessoais, o uso da imagem de Diacuí para propaganda política e privada ou pelo seu falecimento após o casamento com Ayres. Além disso, a narrativa coloca o sentimento de vingança e a identidade étnica indígena como algo hegemônico no Xingu ao não especificar quais os grupos da região alimentavam a maldição.

Importante lembrar que, o Xingu é um território grande e povoado por diversos povos indígenas, estes oriundos de diferentes troncos linguísticos e práticas culturais. Desse modo, a reportagem generalizou os povos indígenas ao classificar a região do Xingu como uma comunidade única. Tal espécie de categorização aproxima-se da classificação genérica de “índios”, desconsiderando suas respectivas etnicidades.

Por fim, a matéria do *O Globo* encerrou o texto de maneira afetada ao mencionar que “A maldição dos kalapalas permanece até hoje: perderá o poder todo homem branco que puser um cocar indígena sobre a cabeça.” (MORENO, 2012). Além de errar o nome do grupo, tal afirmação estereotipou os indígenas como entidades míticas, esvaziando a discussão sobre as relações interétnicas e suas consequências.

À vista disso, o título do presente trabalho traz a assertiva do texto jornalístico (MORENO, 2012), “(...) novamente o Xingu vinga Diacuí (...)”, como uma indagação a ser feita ao longo do processo de investigação do caso em estudo. Buscando entender algumas questões: se os desdobramentos da relação interétnica levaram os Kalapalo a desejarem vingança, se o perfil vingativo fazia parte da moralidade daquele grupo e, caso fosse, se o “Xingu” teria conseguido vingar Diacuí.

A conclusão a que se chega é que a morte de Diacuí foi tratada como um evento frustrante para os não indígenas por causa da quebra de expectativas em relação aos frutos



propagandísticos, ideológicos e financeiros que aquela relação poderia ofertar. Ademais, o falecimento da Kalapalo afetou a legitimação do discurso defendido durante toda a campanha a favor do casamento.

As exposições do grupo de “favoráveis”, ou seja, aqueles que eram a favor da relação interétnica, davam conta de que o vínculo amoroso era um direito natural de Diacuí e Ayres. Sendo assim, por ser uma união pautada na paixão, vendeu-se, ao leitor, a certeza de que a relação não enfrentaria infortúnios. Portanto, o casal contaria com a boa sorte dos romances literários e do “amor verdadeiro”, vivendo em um estado permanente de felicidade.

Todavia, para os Kalapalo, o episódio se mostrou como um triste ciclo da existência humana. Ainda que, em tese, o falecimento de Diacuí pudesse ter sido evitado caso as tradições indígenas, sobre a formação da pessoa, tivessem sido respeitadas por Ayres. A questão de lidar com o falecimento de Diacuí como uma etapa natural da vida ficou evidente no modo como os Kalapalo agiram após o acontecimento.

A morte de Diacuí não foi tratada como uma tragédia pelos indígenas, diferentemente dos não indígenas que classificaram o episódio como uma desgraça e empreenderam uma busca pelo “culpado”. Os Kalapalo seguiram normalmente o seu respectivo ritual mortuário, respeitaram a memória da mulher indígena, ao não promover uma espetacularização, e agiram de maneira correspondente à sua ética e moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A pesquisa buscou contribuir com o debate acerca da participação dos indígenas na formação histórica do Brasil, com ênfase no período Republicano. Apesar de ainda ser comum deparar-se com as ideias estereotipadas e genéricas de “índios” como sujeitos “pré-históricos”, é importante salientar que, atualmente, são populações diversas e intelectualizadas que defendem constantemente os direitos de seus grupos, mas também de toda a sociedade civil.

Quando lutam pelo direito à terra, à preservação da natureza e apresentam cosmologias diferentes de pensar o mundo estão batalhando, também, pelos bens em comum e pelos interesses públicos. A popularização dos estudos sobre indígenas, no Brasil, mostrou o quanto necessário se faz colocar em panorama, nas análises feitas sobre essas sociedades, as suas cosmovisões para uma interpretação mais adequada das relações interétnicas.

Os valores culturais e étnicos abordados nesta pesquisa não foram citados com o intuito de causar um efeito descritivo. O uso da categoria de etnicidade nas análises sobre as relações entre os Kalapalo e a sociedade envolvente fez-se presente como um mecanismo de observação e verificação crítica durante a investigação do objeto estudado, contribuindo, assim, tanto para a compreensão dos signos e das intencionalidades existentes entre os indígenas quanto no modo de fazer a pesquisa.

Nesse sentido, observou-se que a concepção de etnicidade como um sistema que prevê uma dinamicidade das identidades coletivas e pessoais, somada à sua capacidade de articulação com o Outro, — de acordo com a perspectiva de Fredrik Barth — auxiliava na compreensão do caso Diacuí e Ayres. Ficou em evidência a capacidade dos Kalapalo em manter sua alteridade e unidade frente a uma relação interétnica que veio acompanhada de interferência de diferentes setores da sociedade e do Estado brasileiro.

Ao mesmo tempo, os setores intelectuais, governamentais e empresariais da sociedade nacional discutiam sobre a natureza da identidade brasileira. Grande parte desses setores entendiam que era urgente transformar o modo de enxergar as particularidades históricas que formavam o povo. Isso incluía a formação racial do Brasil, com destaque ao indígena como elemento autêntico da brasilidade por ser considerado o “brasileiro originário”.

Por isso, o governo de Vargas, durante a década de 40 do século XX, arquitetou a promoção de um movimento de resgate do movimento de conquista territorial com a Marcha para o Oeste. Era um novo tipo de bandeirantismo, agora sob os auspícios do Estado



Nacional. Como observado, o indígena fazia um papel ambivalente nesse cenário: era protagonista no imaginário e simultaneamente sua etnicidade era vista como algo a ser combatido. Devido aos relatos indígenas contidos nos estudos etnográficos, foi possível verificar que houve uma reação organizada por parte dos xinguanos à penetração dos não indígenas.

