

Capítulo P2

Platô

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

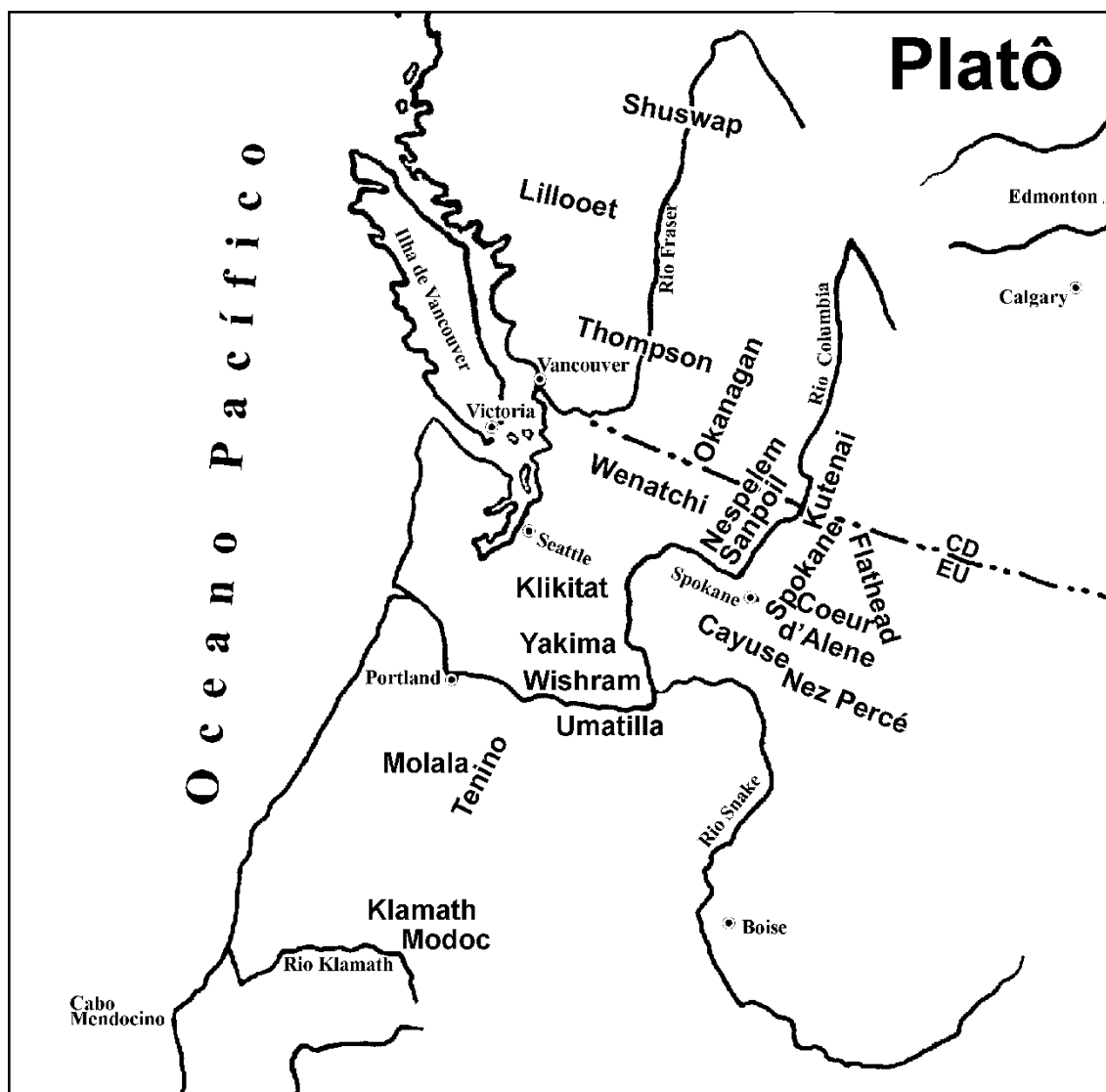
Dá-se o nome de Platô a uma área cortada pela fronteira do Canadá com os Estados Unidos limitada a leste pela montanhas Rochosas e a oeste pela cadeia Cascade, e irrigada pelos rios Colúmbia, Fraser e os afluentes de ambos. Apesar do nome Platô, a área não é exatamente plana, mas as montanhas nela presentes não são tão elevadas quanto as serras que a limitam a leste e oeste. Nos Estados Unidos, esta área faz parte dos estados de Oregon, Idaho e Washington; no Canadá, da Colúmbia Britânica. As línguas indígenas aí faladas são predominantemente das famílias salish e sahaptin. Não raro esta área é apresentada como a continuação da Grande Bacia, que lhe fica ao sul. Mas dela difere por ser mais úmida, por seus rios escoarem para o mar e serem perenes.

Os teninos e seus vizinhos

George Peter Murdock, antropólogo cujo nome está ligado à aplicação do método cross-cultural, comparando sociedades do mundo inteiro pelo tratamento estatístico de seus itens culturais, tem um curioso artigo sobre os índios teninos (Murdock, 1980). Curioso porque faz em apenas 20 páginas como que uma monografia de sua cultura, segundo uma forma de apresentação atualmente não mais usada. Por outro lado, é um trabalho bastante útil, por fazer de modo breve a caracterização de uma cultura desta área etnográfica. Tendo realizado pesquisa de campo entre os teninos nos verões de 1934 e 1935, sua atenção entretanto está voltada para a reconstituição de seu modo de vida no período anterior à sua transferência em 1857 para a reserva de Warm Springs, situada no estado do Oregon, entre a margem do rio Deschutes (afluente da margem esquerda do Colúmbia) e a crista da cadeia Cascade. A mudança tinha sido acordada pelos índios da região e o governo dos Estados Unidos num tratado assinado em 1855. Para ela também foram transferidos os wasco e outros de língua chinook, como os wayam e John Day (se bem entendi, p. 130). Os paiutes, em cujas terras estava a reserva, trataram com hostilidade os que para lá migraram. Para a reconstituição de seu antigo modo de vida, Murdock se apóia nas informações de cinco indígenas nascidos em meados do século XIX.

Os teninos tiravam sua subsistência principalmente da pesca, mas também da caça e coleta. Os homens caçavam e faziam a maior parte da pesca. As mulheres secavam a carne, defumavam o peixe e faziam a maior parte da coleta, mas ajudadas pelos homens na apanha de bolotas, pinhões e bagas. De animais domésticos só tinham cachorros e alguns cavalos. Nas aldeias de inverno, cada família tinha duas casas, uma elíptica, semi-subterrânea, coberta de terra, usada para dormir, e outra retangular, com paredes e teto de duas águas de esteiras de junco, para cozinhar e outras tarefas diárias. Eram atividades de inverno a caça, inclusive com armadilhas, pesca nas águas correntes, providência de combustível e confecção de artefatos. Em março os teninos demoliam suas casas de inverno e passavam para as aldeias de verão, onde cada família erguia um abrigo retangular de esteios e esteiras com um teto chato, do qual metade era para morar e metade

para secar salmão. Nestas aldeias, em que permaneciam até outubro, cerca de metade da população se ocupava na pesca e secagem do salmão. Realizavam também duas cerimônias dos primeiros frutos, uma em abril e outra em julho. Para a primeira apanhavam raízes e salmões. Para a segunda, bagas e caça. Ao que parece, eram as atividades a que se aplicariam após a realização de cada rito. Em outubro havia a coleta de junco para esteiras (p. 131).



