

Capítulo Q2

Mackenzie–Yukon

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

Os povos indígenas incluídos nesta área são todos da família linguística atapasca. Mas os atapascos não estão presentes exclusivamente aí. Há também alguns no extremo sul da área Costa do Noroeste, e ainda os navajos e os distintos ramos apaches da área Sudoeste. A família atapasca, junto com as línguas isoladas eyak e tlingit da Costa do Noroeste, constitui o tronco linguístico na-dene.

Persistência cultural

Alguns dos grupos atapascos dos Territórios do Noroeste, do Canadá, mais próximos entre si espacial, linguística e culturalmente, chamam-se dene. São eles os bearlake, hare, mountain, dogrib, slave (slavey), kaska, chipewyan e provavelmente os yellowknife. Suas terras tradicionais ficam em torno dos grandes lagos do Urso, do Escravo e Atabasca e ao longo do rio Mackenzie. No passado sua economia se baseava na pesca, caça e, depois do contato com os brancos, no uso de armadilhas. Com base em relações de parentesco, casamento e amizade, constituíam grupos pequenos, muito móveis e flexíveis em sua composição. Eram liderados por indivíduos que ganhavam respeito e influência por serem industriosos, terem habilidades especiais e vontade de prover as necessidades do grupo. As famílias cooperavam entre si segundo seus interesses comuns e pelo consenso dos seus membros adultos (Rushforth & Chisholm, 1991: 2).

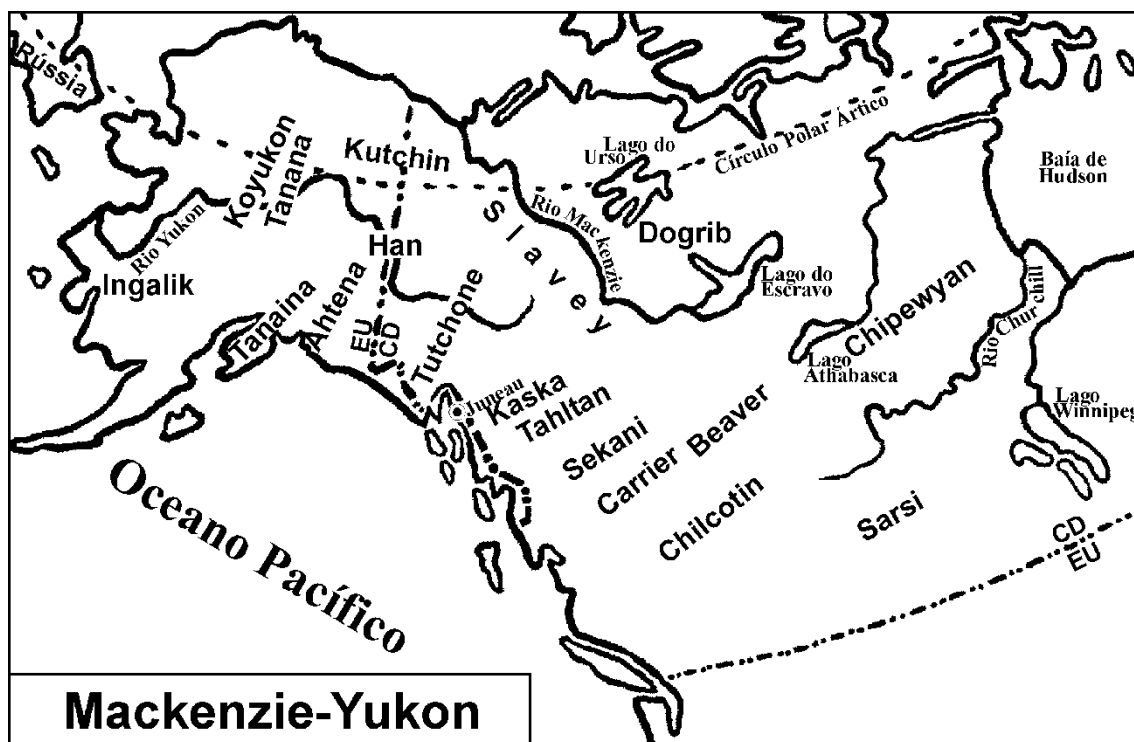
Nos dias de hoje, esses grupos se concentram em pequenos núcleos urbanos, quase todos chamados de “forte”, talvez uma referência a sua origem e função militar, instalados na região: Fort Franklin, Fort Norman, Fort Good Hope, na faixa entre o grande lago do Urso e o rio Mackenzie; Fort Wrigley, Fort Simpson, Fort Providence, no rio Mackenzie, desde a saída do grande lago do Escravo até metade do percurso em direção ao do Urso; Fort Rae, Yellowknife, na margem do braço setentrional do grande lago do Escravo; Fort Resolution, Fort Smith, na margem do rio Slave, ao sul do último lago referido. Além das atividades tradicionais de pesca, caça e montagem de armadilhas, esses indígenas desempenham também outras, como funcionários do governo ou trabalhadores de indústrias: líderes de conselho de bando, professores, assistentes sociais, enfermeiros, médicos, empregadores, empregados. Conselhos de bando eleitos dirigem as comunidades denes e interagem com o governo dos Territórios do Noroeste. E o controle social é mantido com ajuda da Real Polícia Montada Canadense em conjunção com os tribunais do Canadá. Os jovens vão à escola, mas também aprendem a pescar, caçar e armadilhar. Apesar das mudanças, continuam a pautar sua vida por antigos princípios e valores culturais (Rushforth & Chisholm, 1991: 2-3).

Rushforth & Chisholm fazem um estudo teórico da persistência cultural com foco nos denes, especialmente os bearlake (povos do lago do Urso: Dogrib, Hare, Slavey). Neles destacam cinco valores fundamentais: industriiosidade, generosidade, autonomia pessoal, contenção e controle emocionais (1991: 21-37). Num apêndice indicam referências etnográficas desses valores entre outros atapascos (: 137-148). Mas seria

longo e complicado reproduzir toda a sua argumentação aqui. Para analisar como os valores dos bearlake orientam seu comportamento, apresentam todas as possíveis variações linguísticas que pode tomar um convite para caçar castor dirigidas a alguém, dependendo do tipo de relação de parentesco, afinidade, amizade, idade relativa que mantém com o enunciador, de modo que tal convite não seja tomado como uma ordem, como uma intromissão na autonomia pessoal (: 38-63). Já a estabilidade histórica dos valores dos bearlake é explicada com auxílio da teoria dos jogos (: 83-121).

O comércio de peles

Quando os comerciantes de peles alcançaram o rio Churchill, fizeram contato com os chipewyans (não confundir com chippewas, o outro nome dos ojibwas), situados nas vizinhanças do forte estabelecido nesse rio, e também no lago Atabasca e no grande lago do Escravo. Os chipewyans, por eles providos de armas de fogo, expulsaram os beaver e os slaves das vizinhanças do lago Athabasca e do rio Slave, que flui de um para outro dos referidos lagos, e começaram a compelir os yellowknives e dogrib, que lhes estavam ao norte, a fornecer-lhes peles. Entraram em conflito com os crees, que lhes ficavam a leste e ao sul, com os quais disputavam o papel de intermediários. Uma parte dos crees e dos assiniboins gradualmente se moveram na direção das Planícies e começaram a caçar bisões; e, adquirindo cavalos após 1730, passaram a criá-los.



As relações entre os comerciantes e os índios também começavam a mudar nessa época. Até então eram os índios que levavam as peles até os postos de comércio. As empresas ficavam um tanto dependentes das disputas entre os grupos indígenas e da intermediação de alguns deles. Agora, os comerciantes procuravam alcançar diretamente os indígenas que produziam as peles, fossem eles caçadores individuais, grupos de parentes ou chefes de bandos, fazendo com que essas pequenas unidades ganhassem importância. Forneciam-lhes adiantadamente farinha de trigo, toucinho, chá. Esses

fornecimentos desviavam a atenção da caça de subsistência em favor da orientada para o comércio. Os postos comerciais empregavam indígenas caçadores para seu abastecimento de carne. Essas mudanças também tinham a ver com a penetração do comércio de peles pelo rio Saskatchewan, que desemboca no lago Winnipeg e cujos formadores, oriundos do oeste, descem das Montanhas Rochosas. O transporte pelos rios e numerosos lagos tinha de continuar pelas trilhas do divisor de águas entre o Atlântico e o Pacífico; além disso, a região já estava distante das bases de suprimento do baixo São Lourenço e da produção de peixes e milho dos Grandes Lagos (Wolf, 1982, pp. 174-175).

Interpretações de uma desordem mental

Numa região isenta de qualquer costume antropofágico, o indivíduo acometido por intenso e compulsivo desejo de comer carne humana constitui horrível ameaça para os grupos étnicos algonquinos da área Hudson-Labrador, que atribuem seu estranho comportamento à feitiçaria ou à possessão por um espírito *windigo*. Tal comportamento tem sido considerado por diferentes autores como psicótico, apesar de as histórias dos casos individuais não serem relatos de primeira mão e nem terem sido analisadas por pesquisadores habilitados em diagnóstico psiquiátrico.

Em pesquisa junto aos beaver (*dunne-za*), da família linguística atapasca e da área etnográfica de que aqui se trata, Robin Ridington (1976) colheu dados sobre casos de transtorno semelhante e também as explicações que os indígenas dão para os mesmos. Fundado em sua experiência de campo, ele aponta a necessidade de se procurar pela interpretação dos próprios algonquinos, ao invés de se definir a partir de fora e apressadamente o *windigo* como psicose.