Apesar das tentativas de apagamento étnico e cultural sofridas pelos povos que foram contactados pela Marcha para o Oeste, os indígenas do Alto Xingu foram agentes atuantes. Eles lutaram para resistir à tentativa de colonização ocorrida durante a concretização da Marcha para o Oeste com a Expedição Roncador-Xingu, que representava uma ameaça à sua autonomia.

Inclusive, destaca-se a capacidade de dinamização da etnicidade quando os povos do Alto Xingu se sentiram ameaçados frente à intervenção do Outro. Os alto-xinguanos construíram o seu movimento de resistência ao longo do tempo, aprimorando sua forma de atuação conforme entendiam mais sobre o *modus operandi* do colonizador. Logo, a resistência indígena pode ser compreendida como um processo histórico que demandou plasticidade e perspicácia política por parte dos grupos indígenas.

Um dos meios que a República utilizou para a promoção do apagamento étnico dos grupos indígenas foi por meio do incentivo às relações interétnicas, como no caso de Diacuí e Ayres. Isso porque, a natureza racial do brasileiro foi construída por meio da miscigenação e, politicamente, esta era uma pauta importante para o governo de Getúlio Vargas. A partir da consulta às documentações, percebeu-se que o destaque era dado para o “índio” imaginário, pois os indígenas que não permeavam a fantasia nacionalista eram relegados ao esquecimento e à violência colonizadora.

Nota-se que a excepcionalidade do caso de Diacuí e Ayres não estava localizada no fato de ser uma relação interétnica, já que esse tipo de relação era comum desde o Brasil Colônia e chegou a ser incentivada pela Coroa Portuguesa. A particularidade do caso Diacuí e Ayres está refletida no seu contexto histórico e nos desdobramentos, o romance ocorreu no momento de consolidação de uma nova identidade nacional que valorizava a composição racial do brasileiro.

Além disso, foi amplificada pela imprensa que fez uso de um viés sensacionalista como meio de chamar a atenção da audiência e do governo. O fato de Ayres ganhar o patrocínio de um dos maiores conglomerados midiáticos do país — que tinha como proprietário um empresário de grande influência política — em conjunto à proibição da



relação por parte do órgão indigenista, foram elementos responsáveis pela popularização do caso.

O trabalho em questão também possibilitou perceber que a formação de alianças foi uma estratégia utilizada tanto pelos indígenas quanto pelos não indígenas. Essas alianças podem ser lidas como um produto da negociação étnica que prezou pela sobrevivência e pelos interesses políticos. O não indígena entendia que a penetração no território indígena, sem uma cooperação, significaria um risco à sua integridade.

Não coincidentemente, os jornais descreveram os Kalapalo como pacíficos, mas poderosos. Os indígenas, através da oralidade, fortaleceram seu caráter guerreiro ao contar sobre os processos de tentativa de dominação por parte dos não indígenas e sua atuação ativa no combate às penetrações. O próprio casamento entre Diacuí e Ayres pode ser entendido como um meio de promoção de alianças.

Na perspectiva daqueles que se posicionaram a favor do casamento, o enlace era a união entre o “mundo selvagem”, que representaria o atraso, com a sociedade “moderna” que caracterizaria o presente caminhando para o futuro. Para o corpo técnico do Serviço de Proteção aos Índios, o casamento interétnico representava a aliança da ambição pessoal de Ayres com o capital privado, o que prejudicaria o processo de integração dos Kalapalo à sociedade nacional.

Para os Kalapalo era comum a realização de casamentos interétnicos como mecanismo de formação de alianças, tanto que a relação de Diacuí e Ayres foi apoiada pelo chefe do grupo. O casamento interétnico significaria o estabelecimento de uma parceria entre os Kalapalo e os *kagaiha*, tal ligação poderia conferir alguns benefícios aos indígenas. Alguns deles seriam: proteção, prestígio perante a outros grupos do Alto Xingu e facilidade no acesso à ferramentas e aos produtos industrializados.

Apesar de estar em voga um projeto político de colonização dos territórios e dos povos que habitavam a terra em questão, os Kalapalo fizeram valer sua autonomia ao estipular à Ayres as condições para que o casamento, entre ele e Diacuí, tivesse o apoio da chefia. A principal imposição dos indígenas era a permanência de Diacuí e Cunha na aldeia Kalapalo após a celebração do matrimônio.

Caso Diacuí fosse viver fora da aldeia, os Kalapalo não teriam a garantia de estabelecimento de sua aliança. Paralelamente, sem esse apoio, Cunha encontraria mais empecilhos na liberação do casamento por parte do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. De fato, pode-se constatar que o acordo estabelecido entre Ayres e a chefia Kalapalo



obteve certo êxito, pois o casal residiu na aldeia até o momento da morte de Diacuí e o grupo indígena angariou prestígio, ainda que midiático.

É válido ressaltar que, apesar de estar permeado por ideias fundamentadas em um pensamento colonizador e discriminatório sobre o “índio” brasileiro, a midiatização do caso de Diacuí e Ayres trouxe avanços nas discussões sobre os povos originários. Ao popularizar a figura do indígena, a população comum, que não estava inteirada sobre as pautas indigenistas, passa a ser integrada em alguma medida.

De fato, a participação popular não ocorreu de maneira adequada e estava envolta de anseios particulares de ascensão política e captação de recursos financeiros, o que pode ter influenciado suas percepções. Apesar disso, os cidadãos que tinham acesso às produções jornalísticas impressas e à rádio e à TV Tupi eram expostos aos argumentos tanto dos grupos "favoráveis" quanto dos "contrários".

Alguns jornais, como *A Voz Trabalhista* e *Radical*, fizeram uma cobertura acompanhada de duras críticas à liberação do casamento, seguindo este posicionamento estava o CNPI e sua equipe técnica que não recomendava a continuidade do relacionamento. Tais membros especializados do SPI, como Darcy Ribeiro, participaram ativamente de conversas públicas, incluindo debates televisionados pela TV Tupi.

