

Capítulo 02

Grande Bacia

Tabela inicial	Lista das áreas
--------------------------------	---------------------------------

A Grande Bacia é uma região semi-árida dos Estados Unidos, de solo nu ou coberto por estepe, e cujos rios não correm para fora, mas desembocam em lagos ou pântanos salgados. Ocupa quase inteiramente o estado de Nevada e parte dos estados circundantes. Para leste chega até os montes Wasatch, no estado de Utah, e inclui o Grande Lago Salgado. Para oeste vai até a serra Nevada, no estado da Califórnia. Na direção norte inclui parte dos estados de Oregon e Idaho, até as vizinhanças do rio Snake. Para o sul, chega próximo do rio Colorado, incluindo o vale da Morte e o deserto de Mojave, no estado da Califórnia. A Bacia é cortada por numerosas serras paralelas que se dispõem no sentido norte-sul. Para além desse bolsão fluvialmente fechado, a região também inclui as montanhas que ficam ao norte do rio Snake em Idaho e no Oregon oriental e também as montanhas cortadas pelo rio Colorado e seus tributários nos estados de Utah e Colorado.

Quase todas as línguas dos povos indígenas da área da Grande Bacia estão classificadas no ramo da família uto-azteca conhecido por nômico (em inglês, “numic”), nome derivado da palavra *numa* ou *numu*, que significa “gente”. Apenas os washos constituem exceção, pois são da família hoka. Fora da Grande Bacia só há dois povos falantes de línguas nômicas: os comanches e os chemehuevis.

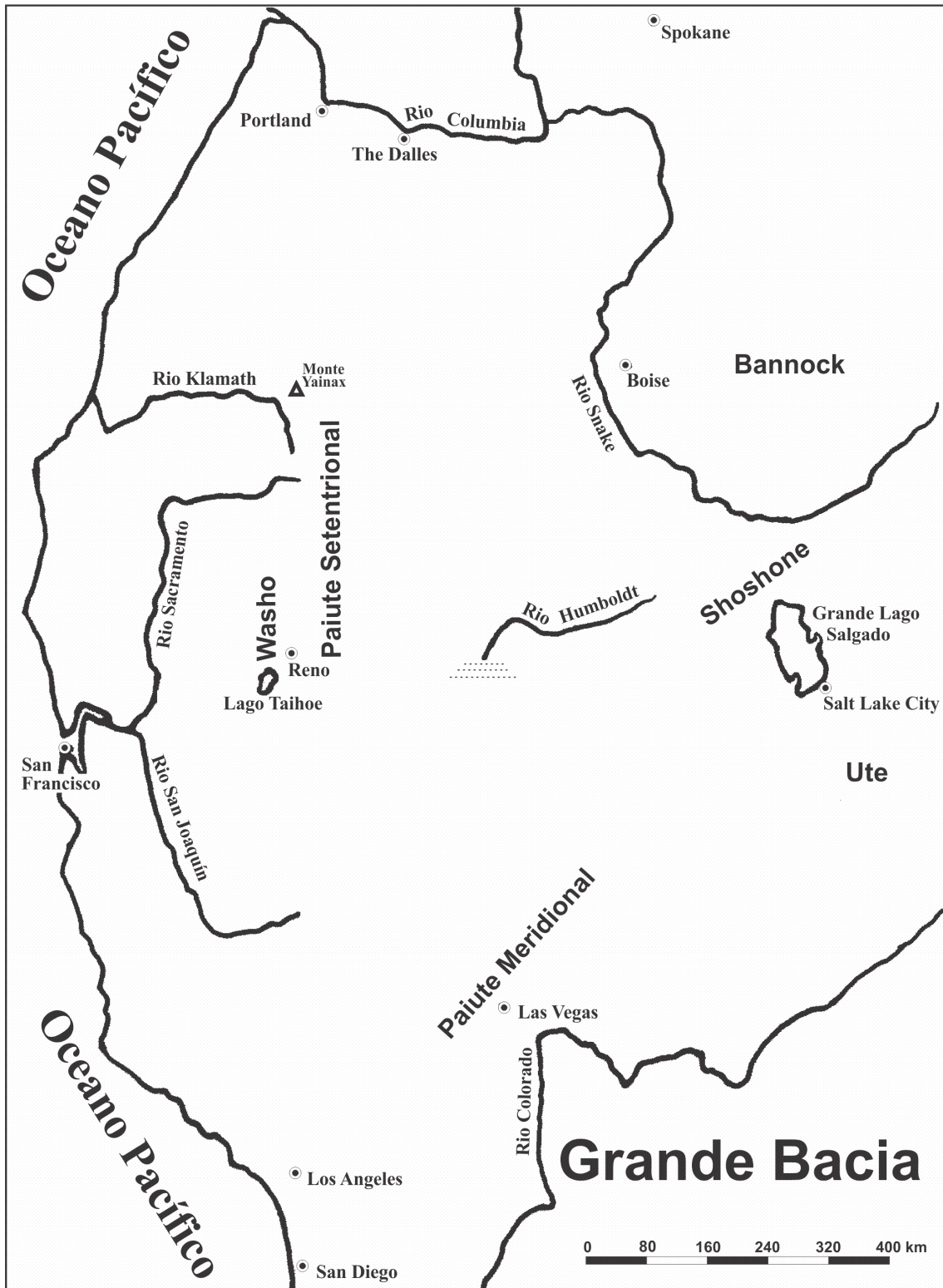
O antigo modo de viver na Grande Bacia

O capítulo 6 do livro *Theory of Culture Change*, de Julian Steward (1976) dá uma idéia geral do modo de viver dos índios dessa região, antes do contato com os brancos, usando como exemplo os utes, os shoshones ocidentais e os paiutes setentrionais. A intenção de Steward é relacionar o nível de integração social dos indígenas desta região com seu modo de adaptar-se ao meio ambiente.

Com um índice pluviométrico muito baixo, a umidade da região só é ligeiramente maior nos pés das serras de suas bordas a leste e a oeste. Os índios tiravam sua subsistência e a matéria prima de seus utensílios fazendo a coleta de vegetais silvestres e a caça. Além de consumirem a carne de antílopes e coelhos, incluíam com frequência na sua alimentação ratos, gafanhotos, formigas, ovos de formigas, larvas de moscas, cobras, lagartos e algum peixe. Dos vegetais, além de sementes, folhas e raízes, estas onde havia mais umidade, o alimento mais valioso vinha das diferentes espécies de pinhões. Do junípero aproveitavam a madeira.

Como as chuvas não se distribuíam de modo uniforme por toda a região e sua quantidade oscilava de ano para ano, os vegetais e animais que os indígenas procuravam também variavam em quantidade e na sua distribuição espacial. O modo mais adequado de explorar esses recursos dispersos e variáveis era a distribuição em grupos de umas poucas famílias elementares.

Uma maior aproximação entre esses pequenos grupos de famílias, mas ainda mantendo razoável distância entre si, se dava em outubro e novembro para a coleta dos pinhões, cujos cones tinham sido abertos pelas primeiras geadas, estocando-os para o inverno.



Caçadas coletivas só eram realizadas quando havia número suficiente de animais. Para os coelhos, usavam várias redes, como a de tênis, mas com centenas de metros,

fazendo com elas um enorme semi-círculo. Homens, mulheres, crianças e cães perseguiram os coelhos, dirigindo-os para as redes, de modo que aqueles que não eram abatidos com bastões ou tiros nelas se embaraçavam. Homens experimentados dirigiam as operações das caçadas de coelhos. Além do consumo da carne, suas peles eram cortadas em tiras, torcidas e tecidas como roupas e cobertas.

Já a caçada coletiva de antílopes era conduzida por xamãs que tinham o poder de encantá-los. Faziam um curral de cuja entrada saíam dois tapumes levantados com pilhas de gravetos e de pedras que iam se afastando um do outro, prolongando-se por uns 800 metros. Os antílopes eram perseguidos por uma linha de caçadores que fechavam a largura do vale e os dirigiam para os tapumes, que se afunilavam na direção do curral. No curral ficava o xamã, que já teria antes da caçada se apoderado das almas dos antílopes, assim os atraindo para ali. Tratando-se de animais de porte maior, uma caçada dessas só podia ser repetida no mesmo local muitos anos depois, quando viesse a se formar outra manada.

A abundância de alimentos após uma caçada ou coleta bem sucedida podia dar lugar a danças e jogos de aposta, como dados, corrida, hóquei, hoop-and-pole game, hand-game.