O verão, sobretudo no seu final, era também a estação do comércio intertribal. As aldeias tenino, wasco e wishram das corredeiras do rio Colúmbia se relacionavam, a jusante, com a costa marítima; a montante, com os bordos das Planícies; por meio de outros afluentes, com o norte; e ainda com o sul do Oregon e norte da Califórnia. Embora os teninos fizessem curtas expedições comerciais até seus vizinhos, comerciavam sobretudo com aqueles que os visitavam, trazendo seus produtos, percorrendo casa por casa, negociando com as moradoras. Enfiadas de conchas de dentalídeos eram facilmente aceitas em troca de quaisquer outros artigos, fazendo as vezes de moeda. Os teninos ofereciam seus próprios produtos, como salmão seco, óleo de peixe e peles, bem como artigos recebidos de outros visitantes. Recebiam conchas de dentalídeos do oeste; cestos

trançados em espiral, do norte; cavalos, couros de búfalo, pastas de couro (parfleches), do leste; escravos, cestos, contas e arcos, da Califórnia, do sul. Os klamath, que intermediavam a maior parte do comércio com o sul, obtinham salmão seco, dentalídeos e cavalos em troca dos produtos que levavam da Califórnia. Os comerciantes chinook, do baixo curso do Colúmbia, trocavam suas conchas por bolsas trançadas, arcos e peles. O comércio com o norte era intermediado pelos wishram, que traziam cestos e cavalos e recebiam escravos, peixes e conchas. Os artigos que os umatillas levavam do leste eram trocados por peles, couros crus, dentalídeos, arcos e peixe seco (p. 132).

Murdock oferece um mapa em que situa as aldeias, acampamentos, caminhos dos teninos (p. 133), comentando-os (pp. 134-6). Faz também uma longa enumeração dos artefatos confeccionados pelos teninos (pp. 136-8). Expõe também como sua confecção e outras atividades se distribuía numa divisão sexual do trabalho (pp. 138-9).

Geralmente a casa era ocupada por dois homens relacionados (pai e filho, dois irmãos, sogro e genro) e suas famílias. No período de verão, uma delas permanecia, enquanto a outra participava das diferentes expedições; ou alternavam nas atividades dentro e fora da aldeia (p. 139-40).

Preferiam fazer os casamentos entre grupos locais, inclusive de outras etnias. Um velho era escolhido como representante dos parentes do noivo para fazer os contatos com os parentes da noiva. O velho levava um feixe de varinhas, cada qual a representar um cavalo que seria presenteado aos parentes da noiva. Cada animal e suas qualidades era descrito pelo velho. Depois de escolher o seu, a mãe da noiva chamava os demais, por ordem de parentesco com a noiva, para fazer sua escolha. Como cada cavalo pertencia a um diferente doador, parente do noivo, cada presenteador e presenteado eram postos em contato, tornando-se parceiros nesta e nas trocas de dádivas que se seguiriam. Assim, visitas se alternavam entre os dois grupos de parentes, trazendo os visitantes presentes oriundos de atividades femininas ou masculinas, conforme fossem respectivamente parentes da noiva ou parentes do noivo. Os casamentos eram relativamente estáveis, havia casos de poliginia, ocorria o levirato e o sororato, mas não obrigatoriamente (pp. 140-1).

Cabia ao avô paterno instilar resistência física e virtudes militares em seu neto. Infligia-lhe, portanto, duros exercícios como açoita-lo, rola-lo despido na neve ou fazê-lo deitar numa corrente de água frígida (p. 142). Havia prestação de serviços e favores do jovem ao marido da irmã de seu pai, que também era parceiro de brincadeiras por parte, pelo menos, da irmã do mesmo jovem (p. 143). Apesar da observação de que não existiam metades nem clãs e de uma extremamente resumida descrição da distribuição dos termos de parentesco, não há uma apresentação dos costumes do parentesco como sistema, o que dificulta saber a razão das relações especiais aqui apresentadas (pp. 141-3).

Os teninos tinham escravos. Seriam cerca de 25 nos tempos imediatamente anteriores ao contato com os brancos. Eram prisioneiros capturados na guerra endêmica com os paiutes; só mulheres e crianças, uma vez que os homens eram implacavelmente aniquilados. Também os obtinham no comércio com os klamath; eram de origem modoc, mas principalmente achomawi-atsugewi, todos da fronteira desta área com a da Califórnia. Costumavam vendê-los no comércio com o norte. Os que retinham moravam nas casas de seus senhores. As crianças cativas, quando cresciam, se casavam com teninos e ganhavam a liberdade, ainda que mantivessem o estigma de sua antiga condição. Embora houvesse distinções de riqueza, elas não chegavam a formar camadas estanques, chegando a haver casamentos entre indivíduos mais e menos aquinhoados (p. 143).

Cada grupo local tinha um chefe, geralmente mais rico, com várias esposas, uma casa maior que as demais na aldeia de inverno e generoso nas festas que promovia. Tinha dois conselheiros, que também atuavam como mensageiros e porta-vozes. Planejava expedições militares, mas raramente delas participava. Presidia assembléias, mas com pouco poder de decisão. Sua atividade mais notável era arengar aos moradores, pela manhã, ao meio-dia ou de noite, sobre questões de conduta e moral. Porém o controle social era mais efetivo pelo receio da reprovação pública e o medo da retaliação por feitiçaria (p. 143-4).

Se nos ativermos às relações comerciais, conflituais ou matrimoniais do passado, do mundo dos teninos participavam mais povos de outras áreas culturais, como os paiutes da Grande Bacia, ou achomawis e atsugewis da Califórnia, do que outros do próprio Platô.

Busca do espírito guardião e xamanismo

No mesmo artigo Murdock (1980) trata também de aspectos referentes às relações dos teninos com o mundo sobrenatural. Aborda os temas da procura do espírito guardião e do xamanismo (além da dança do profeta), que já tinham sido, entretanto, examinados por ele, de modo um pouco mais demorado, em trabalho anterior (Murdock, 1965).