A partir da exposição do público ao caso, abriu-se precedentes futuros para uma maior popularização das discussões sobre a questão indígena no Brasil e colocou em evidência uma representação mais autônoma desses grupos. Nesse caso, os debates que envolviam o indigenismo oficial acabaram por romper algumas barreiras e chegaram até uma parte do povo, amplificando o perfil do público atingido pelos os assuntos que circundavam o indigenismo oficial.

Ademais, a população teve a oportunidade de presenciar os integrantes do grupo Kalapalo atuando por meio de uma postura de autoridade e diplomacia. Como acompanhado durante as análises das fontes jornalísticas e da autobiografia de Ayres, os alto-xinguanos impuseram suas condições, manifestaram insatisfação perante algumas das atitudes dos não indígenas, como o furto do adorno da chefia Kalapalo, e exerceram suas habilidades negociativas.

Possivelmente, aqueles que acompanhavam o “casa ou não casa” mudaram, em algum grau, sua idealização sobre os “índios”. Alguns perceberam-nos como sujeitos dotados de autonomia e inteligência, em contraste com a forma como o Estado e certos intelectuais os



apresentavam no imaginário e nas leis, como indivíduos relativamente incapazes de tomarem suas próprias decisões.

Sendo assim, a intenção da pesquisa foi elaborar uma interpretação das fontes em que fosse destacada a alteridade entre os brancos e Kalapalo — durante o projeto de comunhão nacional nas décadas de 40 a 50 do século XX — que espetacularizou as relações interétnicas entre indígenas e não indígenas como meio de promoção de um novo ideário identitário. Para o desenvolvimento de tal perspectiva, foi preciso recorrer à interdisciplinaridade como um recurso auxiliar na construção da operação historiográfica.

Logo, o estabelecimento de um diálogo entre a História e a Antropologia forneceu as ferramentas necessárias para que os fenômenos históricos abordados fossem analisados em conciliação com uma perspectiva indígena. Devido às produções etnográficas de antropólogos dedicados aos estudos dos povos originários e de suas etnicidades, foi possível ter acesso a diversos dados que apresentavam depoimentos indígenas sobre os períodos de contato interétnico entre os alto-xinguanos e os não indígenas.

Sendo assim, durante o procedimento analítico das fontes, as produções etnográficas, indigenistas e jornalísticas foram postas em comparação. Este procedimento comparativo tornou-se o caminho mais viável para a organização e encadeamento dos movimentos sociohistóricos advindos das relações interétnicas. Como consequência, observou-se que o grupo Kalapalo foi tratado de maneira “atípica” se comparado a outros grupos indígenas.

Destaca-se, por exemplo, a expedição que levou alguns integrantes dos Kalapalo até o Rio de Janeiro. Durante a visita dos indígenas à capital, percebeu-se que eles foram tratados como entidades diplomáticas que representavam os povos do Xingu, e, especialmente, todos os indígenas brasileiros. Tal concepção resulta de uma ideia homogeneizante das identidades indígenas, já que coloca todos os grupos como se fossem pertencentes a um elemento étnico único.

Apesar disso, a constatação de que os Kalapalo eram sujeitos capazes de atuar de forma diplomática desmistifica a noção comum de que os povos originários somente eram vistos como sujeitos que careciam de aptidões intelectuais e políticas. Acreditava-se, contudo, que a colonização foi fruto da inocência dos povos que aqui já habitavam, desconsiderando o fato de que a colonização só foi possível graças ao auxílio dos indígenas.

Essas perspectivas ignoram a habilidade indígena em formar alianças, além da capacidade de adaptação étnica de qualquer grupo humano. Do mesmo modo que os colonizadores do período da invasão e da dominação das Américas, a campanha de Marcha



para o Oeste precisou das comunidades indígenas para que o projeto obtivesse sucesso nos seus objetivos.

Constata-se, também, que o relacionamento entre Diacuí e Ayres foi usado de modo a explorar a representatividade indígena para fins políticos e ideológicos. As campanhas contra e a favor do casamento fomentaram um cenário de embates entre membros do Executivo e do setor empresarial. Tal disputa ideológica chegou a culminar em uma espécie de cisão entre os órgãos pertencentes ao indigenismo oficial, quando estes deveriam operar de maneira conjunta e respeitando a hierarquia.

Acompanhado disso estava a espetacularização do enlace, a imprensa tornou a relação interétnica um evento público pautado na opinião popular, ao desconsiderar a relevância do posicionamento dos técnicos do CNPI. Ademais, a espetacularização criou um cenário que possibilitava acompanhar, quase que em tempo real, a constituição do processo civilizador de Diacuí.

A cada nova reportagem, a Kalapalo tinha o seu status mudado aos olhos do público. Diacuí deveria aprender os costumes dos não indígenas para se encaixar no papel que lhe era esperado, devendo estar preparada para ser uma mulher que representaria uma brasilidade autêntica e uma esposa primorosa para Ayres.

Segundo o que consta nas fontes, foram introduzidos hábitos de higiene (como tomar banho de sabonete), de conduta e de vestimenta para evitar a nudez, fazendo com que a indígena passasse a usar vestidos e colares. A religião também foi parte integrante da metamorfose de Diacuí, durante a sua passagem pelo Rio de Janeiro, a indígena passou pelo ritual do batismo católico.

A ação de sujeitar Diacuí a um dogma cristão tinha como intenção promover a constituição ideal para uma mulher contemporânea. Mas a mulher em questão era indígena, logo, considerada “atrasada” na escala civilizacional. Ao batizarem a Kalapalo, a intenção daqueles que se colocavam a favor do casamento não era apenas recorrer aos meios necessários para a realização da cerimônia religiosa.

Em tese, ao tornar-se católica, a Kalapalo entraria em um processo de apagamento identitário como resultado de uma tentativa de imposição dos valores religiosos da sociedade envolvente. Era uma forma de demonstrar a pacificação dos ditos “selvagens” e sua respectiva “capacidade de se assimilarem”, tornando-se homens modernos.