Os laços de casamento podiam criar vínculos entre famílias por uma extensa área, mas o modo disperso de conseguir alimento e a efemeridade das concentrações para atividades coletivas, como caçadas, ou acampamentos de inverno, que não tinham a mesma composição a cada repetição dessa estação, operavam no sentido de obstar unidades políticas maiores, como aldeias.

Persistência da coleta

Apesar das muitas modificações por que passaram os indígenas da Grande Bacia, a Northern Paiute Indian Tribe, que vive numa pequena reserva perto de Burns, no sudeste do Oregon, nas vizinhanças dos lagos Harney e Malheur, continua a prática da coleta de vegetais silvestres para uso alimentar, medicinal e confecção de itens domésticos. São velhas mulheres que as apanham, e usam mais de 30 espécies, embora não constituam a maior porcentagem de sua dieta moderna. As pesquisadoras que estudam essa persistência da coleta, Marilyn Couture, Mary Ricks e Lucile Housley (1986), enumeram-nas em uma tabela com 52 itens, com seus nomes na taxonomia botânica, em inglês e em paiute (: 152). Têm por objetivo registrar informações sobre as áreas em que são encontradas, o número e peso dos vegetais apanhados, o tempo e energia despendidos, e os conhecimentos botânicos e crenças das coletoras. Querem também quantificar o efeito direto da coleta humana sobre os recursos vegetais (: 150). A coleta tem atraído indígenas de regiões vizinhas (: 155). Os homens da própria reserva começam a se interessar por ela ao perceberem que alguns itens mostram alguma importância comercial (ainda que não se indique se esse mercado é indígena ou não). As mulheres têm feito preleções nas escolas sobre sua importância. Tem havido experiência de plantar algumas das espécies silvestres nos quintais e campos da reserva. “Festas de raiz” se realizam nas escolas, no centro comunitário da reserva e os paiutes até viajam à reserva de Warm Springs, a noroeste, entre a crista da cadeia Cascade e o rio Deschutes, afluente da margem esquerda do Columbia, para participar das que lá se realizam (: 157).

Antiga expansão dos povos da Grande Bacia

Vivendo num meio árido e que exigia muito esforço na procura de água e alimentos, organizados em pequenos grupos, é surpreendente saber pelo artigo de Sutton (1986) que, nos tempos anteriores à chegada dos brancos, os índios da Grande Bacia passavam por um período de expansão. Essa expansão se fez em todas as direções. Os shoshones do norte avançaram para as Planícies. Os paiutes setentrionais invadiram o sudeste do Oregon e também o norte Califórnia. Os paiutes meridionais se dirigiram para o sul; deles se destacaram os chemewevis, que desalojaram os mojavés. Os utes também se expandiram nessa direção. Apesar de se constituírem de grupos pequenos, os índios oriundos da Grande Bacia podiam se reunir rapidamente em concentrações maiores e atacar fora de seus grupos locais desprevenidos. Além disso, falantes de línguas do conjunto nômico, não costumavam litigar entre si. Nos primórdios de suas incursões, seus cestos impermeáveis em que podiam levar água teriam facilitado seus percursos nas partes áridas e altas das Planícies.

Com o tempo as condições mudaram. Os shoshones do norte conseguiram o cavalo e o introduziram nas Planícies (onde tinham entrado a pé) por volta de 1690, e apossavam os blackfoot, que recuavam e cediam terreno; mas tiveram de retroceder, quando estes conseguiram armas de fogo e reverteram a situação. Os comanches se destacaram dos paiutes setentrionais por volta de 1700, e se dirigiram para o sul, onde tinham relações com os espanhóis, ora comerciais, ora conflituosas; nisto foram estimulados pelos franceses, até que estes cessaram o fornecimento de armas de fogo, com o começo da Guerra dos Sete Anos. Afetou-os também o surto de varíola de 1780-1781.

Sutton examina povo por povo e fundamenta sua argumentação em observações dos primeiros brancos que entraram e escreveram sobre a região, em opiniões de etnólogos mais antigos e por vezes vestígios como uma alusão a arte rupestre.

Rotas de comércio

Se os habitantes da Grande Bacia avançaram para as áreas vizinhas, índios de fora também a atravessavam em rotas comerciais nos primeiros decênios do século XIX. Thomas Layton (1981) faz uma reconstituição dessas rotas, com base em memórias de indígenas entrevistados por um jornalista, diários de exploradores, pessoas relacionadas ao comércio de peles, pesquisadores antigos que ouviram relatos indígenas, como Edward Sapir.

Começa por lembrar o importante ponto de trocas comerciais no trecho do curso inferior do rio Columbia chamado The Dalles, onde hoje se ergue a cidade de mesmo nome, na fronteira entre os atuais estados de Washington e Oregon, para onde convergiam índios de diferentes origens: do Pacífico; do norte e do leste onde atuavam as empresas do comércio de peles, como a Hudson Bay; e do sul, de onde iam, entre outros, os que passavam pela Grande Bacia. Ao sul de The Dalles havia outro ponto de comércio que era Warm Springs, onde hoje está uma reserva indígena, junto à margem do rio Deschutes, que desemboca no Columbia em The Dalles. Continuando na mesma direção, no sul do Oregon havia outro ponto de trocas junto ao monte Yainax, nas bordas da Grande Bacia, para onde os índios klamath e modoc traziam seus prisioneiros, geralmente mulheres e crianças, para vender como escravos. Esses prisioneiros podiam ser da Grande Bacia ou da Califórnia, sendo os índios do rio Pit (que desemboca no lago Shasta, no alto curso do rio Sacramento) os que mais frequentemente sofriam suas incursões. Na direção de The Dalles iam escravos, arcos e contos do rio Pit, sementes de lírio, para serem trocados por

cavalos, cobertores, couros de búfalo, parfleches (pastas de couro cru), contas (provavelmente de dentalium), salmão seco, lampreias.

Se cavalos eram obtidos em The Dalles, oriundos certamente do norte das Planícies, havia também aqueles criados nas missões e outros estabelecimentos espanhóis da Califórnia. O roubo desses cavalos pelos índios, muitas vezes interpretado como se fossem destinados ao consumo de sua carne, podiam ter um outro destino: seriam dirigidos para a Grande Bacia, onde, no local alagadiço em que o rio Humboldt deságua, pois, como outros rios da região, não tem saída para o mar, haveria um outro ponto de trocas. Os cavalos aí trocados subiriam ao longo das margens do rio, onde há pastagens para alimentá-los, na direção do rio Snake, afluente do Columbia.

Layton repara que os textos examinados não fazem referência aos índios desprovidos de cavalos da Grande Bacia nos lugares por onde passavam essas rotas. Seria como que tivessem se afastado delas para evitar que eles próprios fossem apresados e negociados.

Agricultura e irrigação dos paiutes meridionais vizinhos do rio Colorado

Richard Stoffle e Maria Nieves Zedeño (2001) são bastante críticos com Alfred Kroeber e Julian Steward por sua imagem da Grande Bacia como uma área exclusivamente ocupada por caçadores e coletores, desconhecendo os exemplos de agricultura e de irrigação nos tempos que precederam a invasão dos colonizadores, e acentuando sua extrema dependência do meio, simplicidade de organização social, escassa oportunidade para o desenvolvimento de idéias (: 231-232). Com base em relatos de missionários e funcionários, os autores mostram que os paiutes meridionais plantavam milho, melões, abóboras, feijão, amaranto. Há referência também a trigo (“wheat”), sem que os autores esclareçam se é o conhecido vegetal de origem extra-americana ou se um nome emprestado a uma planta regional. Faziam açudes e canalizavam água, e ainda combinavam seu trabalho de irrigação com as represas feitas por castores. Os observadores mórmons dos trabalhos paiutes de irrigação eram de opinião que eles usavam água além do necessário, mas não levavam em conta que essa água também servia para irrigar os vegetais silvestres de que os paiutes faziam uso. E os próprios mórmons vieram a extinguir os castores e suas represas (: 234-238). Além dos seus saberes geográficos, botânicos e astronômicos relacionados ao seu meio ambiente, os autores também chamam a atenção para os pendores poéticos dos paiutes meridionais, de que é exemplo o poema de um deles, “O Belo Vale”, anotado por um membro de uma expedição de levantamento geológico na segunda metade do século XIX (: 231). Os paiutes meridionais focalizados por Stoffle e Zedeño são do rio Santa Clara, no sudoeste do estado de Utah, um afluente do rio Virgin, o qual desemboca no Colorado, por intermédio do lago Mead, nas vizinhanças de Las Vegas.