No que tange aos beaver, a figura canibal se chama *wechuge*. É grande e tem muita força. Lembra os animais gigantes dos tempos mitológicos, que caçavam e comiam gente. Eles se comportavam como gente e os humanos eram compelidos a ser sua caça. Eram referidos como Pessoa Wolverine (Carcajou, *Gulo luscus*), Pessoa Aranha, Pessoa Castor, Pessoa Sapo, e assim por diante. O herói cultural lhes deu sua forma atual, mas seu poder ainda existe. São esses comedores de gente que conferem poderes sobrenaturais à criança, quando ela faz sua procura por uma visão. Tais poderes é que lhe dão habilidade para achar e transformar animais em alimento. Algonquinos e atapascos partilham o fundo mítico de animais gigantes comedores de gente, do poder transformador do herói cultural e do consumo de criaturas que têm sentimento e querer (p. 109). Tal como os animais gigantes dos tempos míticos, o *wechuge* não persegue as pessoas furiosamente, mas se vale dos desejos e fraquezas de sua caça, de suas estratégias culturais e inteligência, assim como os humanos fazem para com os animais. Vive afastado dos humanos e usa seus desejos por alimentos para atraí-los (p. 110).

Duas narrativas apresentadas por Ridington ilustram como age o *wechuge*. Uma relata como o *wechuge* chama um homem no acampamento de sua comunidade, como se alguém que lhe quisesse dar ou falar algo. O *wechuge* o mata e o leva para assar. Sua demora em retornar faz sua mulher perguntar por ele aos demais acampados, até que pelos rastros deixados se dão conta de que o *wechuge* o levou. Encontrado, o *wechuge* ainda mata, atirando-o ao fogo, um jovem inexperiente que arremete contra ele. É porém vencido por um homem mais velho após demorada luta, e jogado no fogo. Entretanto, seu estômago e costas se transformam em gelo, que, derretendo, ameaça apagar o fogo. A fogueira, porém, é continuamente avivada até que ele morre (pp. 110-111).

A outra é de um wechuge que num inverno se instalou junto a um lago que tinha muito peixe. Aí esperava as pessoas que vinham pescar, oferecendo-lhes peixe em prato, acompanhado de colher e copo, todos de madeira verde, que ele próprio fizera, envenenando-os. Foi morto por um jovem que aceitou e repetiu o alimento que lhe era oferecido, sem se abater, por ter poderes concedidos pelo búfalo, ou até mesmo partilhar da identidade do búfalo. O wechuge, preparando-se então para matá-lo com suas flechas, exigiu que o jovem devolvesse o alimento que tinha recebido. O jovem dispôs-se a fazê-lo, mas apenas vomitou um sapo verde nas mãos do wechuge, que o engoliu. E começou a passar mal. Chamado pela mulher do wechuge para socorrê-lo, o jovem tirou do fogo algumas estilhas negras e as colocou no seu pescoço, que entraram nele, fazendo-o morrer (pp. 112-113).

Essas narrativas servem a Ridington para argumentar que o comportamento do wechuge não tem nada de psicótico, sendo apenas o de um caçador que usa de artimanhas para abater sua caça. A seguir passa aos casos que mostram como os humanos podem transformar-se em wechuge. Não cabe aqui reproduzi-los em detalhes, mas deve-se notar que o autor conduz sua apresentação no sentido de mostrar que o indivíduo começa a reagir de modo estranho, tornando-se “muito forte”, quando uma violação consciente de seus tabus de medicina é feita por ele próprio ou por outrem. Alguma exposição a algo que lembre a experiência visionária por que passou quando criança: flash fotográfico, vibração das cordas de um instrumento musical, percussão de tambores. Ou ainda quando alguém bole com o seu feixe medicinal (medicine bundle). A reação do atingido vai tomando proporções cada vez mais perigosas, que o transformarão em wechuge se não for socorrido, seja pelos próprios poderes, seja pelos poderes de outrem (pp. 114-122).

Enfim, suas conclusões vão no sentido de se procurar esclarecer mais as semelhanças e as diferenças entre o wechuge atapasco e o windigo algonquino e procurar explicações mais satisfatórias para este último do que a psicose de fundo cultural (pp. 126-129).

Do modo de conhecer dos dene tha

Graham Watson e Jean-Guy Goulet (1992), num artigo fundamentado na etnografia dos dene tha (slavey), entre os quais o segundo tem longa experiência de campo, ensaiam mostrar como seu conhecimento deste e do outro mundo é socialmente construído, segundo um sistema em que evidências tomadas seletivamente se validam mutuamente. O artigo sofreu uma severa crítica de David Francis (1994), não quanto à etnografia, mas sim quanto à interpretação, pois não vê rendimento explicativo nos trabalhos orientados pela tese da construção social da realidade. A resenha teve uma breve resposta dos autores (1994), seguida de uma também pequena réplica do crítico (1994). Talvez essa crítica é que tenha motivado a publicação por Goulet (1994), na mesma revista, de um artigo mais substancial, em que repete os dados etnográficos apresentados no anterior, de modo mais detalhado, e acrescentando outros mais. É, por conseguinte, deste último texto que tomo as anotações a seguir.

Goulet começa por notar que os etnólogos têm tido dificuldade em elaborar trabalhos de mais fôlego sobre a religião dos atapascos do norte (os do sul certamente são os navajos e apaches da área do Sudoeste). Isso se deveria ao modo como os denes consideram a aprendizagem, um processo que se desenvolve mais pela observação e pela prática do que pelo ensino discursivo. Desse modo, os denes não tomariam a sério aqueles

etnólogos que desejam informar-se com eles sobre os temas religiosos por meio de entrevistas, de perguntas e respostas. O modo de aprender um rito, por exemplo, seria observar sua realização e depois participar dele. O pesquisador deve aceitar um mito como resposta a sua questão e não pedir explicações, mas sim pensar sobre ele. Goulet refere-se a pesquisadores de outros grupos dene que notaram a mesma atitude quanto ao modo de aprender e de ensinar. Além disso, nem sempre os dene tha, ao lhe contar um mito, caso ou sonho, lhe davam permissão para anotá-lo ou divulgá-lo.

Goulet, portanto, passou a proceder em conformidade com esse modo de ver dos dene tha, participando dos ritos, ouvindo o relato de seus sonhos e contando-lhes os seus, escutando, mais do que perguntando, para o que foi indispensável o aprendizado de sua língua. E ilustra o seu modo de pesquisar com o relato de dois casos.

Um dos casos (pp. 125-129) envolve sua participação em um rito na reserva cree Little Red River, no noroeste da província de Alberta. Os crees haviam convidado sonhadores dene tha, por intermédio do pesquisador, dando-lhe tabaco para presentear-lhes. Os dois velhos a quem ele entregou o tabaco não quiseram ir, porque um deles, enquanto pensava se aceitava ou não o convite, sonhou que estava sendo rodeado por dois indivíduos, provavelmente com o objetivo de enfeitiçá-lo. Mas deram a Goulet tabaco para levar e queimar no rito. Durante o rito o antropólogo teve uma experiência inusitada, quando incomodado pela fumaça que enchia o tipi e lhe fazia arder os olhos: viu sua própria imagem aproximar-se do fogo, ajoelhar-se junto dele e abaná-lo com o chapéu. Também durante sua estada na reserva cree, na véspera de fazer a oferta de tabaco, ele viu em sonho um dos dene tha convidados caminhado, para lá e para cá, no porão da igreja da reserva dene tha. Aproximou-se da porta da igreja e lá estavam postados três jovens, dos quais teve receio. Mas eles o sossegaram, dizendo-lhe que eles eram auxiliares do homem que ali caminhava. Este sonho autorizou o etnólogo a dizer aos crees que o convidado não viria mesmo, pois continuava na sua reserva. Veio o momento de fazer a oferenda e o tempo estava escuro, com nuvens carregadas, mas, no momento em que as oferendas foram postas no fogo, as nuvens se abriram e o sol apareceu, como o sonhador dene tha tinha previsto. Após a cerimônia, um velho cree não se sentiu bem e teve de passar por um rito de cura. Atribuiu sua indisposição a um jovem e um velho que tinham vindo rezar e o cumprimentaram, apertando-lhe as mãos, momento em que sentiu que eles não tinham vindo com boas intenções. Após deixá-lo, andaram da esquerda para a direita, em volta e atrás dele. O etnólogo percebeu que eles repetiam o sonho que o velho dene tha lhe tinha contado e que o motivara a não vir. Ao retornar, quando contou suas experiências na reserva cree a uma mulher dene tha, ela lembrou que o velho sonhador lhe tinha contado sobre três jovens capazes de lhes mostrar o caminho, o velho caminho de rezar a Deus. Estes seriam os três jovens na porta da igreja com quem o etnólogo sonhou. Enfim, cada detalhe desses acontecimentos experimentados em sonho ou em vigília, quando contados ou lembrados, iam se articulando com outros e confirmando-se mutuamente.