O casamento entre o sertanista e a indígena Kalapalo consagrou o projeto de brasilidade idealizado pelo Estado e pela elite nacional. Ao incentivar as relações interétnicas,



as camadas abastadas da sociedade promoviam a valorização da composição racial do povo brasileiro. O processo miscigenatório deveria ser lido como uma singularidade positiva no contexto histórico do Brasil e a relação de Ayres e Diacuí seria a exemplificação do sucesso das relações mistas.

Durante a pesquisa, percebeu-se que há um esforço daqueles que eram a favor do relacionamento em difundir uma imagem heroica de Ayres. Pois, o sertanista teria enfrentado com coragem as “forças ocultas” que “tramaram” contra a sua união com a Kalapalo. Ayres desempenhava o papel de brasileiro exemplar por ter se dedicado ao avanço do país, participando da Marcha para o Oeste.

Além disso, ele também fazia a função do homem branco colonizador por ter “desbravado a floresta” e estar guiando a assimilação de uma indígena, ensinando os hábitos e valores da sociedade envolvente para Diacuí e seu grupo. A derrocada do personagem proposto a Ayres aconteceu após o falecimento de Diacuí, tendo várias versões para a causa.

Outro fato em destaque no presente trabalho, trata sobre a tentativa de controle dos corpos indígenas ao longo dos episódios de contato interétnico. Desde o período colonial, com os primeiros movimentos de penetração nos territórios do Brasil Central e o encontro com os grupos indígenas que seriam conhecidos como alto-xinguanos, até após a morte de Diacuí por meio de Diacuizinha, filha de Ayres e Diacuí.

Apesar disso, o controle do corpo não foi uma atividade exercida somente pelos não indígenas nos contatos interétnicos. Enquanto a sociedade ocidental possuía a certeza de ser responsável por colonizar as mentes dos “índios”, os povos indígenas praticavam aquilo que consideram como “pacificação” do branco. Nesse processo, os dois grupos humanos tinham o mesmo propósito: o de transformar o Outro, porém com métodos e resultados diferentes.

Contudo, os métodos para tal objetivo se diferenciavam. O uso da força violenta era a arma dos brancos, já para os indígenas essa metamorfose era feita por meio do domínio do espírito do branco. O homem branco para os alto-xinguanos era um *itseke* (espírito), por isso, deveriam ser “amansados” por práticas ritualísticas.

As histórias contadas pelos alto-xinguanos à antropólogos mostram que houve alteridade durante todos os momentos de relação interétnica com o branco, desde o período da colonização até o restabelecimento do contato com Rondon. Ou seja, eles foram afetados pela ação dos não indígenas, mas também agiram e reagiram às investidas do Outro, situação que deixou em evidência a existência de uma agência indígena frente ao assédio colonizador.



As histórias alto-xinguanas subvertem a lógica de que os indígenas foram submissos no contato. Demonstrando que os indígenas reagiram, negociaram, atuaram e controlaram o corpo branco como reação às investidas de um Estado que agia de maneira violenta com os grupos humanos que se diferenciavam no perfil étnico e nos valores morais.



4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARTIGOS, LIVROS E TEXTOS:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. John Manuel Monteiro (1956-2013): um legado inestimável para a historiografia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 33, n. 65, p. 399-403, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/DdcHff7MM9WqXb4RhGN9byp/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso: 12 fev. 2024.

_____. Os índios na história: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares — a contribuição de John Monteiro. *Revista História Social*, Campinas, n. 25, p. 19-42, segundo semestre de 2013. Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/1834>>. Acesso: 06 dez. 2023.

_____. Aldeias indígenas no Rio de Janeiro Colonial: espaços de ressocialização e de reconstrução identitária e cultural. *Fronteiras e Debates*, Macapá, v. 2, n. 1, p. 119-147, jan./jun. 2015, p. 119-120. Disponível em: <<https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/2519/reginav2n1.pdf>>. Acesso em: 03 out. 2023.

_____. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/b7Z47VbMMmvPQwWhbHfdkpr/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso: 18 fev. 2024.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

BARROS, José D'Assunção. *Os conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Vozes, 2016.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 185-227.

BASTOS, Elide Rugai. Gilberto Freyre, Casa-grande & Senzala. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: Editora Senac, 1999. p. 217-233.

BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacronica: dinâmicas culturais, procesos históricos y poder político. In: BOCCARA, Guillaume; Galindo G., Sylvia. *Lógicas mestizas en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1999. cap. 1.



BORBA, Pedro. Para uma teoria crítica do eurocentrismo: história, colonialismo e o resto do mundo. *Revista Estudos Políticos*, Niterói, v. 11, n. 1, p. 51-70, 2020/1. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revista_estudos_politicos/article/view/46518/26675>. Acesso em: 7 nov. 2023.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Biografia do(a) Deputado(a) Theodorico Bezerra*. Brasília, DF. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/deputados/131371/biografia>>. Acesso em: 08 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Atenção à saúde do recém-nascido: guia para os profissionais de saúde*. Brasília, 2011. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/atencao_recem_nascido_%20guia_profissionais_saude_v4.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2023.

BROCOS, Modesto. A Redenção de Cam, 1895. Óleo, sobre tela, 199,00 cm x 166,00 cm. In: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural. Disponível em: <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2022.

CADENA, Marisol de la. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. *Marola: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, v. 2, p. 1-37, 2019. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13404>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

CANCELLI, Elizabeth. *O Estado Novo em Marcha para o Oeste*. Curitiba: CRV, 2017.

CARNEIRO, Alan. Roquette-Pinto. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/ROQUETTE-PINTO.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2025.

CASSIANO, Ricardo. O Estado Novo e seu sentido bandeirante. *Cultura política*, Rio de Janeiro, v. 1, ano 1, p. 110-132, mar. 1941. Disponível em: <https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=rev_cultura&pagfis=120>. Acesso em: 11 set. 2022.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. A política indigenista, para além dos mitos da Segurança Nacional. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 23, n. 65, p. 149-164, 2009. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10444>>. Acesso: 23 ago. 2023.