Os autores encerram suas considerações sobre a agricultura e irrigação dos paiutes meridionais fazendo a interessante observação de que a uniformidade cultural de uma grande área cultural (e aqui certamente se referem à Grande Bacia) é decorrente do conhecimento insuficiente sobre a mesma (: 239-240). Prosseguem apontando algumas semelhanças ou articulações entre os paiutes meridionais, os hopis, os hualapais e chemehuevis, sejam linguísticas, sejam culturais, ou até lugares de frequência comum por xamãs, como a caverna Gypsum, perto do referido lago Mead (: 240-243).

Simbolismo nos mitos e ritos nômicos

Em um artigo dedicado à análise do simbolismo animal em narrativas nômicas, Daniel Myers (1997) examina versões de dois mitos de origem, tomadas por diferentes pesquisadores dos paiutes meridionais, paiutes setentrionais e shoshones ocidentais. De cada mito apresenta uma versão como referência. Um dos mitos mostra como o Coiote teve de se esforçar para conseguir extrair os dentes das vaginas de uma jovem e de sua mãe, de modo a conseguir ter relações sexuais com primeira (note-se que o tema da vagina dentada é muito comum entre os índios da América do Sul). Então o Coiote vai embora, levando um saco dado pela jovem, do qual vai tirando diferentes povos. O outro mito conta como uma mulher, perseguida por canibais, vai sendo ajudada por distintos animais até chegar à casa do homem com quem quer se casar. Dá a luz dois pares de irmãos de sexos opostos, de povos diferentes, que brigam todo o tempo entre si. O pesquisador vai mostrando como, apesar de personagens e aventuras diferentes, os dois mitos oferecem a mesma mensagem. Por exemplo, os herbívoros, de três espécies distintas, que o Coiote sucessivamente abate, para lhes tirar o pescoço e dá-lo às mulheres para mastigarem com suas vaginas até que num deles seus dentes fiquem presos e assim extraídos, correspondem aos roedores, também de três espécies, que ajudam a mulher do outro mito em sua fuga: nos dois mitos, uma espécie é da planície, outra das encostas e a terceira do alto das montanhas. Em um outro artigo, Myers (2001) tenta mostrar a existência de uma correspondência entre o primeiro mito e os ritos de puberdade masculino e feminino, e do segundo mito com o rito de casamento. Mas não há como reproduzir aqui todos os passos da análise de Myers, tanto em um como no outro artigo.

Robert Franklin e Pamela Bunte (1996), confrontando os dados de antigos antropólogos com a etnografia recente, também analisam ritos e mitos sobre o fundo da clássica oposição entre humanos e animais ou cultura e natureza. Constituem o foco de sua atenção os paiutes meridionais da fronteira entre os estados do Colorado e de Utah, uns na reserva de Kaibab, a oeste do rio Colorado, e outros no noroeste da reserva Navajo, no trecho em que esse mesmo rio recebe o rio San Juan. Os ritos examinados são o da menarca, pós-parto, a dança do Urso e o Choro. Vale notar que os mitos analisados por Myers como relacionados aos ritos de puberdade e de casamento não recebem atenção de Franklin & Bunte e sim um outro, em que Coiote, engolindo um menino que escapara dos gansos comedores de gente, fica grávido e, depois de várias tentativas, consegue expeli-lo segurando uma corda, fundando assim a maneira de parir das mulheres paiutes (: 181-182). Entretanto, os ritos da menarca e do pós-parto já foram abandonados pelos nômicos meridionais, perdurando apenas entre os paiutes do rio San Juan, dada a situação em que ficaram por muito tempo, um tanto afastados dos não índios pela interposição dos navajos. Entre eles crianças e jovens falam preferencialmente a língua indígena, mantem-se a narração tradicional de histórias e outras tradições (: 183). Fazem o rito da menarca pondo em reclusão a jovem numa casa por quatro dias, a qual deve evitar carne, sal, contato com caçadores e seus instrumentos, água fria, coçar-se, a não ser com um bastão; deve trabalhar, ralando milho, fazendo pão, cortando lenha, e ouvir conselhos de pessoas mais velhas sob a forma de ditos proverbiais e metafóricos que nem sempre compreende imediatamente; deita-se em cama aquecida com pedras quentes. Ao amanhecer e no final da tarde deve correr na direção do Sol por uma trilha que ela mesma faz. No quinto dia sai da reclusão, toma banho com água fria, troca as roupas, tem seu cabelo trançado e decorado, e recebe como alimento um pedaço de carne embrulhado em folhas de salva ou junípero, que ela deve cuspir no fogo. Os autores relatam um final de reclusão a que presenciaram em 1992 (: 183-184). O rito do pós-parto tradicional ainda se fazia por volta

de 1960 e consistia mais ou menos das mesmas evitações, das quais também participava o pai da criança. Mas depois dessa época, o parto feito em hospital impôs algumas modificações. Entretanto a corrida na direção do Sol ainda é feita pelo pai da criança ou, se este faltar, por um irmão da mulher (: 184).

Quanto à Dança do Urso, ela foi introduzida em Kaibab por dois utes. Realiza-se em março, no início da primavera, dentro de um cercado, homens de um lado, mulheres de outro, face a face. Alguns homens, com bastões nodosos aplicados sobre um cesto, tubo ou prato, produzem um som característico. Cada mulher escolhe seu parceiro, tocando-o com uma vara de salgueiro ou atirando-lhe um seixo. A dança cresce em intensidade, os parceiros se dirigem fórmulas mágicas, e sua movimentação pode fazer algum deles cair. A época do rito é a do final da hibernação dos ursos, que já não mais existem no platô do Colorado, é o tempo dos primeiros trovões, e um de seus motivos é a propiciação das chuvas. Entre os utes há alguma relação entre esse rito e o da menarca (: 186-187). Há diferentes versões da origem dessa dança, sendo uma delas a de um rapaz que sonha ter-se casado com uma urso, sai para conferir se o sonho diz a verdade, encontra uma urso e hiberna com ela, voltando depois aos seus, mas peludo como um urso. A urso, que sai a seu encaço, é abatida e de seu couro se faz uma veste (: 187-189).

O rito chamado Choro tem origem mais ao sul, nos mojavés e chemewevis, da área do Sudoeste. Chegou até Kaibab, mas não a San Juan. No entanto, os deste último local participam como convidados, tal como índios de outras reservas. Era um rito em homenagem aos mortos em geral. Porém depois passou a ser dedicado a um só morto e realizado às vezes bastante tempo após seu falecimento, quando reunidos os recursos necessários. Mais recentemente o rito se realiza duas vezes, uma antes do sepultamento e outra mais elaborada tempos depois. Em compensação, se antes durava várias noites, atualmente só dura uma ou duas. Após os cânticos há choro e, no final do rito, oferecem-se presentes aos convidados, especialmente aos cantores. Seus cantos vão sendo adaptados para a língua dos paiutes, mas muitos ainda são mojave e hualapai. Eles estão classificados em ciclos: do Coiote, do sal e dos pássaros. Atualmente somente se mantêm os dois últimos em Kaibab. Os autores descrevem uma das realizações, em 1991, numa quadra de basquete. O rito ajuda tanto aos mortos, para tomar seu caminho, como aos enlutados, para pôr em ordem seus sentimentos (: 189-192).

É muito interessante o artigo de Judith Vander (1995) sobre o rito chamado *Naraya*, dos shoshones da reserva de Wind River, no estado de Wyoming. A reserva abrange um leque de correntes d'água que convergem para o rio Wind. Este corre para o norte, dando origem ao Bighorn, afluente do Yellowstone, por sua vez tributário do Missouri. A pesquisadora se empenha em mostrar que o *Naraya* não é uma Ghost Dance (Dança dos Espíritos) tal como a dos sioux ou a dos paiutes setentrionais dirigida pelo profeta Wovoka. Estas eram reações messiânico-nativistas ao avanço irreversível dos brancos sobre os territórios indígenas e a dominação que sobre eles estabeleciam. As Ghost Dances tinham como crença a ressurreição dos mortos indígenas, que vinham restabelecer a antiga ordem. O tempo mostrou aos indígenas que elas não produziam o efeito desejado e foram caindo no esquecimento. A pesquisadora, que anotou 147 cânticos do *Naraya* para ela cantados por uma shoshone, nota que falam do céu, da água, das flores, da verdura, dos pássaros. Numa tabela (: 177), ela mostra a frequência com que os diferentes tópicos se manifestam num e noutro. Examinando os dados dos pesquisadores que comentaram os cânticos e o comportamento do profeta Wovoka, ela constata que esses tópicos também neles se fazem presentes, concluindo que a Ghost Dance se construiu

sobre uma tradição mais antiga, a da Round Dance (Dança em Círculo) paiute ou do *Naraya shoshone*.