O outro caso (pp. 129-133) se refere a uma menina dene tha que foi morta por um tiro disparado acidentalmente pela arma de um jovem que retornava da caçada, deixando a todos muito consternados, inclusive o pesquisador, que então estava terminando mais uma etapa de campo. Pouco tempo depois, em Ottawa, num grande auditório universitário, com mais de 150 presentes, o etnólogo ouvia sociólogos, historiadores, teólogos e um xamã méti discutir o tema da secularização. Quando o xamã contava as experiências com espíritos entre povos aborígenes do norte do Canadá, Goulet teve mais uma experiência inusitada: no ar, à sua direita, apareceu a menina dene tha que

morrera. Ela olhava para ele, sorria e lhe estendia suas mãos abertas; ela estava radiante, iluminada e ria, aproximando-se mais, até uma distância de uns 16 metros. Ele olhou para a mesa e o orador continuava falando, olhou para as mãos e o papel de anotações estava ali, ele estava realmente acordado. Pouco depois a visão desapareceu. No ano seguinte, ao retornar aos dene tha, contou sua visão aos parentes da menina. Um deles também a tinha visto, sobre uma pilha de madeira, rindo. As visões foram interpretadas como se a menina estivesse bem, fosse agora um pequeno anjo, e tivesse retornado para se despedir. Mas o irmão da avó materna da menina sonhou com ela, e com base no seu sonho admitiu que sua filha, que estava grávida, ir dar à luz a reencarnação dela. A criança que nasceu era um menino. Um sonho da filha da avó materna da menina falecida teria previsto (antes do parto?) que ela reencarnaria como menino, pois sempre quisera sê-lo, gostava de brincar como menino. Além disso, um tufo de cabelos mais escuros na cabeça do menino recém-nascido, no mesmo lugar em que a falecida levara o tiro, reforçava o argumento. Ao mostrar-lhe o tufo, a sonhadora impôs a conclusão ao antropólogo: “Agora você acredita!”

No artigo inicial (Watson & Goulet, 1992, p. 216), já constava que os dene tha estavam numa reserva chamada Chateh, no noroeste de Alberta, que tinha carros, caminhões, barcos a motor, snowmobiles, casas com eletricidade e televisão. A unidade básica não era mais o bando, mas o grupo doméstico, com membros de pelo menos três gerações sob o mesmo teto. Sua maior fonte de renda eram auxílios às famílias pelo governo federal, aposentadoria dos velhos e outros benefícios do bem-estar social. A maior parte dos adultos ganhavam salários, tanto dentro como fora da localidade, por trabalho em tempo parcial. Outros ainda derivavam toda a sua renda das caçadas por armadilhas. Sua alimentação era comprada em mercearias, mas também provinha da caça, pesca e coleta. Identificavam-se como católicos romanos, dada a intensa atividade missionária no fim do século XIX. As crianças frequentavam escolas públicas e aprendiam a falar inglês fluentemente, embora continuassem a comunicar-se no recreio em sua língua nativa.

Para suas experiências inusitadas de sonhos e visões, Goulet prepara o leitor, fazendo referência a outros antropólogos que passaram por elas, a começar por Castaneda, a quem deixa gozar o benefício da dúvida (1994, pp. 123-124). Atribuí sua visão no auditório de Ottawa ao estado de consternação que o acidente da menina lhe causara. De qualquer modo, parece admitir nas suas conclusões (pp. 132-133) a impossibilidade de o antropólogo, por mais que se esforce, assumir completamente a perspectiva dos nativos. Enfim, não tenho notícias se, depois desse segundo artigo, o crítico David Francis voltou a atacar.

Crença na reencarnação

A crença na reencarnação, patente no segundo caso examinado (e vivido) por Goulet na pesquisa com os dene tha (slavey), não lhes é exclusiva. Eles podem ser acrescentados ao número significativo de povos indígenas da América do Norte que a mantêm, enumerados por Antonia Mills (1988, pp. 385-386). Se fizermos sua distribuição pelas áreas etnográficas, notaremos que são mais numerosos na Mackenzie–Yukon e na Costa do Noroeste, que lhe é vizinha:

Ártico: esquimó

Mackenzie–Yukon: carrier, beaver, tanana, tahltan, kaska, kutchin, dene tha (slavey)

Costa do Noroeste: kwakiutl, tsimshian, tlingit, haida, eyak, gitksan

Grandes Lagos: winnebago, ojibwa, huron
Planícies: blackfoot
Sudoeste: zuni
Sudeste: seminole

O artigo de Antonia Mills (1988) faz uma comparação exaustiva da crença da reencarnação e suas implicações nas relações sociais entre três grupos indígenas: os gitksan, os beaver e um ramo dos carrier (que ela chama pela auto-denominação wet'suwet'en). Os gitksan, que falam a mesma língua dos tsimshian e dos nishga, vivem no alto Skeena, rio que desemboca no Pacífico na latitude da ilha da Rainha Carlota. O ramo dos carrier por ela considerado vive no rio Bulkley, afluente do Skeena, e no lago Morice, cujas águas fluem para o Bulkley. Por sua vez os beaver ficam do outro lado das Montanhas Rochosas, na bacia do Mackenzie. Os carrier e o beaver falam línguas da família atapasca, e se os considera na área Mackenzie–Yukon. Os gitksan são do tronco penuti e da Costa do Noroeste. Apesar de tudo, estão geograficamente próximos, os carrier entre os outros dois. O nome “carrier” (carregador) foi-lhes atribuído porque outrora a viúva de um chefe de casa tinha de levar às costas as cinzas da cremação de seu marido até que, cerca de um ano após sua morte, fossem depositadas junto a um poste totêmico memorial. O nome wet'suwet'en quer dizer “povo da drenagem baixa”, dada a altitude inferior em relação a outro ramo dos carrier que vive junto ao lago Babine, cujas águas também alimentam o Skeena (p. 387).

A autora fundamentou sua comparação em 28 casos de reencarnação coletados por ela de 1985 a 1986 entre os wet'suwet'en, entrevistando 44 pessoas a respeito das mesmas, além de outras entrevistas mais gerais e coletivas (p. 390). Os 23 casos anotados entre os beaver, ela os conseguiu em várias visitas de campo feitas desde 1964 a 1984. Quanto aos 35 casos tomados com os gitksan, ela os tomou entre 1985 e 1987 (p. 410, nota 1). Ela agradece a colaboração do Gitksan-Wet'suwet'en Tribal Council. Se esses dois grupos étnicos estão articulados por um mesmo conselho, não faz muito sentido considerar um na área Costa do Noroeste e outro na Mackenzie–Yukon. E, além do mais, há um certa frequência de casamentos entre esses dois grupos (p. 396).

A pesquisadora considera os dados anotados sob diversos aspectos, a começar pelo diagnóstico aplicado por esses grupos para tentar descobrir a identidade pessoal de cada um na vida anterior. Há vários métodos: um sonho anunciador; o parecer de um “doutor índio”, que entre outras habilidades pode até conhecer a língua dos bebês; pelas marcas corporais; por similaridades no comportamento, temperamento, afeições e aversões; pela semelhança física; e ainda pela expressão da criança de pontos de vista ou conhecimentos da pessoa que foi anteriormente. A autora apresenta seus resultados num quadro. Fazendo uma adaptação, represento os resultados em forma de fração, em que o numerador indica quantas identidades foram descobertas pelo método e o denominador, dentre quantos casos com dados relevantes. Um mesmo caso pode estar representado em mais de uma categoria, se mais de um método de diagnóstico foi aplicado (1988, pp. 391-392):

Métodos de diagnose da reencarnação			
	Wet'suwet'en	Beaver	Gitksan
Sonho anunciador	7/18	8/23	13/15
Parecer de “doutor” ou profeta	7/13	1/23	3/3
Marca de nascença	4/15	14/23	8/35
Precocidade	2/10	8/16	2/4
Aparência	8/28	-	-
Similaridade de personalidade	5/10	-	-
Memória da vida prévia	6/28	6/9	8/9
Total de casos levantados	28	23	35

Dentre outros aspectos considerados na comparação, a pesquisadora averiguou se era possível, além de identificar o falecido de quem determinada pessoa era a encarnação, saber quem anteriormente havia reencarnado nesse falecido. Tal identificação era conhecida em 4 casos dos wet'suwet'en; em uns 3 dos gitksan; mas não havia exemplos para os beaver (p. 396).

Dos três grupos examinados, só entre os gitksan havia exemplos de um falecido ter se reencarnado simultaneamente em mais de um indivíduo (p. 396). Quanto à possibilidade de reencarnação como pessoa do sexo oposto, havia 3 exemplos entre os beaver. Os wet'suwet'en admitiam a possibilidade, mas não tinham exemplos, e os gitksan a negavam categoricamente (p. 397). A reencarnação simultânea e a impossibilidade de reencarnação no sexo oposto parecem estar relacionadas, no caso dos gitksan, que são um povo da Costa do Noroeste, ao grande desejo de encarnar personagens de prestígio e ao fato de certos títulos só poderem ser transmitidos entre pessoas do mesmo sexo (pp. 402-403).

Quanto ao intervalo temporal entre a morte de alguém e a sua reencarnação, o tempo médio entre os beaver e os gitksan era de 16 meses, mas de 180 meses entre os wet'suwet'en (pp. 397-398).

A pesquisadora também tomou em conta a percentagem de mortes violentas ou por acidente do reencarnado: 9/12 para os wet'suwet'en, 8/19 para os beaver e 5/15 para os gitksan (pp. 398). Também observou a média de idade em que morreram os reencarnados: 22 anos para os wet'suwet'en, 30 para o beaver e 69 para os gitksan (p. 399).

Também discute a reencarnação desejável em termos da herança de títulos e posição na matrilinearidade, o que se aplica aos gitksan e aos wet'suwet'en, mas não aos beaver, que não dispõem de grupos de descendência (pp. 401-402).

A crença na reencarnação faz com que nessas sociedades indígenas as crianças não sejam tratadas como *tabula rasa*, mas como alguém que já traz experiências e conhecimentos de vidas anteriores, bem como afeições e aversões (pp. 405-406).

Ainda que não seja este o objetivo de seu artigo, a autora não descarta a idéia de que a reencarnação seja algo possível, e passível de ser examinado pela ciência (p. 409).