CLAVIJO, Jairo P. Diálogo entre Historia y Antropología. *Historia Crítica*, Bogotá, v. 1, n. 13, p. 90-97, 1996. Disponível em: <<https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/3803/3046>>. Acesso em: 07 mai. 2023.



COHN, Bernard S. O que é Etnohistória?. *Cadernos de Etnohistória*, Rio de Janeiro, PEPI/UERJ, n. 1, 1998 [1968], p. 1-15. Disponível em: <edufrrn.ufrn.br/bitstream/123456789/130/152/O_QUE_É_ETNOHISTÓRIA.Cadernos_de_Etnohistória.COHN%2C_Bernard_S.1998..pdf>. Acesso em: 07 mai. 2023.

COSTA, Helouise. A fotorreportagem como projeto etnocida: o caso de Diacuí na revista O Cruzeiro. In: CURY, Marília Xavier. (Org.). *Direitos indígenas no Museu: novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão*. São Paulo: Secretaria de Cultura, 2016. p. 135-145. Disponível em: <https://www.sisemsp.org.br/wp-content/uploads/2013/12/IV_Encontro_Indigenas_Museus.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2023.

CUNHA, Ayres Câmara. *A História de Diacuí: Seu casamento e sua morte*. São Paulo: Clube do livro, 1976.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução à uma história indígena. In: _____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 9-24.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I: Pela libertação do indígena. *Guarimã* - Revista de Antropologia & Política, v. 3, n. 1, p. 140-148, jan.-jun. 2022. Disponível em: <<https://ppg.revistas.uema.br/index.php/guarima/article/view/3494/2305>>. Acesso em: 13 set. 2025.

DEVINE GUZMÁN, Tracy L. 'Diacuí Killed Iracema': Indigenism, Nationalism and the Struggle for Brazilianness. *Bulletin of Latin American Research*, v. 24, n. 1, p. 92-122, 2005. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/27733716?seq=1>>. Acesso em: 28 mar. 2023.

ÉTICA e comportamento - Kalapalo. In: Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kalapalo%23.C3.89tica_e_comportamento&sa=D&source=editors&ust>. Acesso em: 19 fev. 2023.

FERREIRA, Marieta de Moraes. A Noite. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/CPDOC/acervo/dicionarios/verbete-tematico/noite-a>>. Acesso em: 02 mar. 2024.

_____. Assis Chateaubriand. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/francisco-de-assis-chateaubriand-bandeira-de-melo>>. Acesso em: 17 mai. 2023.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003. p. 29-263.



FUNDAÇÃO CULTURAL CASSIANO RICARDO (FCCR). *Portal Cassiano Ricardo*. Disponível em: <<https://www.fccr.sp.gov.br/portalcassianoricardo/#>>. Acesso em: 22 de mar. 2023.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/5WGW9qddWRkHSnkrckzLHrx/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 06 set. 2023.

GREENBLATT, Stephen. Possessões Maravilhosas. In: _____. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 75-124.

GUERREIRO, JÚNIOR. Antonio. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 377-406, 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/wWFsdqD7jwrFQtVBZCht6Wk/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 26 jun. 2024.

HOFFBAUER, Daniela. *João Batista de Lacerda*. Memória Pública da Administração Brasileira - Arquivo Nacional (MAPA). Disponível em: <<https://mapa.an.gov.br/index.php/ultimas-noticias/1121-joao-batista-de-lacerda>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Modesto Brocos no Museu Nacional de Belas Artes*. 2007. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1766/modesto-brocos-no-museu-nacional-de-belas-artes>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2009.

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

_____. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 155-172.

LIMA, Pedro E. A canoa de casca de jatobá entre os índios do Xingu. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, Nova Série, v. IV, p. 369-380, 1950. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Alima-1950-canoa/Lima_1950_ACanoaCascaJatobaIndiosXingu.pdf> Acesso em: 22 abr. 2023.

LOPES, Raimundo Helio. Nina Rodrigues. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro (DHBB)*. Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/RODRIGUES,%20Nina.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2025

MAIA, João Marcelo Ehlert. Fronteiras e state-building periférico: o caso da Fundação Brasil Central. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 35, n. 69, p. 895-919, set./dez. 2019. Disponível



em:

<<https://www.scielo.br/j/vh/a/7LWLCmXynsCHyXG4DQjVW9d/abstract/?lang=pt&format=html>>. Acesso em: 21 mar. 2024.

MAPCARTA. Disponível em: <<https://mapcarta.com/pt/N416760619>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

MAYER, Jorge Miguel. João Alberto. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/CPDOC/acervo/dicionarios/verbete-biografico/joao-alberto-lins-de-barros-1>>. Acesso em: 22 de mai. 2024.

MEIRA, Sérgio. A família lingüística Caribe (Karíb). *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.157-174, jul./dez. 2006. Disponível em: <https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/journal:funai/meira_2006_familia_Karib.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2023.

MELIÁ, Bartolomeu. Teko porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro. In: SILVEIRA, Nádia Heusi, MELO, Clarissa Rocha de, JESUS, Suzana Carvalho de (Orgs.). *Diálogos com os Guarani*. Articulando compreensões antropológicas e indígenas. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

MONTEIRO, John M. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: _____. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia) — Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. cap. 3.

MORAIS, Cynthia. *Maravilhas do Mundo Antigo: Heródoto, pai da História?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MORAIS, Fernando. *Chatô: o rei do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 7-24.

MOREIRA, Maria Ester Lopes. Diário da Noite. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/diario-da-noite>>. Acesso em: 16 jan. 2023.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas, 2019. cap. 4.

MOTA, Lúcio Tadeu. Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas. *Patrimônio e Memória*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 5-16, jul./dez. 2014. Disponível em: <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/463>>. Acesso em: 07 mai. 2023.



NAHUKWÁ. In. Povos Indígenas do Brasil. ISA. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Nahukw%C3%A1>>. Acesso em 25 Abr. 2023.

NAVARRETE LINARES, Federico. Historia Mundial y Cosmohistoria. In: RIOJAS, Carlos; RINKE, Stefan. *Historia global: perspectivas y tensiones*. Berlín: WBG Academic, 2016. p. 39-54.