A procura do espírito guardião era feita, tanto por menino como menina, a partir de uns seis anos de idade, e repetida de vez em quando até que a criança tivesse acumulado cinco desses espíritos protetores para a vida inteira. Estes espíritos eram animais, principalmente pássaros, mas às vezes uma planta, um objeto ou fenômeno natural. A criança era enviada sozinha, à noite, para fora da aldeia, à sua procura. Não ia totalmente despreparada. Tinha sido instruída por um velho sobre aonde ir, como se comportar e o que esperar. Para manter-se acordada, por exemplo, deveria fazer pilhas de pedras. Além disso, já tinha assistido a danças de inverno, nas quais os participantes imitam gritos, movimentos e entoam cantos dos seus espíritos guardiães, algum dos quais ela provavelmente encontraria. Era uma situação extremamente perigosa, pois a criança poderia encontrar algum animal real, como lobo, urso, puma ou cascavel. O espírito se manifestava sob forma humana, falando a língua tenino e revelava à criança seu grito animal característico, entoava sua canção, explicava o poder que lhe estava conferindo e como invocá-lo. Em seguida reassumia sua forma animal e desaparecia. O poder que concedia podia ser a invulnerabilidade na guerra, habilidade na caça, na cura de doenças ou no controle do tempo, clarividência, andar sobre o fogo (fire-walking) e outras capacidades ou imunidades. Os poderes recebidos não podiam ser rejeitados nem revelados, sob pena de punição ou perda. Aquele que os recebia devia entoar o cântico e realizar a dança do espírito na cerimônia do inverno seguinte, de modo a dá-lo a conhecer a seus companheiros (Murdock, 1965, pp. 166-7).

Sobre o xamanismo dos teninos Murdock se informou com o mais velho e respeitado de seus xamãs, John Quinn. Alguém se tornava xamã ao descobrir, após a puberdade, e tendo completado as procuras de espíritos guardiães, que atraía outros espíritos. Estes eram guardiães de pessoas já falecidas, sobretudo xamãs. Os xamãs conseguiam um grande número de espíritos guardiães. John Quinn, por exemplo, tinha 55. Dentre os espíritos animais mais poderosos se contavam a águia e algumas outras aves, que superavam a cascavel e esta o urso pardo. Para exercer seus atos de cura ou de feitiçaria, o xamã contava ainda com um ou mais espíritos de duas categorias especiais. Uma era a do espírito do diagnóstico, um animal parecido com a pega, que o xamã introduzia no corpo do paciente para identificar o espírito que o havia invadido, de modo

a saber que espíritos deveria empregar para expulsá-lo. Quando o espírito do diagnóstico descobria que a causa do mal não era a presença de um espírito estranho, mas a ausência da própria alma do paciente, então o xamã recorria a uma segunda categoria, à do espírito de um bebê falecido, que ele enviava ao outro mundo, em busca da alma desgarrada. Para exercer suas habilidades, o novo xamã deveria passar pelo exame dos mais antigos. Havia também mulheres xamãs, mas eram mais raras.

Numa sessão de cura, o xamã usava como insígnias de seus espíritos guardiães: garras de urso, penas de águia, chocalho de cascavel. Dos apetrechos necessários fazia parte um cesto trançado em espiral cheio de água. A audiência cantava e marcava o compasso batendo com varas curtas sobre um tronco seco. Uma vez que o espírito do diagnóstico tivesse identificado o espírito intrusivo, o xamã só continuava o tratamento se tivesse um espírito mais poderoso que ele; caso contrário, recomendava a procura de um outro xamã. Mas se o xamã dispunha de espíritos mais poderosos que o invasor, continuava o tratamento, amparado por dois homens fortes que o seguravam pelos braços. Introduzia então o espírito protetor, que, ao encontrar-se com o espírito invasor, começava uma luta violenta, durante a qual o paciente se contorcia. Em algum intervalo de calma o xamã sugava com a boca o espírito intrusivo. Agora era o xamã que se contorcia até se tornar inerte, como se tivesse perdido a consciência. Os homens o mantinham erecto, pois se caísse perderia a vida. Por fim as convulsões diminuiam e o xamã cuspiu o espírito intrusivo em suas mãos em concha e com grande esforço as baixava até o interior do cesto cheio de água, o que o subjugava. O xamã retirava as mãos da água e exibia numa delas o espírito para a platéia, mas apenas os outros xamãs podiam vê-lo. Tinha o tamanho e forma de uma ponta de cigarro, era cinzento, gelatinoso ou semelhante a muco. Com um sopro mandava embora o espírito invasor, e depois despachava o seu próprio espírito guardião.

Outra atividade do xamã era dirigir as danças de inverno. Mais raramente exercia a feitiçaria, de modo aprovado pela comunidade, contra indivíduos de comportamento reprovável e incorrigível. Desse modo exercia o controle social, assim como o uso indevido de seus poderes era inibido pelo controle dos outros xamãs. Enfim, os teninos tinham em alta conta o caráter pessoal, a responsabilidade e a orientação judiciosa de seus xamãs. Eles não tinham o xamanismo como nicho social para a acomodação de personalidades desviantes, anormais ou neuróticas (Murdock, 1965, pp. 167-171).

Uma visão um pouco mais diacrônica do xamanismo é apresentada por Walker (1967), quanto aos nez percés, falantes de uma língua sahaptin, como os teninos, porém vivendo mais a nordeste e mais próximos das Planícies. Tal como estes, também incluíam em seu modo de vida a busca de espíritos guardiães, descrita com mais nuances e implicações, como a tendência de a criança encontrar um espírito de temperamento adequado ao seu; a resistência de alguns pais a enviarem seus filhos à procura do guardião por recearem que encontrassem algum de poderes maus, fracos ou sem utilidade; ou ainda a possibilidade de o primeiro espírito ser ciumento como a doninha, que dificultaria a aquisição de outros adicionais (pp. 69-71). Também tinham a cerimônia de inverno, na qual se abria a possibilidade de uma pessoa aumentar seus poderes, recebendo, em transe, os de uma outra, na área central de dança (p. 71).

Walker anotou 38 relatos sobre a feitiçaria entre os nez percés, dos quais comenta 20 em seu artigo. A discussão dos primeiros nove relatos serve para dar uma idéia do modo de ver tradicional dos nez percés com respeito à feitiçaria. Nesse ponto, com o auxílio de dois gráficos (p. 84), o autor apresenta a mudança deste modo de ver para um

outro, motivado pela introdução do cristianismo, primeiro por missionários presbiterianos, depois por pentecostais. O primeiro gráfico representa os tempos indígenas, em que há uma oposição entre xamã e feiticeiro, em contextos específicos, não inteiramente clara em todas as instâncias; o corpo de espíritos tutelares era essencialmente neutro, do ponto de vista moral, ainda que não indiferenciado em todos os aspectos. O xamã tinha uma ligeira vantagem sobre o feiticeiro, uma vez que, quanto mais viciosas fossem suas ações, mais incidiria sobre ele o controle dos outros xamãs e da sociedade. O segundo gráfico opõe xamãs e feiticeiros, de um lado, a pregadores e médicos, de outro. Com a ação missionária a partir da segunda metade do século XIX, as crenças indígenas foram todas identificadas com o Mal, em oposição às cristãs, associadas ao Bem. Além disso, oferecendo também atendimento médico, os missionários vieram a usurpar mais uma atribuição dos xamãs. Os líderes políticos indígenas, que têm como um de seus apoios os expertos em atividades religiosas, passaram a oscilar entre xamãs e missionários. Após essas considerações, o autor apresenta os restantes onze relatos, que estão permeados pela nova crença.