Reencarnação de personagem mítico

Também os chipewyan admitem a reencarnação, neste caso voluntária, solicitada em sonho à gestante, por alguém que, insatisfeito com sua própria morte, gostaria de ter vivido mais tempo. Mas, além da reencarnação de simples seres humanos, asseguram também que um personagem mítico possa fazê-lo. Um artigo de Henry Sharp (1986) nos

conta sobre um indivíduo, a quem ele chama de Magic Boy, que nasceu na bacia do rio Churchill (que corre para a baía de Hudson). Ele seria a reencarnação do personagem Lived-with-the-Wolves (Vivido-com-os-Lobos). Este personagem vivia com sua avó, que dava à luz filhotes de lobo, que criava como irmãos dele. No dia em que descobriu que isso acontecia porque sua avó tinha relações sexuais com um lobo, ele a deixou. Mas isso foi num tempo em que homens e animais ainda não estavam distintamente separados como categorias à parte. E Vivido-com-os-Lobos, capaz de tomar a forma de humana ou de lobo, mortal em ambas as formas, pode entretanto reencarnar, por iniciativa própria ou quando uma mulher grávida come carne de lobo (pp. 258-259).

Magic Boy era um *segolia*, isto é, tinha uma grande quantidade de *inkoze*, um poder e conhecimento secreto concedido por certas criaturas (não explicitadas nesse artigo) que somente indivíduos do sexo masculino podem adquirir, um poder próximo ao limiar da loucura (p. 258). Ele fazia curas e outros serviços, recebendo presentes daqueles que o procuravam. Visitava a localidade em que Sharp fazia pesquisa, na passagem da década de 1960 para a de 1970. Dizia-se que chegava em um pequeno avião e saía num maior, para poder levar as retribuições recebidas. Apontavam-se vestígios de sua identidade com lobos. Sharp, que nunca chegou a conversar com ele, tinha-o como um conservador, pois, num período de grandes mudanças e problemas, podendo ser um líder profético ou político, atinha-se às atividades de cura.

Sem reproduzir aqui tudo o que se dizia de Magic Boy, veio o tempo em que corriam os boatos de ele estava perdendo seus poderes. Nessa época, um morador da localidade começou a divulgar que iria desafiar Magic Boy. Insistiu nisso, sem que tivesse um passado que fizesse supor que pudesse dispor de *inkoze*. Começou a mostrar comportamentos estranhos, até passar a costurar, uma atividade feminina. Fazia inúmeros mocassins, de qualquer tecido ou material que lhe caísse às mãos, até que veio a falecer.

Apesar de Sharp lembrar a frágil fronteira entre o *inkoze* e a loucura, em nenhum momento ensaia qualquer comparação entre essa força e o *wechuge* dos beaver (*dunnez*).

Persistência da caça por armadilhas

Num artigo anterior do mesmo Henry Sharp (1975), mas sobre tema bem diferente, é que ficamos sabendo que o nome da localidade em que fez pesquisa, Chipewyan Mission (p. 29, nota de rodapé), é fictício. O local fica no norte da província de Saskatchewan. A faixa de transição da floresta boreal começa na margem norte do lago próximo da aldeia e termina a 140 milhas (224 km); seus lagos cobrem 50% da superfície. Na floresta boreal, a caça mais frequente é o alce americano e o spruce grouse (*Canachites canadensis*). Os lobos são poucos, devido ao uso do veneno (D.N.S.). Os animais de pele mais apanhados eram o castor e duas espécies de marta (*Marten sp.* e *Mustela sp.*). Quanto à distribuição dos animais nas faixas mais ao norte, a de transição e a tundra, o autor faria melhor se fizesse um esquema, em vez de uma apresentação discursiva. Deu para entender que ainda ficam próximos o porco-espinho, o urso, a lebre da neve; os caribus ficam mais longe, assim como lobos, carcajou (*Gulo luscus*), raposa, raposa branca (pp. 29-32).

Mission tinha então 540 habitantes, todos, com exceção de três famílias, índios de tratado. Stony Rapids tinha 170, na maioria brancos e métis, com um punhado de índios de tratado mais aculturados. A comunidade se dividia em dois grupos que se opunham politicamente: os Thulekayatina, que punham suas armadilhas no Saskatchewan, e os Yonthehotina, que punham as suas nos Territórios do Noroeste. Cada grupo representava

uma adaptação distinta às condições ecológicas da floresta boreal e a zona de transição desta para a tundra. E refletiam diferentes modos de lidar com a política de bem estar aplicada à aldeia. Na estação das armadilhas, os Yonthehotina saíam com suas famílias da aldeia, e a partir de seus acampamentos faziam a atividade de caça e de pôr armadilhas (pp. 32-33).

Dos Thulekayaratina, só iam os homens e meninos, deixando o restante da família na aldeia. Eles dispunham suas armadilhas mais perto, ficavam mais tempo na aldeia, e todos os empregos de tempo integral eram deles. Não iam conferir as armadilhas mais do que uma vez a cada duas semanas. Suas mulheres, sempre na aldeia, estavam mais expostas às pressões aculturativas. Eles viviam sobretudo das rações, baseadas no número de pessoas da família, concedidas pelo governo sob a forma de crédito na Companhia da Baía de Hudson. Outro tipo de pagamento, como o da venda de peles, a partir de um certo limite, feito pelo empório da Hudson, era descontado dessas rações. Como eles vendiam suas peles a cada vez que voltavam da vistoria das armadilhas, esse limite nunca era alcançado e assim recebiam as rações integralmente. Os preços das peles eram geralmente baixos, o número delas era pequeno e as conseguidas mais próximas eram de menor valor. Além disso, como as armadilhas estavam próximas, não tinham despesas com avião, ainda que não estivessem dispensados de ter um certo número de cães. Por pouco que trouxessem, tudo lhes produzia algum rendimento. Alguns homens casados e a maioria dos solteiros nem se importavam em ir colocar armadilhas (pp. 33-36).

Quanto aos Yonthehotina, que iam para mais longe, geralmente de avião, com toda a família, suas despesas eram maiores e os obrigavam a procurar empregos no verão. O pesquisador, que acompanhou uma de suas famílias ao local de suas armadilhas, apresenta o cálculo de suas despesas e mostra que elas acabavam sendo maiores que seus ganhos (pp. 36-43).

Sharp conclui que, para os Thulekayaratina, a disposição de armadilhas era uma atividade subsidiária que produzia rendimentos se não levada demasiado ativamente. Muito sucesso implicaria no corte de ração. Para o Yonthehotina, também era subsidiária e conduzida mais como um complemento à caçada de caribus (que seria de subsistência). A atividade de pôr armadilhas era um meio de minimizar o custo de prosseguir um modo de vida tradicional, longe do homem branco e das pressões da aldeia (pp. 43-44).

A pesca, a caça e o uso de armadilhas pelos kutchins

O livro de Richard Nelson (1973) sobre os kutchins do Alasca dedica-se exclusivamente a suas técnicas de pesca, caça e uso de armadilhas. Baseia-se em pesquisa do autor nos anos de 1969 a 1971, realizada na localidade de Chalkyitsik, no rio Black, afluente do baixo Porcupine, tributário do Yukon. E também nas localidades de Huslia e Hughes, no rio Koyukuk, outro afluente do Yukon mais a oeste. Mas o livro focaliza principalmente os índios kutchins de Chalkyitsik, onde o autor se demorou mais. Os de Huslia e Hughes são koyukons. Mas ambos os povos são da família linguística atapasca. Os habitantes de Chalkyitsik constituem apenas um dos nove ramos dos kutchins. Os outros, na sua maioria, estão também na bacia do Yukon: na sua várzea, no ribeirão Birch, no rio Chandalar, no rio Koyukuk, no rio Crow, no alto rio Porcupine. E os demais na bacia do rio Mackenzie, no Canadá: na sua várzea e no rio Peel. Suponho que os do rio Crow (se esse for o mesmo rio chamado Old Crow, afluente do Porcupine) e os do alto Porcupine estejam também no Canadá.

O ponto mais setentrional do curso do Yukon e a localidade de Chalkyitsik, que lhe fica próxima, estão entre círculo polar ártico (66° 33' 44" N) e o paralelo 67° N. Portanto, a comunidade fica sujeita no inverno a uma noite contínua correspondente à duração de vários dias, ocorrendo o inverso no verão.

Chalkyitsik, com cerca de 95 habitantes na época, fica na floresta boreal com bosques de abetos brancos ao longo dos rios, bétulas e álamos tremedores na áreas devastadas por incêndios, salgueiros nas beiras dos lagos e curvas dos rios. Sua fauna inclui o alce, o urso preto, a lebre sapato de neve, o porco espinho, o esquilo, além de espécies procuradas por suas peles: o vison, a marta, o lince, o lobo, a raposa vermelha, o castor e o rato almiscarado. Entre as aves se contam várias espécies de patos e gansos, a ptármiga (lagópode) e três espécies de tetraz. Entre os peixes dos rios e lagos se contam o salmão, o sheefish, o peixe branco e o lúcio.

A maior parte do livro é constituída de uma detalhadíssima descrição do instrumental e das técnicas utilizadas na pesca, na caça às aves, aos grandes mamíferos e aos animais de peles de valor comercial. As armas de fogo, redes, anzóis, laços, armadilhas e seu modo de usar com cada espécie animal são descritas, bem como o calibre da munição, a espessura do fio do laço, o número da armadilha, o modo mais adequado de dispô-la. Recebem atenção também os meios de transporte utilizados nas atividades: pequenas canoas, botes maiores de fundo chato e motor externo, trenós, tobogans, puxados por cães ou por snowmobiles; até mesmo o bote feito com o couro do alce recém-abatido para levar sua carne para casa. A maneira de retirar a pele de cada espécie animal, raspar sua parte interna e conservá-la é cuidadosamente apresentada.

Quase todo o equipamento utilizado nessas atividades é adquirido no comércio. Muito pouco restou do antigo instrumental indígena. Até as roupas usadas pelos kutchins são de origem industrial, apesar de menos eficientes para conter o severo frio do inverno do que as antigas peças feitas de couro dos animais da região por eles próprios.