NETO, João Veridiano Franco. O casamento da índia Jakuí Kalapalo e Ayres Câmara Cunha: cosmologia do contato no alto Xingu. *Temáticas*, Campinas, v. 16, n. 31/32, jan./jun. 2008.

NODARI, Eunice Sueli. *Etnicidades Renegociadas: práticas socioculturais no oeste de Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2009.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Estado Novo e a conquista de espaços territoriais e simbólicos. *Revista Política e Sociedade*, Florianópolis, n. 12, p. 13-21, abr. 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2008v7n12p13/7005>>. Acesso em: 06 set. 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 107-185. Disponível em: <<https://acervo.uniarp.edu.br/wp-content/uploads/livros/formacao-indigena.pdf>>. Acesso em: 27 fev. 2023.

PIEDADE, Acácio Tadeu de T. O canto do *Kawoká*: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. 2004, 254 f. Tese (doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. 2004. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/86556/200953.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. 2001. 461 f. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em: <<https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/75856/religiao-como-traducao-missionarios-tupi-e-tapuia-no-brasi>>. Acesso em: 15 abr. 2023.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 1-107.

RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1962.

_____. *O indigenista Rondon*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1958.



ROCHA, Leandro Mendes. A Marcha para o Oeste e os índios do Xingu. *Índios do Brasil*, Brasília: Funai, n. 2, p. 3-36, jun. 1992. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/B2D00011.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2023.

_____. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Editora UFG, 2018.

SÁ, Xico. Governo faz homenagem a branco que casou com índia nos anos 50. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 fev. 1996. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/2/20/brasil/23.html>>. Acesso em: 29 jun. 2024.

SANTOS, Maria Cristina; Felipe, Guilherme Galhegos (orgs.). Protagonismo como substantivo na História Indígena In: _____. *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 13-52.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; CASTRO, Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, mai. 1979, Disponível em: <http://www.ppgasmn-ufrrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_32.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2023.

SILVA, Janaina Ferreira dos Santos da. *Um romance sensacional: um estudo das representações sobre o casamento da indígena Diacuí Canualo Aiwute (1946 – 1953)*. 2021. 197 f. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás, Goiânia. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11528>>. Acesso em: 16 mar. 2023.

SILVA, Luciana Coelho Gama da; SILVA, Giuslane Francisca da. Cassiano Ricardo - Marcha para Oeste: a influência da bandeira na formação social e política do Brasil. In: SEMINÁRIO DO ICHS - HUMANIDADES EM CONTEXTO: SABERES E INTERPRETAÇÕES, 7., 2014, Cuiabá. Anais... Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais - ICHS, 2014. p. 608-614. Disponível em: <<https://eventosacademicos.ufmt.br/index.php/seminarioichs/seminarioichs2014/paper/viewFile/1608/365>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUSA, Adilson Amorim de. Da “invisibilidade” ao protagonismo: a insurgência do movimento indígena no Equador na década de 1990. *Politeia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v. 13, n. 2, p. 281-295, 2013.

SOUZA, Marcela Coelho de. Prefácio. In: GUERREIRO JÚNIOR, Antônio. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*, Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

STEINEN, Karl von den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de cultura, 1940. Disponível em: <<http://www.etnolingustica.org/biblio:steinen-1940-aborigenes>>. Acesso em: 10 mar. 2023.



VARGAS, Getúlio Dornelles. *A nova política do Brasil: o Estado Novo*. v. V. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938. p. 117-128.

_____. *A nova política do Brasil: ferro, carvão, petróleo*. v. VIII. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941. p. 31-32.

VELAZQUEZ, Muza Clara Chaves. O Cruzeiro. In: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* (DHBB). Disponível em: <<https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/cruzeiro-o>>. Acesso em: 17 mai. 2023.

SCHWARCZ, Lilia. Introdução - O espetáculo da miscigenação. In: _____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

IHERING, Hermann von. *A questão dos índios no Brasil*. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1911.

LEGISLAÇÕES:

BRASIL. *Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910*. Crêa o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e aprova o respectivo regulamento. Diário Oficial da União, seção 1, 24 de jun. 1910. Rio de Janeiro, DF. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-50452-0-publicacaooriginal-58095-pe.html>>. Acesso em: 19 jan. 2023.

_____. *Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916*. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, DF. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/13071impressao.htm>. Acesso em: 03 jun. 2025.

_____. *Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928*. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Diário Oficial da União: seção 1, 14 de julho de 1928. Rio de Janeiro, DF. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-56243-4-publicacaooriginal-86456-pl.html>>. Acesso em: 30 abr. 2024.

_____. *Decreto nº 736, de 6 de abril de 1936*. Aprova, em caráter provisório, o Regulamento do Serviço de Proteção aos Índios. Diário Oficial da União: seção 1, 7 mai. 1936. Rio de Janeiro, DF. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Aprova%2C%20em%20carater%20provis%C3%B3rio%2C%20o,Servi%C3%A7o%20de%20Prote%C3%A7%C3%A3o%20aos%20%C3%8Dndios.>>. Acesso em: 18 jun. 2014.



_____. *Decreto nº 1736, de 3 de novembro de 1939*. Subordina ao Ministério da Agricultura o Serviço de Proteção aos Índios. Diário Oficial da União: seção 1, 6 nov. 1939. Disponível em:

<<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1736-3-novembro-1939-411705-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 22 jun. 2024.

_____. *Decreto-Lei nº 1794, de 22 de novembro de 1939*. Cria, no Ministério da Agricultura, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, 24 nov. 1939. Disponível em:

<<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1794-22-novembro-1939-411595-norma-pe.html>>. Acesso em: 22 jun. 2024.

_____. *Portaria nº 77, de 3 de junho de 1943*. Organiza a expedição Rocandor-Xingu. Diário Oficial da União: seção 1, 4 jun. 1943. Disponível em:

<<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/2328230/pg-11-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-04-06-1943>>. Acesso em: 12 ago. 2024.