A Dança do Profeta

Os teninos seguiam, ainda em 1934, uma derivação do culto milenarista da Dança do Profeta, adotado nos primeiros tempos da vida na reserva, no caso o culto de Smohalla. Somente umas poucas famílias aceitavam o Cristianismo ou os cultos nativistas Shaker e Feather. O culto de Smohalla baseava-se na crença na iminente destruição do mundo e sua renovação pelo retorno dos mortos com uma vida mais feliz na terra. Este dia podia ser apressado pela observação de estritos preceitos morais e pela execução fervorosa das danças dos mortos. De tempos em tempos uma série de profetas alegadamente mortos retornavam à terra dos vivos, trazendo testemunho da verdade da doutrina e revelações suplementares. O principal profeta era Smohalla, um sahaptin de Priest Rapids, no rio Colúmbia, estado de Washington, que viajou pelo Platô, trazendo a velha mensagem da ressurreição dos mortos, a que acrescentava a predição do desaparecimento dos brancos e a recuperação da antigas terras pelos índios. Entre os teninos esse culto absorveu e alterou a antiga escatologia, a cerimônia funerária e as cerimônias dos primeiros frutos da primavera e do verão. Murdock em 1934 viu o festival de verão assim transformado, inclusive com o incentivo, durante a dança, da confissão dos pecados. Outros elementos cristãos estavam presentes no culto, como dar graças antes das refeições, a guarda dos domingos, a crença num Deus supremo, no último julgamento e na ressurreição física dos mortos. Não seriam crenças derivadas da pregação missionária direta. Talvez tivessem chegado com um grupo de iroqueses da seita de Handsome Lake, que migraram para oeste e se estabeleceram entre os Flathead, de Montana ocidental, por volta de 1820 (Murdock, 1980, pp. 147-8).

Revivalismo na Reserva Klamath

Philleo Nash (1955) precede o exame do movimento revivalista que se desenvolveu na Reserva Klamath no período de 1871 a 1878 com uma descrição da formação dessa reserva. Ela foi criada em terras dos índios klamath, no lado oriental do lago Klamath Superior e ao longo do vale do rio Sprague, que para ele corre. Esse lago fica junto à encosta oriental da serra Cascade, no estado do Oregon, bem próximo ao limite com o estado da Califórnia. Dele parte o rio Klamath, que corre para o sul, entrando na Califórnia e aí fazendo seu percurso até o oceano. Neste último estado, junto à mesma linha fronteira, estavam os modoc, junto aos lagos Klamath Inferior e Tule. E para leste

viviam os paviotsos (paiutes setentrionais), um grupo perto dos lagos Summer e Silver, no estado do Oregon, e outro nos vales Warner, também no Oregon, e Surprise, na tríplice fronteira Califórnia–Nevada–Oregon.

Se esses indígenas viviam na região fronteira entre os três referidos estados norte-americanos, então recentemente criados, estavam também na faixa em que se tocam as bordas de três áreas culturais, como tradicionalmente as têm traçado os etnólogos: os klamath e os modoc no Platô, os paviotsos na Grande Bacia, lembrando ainda que os dois primeiros conectavam-se, por comércio e apresamento de escravos, com a área da Califórnia.

Antes da criação da Reserva, os klamath faziam viagens de comércio até o rio Colúmbia, ao norte, no trecho conhecido por The Dalles (nome alusivo às lajes da corredeira do rio acima do local onde atualmente se ergue a cidade também assim chamada), para comerciar com outros índios. Os klamath começaram a frequentá-lo a partir de 1835, conduzidos por caçadores de peles franco-canadenses, ainda que The Dalles fosse um ponto de encontro de comércio indígena desde os tempos pré-históricos. Iam em busca de cavalos e artigos europeus, levando escravos em troca. Os escravos eram prisioneiros feitos pelos modoc entre os achomavis, atsugewis, shastas, paviotsos e takelmas, os três primeiros da Califórnia. Os klamath que se dedicavam a esse comércio tinham aprendido o chinook, a língua franca de The Dalles.

A penetração de colonos brancos em busca de terras e a travessia da região por estradas para os carroções dos mineradores na corrida do ouro levaram o governo norte-americano a fazer um tratado com os índios em 1864, envolvendo os klamath, uma parte dos modoc que estavam relacionados por casamento aos primeiros e, contra-gosto, os outros modocs e parte dos paviotsos, o que deu início à reserva. Ela foi traçada sobre terras dos klamath, que, por não precisarem ser transferidos, apesar da redução de seu território, não ofereceram grande resistência. Mais difícil foi a situação dos modoc, que deveriam ser para aí transferidos, deixando suas terras aos colonos. Preferiam ter nelas uma reserva para si próprios, e chegaram a fazer um tratado com alguém oriundo de Yreka, na Califórnia, mas que não estava credenciado a fazê-lo pelo governo norte-americano. Esse ato, que fazia parte de uma disputa de interesses entre os estados da Califórnia e do Oregon, confundiu os modoc, de modo que só uma parte deles se conformou em transferir-se para a Reserva Klamath. As negociações com a outra parte se tornaram cada vez mais difíceis, terminando em confronto bélico com as forças norte-americanas. Os últimos combates se deram no local de caprichosas formas naturais de origem vulcânica que hoje constitui o Monumento Histórico de Lava Beds, próximo do lago Tule. Vencidos, os principais líderes modoc foram condenados à forca e os demais transferidos como prisioneiros para o Território Índio (atual Oklahoma). Quanto aos paviotsos, parte deles chegou a entrar na Reserva, mas não se fixaram, retornando para suas terras.

Os klamath ficaram na parte mais baixa e ocidental da Reserva, mais próximos da sede, da guarnição militar e do núcleo urbano de brancos, hoje a cidade de Klamath Falls. A parte dos modoc que acabou por se instalar na Reserva o fez na extremidade mais alta e oriental, que tinha por núcleo Yainax.