A Dança dos Espíritos (Ghost Dance)

É na área da Grande Bacia que, na penúltima década do século XIX, surge o movimento religioso conhecido como Dança dos Espíritos, que se difundiu também pelas áreas etnográficas vizinhas: o sul do Platô, o sul da Califórnia, as Planícies, o oeste de Oklahoma. Sobre um mapa dos Estados Unidos, James Mooney (1965: xxii-xxiii) delinea o perímetro da extensão que alcançou. O livro de Mooney tornou-se a obra clássica sobre esse movimento, publicado que foi em 1896, menos de dez anos após o seu aparecimento e quando ainda perdurava. A obra se apoia nas informações que tomou em visitas, umas bem demoradas ou repetidas, que fez a várias tribos, de 1890 a 1894: arapaho, cheyenne, kiowa, comanche, apache, caddo e wichita, no Território Indígena, atual Oklahoma; omaha, winnebago, sioux, shoshoni e arapaho nas Planícies; navajo e hopi no Sudoeste; paiute, na Grande Bacia. Além disso, consultou documentos arquivados no Indian Office e no War Department dos Estados Unidos. Visitou, entrevistou e fotografou o profeta Wovoka. Participou da Dança entre os arapahos e cheyennes. Conheceu entusiastas e propagadores do culto em diferentes grupos indígenas. Neles também anotou as letras dos cânticos e sua tradução (às vezes também a notação musical). No final do ano em que começou a pesquisa, 1890, ocorreu o levante sioux (dakota), que culminou no combate e massacre de Wounded Knee. Ele não estava lá, mas compareceu mais tarde e incluiu no livro um capítulo sobre as causas e desenrolar desse conflito (ver o capítulo sobre a área etnográfica das Planícies). Numa época em que a Antropologia dava seus primeiros passos, Mooney já fazia sua descrição e interpretação com isenção e mantinha uma atitude solidária para com os índios.

Seu capítulo II, Mooney o dedica à visita que fez ao profeta iniciador da Dança dos Espíritos em janeiro de 1892. Ele era um paviotso (paiute setentrional). Morava no vale Mason, ao sul da cidade de Virginia e próximo da reserva indígena Walker River, no oeste do estado de Nevada. Wovoka também tinha um nome de branco, Jack Wilson, com o sobrenome tomado da família de rancheiros para a qual trabalhava desde a juventude. Em 1870, uns 20 anos antes, tinha havido um outro profeta, Tävibo, no mesmo local, que pregava uma doutrina semelhante. Wovoka admitia que ele era seu pai, mas que não pregava, sendo apenas um sonhador com poderes sobrenaturais. Mooney diz não ter certeza sobre essa relação de paternidade e acha que a negação por Wovoka de ser o pai um pregador seria um modo de lhe diminuir a importância espiritual (: 6-7). Wovoka contou-lhe sua história, como recebeu a grande revelação no dia em que “o Sol morreu” e foi levado para o outro mundo, onde viu Deus e as pessoas que já tinham morrido, ocupadas em esportes e tarefas antigas, todos felizes e sempre jovens. Deus então lhe disse que ele deveria voltar e contar a seu povo que todos deveriam ser bons e amar uns aos outros, não brigar e viver em paz com os brancos; deveriam trabalhar, não mentir nem roubar; abandonar as práticas de guerra; se seguissem suas instruções, seriam reunidos a seus amigos do outro mundo, onde não mais morreriam de doenças ou de velhice. Deu-lhe a dança, que deveria ser realizada a cada vez por cinco dias consecutivos, com intervalos. Deu-lhe o controle sobre a chuva, a neve e a seca (segundo um tio de Wovoka, ele sabia cinco cânticos de controle da chuva). Delegou-lhe o encargo de administrar o oeste, enquanto o “Governador Harrison” (Benjamin Harrison, presidente dos Estados Unidos de 1889 a 1893) ficaria com o leste, e Deus com o mundo celeste. Quando Mooney visitou o profeta, já tinha ocorrido nas Planícies o combate de Wounded Knee;

mas o profeta negou que fizesse parte de sua doutrina o uso das “ghost shirts” (camisas dos espíritos), que davam invulnerabilidade aos projetis dos brancos; disse que em sua dança não havia transe, sua mensagem era de paz universal e repudiava a hostilidade contra os brancos; acreditava mesmo que os índios deviam de seguir o caminho dos homens brancos e adotar a civilização. Afinal, o profeta se vestia com roupas dos brancos, trabalhava num rancho de branco, embora morasse numa “wikiup” (choupana tradicional paviotso). Apesar de admitir seu contato com Deus, não se dizia Cristo e nem Filho de Deus (: 13-15). Quanto à morte do Sol, Mooney calcula que tenha sido o eclipse de 1º de janeiro de 1889 segundo a interpretação indígena (: 16). Wovoka aceitou tirar uma foto (: 16-17, reproduzida em : 6). O profeta deu alguns presentes a Mooney: uma coberta de peles de coelho, alguns pinhões, algumas penas de cauda de pega, tinta vermelha sagrada (um bolo elíptico de 6 polegadas de comprimento de terra tirada do monte Grant, sagrado para os paviotsos) e bastões de jogo (: 17 e 20-21). Mooney compara o relato de Wovoka com o de outras pessoas que estiveram com ele ou que viviam nas vizinhanças, os quais, embora não sejam exatamente iguais, concordam nas suas linhas gerais. E conclui pela sinceridade do profeta.

No capítulo II Mooney examina os princípios doutrinários da Dança dos Espíritos. Relata o seu retorno aos cheyennes e arapahos de Oklahoma após ter visitado o profeta. Os índios se mostraram emocionados, não só porque Mooney tinha demonstrado consideração por suas crenças, mas sobretudo porque ele era alguém que tinha estado diretamente com Wovoka e trouxera lembranças dadas por ele. Cada qual, ao se aproximar para cumprimentar Mooney, fazia reverências rituais, emitia exclamações da Dança dos Espíritos, alguns com lágrimas nos olhos. Aqueles que pegavam o pão de tinta sagrada para examinar aproveitavam para esfregá-lo bem nas mãos, para depois passá-las em seus próprios rostos e nos membros de suas famílias. Os que recebiam pinhões agradeciam em altas vozes voltados na direção da terra do profeta. Nesse clima de confiança, um cheyenne que tinha integrado um grupo de gente de sua tribo e dos arapahos para visitar o profeta em agosto de 1891, mostrou a Mooney uma folha de papel em que um jovem arapaho, educado na escola governamental para indígenas em Carlisle, na Pennsylvania, e participante da mesma expedição, escrevera em inglês uma mensagem ditada pelo próprio Wovoka, que resumia seus princípios doutrinários. No verso da página, a filha do mesmo cheyenne escrevera a mensagem como o pai a ouvira e lhe ditara. Mooney transcreve as duas versões da mensagem e a reescreve em inglês mais aprimorado. Como prova de que a doutrina de Wovoka nada tinha contra os norte-americanos, os índios emprestaram a folha a Mooney, pedindo-lhe que a mostrasse em Washington. Ele a levou, deu-a para ler ao Indian Commissioner, ao qual entregou uma cópia; fez uma cópia para si; e devolveu o original aos indígenas (: 22-23).

Segundo Mooney, toda religião organizada tem três sistemas: um de ética, um de mitologia e um de observância ritual. A mensagem ditada por Wovoka seria uma sinopse dos três. No que tange ao ritual, ela regulamentava a dança, que deveria se realizar a cada seis semanas, por quatro noites consecutivas, seguida de um banho na manhã do quinto dia. Quanto à mitologia, os mortos já tinham se levantado e avançavam, já tendo chegado às bordas desta terra. O espírito que os chefiava era como que encoberto por uma nuvem (: 22-23). A grande mudança seria anunciada por um tremor de terra, que não deveria alarmar os fiéis. Quanto ao código moral, recomendava não prejudicar a ninguém, agir sempre corretamente, não mentir, não chorar quando morressem os amigos (o que pode ser interpretado como uma condenação à grande destruição de bens, às mutilações corporais, que marcavam os funerais indígenas), não brigar (: 24-25). Em ambas as

versões da mensagem aquele que conduz os mortos é chamado de Jesus (Jueses ou Juses). Também vale notar que, na versão escrita pela jovem cheyenne, embora Wovoka recomende que não se recusem a trabalhar para os brancos e não criem questões com eles, completa: “até que vocês os deixem”. Isso parece indicar que o profeta, ainda que proibisse conflitos com os brancos, não negava que estes iriam de algum modo deixar a cena.