_____. *Decreto-Lei nº 5.801, de 8 de setembro de 1943*. Considera de interesse militar a Expedição Roncador - Xingú. Diário Oficial da União: seção 1, 10 set. 1943. Disponível em:

<<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5801-8-setembro-1943-415761-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 12 ago. 2024.

_____. *Decreto-Lei nº 5.878, de 4 de outubro de 1943*. Autoriza a instituição da Fundação Brasil Central e dispõe sobre o seu funcionamento. Diário Oficial da União: seção 1, 06 out. 1943. Disponível em:

<<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5878-4-outubro-1943-415823-norma-pe.html>>. Acesso em: 23 ago. 2024.

IMAGENS:

ABANDONADA pelo branco morreu Diacuí. *O Cruzeiro: Revista (RJ)*, Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 10. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87751>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

ACOMPANHARÁ a noiva um dos padrinhos, o senador Assis Chateaubriand. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 29 nov. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24179>. Acesso em: 24 set. 2023.

SÍMBOLO da comunhão nacional. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 21 out. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23247>. Acesso em: 15 ago. 2024.

BRASIL. Arquivo Nacional. *Exposições Virtuais - A Marcha para o Oeste: a conquista do Brasil*. Marco comemorativo da chegada da expedição no rio das Mortes, inaugurado em 11



de setembro de 1943. Fundação Brasil Central, Álbum 01, pág. 63, foto 103. Disponível em: <<http://exposicoesvirtuais.an.gov.br/index.php/galerias/10-exposicoes/314-a-marcha-para-o-oeste-a-conquista-do-brasil-central.html>>. Acesso em: 12 mar. 2024.

_____. *Exposições Virtuais - A Marcha para o Oeste: a conquista do Brasil*. Acampamento provisório da expedição Roncador-Xingu no alto da montanha, s.d., Fundação Brasil Central, Álbum 04, pág.01, foto 02. Disponível em: <<http://exposicoesvirtuais.an.gov.br/index.php/galerias/10-exposicoes/314-a-marcha-para-o-oeste-a-conquista-do-brasil-central.html>>. Acesso em: 10 mar. 2024.

BROCOS, Modesto. *A Redenção de Cam*, 1895. Óleo, sobre tela, 199,00 cm x 166,00 cm. In: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural. Disponível em: <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

“CIDADE grande” recebe os noivos da selva, A. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23820>. Acesso em: 18 jun. 2023.

CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960. p. 17, 57, 58, 73, 104, 185, 216, 217, 247, 248, 249.

DIACUÍ empolga a cidade. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23856>. Acesso em: 06 set. 2024.

ENQUANTO S.P.I faz boca de siri. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23880>. Acesso em: 16 set. 2023.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. p. 20. 511 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/10711>>. Acesso em: 8 mar. 2023.

INCRÍVEL decisão do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 21 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1, 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23968>. Acesso em: 18 set. 2023.

JÁ é cristã a indiazinha do Kuluene. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 26 nov. 1952. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24102>. Acesso em: 21 set. 2023.



MARGENS do Kuluene uma cruz se ergue, Nas. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 ago. 1953. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=29248>. Acesso em: 26 mar 2023.

NAS SELVAS do Xingu nasceu alegre e morreu desolada a índia que abalou todo o Brasil. *O Cruzeiro: Revista* (RJ), Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 11. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87752>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

STEINEN, Karl Von. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de cultura. 1940. p. 277.

4.1 FONTES:

PERIÓDICOS:

ABANDONADA pelo branco morreu Diacuí. *O Cruzeiro: Revista*, Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 10. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87751>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

ACOMPANHARÁ a noiva um dos padrinhos, o senador Assis Chateaubriand. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 29 nov. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24179>. Acesso em: 24 set. 2023.

AMOROSO Enlevo do Homem Branco com a Índia Adolescente, O. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 08 out. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&pesq=Diacu%C3%AD&pagfis=22942>. Acesso em: 12 ago. 2023.

ARAÚJO, Pollyana. Aos 87 anos, viúva de Villas Boas que mora em MT vive de recordações. *Portal G1*, Rio de Janeiro, 21 abr. 2012. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2012/04/aos-87-anos-viuvade-villas-boas-que-mora-em-mt-vive-de-recordacoes.html>>. Acesso em: 14 ago 2024.

AUTORIZADO pelo ministro da agricultura a vinda ao rio da índia Diacuí. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 08 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1, 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23659>. Acesso em: 04 jun. 2023.

BATIZADA Diacuí II. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 11 jan. 1954. 1ª Seção, p. 2. Disponível em:



<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=31887>. Acesso em: 26 mar. 2023.

CASAMENTO, no Rio da indiazinha com o branco sertanista e o sentido de uma iniciativa do “D.N.”, O. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 21 out. 1952. 1ª Seção, p. 5. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23247>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CASAMENTO de brancos com silvícolas, O. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 16 out. 1952. 1ª Seção, p. 5. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23134>. Acesso em: 14 ago. 2023.

COM a lei ou contra a lei. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 10 out. 1952. p. 1, 5. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=22995>. Acesso em: 13 ago. 2023.

DELÍRIO indescritível no aeroporto. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1952. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=221961_03&pasta=ano%20195&pesq=Diacu%C3%AD&pagfis=23822>. Acesso em: 18 jun. 2023.

DESABA a decisão absurda do S.P.I. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 25 nov. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24057>. Acesso em: 18 set. 2023.

DIACUÍ empolga a cidade. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23856>. Acesso em: 06 set. 2024.

DIACUI morreu. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 13 ago. 1953. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=221961_03&pasta=ano%20195&pesq=Diacui&pagfis=29180>. Acesso em: 26 mar. 2023.

DIACUI no Rio. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1952. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23822>. Acesso em: 18 jun. 2023.

DRAMA nas selvas do Xingu, UM. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 15 out. 1952. 1ª Seção, p. 7. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23110>. Acesso em: 14 ago. 2023.



ENQUANTO S.P.I faz boca de siri. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23880>. Acesso em: 16 set. 2023.

GARÓFALO, Mário. Diário da Noite no túmulo de Diacui, uma cruz às margens do Kuluene. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 ago. 1953. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=29250>. Acesso em: 26 mar. 2023.