A administração, mais atuante na extremidade inferior e ocidental, teve logo de início quatro objetivos: 1) provisão de alimentos e roupas para os índios, que não podiam explorar os recursos da área que lhes tinha sido suprimida; 2) introdução de instituições políticas democráticas; 3) transformação dos índios em lavradores individuais; 4)

combate ao xamanismo (pp. 398-399). Alimentos e roupas eram fornecidos regularmente, na medida em que o permitiam a precariedade dos transportes; era como que o reconhecimento da dependência em que ficaram os índios com a redução dos seus territórios. A democracia foi introduzida com a eleição para a chefia e formação de um conselho para legislar e julgar. Ao que parece, não havia nenhum interesse em conhecer e adaptar o modo tradicional pelo qual os índios se governavam. Com o tempo esse conselho foi sendo reduzido no seu número de membros e nas atribuições, acabando por ser transformado num grupamento policial. As técnicas agrícolas ensinadas aos índios não lhes trouxeram bons resultados. Houve mais sucesso com a introdução da criação de gado. Havia também o corte de madeira, comprada pela guarnição militar e ainda usada na construção de casas para os indígenas. Uma serraria e um moinho de trigo foram instalados. A instrução em artes e ofícios durou pouco, mas manteve-se a escola de alfabetização, que também servia para a introdução dos valores dos brancos. Os poderosos xamãs, que já estavam um pouco enfraquecidos com o crescimento do prestígio dos jovens klamath no comércio de cavalos e escravos, foram ainda mais desmoralizados pelos agentes governamentais, que os submetiam à prisão e multas. Alguns agentes tomavam a iniciativa da pregação evangélica. De todo o modo, o xamanismo não se extinguiu.

O movimento revivalista se desenvolveu nesse ambiente de grandes transformações promovidas por uma irresistível interferência na vida indígena, inclusive a já referida guerra contra os modoc recalcitrantes — Modoc War — e outra, mais para leste, contra os paviotsos — Snake War. Constituiu-o a Dança dos Espíritos (Ghost Dance), levada para o extremo oriental da Reserva Klamath por um paviotso em 1871. Era o rito que tinha surgido na Reserva do Rio Walker, em Nevada, em 1869. A forma básica desse rito era a Dança do Profeta, que teve como derivados na Grande Bacia e no Platô o Culto Smohalla, a Dança dos Espíritos de 1870 (aquela de que se trata aqui) e a Dança dos Espíritos de 1890, nesta ordem cronológica (p. 413). Na Reserva Klamath, como em outros lugares, a Dança dos Espíritos de 1870 se desenvolve em três fases: 1) a Dança dos Espíritos propriamente dita; 2) o Culto do Abrigo de Terra (Earthlodge Cult); e 3) a Dança dos Sonhos (Dream Dancing) (p. 414).

A Dança dos Espíritos propriamente dita (pp. 414-420). A princípio, somente os paviotsos, então presentes na Reserva, a realizavam. Homens, mulheres e crianças punham-se em círculo, em torno de uma fogueira, girando no sentido dos ponteiros do relógio, pisando com o pé esquerdo na primeira batida e arrastando o direito na segunda. As danças se realizavam à noite e os participantes banhavam-se ao amanhecer. Um paviotso ensinou o rito aos klamath e aos modoc do extremo oriental da reserva. Ensinou-lhes pintar o rosto de vermelho com duas listras pretas horizontais nas bochechas. Ensinou-lhes que o Velho Homem-Coiote iria trazer de volta os mortos e os animais que frequentavam a região. Os cânticos, em parte vazados em língua paviotso, eram alusivos a essa previsão. Havia performances que duravam cinco noites seguidas.

Um modoc, que mais tarde viria a ser xamã, levou o rito da reserva para seus companheiros no lago Tule, em 1872, quando se iniciava a guerra deles contra as forças norte-americanas. Introduziu algumas modificações na pintura do rosto, erigiu um poste a leste da fogueira (que lembrava o poste junto às casas de xamã), ameaçou os descrentes de transformarem-se em pedra, cercou o círculo dos dançantes com uma corda feita de uma espécie de junco torcido que impediria qualquer estranho de interferir. Sua versão doutrinária dava mais proeminência aos mortos, estimulava a obediência aos sonhos, era mais agressiva com os descrentes e os brancos. Estes seriam queimados. A Dança dos

Espíritos perdeu crédito entre os modoc do lago Tule, quando, no primeiro confronto com os norte-americanos em Lava Beds, protegeram-se com o círculo formado por uma corda de junco, que não deteve os soldados (p. 416).

O rito também foi levado do oriente para o ocidente da reserva. Aí era cantado em Klamath. Era menos agressivo. Aspirava a um bem estar geral, com todos vivendo juntos na terra. Visões não eram experimentadas. Uma delegação de homens da reserva visitou o profeta em Nevada, mas eles voltaram decepcionados com o que ouviram.

O Culto do Abrigo de Terra (pp. 420-426). Tendo arrefecido a Dança dos Espíritos na reserva, em 1874 nela foi introduzido um novo rito por dois ex-escravos oriundos do rio Pit, do norte da Califórnia: o ex-escravo dos modoc, no extremo oriental; e o dos klamath, no ocidental. A doutrina admitia o fim dos brancos por um terremoto. Os fiéis deviam de proteger-se numa casa semi-subterrânea, feita de madeira e terra. No extremo ocidental se construíram três, circulares, com um poste central e porta voltada para o sul; no oriental, só uma, oblonga, com quatro postes no centro e porta voltada para o leste. Nessas casas também se dançava em torno de uma fogueira, levantando os calcanhares e flexionando os joelhos. Cada participante girava um lenço sobre a cabeça. Eles não se davam as mãos. A vinda dos mortos era para breve. Os dançantes eram estimulados a desmaiar e sonhar. E para tanto não eram acordados. Faziam contato com os mortos, que já estavam retornando. Uma delegação dos dois extremos da reserva foi à Califórnia para melhor conhecer o rito, o que o reforçou. Os paviotsos não participaram dessa fase. Os klamath e modoc sim, e notava-se a mesma diferença entre eles, tal como na Dança dos Espíritos: maior apreensão e mais hostilidade aos brancos entre os segundos; mais confiança entre os primeiros. Os participantes eram sobretudo os homens comuns e não tanto os chefes e pessoas de prestígio. Também se notava mais relação do rito com a simbologia individual do que com a do grupo, talvez por já estarem os índios da reserva mais envolvidos com a orientação dada às relações de trabalho pelos agentes do governo.

A Dança dos Sonhos (pp. 426-435) esteve a princípio inserida no Culto do Abrigo de Terra, mas aos poucos dele se destacou. Consistia num ato coletivo em que se representava o sonho de alguém. No extremo oriental da reserva, onde estavam os modoc, o sonho com os mortos, ainda que não mais se esperasse seu retorno, era considerado perigoso, causa de doença, e sua efetivação em vigília, pela repetição de um ato, uma pintura, um canto aprendido, afastava a manifestação da doença. Os sonhadores também dançavam em favor de outros doentes, com a participação destes. Eles iam ganhando o lugar dos xamãs, e o xamanismo ia sendo cada vez mais modificado pela Dança dos Sonhos. Por sua vez, no extremo ocidental da reserva, de presença klamath, os sonhos estavam dissociados das doenças e dos mortos e se centravam em possíveis aspirações do próprio sonhador. Aí também o sonho era repetido numa performance coletiva. Estaria associado ao crescimento do individualismo. Com as conversões ao cristianismo a partir de 1878, a Dança dos Sonhos veio a decair.