Além da sua casa de madeira em que mora com a família em Chalkyitsik, o caçador tem também uma cabine, ou seja uma casa menor na área onde costuma atuar, para seu pernoite ou mesmo passar alguns dias. Essa cabine fica na trilha onde distribui suas armadilhas. Essa trilha (croquis na p. 157) constitui um circuito fechado, de modo que, saindo de sua cabine para armar, examinar ou recompor suas armadilhas, o caçador retorne a ela no fim de sua atividade. Por vezes a trilha tem um ou mais puxados laterais. Essas trilhas lembram as “estradas” do seringueiro amazônico, só que são imensamente maiores, de umas poucas milhas, quando próximas de Chalkyitsik, podendo chegar a 100 milhas as mais distantes, com apoio de mais de uma cabine e ajuda de um ou mais armadilheiros. Cada trilha é de posse individual ou familiar. Caso deixe de ser utilizada por alguns anos, qualquer outro pode apossar-se dela. Quem tem sua posse pode recrutar um ou mais companheiros, com quem deve combinar uma retribuição. Um filho ou outro parente pode herdar a trilha. Mas a posse da trilha não inclui a terra. Qualquer pessoa pode entrar nela para caçar ou pescar, contanto que não instale laços e armadilhas e nem mexa com os do posseiro.

Até meados do século XIX, os diferentes ramos kutchins subsistiam com base nas atividades de caça, pesca e coleta. Esses ramos dividiam-se em bandos que se mudavam de um lugar para outro, daqueles em que os recursos fauna decaíam para os que mostrassem mais abundância. Com base no mesmo critério, indivíduos e famílias podiam passar de um bando ou de um ramo para outro. Em 1847, um agente da Hudson Bay Company estabeleceu Fort Yukon, na confluência dos rios Porcupine e Yukon. Ele

provinha de Fort McPherson, instalado em 1839 no rio Peel, no Canadá. Embora a Hudson Bay tenha se retirado em 1867, por causa da compra do Alasca à Rússia pelos Estados Unidos, recuando para Rampart House na fronteira do Canadá, Fort Yukon perdurou e os kutchins foram se inserindo no comércio de peles. Começaram a passar a maior parte do ano em casas junto a suas trilhas de armadilhas, junto com suas famílias, procurando Fort Yukon ou Old Rampart (Rampart House?) na outra parte do ano para vender suas peles e se abastecer de artigos industrializados. Esse seu novo modo de vida perdurou até os meados do século XX. Com a instalação de uma escola em 1941 na localidade de Chalkyitsik, o ramo dos kutchins do rio Black começou a se concentrar aí em residências permanentes, reduzindo o trabalho nas trilhas a períodos mais curtos. O aparecimento da oportunidade de empregos no período de verão e de receber ajuda dos programas de bem estar social foi reduzindo o interesse pela procura de peles, que no tempo da pesquisa de Nelson já era uma atividade quase que somente dos homens maduros. Por outro lado, a introdução, nos anos 1960, do snowmobile facilitou muito o transporte dos equipamentos de caça e armadilhas e reduziu o tempo de percurso das trilhas.

Antes de fazer a pesquisa com os kutchins, Richard Nelson tinha realizado trabalho de campo com os esquimós do norte do Alasca, com o mesmo tipo de orientação, no período de 1964 a 1966 e ainda em 1971. No final do livro que aqui comento ele faz uma comparação entre os kutchins e os esquimós, no que tange à adaptação ao meio ambiente, à troca de conhecimentos entre os membros do grupo, à atitude relativa à sua própria cultura no confronto com às de estranhos. Segundo ele, os esquimós são muito mais adaptados ao seu ambiente de tundra e gelo marítimo do que os kutchins àquele em que vivem, na floresta boreal. A propensão dos esquimós a conversar com os companheiros, trocar ideias e informações desenvolve um conhecimento que lhes é muito útil para resolver problemas inesperados no severo meio que exercem sua atividade. Os kutchins conversam menos, não raro reservam para si próprios informações sobre a presença de animais que podem ser caçados por seus companheiros, oscilam entre mais de uma solução diante de uma dificuldade. Diante de culturas estranhas como a do homem branco, os esquimós são mais seguros quanto a suas próprias soluções e somente aceitam um artefato, uma técnica, uma ideia, depois de passá-lo por uma rigorosa crítica. Já o kutchin ouve e pede soluções de estranhos e considera seu estado presente como muito melhor do que a dura vida do passado.

Dada a drástica escolha do autor de limitar-se aos aspectos técnicos e práticos da exploração do ambiente, ele omite qualquer sentimento, qualquer intercâmbio comunicativo, ainda que imaginado, dos kutchins para com os animais que caçam, ou mesmo para com os cães, que são seus auxiliares. Até as relações com os comerciantes a quem vendem suas peles, agentes do governo, professores, missionários, caçadores e armadilheiros brancos ficam na penumbra.

Um exemplo de contato interétnico: chipewyan e crees

Robert Jarvenpa (1982) examina as relações entre os chipewyan e os crees em localidades próximas ao centro da província de Saskatchewan, onde o rio Churchill inflete sua direção geral para o leste. Aí ficam três comunidades chipewyan, constituídas principalmente por índios de tratado, duas comunidades predominantemente crees, sendo uma de tratado e outra sem status, e três comunidades maiores, uma delas Ile à la Crosse, constituídas por pessoas de ascendência tanto cree como chipewyan e grande número de

métis de ascendência cree. Essa convergência de diferentes etnias data do século XVIII. A Companhia da Baía de Hudson tinha seus postos de troca nos divisores de águas entre os tributários da baía de Hudson e os do lago Athabasca e rio Mackenzie. Os crees, intermediários da Companhia, e portadores de armas de fogo, tomavam direção oeste. Os chipewyan, atraídos por esse comércio, tomavam a direção sul. Após um período inicial de bastante hostilidade, as duas etnias indígenas vieram a estabelecer relações mais amistosas. E assim, Ile à la Crosse, no rio Churchill, como posto da Companhia e, a partir do século XIX, com missão católica, tornou-se ponto de encontro. Os crees, como mais antigos nesse comércio e com armas de fogo, impunham-se nas relações com os chipewyan. Envolvidos nessa situação estavam também os métis descendentes de funcionários das companhias de comércio e de mulheres crees. Com o tempo, tanto os postos da Companhia, como padres e templos da missão se instalaram também nas outras comunidades. Uma rodovia utilizável durante o ano inteiro fez a ligação com o sul em 1977. Numa das comunidades maiores instalou-se uma indústria de enlatamento de peixes (pp. 284-289).

As formas de interação positiva entre os distintos grupos étnicos se davam nas relações de trabalho, como nas equipes de pesca (pp. 290-291). Apesar de poderem usar da força *inkonze* contra crees que os perturbassem, os chipewyan é que na verdade procuravam os medicine-men crees para resolver seus problemas de saúde, que o faziam pela extração do objeto patogênico. Havia curandeiros crees itinerantes. Recorrer a eles não conflitava com a busca de outros recursos, como a medicina e cirurgia ocidental, rezar na igreja, fazer peregrinações a sítios milagrosos, como a capela de Sant'Ana no norte da província de Alberta. Os chipewyan também recorriam aos medicine-men crees na procura de objetos perdidos ou de pessoas desaparecidas. Os serviços mágicos eram uma importante fonte de rendimentos para os crees, mediante as retribuições que recebiam (pp. 291-293). Outras ocasiões para intercâmbio amistoso entre as etnias eram os diferentes eventos competitivos, bingos, bailes, peregrinações, festivais de verão promovidos por algumas das comunidades (p. 293).

Quanto a formas de interação negativa, havia vez por outra algumas agressões físicas, opiniões pejorativas sobre a maneira de se comportar, e a desconfiança de que o poder dos curandeiros crees podia ser usado para feitiçaria. Suspeitava-se também de sua magia amorosa, que eles usariam em seu proveito próprio, embora os chipewyan também a procurassem junto a eles (pp. 294-296).

Desavenças quanto a regras do parentesco

Henry Sharp (1975) distingue os chipewyan em três grupos conforme a terminologia de parentesco. No primeiro, engloba os que vivem na bacia do rio Churchill, desde a foz até seus formadores na província de Alberta; no segundo, os que ficam a oeste de uma linha sudoeste-nordeste tangente à ponta oriental do grande lago do Escravo; e, no terceiro, os que estão junto ao lago Athabasca. As diferenças terminológicas entre eles estão indicadas no quadro a seguir. Lembra que sua distinção corresponde aproximadamente à mesma que fez J.G.E. Smith por razões etno-históricas. No primeiro grupo, há mistura entre chipewyan e cree. No segundo, aos chipewyan se misturam slavey e dogrib. Só no terceiro grupo são exclusivamente de origem chipewyan (pp. 71-72).

Diferenças na terminologia de parentesco entre os três grupos chipewyan			
Distinções terminológicas	1º grupo	2º grupo	3º grupo
Entre primos paralelos e cruzados	sim	não	não
Entre o(a)s próprio(a)s filho(a)s e o(a)s filho(a)s do(a)s irmão(ã)s	não	não	sim

As distinções terminológicas provavelmente se devem à presença ou não dessas diferentes combinações interétnicas. O artigo aqui focalizado examina um caso de conflito referente à aceitação ou não do sororato, isto é, do casamento do viúvo com a irmã da falecida esposa. E o caso ocorreu numa comunidade do 3º grupo, onde o autor realizou pesquisa. Pouco depois de esta comunidade ter sido atingida pela gripe espanhola, em 1918-1919, recebeu migrantes chipewyan das vizinhanças de Ile à la Crosse, do rio Churchill, portanto, do 1º grupo. Depois recebeu migrantes de Brochet, também do 1º. Os primeiros se incorporaram à categoria Thulekayaratina, e os segundos à Yonthehotina. Esses nomes já são conhecidos nossos pois se trata da mesma comunidade onde o mesmo autor examinou os dois modos de combinar a caça comercial com armadilhas e os rendimentos concedidos pelo bem estar social (pp. 72-73).