No restante do capítulo II mostra os detalhes em que diferem a doutrina e a dança entre os diferentes povos que aderiram à crença (: 26-35). E no capítulo seguinte aborda como foi a aceitação da Dança dos Espíritos a oeste das montanhas Rochosas, espaço que inclui a Grande Bacia, onde ela surgiu. Se considerarmos que a sua primeira realização na reserva de Walker Lake [ou River?], bem próxima à terra do profeta, foi em janeiro de 1889 (: 46), a expansão do culto foi muito rápida, tendo em vista as datas aludidas por Money para sua entrada em outros lugares bem distantes. Difundiu-se primeiros entre os paiutes, que era o povo de Wovoka. Na direção noroeste sua expansão foi pequena; nunca chegou ao estado de Washington; no Oregon teve aceitação apenas de paiutes no sudeste do estado. No norte da Califórnia também não houve adesões. Mooney atribui essa resistência à presença de missões católicas, ao culto de Smohala e aos Shakers. Mas no sul do estado da Califórnia chegou até o Pacífico (: 46-50). A passagem pelas Rochosas, entre, de um lado, a reserva de Fort Hall, dos shoshonis e bannocks, no sudeste do estado de Idaho, e, de outro, a reserva de Wind River, em Wyoming, de shoshonis com arapahos, teria constituído o caminho da Dança dos Espíritos da Grande Bacia para as Planícies, onde se expandiu para norte e sul (: 51-53). Na área etnográfica do Sudoeste, só teve aceitação dos walapai, havasupai, chemewevis, mojaves, das margens do rio Colorado. Dos pueblos, apenas os taos a aceitaram. Os hopis não se interessaram. Os navajos, por razões da sua cosmologia, parece que a temeram. E daí para o sul o culto não se propagou (: 53-59).

No capítulo VIII Mooney apresenta os cânticos relacionados à Dança dos Espíritos que colheu entre diferentes povos. No que tange à Grande Bacia, transcreve a letra de nove cantos paiutes, na língua indígena e com tradução (: 289-292).

O reconhecimento federal como tribos e bandos

Os paiutes meridionais e os mórmons

O artigo de Martha Knack (1997) focaliza os paiutes meridionais de Cedar City e de Rich Field, no estado de Utah, a nordeste do rio Santa Clara acima referido, que estiveram desde o século XIX sob a influência e domínio da igreja mórmon até passarem a tribo federalmente reconhecida em 1980. Entre 1926 e 1980, viveram em terras pertencentes a essa igreja ou por ela arrendadas. Correspondiam a 80% dos paiutes de Utah, vivendo em meio a uma população não índia quase inteiramente mórmon, fé à qual esses paiutes prestavam sua adesão. A partir de meados do século XIX, colonos mórmons entraram nessa área desviando as águas para seus canais de irrigação e instalando gado nos campos em que os índios coletavam sementes. Aos índios não restou opção senão trabalharem mediante remuneração nas fazendas estabelecidas nas terras que até então tinham sido suas. “Conquistados sem guerra ou tratados”, os paiutes de Utah só receberam quatro minúsculas áreas como reservas federais, sem água suficiente, a partir das quais saíam para empregos sazonais. Aqueles que não estavam incluídos nos censos das reservas não recebiam qualquer benefício do governo. Apesar das péssimas condições de vida e com seus filhos recusados pelas escolas, estigmatizados que estavam pelos

preconceitos, e temidos como possíveis portadores de tracoma e tuberculose, os paiutes meridionais mostravam-se refratários às propostas dos funcionários indigenistas que os visitavam, inclusive a de enviar seus filhos para estudar nos internatos do governo. Também se recusavam a se transferir para outras reservas. O Bureau of Indian Affairs (BIA), a agência indigenista federal norte-americana, negava as medidas que esses funcionários propunham, por um estrito apego às disposições legais. A ajuda do governo quase que se reduzia a pagar os remédios receitados aos doentes e ataúdes para os funerais. Os paiutes mendigavam na cidade, apelando sobretudo aos turistas que passavam em direção aos parques da região (: 159-163).

A perspectiva de Cedar City ser alcançada pela estrada de ferro, por volta de 1924, fez com que os paiutes fossem considerados de um outro modo, como atração turística. Houve então uma atabalhoada aproximação entre a igreja mórmon, Cedar City, cujos habitantes eram mórmons, e o BIA. Em 1926 os índios foram transferidos para um outro local, com novas casas, em terra adquirida pela igreja, mas sem que se conseguisse passá-las para o governo federal. Acabaram, pois, ficando sob os cuidados, influência e decisões dos mórmons. Os índios não se interessaram em aproveitar a oportunidade de auto-governo que lhes oferecia o Indian Reorganization Act de 1934. Vinte anos depois, com o governo federal novamente reorientado de modo desfavorável aos índios, conforme um programa que ficou conhecido como “termination”, as quatro pequeninas reservas paiutes de Utah foram extintas. Os paiutes de Cedar City, por não estarem em terras federais, não foram afetados pela medida, mas deixaram de receber qualquer assistência governamental. Os paiutes eram controlados dentro da reserva, pertencente à igreja mórmon, e pela população circundante, também mórmon (: 164-172).

Em 1972, o conselho de Cedar City quis usar dotação federal para a construção de casas para os paiutes, em extremada pobreza. O governo federal, entretanto, não permitiu o uso de seus recursos para a construção de casas cujos moradores não tinham o terreno, que pertencia à igreja mórmon. A igreja então sugeriu que os recursos fossem concedidos a uma associação paiute a ser criada e que ela lhe arrendaria o terreno por 99 anos. Com esse propósito passou a estimular os paiutes a participar ativamente de reuniões, que resultaram na criação da Utah Paiute Tribal Corporation. Dois anos depois essa associação conseguiu verbas para a construção de quatro edifícios para indústrias leves, um deles em Cedar City, para um dos quais a igreja cedeu pequeno terreno. Em 1980, os paiutes de Cedar City, juntamente com os das quatro reservas que tinham sido extintas pela “termination”, foram reconhecidos como tribo pelo governo federal, e fizeram desse edifício a sua sede. A dotação federal para construção de casas permitiu a algum paiutes se afastarem das terras da igreja e o governo tribal conseguiu empregos fora da órbita da igreja. Os paiutes foram conseguindo uma tênue autonomia dentro de um meio homogeneamente mórmon. Vale notar que o primeiro chefe (chairman) da nova tribo reconhecida tinha sido o único paiute de Cedar City a fazer o serviço obrigatório de um ano como missionário mórmon (: 172-173).

Os paiutes meridionais e os navajos

O artigo de Allen Turner e Robert Euler (1983) argumenta a favor do reconhecimento da presença de um ramo dos paiutes meridionais na parte noroeste da reserva dos navajos, junto à margem sul do rio San Juan e de sua confluência com o Colorado. Cita vários autores, desde missionários católicos espanhóis que lá estiveram em 1776, pessoas que aí passaram no exercício de diferentes atividades no século XIX, até antropólogos do século XX. Os misionários espanhóis chegaram a fazer referência ao

monte hoje chamado Navajo, e que os paiutes lhes indicaram como Tucané. Os paiutes precedem a chegada dos najavos à região, que somente ocorreu em 1867, depois que deixaram Bosque Redondo, onde estavam prisioneiros dos norte-americanos. O reconhecimento federal dos paiutes do rio San Juan como uma entidade legal distinta permitiria qualificá-los para a assistência direta em áreas críticas como construção de estradas, de casas, emprego e outros tipos de projetos de desenvolvimento comunitário, de modo autônomo, sem a intermediação da tribo navajo. A petição, que tinha o apoio de vários antropólogos, ainda tramitava pelos órgãos competentes do governo, quando esse artigo foi publicado, o qual, por essa razão, não indica em que resultou. Mas sabe-se, pelo artigo de Franklin & Bunte (1996: 183), que esses paiutes tiveram o reconhecimento federal como tribo em 1990.