Nas conclusões (pp. 435-442) Nash faz o ajuste em sua hipótese inicial sobre a relação entre o revivalismo e a situação de privação, acentuando que esta, mais que a recusa à cultura dos brancos, oferecia as condições para o surgimento deste fenômeno político-religioso. Quanto mais atendidos os indígenas nas suas expectativas, mesmo no ambiente de total dominação dos brancos, menos propensão a recorrer ao revivalismo. Os modoc, que não conseguiram uma reserva só para si, apresentavam doutrinas mais hostis aos brancos do que os klamath. Estes, que tiveram mais assistência, mas fracassaram nas

atividades agrícolas, dadas as características meteorológicas da região, também participaram do movimento revivalista, mas sem clara hostilidade aos brancos. Já aqueles klamath que conseguiram empregos remunerados na reserva nem mesmo participaram do movimento.

Vale notar ainda que a Reserva Klamath foi uma das extintas em meados do século XX, no período em que a política indigenista do governo norte-americano pautou-se pela “termination”.

Três momentos da liderança okanagan

Okanagan é o nome de um rio que nasce no Canadá, forma um lago acomodado do mesmo nome, tal como ele na direção norte-sul, cruza a fronteira com os Estados Unidos e aí desemboca no rio Colúmbia. É o nome também de um povo que vive junto ao lago e que fala uma língua da família salish. Peter Carstens (1987) examina as transformações por que passou a liderança neste povo, ao longo de sua história.

Antes do comércio de peles. Os okanagans viviam tradicionalmente em bandos formados por redes de família sob a liderança de um chefe. Os bandos não eram muito coesos, de modo que uma família que passasse o inverno num bando podia no verão juntar-se a outro, sem que o chefe tivesse meios muito efetivos de persuadi-la a ficar. Cabia ao chefe exortar seus seguidores à boa conduta, dar-lhes notícias pessoalmente ou por gritos, observar a maturação das bagas, registrar o tempo por nós em varas, mantendo memória dos eventos mais notáveis, responder consultas em caso de disputa quanto a datas e nomes de meses, resolver pequenos litígios e rixas e às vezes dispor-se a arbitrar conflitos entre famílias, mas tinha pouco poder para impor qualquer decisão. Alguns tinham mensageiros ou auxiliares. Esperava-se que um chefe ajudasse os pobres, desse bom exemplo e oferecesse pequenas festas e presentes de vez em quando. Mas havia outros dignatários no bando, como chefes de guerra, de caça, xamânicos e ainda dois tipos de chefes de dança. O chefe do bando era apenas o mais visível e influente. Havia pois uma divisão de trabalho e de poder no sistema de autoridade, o que impunha limites ao crescimento do poder individual. Tudo isso tinha de ser considerado nos esforços do chefe para manter o maior número possível de seguidores (pp. 9-10).

No tempo do comércio de peles. No começo do século XIX, os okanagans começavam a usar cavalos, a que tinham acesso pelo contato com outros povos indígenas, e se envolveram no comércio de peles com a Hudson’s Bay Company. O chefe de bando começa então a transformar-se no que Carstens chama de chefe-duplo, não por ser dois indivíduos, mas sim porque um mesmo líder passa a servir política e economicamente a duas sociedades ao mesmo tempo: à okanagan tradicional, de um lado, e à capitalista, representada pela Hudson’s Bay Company, de outro. Destaca-se nesse duplo papel um chefe que tinha sua base junto do lago Okanagan, perto da atual cidade canadense de Vernon. Chamava-se Hwistesmexquen. Tinha-se distinguido em guerras com outros indígenas e se envolvido no comércio de peles. Possuía numerosos cavalos e sua riqueza lhe permitia ter 17 esposas, tanto okanagans como de povos vizinhos, inclusive dos shuswap, em cujo território se erigia o principal posto da Hudson’s Bay Company, o Fort Kamloops. Este chefe estabeleceu boas relações com o dirigente deste posto e foi batizado com o nome de Nicholas ou Nicola, nome que foi transformado pelos okanagans em Nkwala. Ao mesmo tempo em que Nkwala presidia as relações entre seu bando e os vizinhos, carregando as peles para o posto da Companhia, também intermediava a

distribuição dos artigos fornecidos por esta. Uma corte incipiente se formou, os bandos se transformaram em facções de um sistema mais centralizado (pp. 10-12).

Em tempos recentes. Na passagem das décadas de 1960 para 1970, no Canadá, os agentes ou superintendentes foram substituídos pelos gerentes de bando. O Indian Act previa a eleição de chefes e conselheiros por períodos de dois anos. Na Reserva de Vernon, chefes e conselheiros são eleitos separadamente, sob diferentes percepções e expectativas. Espera-se do chefe que expresse os desejos de todos os membros do bando do ponto de vista de sua tradicional “indianidade”. Dos conselheiros, que consigam realizações a nível local em termos do Indian Act. A eleição do chefe representa a maior clivagem da comunidade. A dos conselheiros, as várias facções e agregados de facções. O Indian Act não confere ao chefe qualquer poder executivo ou burocrático. Em contraste com o chefe, o gerente de bando, além de secretariar o conselho, também ocupa posições estratégicas, das quais manipula seus desejos e ações. Sem ter o poder do antigo agente, vale-se tanto dos laços com a capital quanto com sua comunidade. Mas tanto chefes como conselheiros devem agir, promovendo o Indian Act, mas sem dar impressão de que amam o homem branco; sem apoiar-se em qualquer grupo, facção, opinião ou persuasão em sua própria comunidade; mas sim manipulando a hierarquia de status local para seus próprios fins (pp. 12-5). Sem dúvida, as palavras do autor com relação aos modernos líderes parecem ser dirigidas a leitores que conhecem melhor a atual situação indígena no Canadá. A julgar por um exemplo da operação de um conselho de bando no rio Mackenzie (ver capítulo referente à área Mackenzie-Yukon), o gerente de bando não é indígena (e também não o seriam os agentes ou superintendentes do passado).

Facções nez percés

Um artigo de Walker Jr. (1970), em que discute a questão da existência ou não de uma renascença indígena, oferece interessantes dados sobre a atuação de facções entre os nez percés, no período entre o estabelecimento da dominação dos brancos e os meados do século XX.