Os filhos dos migrantes aprenderam o modo de falar local, mas os termos de parentesco, embora fossem os mesmos, nem sempre tinham exatamente o mesmo significado. Era o que acontecia com o termo *setsu*, aplicado em ambos os grupos igualmente à mãe da esposa, irmã da esposa e esposa do irmão. Porém, para o 3º grupo, as mulheres chamadas *setsu* não podiam ser parceiras sexuais, o que não acontecia no 1º grupo, em que essa proibição somente se aplicava à mãe da esposa. Nas comunidades do 3º grupo, embora uma irmã mais nova de uma mulher falecida fosse chamada a prestar serviços ao viúvo (que a chamava de *setsu*), cozinhando, lavando e costurando para ele, não se admitia a possibilidade de terem relações sexuais ou de se casarem. Entretanto, essa possibilidade existia e era até um casamento preferencial para os chipewyan do 1º grupo (p. 74).

E o autor conta com detalhes o caso de um homem, filho de migrantes do 1º grupo, que, tendo-se casado com uma mulher do 3º grupo e ficado viúvo, teve à sua disposição os serviços de uma irmã mais nova da falecida. Entretanto, começou a correr o boato de que eles tinham relações íntimas e ele acabou até sendo acusado publicamente dessa falta pela mãe da jovem. Pressionado pela acusação, o homem resolveu fazer por merecê-la e engravidou a jovem. Apesar disso, não se casou com ela e nem os do 3º grupo queriam essa união, embora os migrantes do 1º grupo e seus descendentes a apoiassem. A criança nasceu e seria doada a não parentes se a mãe da jovem (que dizia não querer o casamento) não a levasse para a própria casa para criar. Quando um novo padre católico assumiu os serviços religiosos da comunidade, resolveu fazer uma campanha para formalizar as uniões consensuais e veio a estimular o casamento do viúvo com a cunhada, que aliás nem mesmo viviam juntos. Houve forte apoio dos membros do 1º grupo e seus filhos, mas protesto e negativa por parte do 3º. Estimulados pela campanha do padre, eles resolveram se casar, desta vez com aprovação da própria mãe da jovem. O casamento foi feito, com o boicote à festa dos membros do 3º grupo. Supõe o autor que a mãe da jovem, apesar de ser do 3º grupo, agiu todo o tempo no sentido de forçar o casamento, por espalhar os boatos, pela acusação pública que fez, por forçar o homem a reagir, engravidando a filha dela, por tomar a guarda da criança, prendendo a atenção do pai a sua casa e até pela aceitação final do casamento. Era uma mulher viúva e procurava conseguir a segurança econômica com um genro que era reconhecidamente bom provedor

(pp. 77-81). O autor não informou se esse caso desencadeou outros que vieram romper a regra do 3º grupo.

Denendeh

Em 1982, no Canadá, a divisão dos Territórios do Noroeste em dois foi apoiada por 56% dos votos em um plebiscito. No mesmo ano os denes e métis formaram o Western Constitutional Forum para definir o governo da parte ocidental resultante dessa divisão. Chamada Denendeh, ela deveria incluir uma boa porção de população não nativa, inclusive o núcleo urbano de Yellowknife. Mas uma série de garantias seriam tomadas para assegurar a sobrevivência da nação dene. Assim Denendeh deveria ter jurisdição sobre as áreas de pesca e vias fluviais, até então sob jurisdição federal, de modo a assegurar a proteção do meio aquático, básico para o modo de vida tradicional dene, e ainda o controle sobre emprego e trabalho para preservá-los e desenvolvê-los segundo o estilo dene de relações. Muitas das decisões deveriam envolver toda a comunidade, de modo a serem tomadas por consenso ou referendos amplamente fundados. Aos denes deveriam caber 30% dos assentos nos conselhos e na assembléia legislativa, independentemente de sua proporção na população geral. Deveria haver também um senado exclusivamente formado por denes, com direito de veto sobre qualquer projeto de lei desfavorável aos direitos aborígenes. O direito de voto caberia somente àqueles que tivessem pelo menos dez anos de residência no território. Essas propostas um tanto defensivas decorriam do receio de que migrantes não aborígenes, à procura de oportunidades de emprego que viessem a se abrir, acabassem por tomar o poder decisório dos indígenas, tal como aconteceu no passado com a província de Manitoba. Esta surgiu como província métis, com garantias de língua e direitos de terra. Porém os métis acabaram por perder seus direitos perante os imigrantes e muitos deles deixaram a província. O autor de cujo trabalho tiro estas informações (Purich, 1991, pp. 432-434) refere-se sempre às garantias em favor dos denes, sem explicitar quais seriam as reivindicações métis e inuit quanto ao sistema político do novo território. Aliás, embora o nome “Denendeh” figure no sub-título do livro de Peter Kulchyski (2005), que também mostra um mapa do novo território (p. xiii), na maior parte do seu texto quase sempre se refere a ele como “Northwest Territories”, talvez porque na época de sua publicação ainda não tivesse sido oficialmente criado.

Auto-governo indígena: uma ilusão?

A discussão sobre a abertura de um campo de apoio para a construção de uma rodovia no conselho de uma comunidade do rio Mackenzie oferece oportunidade a Harald Broch (1983) para discutir se o reconhecimento legal de os indígenas velarem pelos seus interesses é realmente respeitado pelos órgãos estatais e outras agências.

Como o autor troca nomes de lugares e pessoas de modo a proteger sua privacidade, não há como saber qual é exatamente a comunidade que ele chama de Fort Sunset e nem qual é o afluente do rio Mackenzie que desemboca nas suas vizinhanças, que ele denomina de Bluefish River. Mas era uma comunidade dene, ainda que não explicita qual de seus ramos. Uma nota de rodapé (pp. 137-138) do organizador do volume (Adrian Tanner) que inclui o artigo de Broch explica que em 1972 o governo canadense anunciou o plano de construção de uma estrada, em menos de um ano, que ligaria Fort Simpson, no alto curso do Mackenzie, a Inuvik, no seu delta. Entre os motivos para abrir a estrada constava servir de apoio a um gasoduto que seria construído ao longo do Mackenzie para transportar o gás do Alasca para os Estados Unidos, uma vez que sua construção no

próprio Alasca estava sendo combatida pelos ambientalistas norte-americanos. Entretanto, a oposição à abertura da rodovia pelos membros da Indian Brotherhood of Northwest Territories, enquanto as reivindicações de terras não fossem resolvidas, e a constatação da desnecessidade da mesma pelas empresas petrolíferas, pois o gasoduto acabou passando pelo Alasca mesmo, fizeram atrasar a construção da rodovia, se é que chegou a ser realizada.

Broch apresenta cada um dos oito membros do conselho. Seis eram indígenas bilíngues: o chefe da comunidade, o secretário, o presidente, mais um membro masculino e duas mulheres. Uma destas era esposa do secretário e irmã do conselheiro sem encargo adicional. Também havia dois brancos, falantes apenas do inglês: o gerente e mais um outro (ex-missionário e construtor). Descreve detalhadamente as reuniões e também o teor do discurso dos agentes governamentais que compareceram ao conselho para convencer seus membros da necessidade da obra. Mostra também como, apesar de não estarem a favor da rodovia e sobretudo do campo de apoio junto à comunidade, só a mulher que não tinha parentes no conselho dizia claramente o que pensava, entre outras objeções defendendo a necessidade de não se tomar decisões apressadas sem consultar a comunidade.

Broch repara como os membros indígenas se sentiam pouco à vontade, não apenas nas reuniões que tratavam desse problema, mas em todas as demais. Tinham de seguir disposições e uma etiqueta que não eram as suas. Embora falassem inglês, não o faziam com a mesma desenvoltura dos brancos. Geralmente eram os dois membros brancos que falavam no conselho, inclusive porque antes de cada reunião já tinham se esclarecido mutuamente sobre a questão a tratar e que decisão deveriam tomar. Para os demais, o gerente controlava a informação: por exemplo, a iminência da construção da estrada e do campo de apoio é comunicada aos conselheiros no final de uma reunião sobre um outro assunto. Além do mais, os membros indígenas se sentiam tolhidos diante da platéia, de indígenas ou não, inclusive o pároco, integrantes da Polícia Montada, diretor da escola, enfermeiras, que podiam tomar a palavra se o presidente consentisse. Os índios tinham comportamento completamente diferente, agindo e falando muito mais à vontade em encontros exclusivamente deles.

O gerente deveria atuar no conselho como uma espécie de orientador, instruindo os indígenas sobre leis, regulamentos e procedimentos legais e burocráticos de modo a tomarem por si próprios as decisões mais adequadas. Mas na prática ele não podia escapar de ser um advogado das decisões previamente tomadas pelo governo federal e pelo governo dos Territórios do Noroeste. Seu papel era mais o de convencer os indígenas a optarem por aquilo que já estava decidido. Apoiava-se sobretudo no outro conselheiro branco, que por sua vez recebia sua preferência na concorrência para a realização de obras promovidas pelo conselho. Os dois brancos mantinham uma relação de parceiros.