Formação de um conselho tribal entre os paiutes setentrionais

O artigo de Elmer Rusco (1988) constitui um relato detalhado da formação do conselho tribal da reserva do ramo dos paiutes setentrionais que engloba o lago Pirâmide. Esse lago, no estado de Nevada, fica próximo e a nordeste do lago Tahoe, sobre o qual passa a fronteira entre o referido estado e o da Califórnia. Pouco se sabe da organização dos paiutes do lago Pirâmide no passado. A unidade política básica poderia ser a família, a multi-família ou uma aldeia maior ou bando, conforme a classificação usada por Julian Steward para os indígenas da Grande Bacia. O autor se inclina por admitir o bando, mas na dependência de mais pesquisa. Este e outros bandos paiutes da região onde se aproximam as fronteiras de Nevada, Oregon, Idaho e Califórnia tinham cada qual uma área, mas podiam ir às terras dos bandos vizinhos em busca de recursos não disponíveis nas suas. O lago Pirâmide era rico em um peixe chamado “cui-ui” e também, tal como o rio Truckee, que nele desemboca, em uma espécie de truta. Dois outros lagos vizinhos, um temporário e outro alimentado pelas enchentes do dito rio, tinham uma grande variedade de aves aquáticas. Também frequentavam essas águas diversos animais, desde o carneiro da montanha até coelhos. Havia muitas espécies de sementes e, nas montanhas vizinhas, pinhões. A liderança era consensual e fragmentada e decisões mais importantes se tomavam em conselho (:187-188).

Os paiutes do lago Pirâmide ficaram um tanto à margem da movimentação colonial até a aproximação de milhares de garimpeiros em 1859. Um agente indigenista rapidamente providenciou duas reservas, nos lagos Pirâmide e Walker. Mas um tipo de governo para essas reservas não foi organizado, mesmo depois da Guerra do Lago Pirâmide (a que o autor apenas alude sem outros detalhes), que não resultou num tratado. Há referência a alguns chefes, que provavelmente agiam tal como os antigos líderes (: 188-189).

A partir de 1880, os agentes indigenistas começaram a escolher alguns dentre os paiutes para exercer a atividade de juízes e policiais. Esse expediente não era amparado por nenhuma instrução legal, mas a Suprema Corte veio a aceitá-los como tribunais legítimos de funções limitadas. Esses juízes eram confundidos com chefes, pelos brancos e pelos índios, embora nem todos os paiutes os considerassem legítimos e possivelmente reconhecessem outros líderes pouco evidentes para os estranhos. Os agentes do Bureau of Indian Affairs também tinham por política tratar diretamente com indivíduos, desconsiderando as resoluções tomadas em conselho, a não ser que lhes fossem convenientes. Não obstante, os índios se manifestaram em diversas ocasiões sobre temas diversos: em defesa das trutas e dos peixes cui-ui, ameaçados pelo desvio de águas do

lago Pirâmide, sobre o represamento das águas do rio Truckee, sobre um projeto de construção de um hotel de turismo nas margens do lago, sobre invasões no sul da reserva, sempre na defesa de seus interesses (: 190-197).

Até que o Indian Reorganization Act (também conhecido como Wheeler-Howard Act) de 1934 abriu o caminho para os paiutes do lago Pirâmide criarem seu próprio conselho (: 197-206).

Chefias mais vigorosas

Nos casos acima os indígenas parecem mais cordatos perante um Bureau of Indian Affairs mais impositivo, ou submetidos a uma agência religiosa perante a qual o Bureau abdica de suas atribuições, ou ainda esquecidos sob a hegemonia de outros índios. Mas Richard Clemmer (1989) dá exemplos de reações indígenas mais vigorosas. Comentando as formas de liderança dos antigos grupos da Grande Bacia, admite que verdadeiros chefes somente surgem no período de contato com os brancos e que sua posição se mantém apenas enquanto atuam como intermediários (“brokers”) bem sucedidos e confiáveis entre seu bando e o governo norte-americano. Constituíram-se não raro pela necessidade de porta-vozes entre os agentes indigenistas e os índios (: 36). O pesquisador examina a atuação de alguns deles em grupos nos quais mostraram-se fortes na época da instalação das reservas: Old Te-Moke, Joe Temoke, Muchach Temoke e Frank Temoke (dos shoshones ocidentais do leste de Nevada); Buckskin Charlie (dos utes meridionais do sul do Colorado); Ignacio e Jack House (dos utes montanhesees do sul do Colorado); Paddy Cap e Nat Paddy (dos paiutes setentrionais da reserva de Duck Valley, fronteira de Nevada com Idaho) (: 37).

Conforme o Dawes Allotment Act de 1887, o Bureau of Indian Affairs se propôs lotear a reserva Southern Ute, no sul do Colorado. Sob a liderança de Ignacio, um dos bandos recusou o loteamento e se retirou para a porção ocidental da reserva, a mais árida. Contrariamente ao que aconteceu em outros lugares, não houve repressão drástica e o Bureau passou informalmente a distinguir os “utes meridionais agricultores” dos “utes montanhesees nômades”. Ignacio morreu em 1913, três anos depois de se ter transferido para um lote na parte oriental da reserva. Mas em 1928 emergiu um novo chefe entre os utes montanhesees, Jack House. Ele não se posicionou contra ou a favor da organização dos “utes montanhesees nômades” conforme o Indian Reorganization Act, e a primeira consulta aos índios teve participação irrisória de votantes. Foi somente em 1940 que deu seu apoio, o que levou os “utes montanhesees” a aceitar, com número significativo de votos, as oportunidades que esse famoso instrumento legal lhes abria. Jack House, entretanto, manteve-se à margem das atividades do conselho tribal que então se constituiu, sem dele divergir e continuando a ser tratado como chefe. E nos anos 1950-1960 ele orientou o conselho numa série de medidas, entre outras a construção de um centro de recreação, a abertura de uma manufatura de cerâmica, a aprovação do aproveitamento das ruínas Anazazi de Mancos Canyon como atração turística, apesar do medo dos utes dos fantasmas que poderiam frequentá-las (: 37-41).

Os utes meridionais por sua vez tiveram por chefe Buckskin Charlie, que permitiu a Dança do Sol e o peiotismo (tal como Jack House), apesar do Bureau proibir uma e reprovar o outro. Aceitou que hispânicos se mantivessem na reserva bem como os utes trabalhassem para presbiterianos. Mesmo assim, todos os moradores da reserva falavam a língua ute. Deu apoio à reorganização da tribo segundo o Indian Reorganization Act, e seu filho, que herdaria a chefia, foi o primeiro chairman (: 38-40).

Os shoshones ocidentais estavam em 20 reservas, colônias ou estabelecimentos não oficiais. Um dos líderes, Te-Moke, abdicou da chefia quando diferentes grupos shoshones aceitaram se transferir para a reserva de Duck Valley, e permaneceu com a família numa fazenda de que era dono. Mas continuou a ser considerado chefe até sua morte em 1891. Foi sucedido por seu filho Joe e depois por outro filho, Muchach. E finalmente por seu neto, Frank Temoke. Os Temoke sempre se mantiveram à margem dos conselhos tribais. Muchach se opôs à oportunidade de criação do “Western Shoshone Tribal Council”, no tempo do Indian Reorganization Act, embora estivesse previsto o cargo de “chefe” e não de “chairman”, certamente a ele destinado. Ao morrer, em 1960, seu filho Frank assumiu a chefia. Ele teve um papel importante na negativa dos shoshones ocidentais em aceitarem 26 milhões de dólares, em 1979, para renunciar a suas terras (: 41-44).

Paddy Cap participou da Guerra Bannock de 1878. Capturado, foi encarcerado na reserva de Yakima, no estado de Washington. Ao ser libertado, a reserva de Malheur, no Oregon, destinada a seu bando e outros paiutes setentrionais, tinha sido extinta. Mas um acréscimo foi providenciado na reserva de Duck Valley para seu bando. E para lá foram convencidos a migrar também outros pequenos grupos paiutes e shoshones-paiutes que os agentes do governo supunham ser chefiados por Paddy Cap. Seu filho e sucessor Nat Paddy foi considerado líder dos paiutes-shoshones da parte norte da reserva, situada em Idaho (a parte sul está no Colorado). Sua posição não foi abalada pela criação da “Shoshone Paiute Tribes of the Duck Valley Reservation” em 1936. Quando, em 1948, o Bureau propôs a sua “termination”, Nat Paddy contratou um advogado para rejeitar a proposta e afirmar que o “Cap Paddy Band” era capaz de decidir seu próprio futuro conforme seus próprios interesses, sem responder à proposta do Bureau. Até sua morte nos anos 1950, Nat Paddy continuou a exercer sua influência política à margem do conselho tribal (: 44).

Gênero e status entre os paiutes meridionais

Um artigo de Martha Knack (1989) discute o status das mulheres paiutes meridionais com ajuda de um indicador de quatro variáveis proposto por Peggy Sanday: 1) capacidade de alocar bens além da unidade doméstica, sobretudo produtos do próprio trabalho feminino; 2) demanda pelos produtos do trabalho feminino no mercado interno e externo; 3) possibilidade de expressar opiniões em procedimentos regulares oficiais que podem influenciar a política para além da unidade doméstica; e 4) possibilidade de as mulheres se agruparem de algum modo regular para proteger e representar seus interesses (p. 235).