Um dos primeiros efeitos dessa dominação foi a queda da população, que antes dela chegava a 5.009 pessoas (um número curiosamente preciso para uma data não explicitada), decaindo para cerca de 1.500 no ano de 1900. Entre outros motivos, essa queda se deve a moléstias introduzidas pelo contato. Houve uma epidemia de varíola no final do século XVIII. Tuberculose, sarampo e alta mortalidade infantil também concorreram. Mas a população se estabiliza no período de 1900 a 1935, e daí em diante passa a crescer, alcançando 2.200 em 1964, graças ao atendimento médico e medidas sanitárias (p. 237).

Os nez percés, da família linguística sahaplin, vivem no centro-norte do estado de Idaho, tendo shoshones por vizinhos ao sul e falantes de línguas salish ao norte e a leste. Antes do contato com os brancos viviam em aldeias de 50 indivíduos em média espalhadas por extenso território. Pelo tratado que fizeram com os norte-americanos em 1855 tiveram de deslocar algumas delas, mas o tratado de 1863 obrigou-os a deslocamentos maiores e precipitou a guerra de 1877. Esses deslocamentos levaram a uma concentração de sua população junto a postos missionários e agências do governo. Na falta de líderes para dirigir essas concentrações, missionários e agentes do governo escolheram um chefe e alguns sub-chefes, que se limitavam a aprovar as medidas de iniciativa externa. Formam-se então duas facções, uma cristã e outra mais ligada à religião indígena. É esta última que vai resistir militarmente ao governo na guerra de 1877 e que

vai perder terras com aprovação do chefe e sub-chefes escolhidos pelos brancos (pp. 238-239).

O número de casamentos interétnicos se amplia a partir de 1900 com a concessão de terras da reserva a brancos, acelerando-se após a 2ª Guerra Mundial. No tempo da redação do artigo aqui referido, na população da reserva abaixo de 20 anos de idade predominavam os que não eram nez percés. As mulheres nez percés tendiam a se casar com estranhos à sua etnia e abandonavam a reserva. Por isso, a população masculina superava a feminina. Os não cristãos afastados da reserva após a guerra de 1877, indo principalmente para Colville, constituíam a facção oposta à que dominava no interior daquela. Em 1900, mais de 90% da população vivia na reserva; em 1964, apenas dois terços (pp. 239-240).

Entre 1820 e 1836 desenvolve-se no Platô a Dança do Profeta Cristianizada. Ela teria estimulado a ida de nez percés e de flatheads a St. Louis em 1832 em busca de missionários, que foram avidamente recebidos em 1836. Mas estes reprovaram tanto a religião nativa quanto a que mesclava crenças indígenas com cristãs, e ainda uma série de costumes dos nez percés, como poligamia, estilo do corte de cabelo e das roupas, padrões econômicos e de subsistência. Por um período, de 1870 a 1879, os missionários chegaram até a controlar a agência do governo. Os missionários eram na sua maioria presbiterianos, com uma presença católica pouco significativa, mas que em nada diferia do padrão de comportamento daqueles. Os missionários e os pregadores nativos formados por eles ganharam ascendência sobre a chefia, culminando com a expulsão para outras reservas, em 1895, da minoria que não se convertera ao cristianismo. Com o tempo a influência dos presbiterianos foi declinando, também devido à presença de não nez percés na reserva não afiliados a qualquer igreja. Duas igrejas a leste da reserva se extinguíram. Outras denominações religiosas penetraram na reserva, mas sem se tornarem importantes. Uma das marcas do cristianismo dos nez percés é que eles sempre se recusaram a integrar-se com fiéis estranhos a sua etnia na mesma igreja (pp. 241-243).

Antes do contato com os brancos, os nez percés coletavam raízes, pescavam salmão e outros peixes, caçavam veados e alces (elk). Pouco após 1700 adotam o uso do cavalo e da caça aos bisões das vizinhas Planícies. Seus bandos se diferenciam entre aqueles mais envolvidos no complexo cultural das Planícies e os que conservavam mais o modo de vida do Platô. Mas, mesmo entre estes, o cavalo favorecia as atividades de coleta, pesca e caça. Tornam-se grandes criadores de cavalos e, ao caírem sob o domínio dos brancos, estes encontram grande resistência em impor-lhes a agricultura. Entre os vários meios que empregaram para desestimular a criação de cavalos o que produziu mais resultados foi o de as autoridades governamentais ignorarem o roubo de cavalos que os brancos exerciam sobre seus rebanhos. Desse modo, os grandes rebanhos cavalares já não mais existiam em 1900. Certamente o motivo é que os grandes rebanhos eram incompatíveis com a redução de terras que os brancos queriam lhes impor. Dos 756.900 acres (306.302 hectares) com que os nez percés tinham ficado após o tratado de 1863, foram-lhes retirados 500.000 (202.340 hectares). Além disso, os nez percés eram levados a arrendar ou vender os lotes individuais em que o restante da reserva foi dividida, de modo que em 1964 só detinham 57.062 acres (23.091 hectares). Por isso tinham de procurar emprego entre os brancos. Evitavam as várias serrarias das vizinhanças, preferindo os trabalhos temporários no plantio e na colheita. Refluíam para a agência governamental do lado oeste da reserva ou para Lewiston-Clarkston (núcleos urbanos sobre o rio Snake, afluente do Colúmbia, bem na fronteira de Idaho com Washington). Apoiavam-se parcial ou totalmente na

subsistência provida pela tribo, o Bureau of Indian Affairs, o condado ou o estado (pp. 244-246).

No ano de 1920 os nez percés adotaram um plano quinquenal de desenvolvimento econômico, que, embora sem resultados, estimulou-os a procurar soluções alheias às iniciativas da agência governamental. Adotaram uma nova constituição em 1948. Recorreram à Indian Claims Commission, recebendo vários milhões de dólares, que dispersaram em pagamentos *per capita* e em projetos sanitários (p. 246).

Em 1842, além do chefe e dos 12 sub-chefes, ainda foram escolhidos cinco assistentes policiais para cada um. Em 1880, quando expiraram os tratados (assim mesmo?), os chefes apontados já não vigoravam. Ficaram apenas os policiais, que não superavam a hegemonia dos pregadores. O comitê de nove membros para assistir ao loteamento das terras em 1895 era todo presbiteriano; os dois suplentes eram um metodista e um católico. Ele é tomado como modelo em 1923 para a diretoria da associação criada para gerir o plano quinquenal. Esta diretoria, consagrada pela constituição de 1927, supervisionava arrendamentos de terra, aplicações de empréstimos, reivindicações de terras, venda de madeira, permissões para pastagem, leis matrimoniais e sanitárias. Mas os nez percés rejeitaram as oportunidades oferecidas pelo Wheeler-Howard Act de 1934 por receio de perder os serviços governamentais, de serem sujeitos à taxa, por resistência cultural à liderança de poucos e por receio dos nez percés cristãos de que a religião indígena se tornasse legal e ameaçasse sua teocracia. Mas esses receios vieram a ser abandonados quando a política governamental da *termination* os ameaçou e eles sentiram que somente com um forte comitê executivo poderiam resistir. Para isso também contribuiu o retorno dos veteranos e trabalhadores de guerra. A constituição de 1948 consagrou essa nova atitude (pp. 247-250).