Com certos indígenas, inclusive alguns membros do conselho, o gerente mantinha uma relação de patrono. Ele tinha um pequeno caminhão, uma canoa com motor de popa, um snowmobile, com os quais podia prestar favores a quem desejava trazer para sua órbita ou nela manter. Também podia proporcionar alguns empregos. Procurava influenciar o presidente do conselho e também a conselheira que era esposa do secretário e irmã de um outro conselheiro. Quando dava festas e recepções em sua casa, o gerente convidava o secretário e sua esposa. O secretário não votava, mas aspirava ser o próximo gerente, o que certamente influía no voto da esposa. O gerente ainda costumava hospedar

visitantes importantes nas casas do presidente e do secretário, o que lhe garantia um certo controle nas informações passadas aos forasteiros.

O chefe da aldeia não se punha como cliente do gerente, preferindo apoiar-se nos funcionários do governo dos Territórios do Noroeste, como o comissário do distrito. Por outro lado, quase sempre se ausentava das reuniões do conselho, por estar ocupado na revisão de sua picada de armadilhas de caça.

Ao discutir as relações dos membros e outros participantes das reuniões do conselho, Broch faz uso das noções de patrono, broker, do-gooder e paternalismo. O patrono mantém com seus clientes uma reciprocidade assimétrica, impondo-lhes seus próprios valores, sem aceitar os deles. O gerente, usando de seus recursos materiais para distribuir favores, exercia esse papel sobre certos conselheiros (pp. 168-169 e 171).

O broker, por sua vez, é um intermediário cujos seguidores acreditam ser capaz de influenciar a pessoa que controla os favores. O gerente também era um broker, na medida em que se acreditava que ele levava ao conhecimento do Departamento de Obras Públicas e ao governo dos Territórios do Noroeste os interesses da comunidade e pressionava-os para que os atendessem (pp. 169-170). Como broker também agiria o chefe da comunidade, que por ela intercedia junto ao comissário do distrito (pp. 176-177).

Parceiros seriam duas ou mais pessoas em relação simbiótica de ajuda mútua. Era essa a relação mantida entre o gerente e o outro branco do conselho (pp. 171-172).

O paternalista não procura propriamente atrair clientes. Mas é alguém que se julga mais conhecedor e mais esclarecido do que aqueles pelos quais interfere. Desempenhavam este papel o pároco da comunidade ou a socióloga enviada pelo governo para esclarecer a comunidade, a qual fazia também o papel de broker.

O autor ainda destaca o do-gooder. É geralmente jovem, com formação universitária, que vai para as vizinhanças dos indígenas por desgosto com o modo de vida das grandes cidades. Não se considera superior a eles e procura compreender seu ponto de vista. Entretanto, ao falar publicamente em favor dos índios, na presença destes, por dispor de maior fluência na língua inglesa e conhecer melhor os valores em que foi educado, inibe os indígenas de tomar a palavra, e ao mesmo tempo não goza de representatividade entre aqueles que o escutam (pp. 182-184).

Enfim, o autor conclui que o conselho, tal como estava organizado e na sua maneira de atuar, constituía uma instituição pseudo-democrática (p. 194).

Yukon

O Yukon é uma unidade da federação canadense que se estende entre o paralelo de 60° N e o mar Ártico e faz fronteira com o Alasca. Um texto de James Frideres (1986) examina os critérios levados em consideração nas negociações relativas às reivindicações dos nativos até o Acordo em Princípio (Agreement in Principle) de 1985. Os nativos são atapascos, tlingit (no sudoeste), mas não há comunidades inuit (o litoral do Yukon no Ártico é de pequena extensão). A extração de ouro decaiu na segunda década do século XX, e a economia só voltou a se aquecer após 1940. Até essa data, numa “negligência salutar”, não houvera qualquer esforço em direcionar a vida dos índios. Mas na época da Segunda Guerra Mundial várias alterações se introduziram na região: a Rodovia Alasca, uma série de campos de pouso alinhados na direção noroeste, um oleoduto e uma grande refinaria de petróleo em Whitehorse. Além disso, o preço das peles caiu acentuadamente e muitos nativos deixaram de distribuir armadilhas, muitos migrantes de fora chegaram

pela nova via de comunicação, sobretudo estimulados pela indústria de mineração, transformando os nativos, numericamente, em minoria (pp. 284-287).

Em junho de 1984 havia 12 bandos, cujo número de membros variava de 73 a 604, numa média de 215 (logo, um total de 2.580 indivíduos), que suponho serem os índios registrados ou de status. Porém, índios registrados, não registrados e não-índios viviam em proximidade. As terras concedidas aos índios não estavam no regime do Indian Act. Eram lotes individuais, grupos desses lotes, para diferentes propósitos, desde moradia familiar até sítio de aldeia de bando. Por outro lado havia grandes tratos de terra, de 10 a 20 milhas quadradas, para atividades de subsistência ou pastagens de alguns bandos, até excepcionalmente as 350 milhas quadradas (906,5 km²) do Old Crow Band, no norte do Yukon. Além dos bandos, havia as associações ou fraternidades: a Yukon Native Brotherhood, dos índios de status, e a Yukon Association of Nonstatus Indians. Em 1973 foi criada uma nova, o Council of Yukon Indians. E em 1980 todas as três foram fundidas numa só, sob este último nome (p. 287).

No século XIX, o Yukon, assim como todo o norte canadense, foi tratado como se a população nativa não tivesse existência legal: era uma “terra nullius”. Quando começaram a surgir as reivindicações indígenas, o grande problema era como fundamentá-las em algum documento anterior que reconhecesse direitos aborígenes preexistentes (uma curiosa maneira de ver, em que os índios não têm direito se não existe algum tratado com brancos ou alguma proclamação de autoridade branca que os reconheça). Mas recorreu-se ao apoio das doutrinas existentes referentes à lei inglesa comum e à lei internacional. E também a decisões de tribunais relativas a questões de terra em outras regiões do Canadá, como os casos conhecidos como Nishga, Kanatewat (disputa dos crees e inuit com a James Bay Development Corporation, no capítulo da área Hudson-Labrador) e Paulette. De qualquer modo, essas decisões judiciais não eram definitivas e pediam por soluções políticas (p. 288).

As reivindicações do Council of Yukon Indians foram formalizadas em 1973, e desde cedo articuladas pelo governo do Yukon a seu projeto de transformar o território em província. Assim, o governo do Yukon não aceitou ficar fora das negociações que o Council of Yukon Indians mantinha com o governo federal (pp. 289-290).

O Canadá então tomava uma nova orientação com respeito às reivindicações nativas, abandonando a coerção em favor da negociação. Esta deveria orientar-se conforme alguns princípios: clareza e imparcialidade em decisões de boa fé com respeito às reivindicações nativas de terra; assegurar decisões que permitam aos nativos viverem do modo que desejam; na solução dessas reivindicações, respeitar os direitos de terceiros. E limitar-se por alguns critérios: o alcance do que o povo nativo podia negociar, seus direitos legais em relação a outros “interesses” e o tipo de envolvimento na procura de solução para sua reivindicação (pp. 290-292).

Assim, em 1985 chegou-se a um “Agreement in Principle” pelo Council of Yukon Indians e os governos federal e territorial, ainda que um terço das 12 comunidades nativas se tenham oposto a ele e outro terço tenha requerido modificações, o que significa que a decisão final nessa data ainda não tinha sido tomada. De modo diferente de outras soluções para reivindicações indígenas no Canadá, neste caso se adotou o modelo do governo único (one-government model), isto é, não se estabeleciam reservas e os nativos deveriam participar ativamente do governo do Yukon. Qualquer concessão de terras seria sob forma de propriedade privada e não garantidas pelo governo federal. Seriam tomadas medidas especiais para a proteção dos interesses e cultura dos nativos, tais como a

propriedade de grandes blocos de terra (conjuntos de lotes?) e a participação nos colegiados supervisores do gerenciamento do uso da terra e da vida silvestre. O governo representaria tanto os nativos com status e sem status como os não nativos, dando aos beneficiários voz especial e garantias em decisões específicas. Os nativos do Yukon trocariam suas reivindicações aborígenes por direitos específicos legislativamente definidos. Para qualificar-se como beneficiário, o indivíduo deveria ser cidadão canadense, com um quarto ou mais de índios do Yukon como ascendentes, além de residente no Yukon entre 1º de janeiro de 1800 e 1º de janeiro de 1940 ou seu descendente linear ou filho adotivo (pp. 293-296).

Haveria terras não passíveis de reivindicação pelos nativos: as já sob regime de propriedade privada, tituladas, ocupadas por qualquer agência do governo ou arrendadas, e nem aquelas passíveis de serem alcançadas pela expansão das comunidades existentes. Aos beneficiários nativos seriam transferidos 20.000 km² de terras, 7.500 km² dos quais alocados ao bando Old Crow, para proteger seu estilo de vida tradicional (trata-se dos kutchin, que estão em ambos os lados da fronteira com o Alasca). Os outros bandos receberiam de 3 a 15 blocos rurais de terra, variando de 2 a 650 km². Em acréscimo, de 50 a 100 áreas menores seriam transferidas a cada bando para fins específicos, como abrigos, acampamentos, locais de pesca. No sul do Yukon se proveria cada beneficiário de 2,2 km². As terras ficariam sob domínio privado dos conselhos de bando, seriam taxadas, mas o governo daria assistência financeira aos bandos para o pagamento delas (!). Quanto à costa do Ártico, havia um “agreement” de 1978 que admitia sua concessão ao COPE (Committee for Original Peoples’ Entitlement, que representava os inuit do Ártico ocidental) e que a linha costeira (balance of the coastline) ficaria sob jurisdição federal como parque nacional. Além da limitação da jurisdição do Yukon, os beneficiários do COPE teriam preferência de emprego sobre os demais yukonianos (pp. 296-297). Vale reparar ainda a orientação de que os tratos de terra para índios deveriam ser pequenos, para não criar um sentimento de injustiça entre os índios de outras partes do Canadá (p. 295).