Na verdade, fiz a leitura deste trabalho menos interessado na discussão da adequabilidade do indicador ou no teste das hipóteses levantadas do que nos dados referentes ao estado atual dos paiutes meridionais decorrente de sua inserção na sociedade mais ampla e dominante. A pesquisa foi desenvolvida nas cidades do sudoeste do estado de Utah, entre as quais se inclui Cedar City, incidindo sobre o período 1973-1974, ou seja, posterior ao término (“termination”) do reconhecimento federal como tribo em 1954, e sobre o período de 1981-1986, ou seja, posterior à reaceitação sob o status de responsabilidade federal em 1980. Portanto nos leva a considerar dois momentos importantes da história da política indigenista norte-americana. Mas seus dados são sobretudo provenientes de uma amostra de 43 grupos domésticos do período de 1973-1974. Os dados indicam que apenas 15 grupos domésticos da amostra eram mantidos pela contribuição do trabalho assalariado feminino: em dois inteiramente, em 10 combinado com o trabalho masculino e em três pelas diferentes formas de seguridade

social. Entretanto, 24% dos rendimentos da comunidade paiute meridional naquele período não vinha de salários, mas de auxílios relacionados ao bem estar social. Destes, 75% eram obtidos devido à presença de mulheres com crianças, o que tornava sua contribuição para a manutenção dos grupos domésticos bastante significativa. As mulheres tinham acesso a empregos menos bem remunerados, porém em média por períodos mais longos. Os homens, embora com salários melhores e com um espectro maior de serviços, trabalhavam menos meses por ano. Além disso, as mulheres decidiam como alocar os rendimentos monetários que obtinham. Havia demanda para o trabalho feminino não somente fora, mas dentro da comunidade, contando-se entre estes babysitting, empréstimo de equipamento doméstico, cozinhar para as reuniões da comunidade e artesanato (em couro, contas e acabamento de vestes de dança). Satisfaziam assim os dois primeiros indicadores de Sanday (pp. 238-41).

Embora seja um tanto difícil acompanhar a ocupação de cargos pelas mulheres na organização tribal do primeiro (posterior à “termination”) e segundo período (depois do reconhecimento federal da tribo), por exigir um certa familiaridade com a moderna legislação indigenista norte-americana, em que termos como “tribo” e “bando” deixam de ser conceitos antropológicos (aliás antiquados) para terem um estatuto legal, a autora deixa claro que a participação feminina aumentou tanto a nível de bando quanto de tribo. Mais ainda, a partir de 1982 passou-se a realizar anualmente a Reunião de Mulheres Paiutes Meridionais (Southern Paiute Women’s Conference), com o propósito de prover as mulheres com informações, principalmente a respeito do processo político tribal, e de produzir solidariedade entre elas. E a partir de 1983 Conselhos de Mulheres passaram a ser eleitos para cada bando. Os dados oferecidos mostram que os dois últimos indicadores de Sanday também estão sendo satisfeitos (pp. 241-4).

A autora faz alusão a outros grupos paiutes meridionais, possivelmente reconhecidos oficialmente como outras tantas tribos legais (Moapa, Las Vegas, Kaibab), e a um não reconhecido (San Juan). Também ao conselho tribal em Uintah-Ouray. E ao papel ativo das mulheres no movimento tradicionalista entre os shoshones ocidentais. Minha plena compreensão destas alusões fica a depender de mais conhecimento da legislação norte-americana (p. 244).

Razões práticas de uma pesquisa

Um artigo de quatro autores (Stoffle, Halmo, Evans & Olmsted, 1990) discute a aplicação de um indicador, Index of Cultural Significance (ICS), e a elaboração de outros indicadores relacionados, usando dados de shoshones ocidentais, paiutes meridionais e paiutes do Owens Valley, localizados na região em que se aproximam as fronteiras de quatro estados norte-americanos: Nevada, Utah, Arizona e Califórnia. Não interessa aqui resumir a discussão desses índices, já bastante condensada no artigo, que tem poucas páginas. O que vale destacar são as razões práticas desta pesquisa, que está relacionada com a atual situação dos índios perante decisões estatais que afetam sua região. Yucca Mountain, em que os pesquisadores traçaram o retângulo que delimita a amostra dos vegetais, no sul do estado de Nevada, é o local proposto para despejar o lixo altamente radioativo do país. Por conseguinte, a elaboração de um indicador que considerasse a importância cultural de cada vegetal segundo as avaliações dos cientistas, mas sobretudo dos membros dos grupos étnicos envolvidos, ajudaria o Departamento de Energia a mitigar os efeitos adversos deste depósito sobre tais plantas. Os autores distinguem nessas considerações uma triagem igualitária (em que todas as plantas usadas pelos índios são igualmente significativas e valorizadas) de uma triagem ponderada (em que as plantas

têm diferentes valores segundo o número de usos a que servem, o número de suas partes utilizadas, o número de grupos étnicos que as usam, se são presentemente usadas. Esse procedimento permitiria estabelecer uma ordem de prioridade entre as espécies individuais e as áreas em que crescem (pp. 417 e 421).

Um dos mapas presentes no artigo (fig. 1, p. 418) indica 20 locais onde estão reservas ou se adensa a população indígena, o que permite distinguir a distribuição atual da que geralmente mostram os compêndios, quase sempre a retratar a situação no momento do contato com os brancos.

Um xamã washo inovador

A história de um xamã washo, Henry Rupert, apresentada e comentada por Don Handelman (1967), constitui um bom exemplo das mudanças sofridas pelos povos desta área a partir de sua ocupação pelos brancos. Henry Rupert nasceu em 1885, em Genoa, Nevada, de pai e mãe washo. Seu pai abandonou a família quando ele tinha três anos de idade e ele só irá vê-lo outra vez, trabalhando num restaurante chinês em Carson City, dezessete anos depois. Sua mãe trabalhava como doméstica em um rancho em Genoa. O marido de sua irmã mais velha era também empregado de um rancho; além disso exercia o xamanismo e atuava nas caçadas anuais de antílopes realizadas pelos washos. O marido da irmã de sua mãe, já sexagenário quando ele nasceu, igualmente atuava como xamã. Henry Rupert convivía, portanto, com os dois xamãs, tanto nos invernos em Genoa como nos verões nas margens do lago Tahoe (cortado pela fronteira Califórnia–Nevada). Já nos seus primeiros anos tinha sonhos que denunciavam seu potencial para atividades xamânicas e místicas.

Aos oito anos de idade, Henry Rupert foi para a Escola Indígena Stewart, então sob a supervisão e controle das forças armadas norte-americanas, destinada a crianças indígenas da Grande Bacia, que aí deviam obrigatoriamente cursar até a oitava série. Nos três primeiros anos a criança não podia tirar férias nas casas dos pais. A disciplina era severa, mantida a chibatadas e detenção em celas. Era um centro de aculturação forçada, com batismo à revelia e exposição a missionários de diversas religiões. Também oferecia treinamento em alguma atividade profissional e Henry Rupert aprendeu composição tipográfica, que lhe possibilitou, após sair da escola, conseguir um emprego no jornal *Reno Evening Gazette*. E por dez anos morou na cidade de Reno.

Assim, Henry Rupert vivia entre dois mundos e suas próprias predisposições xamânicas passaram a receber influências estranhas à tradição washo. Foi o caso do hipnotismo, de que assistiu a uma demonstração num teatro de Reno. Ele resolveu dominar esta técnica, comprando até um livro para aprendê-la. E conseguiu, fazendo ele próprio suas apresentações mensais. Mas ao mesmo tempo continuava a receber instrução conforme as tradições washo. Aconselhado pelo xamã marido de sua tia materna, ele tomou como orientador um outro renomado xamã para ajudá-lo a treinar e controlar seus poderes.

Desse modo ele fez sua primeira cura em 1907, conforme técnicas tradicionais washo, que requerem a realização de quatro sessões, as três primeiras do anoitecer até meia-noite e a última a noite inteira, com o uso de tabaco, água, chocalho, assobio e penas de águia. Também sementes verdes e amarelas (que simbolizam alimento) e conchas de haliote (que simbolizam dinheiro) espalhadas ao redor do corpo do paciente. O assobio serve para atrair o objeto ou germe do mal do corpo do paciente para o do xamã, onde pode ser controlado. A água serve para lavagem e aspersões sobre a parafernália e o corpo

do paciente. Visões durante os trabalhos permitem ao xamã conhecer a causa do mal e fazer prognósticos.