GARÓFALO, Mário. Última página do romance que emocionou o Brasil. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 ago. 1953. 1ª Seção, p. 7. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=29232>. Acesso em: 26 mar. 2023.

GETÚLIO receberá os Kalapalos. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 19 nov. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23909>. Acesso em: 16 fev. 2023.

INCRIVEL decisão do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 21 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1, 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23968>. Acesso em: 18 set. 2023.

ÍNDIA ingênua desconhecia a maldade do branco, A. *O Cruzeiro: Revista*, Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 13. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87753>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

JÁ é cristã a indiazinha do Kuluene. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 26 nov. 1952. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24102>. Acesso em: 21 set. 2023.

MARGENS do Kuluene uma cruz se ergue, Nas. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 ago. 1953. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=29248>. Acesso em: 26 mar 2023.

MORENO, Jorge Bastos. A história de Mora: Xingu, amor e maldição. *O Globo*, Rio de Janeiro, 07 abr. 2012. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/a-historia-de-mora-xingu-amor-maldicao-4520385>>. Acesso em: 21 abr. 2023.

MULTIDÃO de mulheres em busca de um beijo e um abraço da filha das selvas. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 01 dez. 1952. 1ª Seção, p. 12. Disponível em:



<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24203>. Acesso em: 24 set. 2023.

NÃO há impedimentos para a união do branco com a índia. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 09 out. 2020. 1ª Seção, p. 5. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=22971>. Acesso em: 13 ago. 2023.

NOTICIÁRIO. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 ago. 1953. 2ª Seção, p. 6. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=29285>. Acesso em: 26 mar. 2023.

OLIVEIRA, Alvarus. Diacuí soube morrer... *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 28 ago. 1953. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=29451>. Acesso em: 26 mar. 2023.

POR QUE o SPI não se decide. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 23 out. 1952. 1ª Seção, p. 5. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23303>. Acesso em: 15 ago. 2023.

POVO quer o casamento da índia, O. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 nov. 1952. 1ª Seção, p. 6. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23836>. Acesso em: 05 set. 2023.

POVO quer o casamento da índia, O. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1952. 1ª Seção, p. 5. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23860>. Acesso em: 14 set. 2023.

RECURSOS médicos. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 14 ago. 1953. 2ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=221961_03&pasta=ano%20195&pesq=Diacui&pagfis=29207>. Acesso em: 26 mar. 2023.

REGRESSOU do Xingu a expedição do “Diário da Noite”. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 20 out. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23189>. Acesso em: 15 ago. 2024.

REVIRAVOLTA sensacional no romance que começou no Xingú. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 out. 1952. 1ª Seção, p. 5-6, A. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23160>. Acesso em: 15 ago. 2023.

REVIRAVOLTA sensacional no romance que começou no Xingú. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 17 out. 1952. 1ª Seção, p. 5-6, A. Disponível em:



<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23160>. Acesso em: 20 ago. 2023.

RIO Grande do Sul o viúvo de Diacuí, No. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 9 out. 1953. 1ª Seção, p. 5. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacui&pagfis=30217>. Acesso em: 26 mar. 2023.

ROMERO, Abelardo. Ayreti e Diacuí. *Diários da Noite*, Rio de Janeiro, 10 out. 1952. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=22993>. Acesso em: 13 ago. 2024.

SELVAS do Xingu nasceu alegre e morreu desolada a índia que abalou todo o Brasil, Nas. *O Cruzeiro: Revista*, Rio de Janeiro, 29 ago. 1953. p. 11. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=87752>>. Acesso em: 26 mar. 2023.

SERÓDIAS e anacronicas as opiniões contrárias ao casamento de Ayres com Diacuí. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 25 out. 1952. 1ª Seção, p. 7. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23343>. Acesso em: 18 ago. 2023.

SÍMBOLO da comunhão nacional. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 21 out. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23243>. Acesso em: 15 ago. 2023.

TENTA o “Diário da Noite” trazer a indiazinha a fim de salvar-lhe a vida. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 14 ago. 1953. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=221961_03&pasta=ano%20195&pesq=Diacui&pagfis=29196>. Acesso em: 26 mar. 2023.

TOCANTE cerimonia hoje na Igreja São Judas Tadeu, A. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 26 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=24100>. Acesso em: 21 set. 2024.

URGENCIA para o enlace. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 de nov. 1952. 1ª Seção, p. 4. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23895>. Acesso em: 14 set. 2023.

VAI partir a expedição Roncador-Xingú. *A Noite*, Rio de Janeiro, 1 jul. 1943. p. 8. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=348970_04&pesq=%22Vai%20partir%20a%20Expedi%C3%A7%C3%A3o%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=21416>. Acesso em: 23 mar. 2024.



XINGÚ-terra onde não se pode amar. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 out. 1952. 1ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23172>. Acesso em: 20 ago. 2023.

“CIDADE grande” recebe os noivos da selva, A. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1952. 1ª Seção, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23820>. Acesso em: 18 jun. 2023.

“DIÁRIO DA NOITE” na tribo da noiva do Kuluene. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 10 nov. 1952. 2ª Seção, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Diacu%c3%ad&pagfis=23692>. Acesso em: 03 fev. 2023.

ARTIGOS, LIVROS E TEXTOS:

CUNHA, Ayres Câmara. *Entre os índios do Xingu: a verdadeira história de Diacuí*. São Paulo: Clube do Livro, 1960.

FRANCHETTO, Bruna. O aparecimento dos caraíba: para uma história Kuikuro e alto-xinguana. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue. In: FRANCHETTO, Bruna (Org.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/xingu%3Ap3-38/alto_xingu_p3-38_franchetto.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2023.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. 511 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/10711>>. Acesso em: 8 mar. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/almanaque-socioambiental-parque-indigena-do-xingu-50-anos>>. Acesso em: 19 fev. 2023.

MEHINAKU, Mutua. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. 2010. 219f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://objdig.ufrj.br/72/teses/753891.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2024.