Entretanto, aquela facção dos nez percés que vivem fora da reserva resiste ao novo sistema. Em vez de programas de desenvolvimento e bem estar na reserva, preferem o pagamento *per capita*. Os que vivem na reserva, por outro lado, são favoráveis a medidas que restrinjam o poder dos que vivem fora, entre elas a restrição do voto e a recusa a baixar o requisito da ancestralidade a menos de ¼ (pp. 251-252).

No tempo da redação desse artigo, só havia um monolíngue nez percé. A maioria da população abaixo dos 25 anos de idade falava o inglês constantemente. Uma escola para ensinar os adultos em inglês fazia sucesso, enquanto fracassaram as tentativas de estimular a língua indígena (p. 254). Se não tomarmos renascença como um retorno às tradições do passado nez percé, mas como os movimentos que lhes estimulam a distintividade étnica, pode-se identificar ao longo da história do contato momentos em que ela se manifesta, como a recusa em formar igrejas junto com os brancos, a reação contra a política de *termination* (pp. 253-255).

O pequeno verbete sobre os nez percés na *Encyclopaedia Britannica* (15ª edição, 1980) informa que o tratado de 1863 foi motivado pela descoberta de ouro nos rios Salmon e Clearwater em 1860 e a penetração de mineradores. Esse tratado reduziu as terras reconhecidas pelo tratado de 1855 em três quartos (reduziu a ¼ ou retirou ¾?). A guerra de 1877, motivada entre outras razões por essa redução, foi conduzida pelo chefe Joseph, que, com 250 guerreiros, fez campanha contra uma força de 5.000 soldados. Os nez percés perderam 239 pessoas, inclusive mulheres e crianças, e os norte-americanos, 266. Houve transferência de nez percés para Oklahoma, mas o verbete não diz se foram todos. Deve ter sido apenas uma parte, ou então os desterrados retornaram.

Bibliografia

- CARSTENS, Peter. 1987. "Leaders, followers, and supporters: The Okanagan experience". *Anthropologica* 29 (1): 7-19.
- MacLAURY, Robert E. 1987. "Color-category evolution and Shuswap yellow-with-green". *American Anthropologist* 89 (1): 107-124.
- MURDOCK, George Peter. 1965. "Tenino shamanism". *Ethnology* 4 (2): 165-171.
- MURDOCK, George Peter. 1980. "The Tenino indians". *Ethnology* 19 (2): 129-149.
- NASH, Philleo. 1955. "The place of religious revivalism in the formation of the intercultural community of Klamath Reservation". Em *Social Anthropology of North American Tribes* (Fred Eggan, org.). Edição ampliada. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. pp. 377-442.
- TURNER, Nancy J. 1988. "'The importance of a rose': Evaluating the cultural significance of plants in Thompson and Lilloet interior Salish". *American Anthropologist* 90 (2): 272-290.
- WALKER JR., Deward E. 1967. "Nez Perce sorcery". *Ethnology* 6 (1): 66-96.
- WALKER JR., Deward E. 1970. "Some limitations of the renascence concept in acculturation: The Nez Perce case". Em *The American Indian Today* (org. por Stuart Levine & Nancy O. Lurie). Baltimore: Penguin Books. pp. 236-256.

População indígena do Platô

Canadá

A população indígena canadense da área do Platô, tomei-a do site do Aboriginal Affairs and Northern Development Canada, que considera apenas os índios registrados (<http://pse5-esd5.ainc-inac.gc.ca/fnp/Main/Search/SearchFN.aspx?lang=eng>), com atualização a cada mês. No quadro abaixo são números de maio de 2014 para British Columbia (BC). Algumas First Nations não permitem divulgar seus números; daí a razão da terceira coluna. Nem todos os índios estão em sua reserva. A fonte consultada distingue a população por sexo e em seis situações: na própria reserva; em outras reservas, na própria Terra da Coroa, em Terra da Coroa de outro bando, em Terra da Coroa não atribuída a bando, fora da reserva. No quadro abaixo considere apenas a primeira situação e o total da população, sem fazer a distinção por sexo.

Platô — Canadá — População registrada — 2014				
Etnônimo	Províncias	First Nations	Na reserva	Total
Salish do rio Thompson	BC	14 de 15	1.919	5.428
Shuswap	BC	15 de 16	3.328	8.715
Lilloet	BC	10 de 11	2.885	6.496
Okanagan	BC	6 de 6	2.419	4.917
Mista Thompson e Okanagan	BC	0 de 1	*	*
Kotenay	BC	3 de 4	389	879

Estados Unidos

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).

Estados Unidos — Platô — 2010	
Áreas geográficas onde há tribos com reconhecimento federal, mas sem dados disponíveis de cada uma em particular	População
North-Central Areas, Washington	30.070

Modoc, California	590
-------------------	-----

Estados Unidos — Platô — 2010	
Tribos com reconhecimento federal, cada qual com dados disponíveis	População
Kootenai Tribe of Idaho	321
Coeur D'Alene Tribe of the Coeur D'Alene Reservation, Idaho	1.453
Confederated Salish and Kootenai Tribes of the Flathead Reservation, Montana	10.993
Confederated Tribes and Bands of the Yakama Nation, Washington	16.172
Confederated Tribes of the Umatilla Reservation, Oregon	4.343
Nez Perce Tribe, Idaho	4.379
Cow Creek Band of Umpqua Indians of Oregon (várias etnias)	1.471
Klamath Tribes, Oregon	4.533

Platô — Classificação linguística

Língua dos:	Família	Tronco	
Lillooet	salish	(ʔ)	
Thompson			
Shuswap			
Okanagon (♠)			
Colville (♠)			
Columbia			
Wenatchi			
Pend d'Oreille (♣)			
Kalispel			
Flathead			
Spokane (♣)			
Coeur d'Alêne	sahaptin	penuti	
Tenino (♥)			
Yakama (♥)			
Yakima			
Umatilla (♥)			
Nez Percé			
Wasco-Wishram			isolada
Chinook de Cima			isolada
Cayuse			isolada
Klamath			isolada
Modoc	isolada		
Molala	isolada		
Kootenai	isolada	(ʔ)	

No quadro acima usei as seguintes convenções: mais de um nome no mesmo campo são etnônimos que se equivalem; etnias assinaladas com o mesmo naipe falam a mesma língua; o “t” cortado em diagonal (ʔ) quer dizer que a família não está classificada num tronco; o termo “isolada” significa que a língua é a única conhecida de uma família.

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