Mas logo Henry Rupert conseguiu um segundo espírito auxiliar, que era um jovem hindu. Esse espírito teria origem no esqueleto de um hindu do laboratório de um colégio de Carson City que ele costumava visitar. O espírito entrou em disputa pela primazia com as duas mulheres mitológicas que introduziram o poder de cura entre os washos, até que o xamã conseguiu conciliá-los. O espírito hindu reforçou os princípios dos três xamãs washo que tinham orientado a formação de Rupert: ser honesto, discreto, fiel, delicado e não fazer mal. Também inspirou-lhe novas técnicas de cura.

Em 1910 ele se casou com uma mulher paiute do norte, antiga colega da escola Stewart. O pai dela, trabalhador de rancho e confeccionador de laços de couro cru, tinha sido um devoto de Jack Wilson (Wovoka), o apóstolo da Dança dos Espíritos (Ghost Dance) de 1890. Era um tempo em que casamentos intertribais eram vistos de modo desfavorável pelos xamãs e outros conservadores washo. Ele voltou a trabalhar na *Reno Evening Gazette*, no linotipo; mas suspeitando que a fumaça do chumbo o estava envenenando, retornou para sua família em Genoa, onde trabalhou num rancho até 1924. Nesse ano seus filhos estavam na mesma escola Stewart, mas agora administrada pelo Bureau of Indian Affairs, e ele se retirou com a mulher para Carson Colony, destinada aos washos desde 1916, mas ocupada apenas por famílias paiutes do norte e shoshones (a maior comunidade washo então era Dressville). Sua mulher morreu de tuberculose. Ele plantava morangos e criava perus. Foi um tempo de introspecção, auto-exame e de elaboração de suas idéias relativas ao xamanismo e ao sobrenatural. Sua fama como curador cresceu, era chamado a atender não somente índios de outras etnias, mas também não índios. Assim, em 1942, ele deixou seu emprego de bedel e vigia da Agência Indígena de Stewart, retirando-se para Carson Colony para dedicar-se exclusivamente à cura. E aí continuava em 1964, quando Handelman fez sua pesquisa.

Bibliografia

- CLEMMER, Richard O. 1989. "Differential leadership patterns in early twentieth-century Great Basin Indian societies". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 11 (1): 35-49. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/0b0159n4>
- COUTURE, Marilyn D., RICKS, Mary F. & HOUSLEY, Lucile. 1986. "Foraging behavior of a contemporary northern Great Basin population". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 8 (2): 150-160. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/3d94s04w>
- FOWLER, Catherine S. & LELAND, Joy. 1967. "Some northern Paiute native categories". *Ethnology* 6 (4): 381-404.
- FRANKLIN, Robert & BUNTE, Pamela. 1996. "Animals and Humans, Sex and Death: Toward a Symbolic Analysis of Four Southern Numic Rituals". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 18 (2): 178-203. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/2xf482gr>
- HANDELMAN, Don. 1967. "The development of a Washo shaman". *Ethnology* 6 (4): 444-464.
- KNACK, Martha C. 1989. "Contemporary southern Paiute women and the measurement of women's economic and political status". *Ethnology* 28 (3): 233-248.
- KNACK, Martha C. 1997. "Church and State in the history of the Southern Paiutes in Cedar City, Utah". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 19 (20): 159-178. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/3j9883x5>
- LAYTON, Thomas N. 1981. "Traders and Raiders: Aspects of Trans-Basin and California-Plateau Commerce, 1800-1830". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 3 (1): 127-137. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/3793q75r>

- MOONEY, James. 1965. *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Com cortes e uma Introdução de Anthony F.C. Wallace. Chicago e Londres: The University of Chicago Press. O trabalho original foi publicado como Parte 2 do *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1892-93* (Washington: Government Printing Office, 1896).
- MYERS, L. Daniel. 1997. “Animal symbolism among the Numa: Symbolic analysis of numic origin myths”. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 19 (1): 32-49. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/33n59338>
- MYERS, L. Daniel. 2001. “Myth as Ritual: Reflections from a Symbolic Analysis of Numic Origin Myths”. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 23 (1): 39-50. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/6tq7r6d8>
- PRICE, John. 1975. “Sharing: The integration of intimate economies”. *Anthropologica* 17 (1): 3-27.
- RUSCO, Elmer R. 1988. “Formation of the Pyramide Lake Paiute Tribal Council, 1934-1936”. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 10 (2): 187-208. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/58p713dd>
- STEWART, Julian, H. 1976 [1955]. *Theory of Culture Change: The Methodology of Linear Evolution*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.
- STOFFLE, Richard W.; HALMO, David B.; EVANS, Michael J. & OLMSTED, John E. 1990. Calculating the cultural significance of American Indian plants: Paiute and Shoshone ethnobotany at Yucca Mountain, Nevada”. *American Anthropologist* 92 (2): 416-432.
- STOFFLE, Richard W. & ZEDENO, María Nieves. 2001. “Historical memory and ethnographic perspectives on the South Paiute homeland”. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 23 (2): 229-248. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/7rq7b58g>
- SUTTON, Mark Q. 1986. “Warfare and expansion: An ethnohistoric perspective on the Numic spread”. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 8 (1): 65-82. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/4105n7t1>
- TURNER, Allen C. & EULER, Robert C. 1983. “A brief history of the San Juan Paiute Indians of Northern Arizona”. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 5 (1 e 2): 199-207. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/447601ts>
- VANDER, Judith. 1995. “The Shoshone Ghost Dance and Numic Myth: Common heritage, common themes”. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 17 (2): 174-190. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/7n6509pn>

Web-grafia

Journal of California and Great Basin Anthropology
http://escholarship.org/uc/ucmercedlibrary_jcgba

População indígena da Grande Bacia

Os dados abaixo foram tomados do *2013 American Indian Population and Labor Force Report* (U.S. Department of Interior – Indian Affairs, 2014), que se baseia nos dados do censo demográfico dos Estados Unidos de 2010 (<http://www.bia.gov/cs/groups/public/documents/text/idc1-024782.pdf>). A primeira tabela contém dados extraídos da Table 3 (pp. 20-22) e a segunda, da Table 4 (pp. 24-29). Apenas para um confronto com os números abaixo apresentados, vale notar que no texto *The American Community – American Indians and Alaska Natives: 2004*, do US CENSUS BUREAU (American Community Survey Reports), publicado em 2007 (<http://www.census.gov/prod/2007pubs/acs-07.pdf>), a população dos paiutes estava entre as dos 22 povos indígenas mais numerosos dos Estados Unidos, com 14.944 pessoas.

Grande Bacia — 2010	
Áreas geográficas onde há tribos com reconhecimento federal, mas sem dados disponíveis de cada uma em particular	População
Inyo, Califórnia	2.492
Mono, Califórnia	433
Clark, Nevada (área onde está Las Vegas)	30.205
Elko, Nevada	3.207
Esmeralda and Nye, Nevada	1.325
Humboldt, Nevada	884
Juab and Tooele, Nevada	1.207
White Pine, Nevada	549

Grande Bacia — 2010	
Tribos com reconhecimento federal, cada qual com dados disponíveis	População
Ute Indian Tribe of the Uintah & Ouray Reservation, Utah	3.125
Ute Mountain Tribe of the Ute Mountain Reservation, Colorado, New Mexico & Utah	1.701
Southern Ute Indian Tribe of the Southern Ute Reservation, Colorado	1.743
Burns Paiute Tribe of the Burns Paiute Indian Colony of Oregon	310
Lovelock Paiute Tribe of the Lovelock Indian Colony, Nevada	316
Moapa Band of Paiute Indians of the Moapa River Indian Reservation, Nevada	239
Paiute Indian Tribe of Utah	886
Pyramid Lake Paiute Tribe of the Pyramid Lake Reservation, Nevada	1.270
San Juan Southern Paiute Tribe of Arizona	243
Shoshone Tribe of the Wind River Reservation, Wyoming	688
Te-Moak Tribe of Western Shoshone Indians of Nevada (Battle Mountain)	220
Paiute-Shoshone Indians of the Bishop Community of the Bishop Colony, California	936
Shoshone-Paiute Tribes of the Duck Valley Reservation (Idaho)	700
Shoshone-Bannock Tribes of the Fort Hall Reservation of Idaho	9.573
Washoe Tribe of Nevada & California (Woodfords Community)	262
Reno-Sparks Indian Colony, Nevada [Washo, Paiute e Shoshone]	875
Susanville Indian Rancheria, California [Washo, Achomawi, Maidu, Paiute e Atsugewi]	1.757

Grande Bacia — Classificação linguística

Família uto-asteca (tronco asteca-tano): ute, paiute, shoshone, bannock.

Isolada (tronco hoka): washo.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)