As organizações beneficiárias receberiam 130 milhões de dólares a serem pagos anualmente por 20 anos em troca da extinção das reivindicações aborígenes no Yukon e em qualquer outra parte do Canadá. E devido à extinção de reivindicações dos índios de status relativas a programas do governo federal, este pagaria 53,69 milhões de dólares pelo mesmo período. Haveria ainda pagamentos anuais às organizações indígenas do Yukon. Os pagamentos seriam feitos a corporações e não a indivíduos, e como instituições voltadas ao lucro seriam taxadas. Mas haveria uma instituição central, isenta de taxas, responsável por receber, administrar e investir esses fundos. Os beneficiários poderiam participar de qualquer programa social e econômico do governo, além de outros programas criados exclusivamente em seu benefício e administrados por eles, com recursos distintos dos especificados nesse acordo, voltados para habitação, educação, saúde, bem estar social, justiça. Os beneficiários constituiriam ainda pelo menos 25% dos membros do Conselho de Educação do Yukon, por um período de 25 anos, para assegurar a identidade cultural e os valores nativos (pp. 297-298).

No tempo da redação do texto aqui em consideração, esse acordo ainda não tinha sido aceito pelos nativos do Yukon, entre outros motivos pelo receio de que viesse acontecer com eles o mesmo que ocorrera no Alasca. Neste, os nativos abriram mão de suas reivindicações a troco de indenizações a serem recebidas por corporações e não por grupos étnicos ou indivíduos, tal como estava sendo proposto para o Yukon. No Alasca, essas corporações se endividaram, nada mais tinham a receber, e estavam aguardando o

prazo de carência estabelecido pelo acordo para pagar as dívidas com a venda de suas terras. Sem mais nada poder reivindicar, ficaram sem qualquer direito os “after-born”, os nascidos depois da assinatura do acordo (p. 299).

Bibliografia

- BORAM, Clifford. 1973. “Kutchin quarreling”. *Ethnology* 12 (4): 437-448.
- BROCH, Harald Beyer. 1983. “The Bluefish river incident”. Em *The Politics of Indianness: Case Studies of Native Ethnopolitics in Canada* (Adrian Tanner, org.). St. John’s: Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research. pp. 137-196.
- ERVIN, Alexander M. 1987. “Stiles and strategies of leadership during the Alaskan native land claims movement: 1959-71”. *Anthropologica* 29 (1): 21-38.
- FRANCIS, David. 1994. “The golden dreams of the social constructionist”. *Journal of Anthropological Research* 50 (2): 97-111 [nas pp. 109-110 está a réplica dos autores WATSON & GOULET 1992, e na p. 111, a tréplica].
- FRIDERES, James S. 1986. “Native claims and settlement in Yukon”. Em *Ardous Journey: Canadian Indians and Decolonization* (J. Rick Ponting, org.). Toronto: McClelland & Stewart. pp. 284-301.
- GOULET, Jean-Guy A. 1994. “Ways of knowing: Towards a narrative ethnography of experiences among the Dene Tha [Slavey]”. *Journal of Anthropological Research* 50 (2): 113-139.
- HELM, June. 1965. “Bilaterality in the socio-territorial organization of the artic drainage Dene”. *Ethnology* 4 (4): 361-385.
- JARVENPA, Robert. 1982. “Symbolism and inter-ethnic relations among hunter-gatherers: Chipewyan conflict lore”. *Anthropologica* 24 (1): 43-76.
- JARVENPA, Robert. 1982. “Intergroup behavior and imagery: The case of Chipewyan and Cree”. *Ethnology* 21 (4): 283-299.
- KOOLAGE JR., William W. 1975. “Conceptual negativism in Chipewyan ethnology”. *Anthropologica* 17 (1): 45-60.
- KULCHYSKI, Peter. 2005. *Like the Sound of a Drum: Aboriginal Cultural Politics in Denendeh and Nunavut*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- MILLS, Antonia. 1988. “A preliminary investigation of cases of reincarnation among Beaver and Gitksan”. *Anthropologica* 30 (1): 23-59.
- MILLS, Antonia C. 1988. “A comparison of Wet’suwet’en [Carrier] cases of the reincarnation type with Gitksan and Beaver”. *Journal of Anthropological Research* 44 (4): 385-415.
- NELSON, Richard K. 1973. *Hunters of the Northern Forest: Designs of Survival among the Alaskan Kutchin*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- PERRY, Richard J. 1989. “Matrilineal descent in a hunting context: The Athapascan case”. *Ethnology* 28 (1): 33-51.
- RIDINGTON, Robin. 1976. “Wechuge and windigo: A comparison of cannibal belief among boreal forest Athapascans and Algonkians”. *Anthropologica* 18 (2): 107-129.
- RIDINGTON, Robin. 1988. “Knowledge, power, and individual in subartic hunting societies”. *American Anthropologist* 90 (1): 98-110.
- RUSHFORTH, Scott & CHISHOLM, James S. 1991. *Cultural Persistence: Continuity in Meaning and Moral Responsibility among the Bearlake Athapaskans*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- SAVINSHINSKY, Joel S. 1991. “The ambiguities of alcohol: Deviance, drinking and meaning in a Canadian native community”. *Anthropologica* 33 (1/2): 81-98.
- SHARP, Henry S. 1975. “Trapping and welfare: The economics of trapping in a northern Saskatchewan Chipewyan village”. *Anthropologica* 17 (1): 29-44.

- SHARP, Henry S. 1975. "Introducing the sororate to a northern Saskatchewan Chipewyan village". *Ethnology* 14 (1): 71-82.
- SHARP, Henry S. 1986. "Shared experience and magical death: Chipewyan explanations of a prophet's decline". *Ethnology* 25 (4): 257-270.
- SMITH, David M. 1992. "The dynamics of a Dene struggle for self-determination". *Anthropologica* 34 (1): 21-49.
- WATSON, Graham & GOULET, Jean-Guy A. 1992. "Gold in; gold out: The objectification of Dene Tha [Slavey] accounts of dreams and visions". *Journal of Anthropological Research* 48 (3): 215-230.

Web-grafia

2006 Aboriginal Population Profile (Canadá)

<http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-594/index.cfm>

The Atlas of Canada

<http://atlas.gc.ca/site/index.html>

Gwich'in Social and Cultural Institute (Kutchin)

<http://www.gwichin.ca>

População indígena da Mackenzie–Yukon

Canadá

A população indígena canadense da área Mackenzie–Yukon, 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), Yukon (YT) e Northwest Territories (NT). 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 se considerou apenas a primeira situação e o total da população, sem fazer a distinção por sexo.

Mackenzie–Yukon — Canadá — População registrada — 2014				
Etnônimo	Províncias	First Nations	Na reserva	Total
Chilcotin	BC	6 de 6	1.503	3.615
Carrier	BC	15 de 17	4.341	10.677
Mista Carrier e Chilcotin	BC	1 de 1	51	233
Mista Carrier, Chilcotin e Bella Coola	BC	1 de 1	640	1.020
Sekani	BC	1 de 2	58	465
Mistas Carrier e Sekani	BC	1 de 2	450	949
Beaver	BC	4 de 4	487	1.109
Mista Beaver e Cree	BC	1 de 1	189	471
Tutchone setentrional	YT	3 de 3	13	1.805
Mista Tatana e Tutchone setentrional	YT	1 de 1	6	150
Tutchone meridional	YT	4 de 4	24	1.311
Hän	YT	1 de 1	3	796
Tagish	YT	1 de 1	116	642
Kaska	YT	2 de 2	163	1.370
Tlingit	YT	2 de 2	47	999
Tutchone setentrional, Tagish e Tlingit	YT	1 de 1	6	982
Kutchin	YT	1 de 1	7	539
	NT	3 de 3	10	2.293
	Total	4 de 4	17	2.382
North Slavey	NT	4 de 4	7	2.780
South Slavey	NT	8 de 9	5	3.863
Mista Inuit, Kutchi e South Slavey	NT	1 de 1	3	586
Dogrib	NT	4 de 4	8	4.197
Mista Chipewyan e Yellowknife	NT	2 de 2	9	1.652
Mista South Slavey e Chipewyan	NT	1 de 1	*	*
Mista Cree e Chipewyan	NT	1 de 1	5	951
Mista Yellowknife, Dogrib e Chipewyan	NT	1 de 1	6	1.484
Mista South Slavey, Cree e Ojibwa	BC	1 de 1	427	891

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 — Mackenzie–Yukon — 2010	
Áreas geográficas onde há tribos com reconhecimento federal, mas sem dados disponíveis de cada uma em particular	População
Southeast Fairbanks Census Area, Alasca	1.057
Valdez-Cordova Census Area, Alasca	1.866
Yukon-Koyukuk Census Area, Alasca	4.272

Estados Unidos — Mackenzie–Yukon — 2010	
Tribos com reconhecimento federal, cada qual com dados disponíveis	População
Eklutna Native Village, Alasca [Tanaina]	308
Kenaitze Indian Tribe, Alasca [Tanaina]	3.179
Knik Tribe, Alasca [Tanaina?]	6.582
Native Village of Cantwell, Alasca [Tanaina?]	32
Native Village of Tanana, Alaska	191
Native Village of Ruby, Alasca [Tanana]	150

Mackenzie–Yukon — Classificação linguística

Todas as línguas indígenas desta área são da família atapasca do tronco na-dene.

No Alasca: tanacross, tanana, koyukon, holikachuk, ingalik, kuskowin, ahtena, tanaina.

Na fronteira Alasca-Canadá: tanana, kutchin, han.

No Canadá: slavey, yellowknife, chipewyan, dogrib, hare, tutchone, kaska, mountain, sekani, tahltan, chilcotin, sarsi, babine, carrier.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)