

Capítulo P1

Califórnia

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

A área etnográfica da Califórnia está inteiramente traçada dentro do estado norte-americano de que tira o nome, sem recobri-lo totalmente. É constituída por uma bacia, alongada no sentido norte-sul, formada pelos vales do rio Sacramento, que vem do norte, e do seu afluente São Joaquim, que vai do sul. Após confluírem, suas águas se dirigem para oeste, desembocando na baía de São Francisco. Inclui também as bordas dessa bacia, formadas pela serra Nevada a leste e pela serra Costeira a oeste, que é cortada pelo curso final do rio Sacramento. Também inclui a faixa entre a serra Costeira e o oceano Pacífico. Associada a essa disposição do relevo há uma certa variedade ambiental que oferecia alguma diferenciação nos recursos disponíveis aos povos indígenas conforme espacialmente distribuídos antes da chegada dos brancos. Dentro da bacia do Sacramento e do São Joaquim, havia diferenças de recursos entre o fundo do vale e o sopé das montanhas. Entre a serra Costeira e o oceano, recorria-se mais à exploração da fauna marinha.

Acrescente-se a esta área etnográfica a faixa costeira do sul do estado, onde hoje se erguem as cidades de Santa Barbara, Los Angeles e San Diego, apesar de partilhar da aridez da vizinha área do Sudoeste.

Mas não se contam nesta área outras partes do estado da Califórnia, como o extremo norte, que se inclui na Costa Noroeste, com suas casas de madeira e pesca do salmão; e o oeste do estado, abrangido pela Grande Bacia.

Caracterização da área

A etnografia desta área está muito associada ao trabalho de Alfred Kroeber (1925), autor do *Handbook of the Indians of California*. O mesmo autor tinha publicado em 1922 um pequeno texto geral sobre a área, “Elements of Culture in Native California”, que foi posteriormente resumido numa coletânea (Kroeber, 1967). Desse resumo podemos pinçar algumas das características da área. Quanto à organização política, os povos da Califórnia, com uma ou outra exceção, mal chegavam a ser como as chamadas “tribos” do centro e do leste dos Estados Unidos, ou seja, grupos coesos de 500 a 5.000 indivíduos, geralmente em média 2.000, falantes de uma mesma língua, com considerável sentimento de solidariedade contra outros grupos semelhantes. Sua organização não transcendia à das relações de parentesco (: 351-3). A casa de suar californiana tinha o calor diretamente produzido pelo fogo, nunca por pedras aquecidas; as mulheres eram admitidas somente em ocasiões cerimoniais especiais; quando a fumaça era muito densa, os imaturos deitavam-se bem perto do chão (: 372-3). As moedas de concha, de diferentes espécies, constituíam outro traço característico; além delas havia também pequenos cilindros, de concha ou de magnesita (: 382-4). O tabaco, a única planta cultivada, provinha do norte da área (: 384-5). Mas era comum o consumo de bolotas, provenientes de diferentes espécies de carvalho. Edward Gifford (1967) mostra a importância da lixiviação como

técnica de extração do ácido tânico dessas bolotas, após pulverizá-las, aumentando o espectro de recursos alimentares dos indígenas californianos.



Queda da população indígena

Na história do contato dos índios da Califórnia com os brancos, é preciso considerar que os espanhóis, a partir do México, começaram a colonizar a região relativamente tarde, já na segunda metade do século XVIII, estabelecendo missões religiosas. Seu avanço era uma tentativa de garantir o que lhes tinha sido reconhecido pelo velho Tratado de Tordesilhas, uma vez que os russos, que vinham avançando do norte, já estavam se estabelecendo na baía Bodega, muito próxima e um pouco ao norte da baía de San Francisco. Um rio que desemboca perto daquela baía tem o nome de Russian, a lembrar o ponto máximo de seu avanço. Com a independência do México em 1822, a Califórnia com este ficou até 1848, quando os Estados Unidos anexou uma enorme parte do território mexicano em que ela estava incluída. Era o tempo da corrida do ouro na Califórnia. Se nem todos os povos indígenas tinham sido atraídos para as missões no tempo dos espanhóis, a invasão norte-americana, constituída de garimpeiros, caçadores, comerciantes de peles, cultivadores, foi extremamente contundente, sendo recolhidos a reservas aqueles que a ela puderam sobreviver.

Russell Thornton (1986, p. 120) apresenta um quadro, abaixo reproduzido, da evolução da população dos índios do estado da Califórnia após o contato com os brancos. Lembra (p. 120, nota d) que metade do número de indígenas arrolado para o ano de 1980 eram oriundos de outros estados. E provavelmente essa contribuição externa deve até ter aumentado, pois em 2004 o estado da Califórnia tinha 12,2% da população indígena dos Estados Unidos, proporção que aumenta para 13,9%, se consideradas as combinações com outras etnias (US Census Bureau, 2007, p. 5).

Estado da Califórnia	
Data	População
Antes dos brancos	310.000/705.000
1800	260.000
1834	210.000
1849	100.000
1852	85.000
1856	50.000
1860	35.000
1870	30.000
1880	20.500
1890	18.800
1900	15.500/20.000
1907	18.797
1980	201.311

Comparando a história da evolução demográfica dos yukis e dos tolowas, do norte da Califórnia, Thornton mostra que os primeiros eram muito mais numerosos que os segundos no momento do contato com os brancos no século XIX. Não obstante, a população dos primeiros decresceu em maior proporção que a dos segundos, a ponto de os yukis perderem sua distintividade, misturando-se a outros grupos na Comunidade Indígena de Covelo. Os tolowas, após declinarem, começaram a crescer novamente e,

ainda que aceitando uniões matrimoniais com outras etnias, inclusive não-indígenas, lograram manter sua própria identidade. Isso porque, enquanto os primeiros se mantiveram na reserva para onde convergiram outros indígenas, os tolowas se afastaram da que fora a eles destinada, retornando a suas próprias terras, ainda que ocupadas por brancos, e por meio de certos mecanismos, entre outros a patrilinearidade, a patrilocalidade e a poliginia, mantiveram a identidade.

No grande vale dos rios Sacramento e San Joaquin

Ishi, o último dos yahis

Um exemplo de como foi aniquiladora a ocupação da Califórnia pelos brancos é a história de Ishi, o último dos índios yahis, um ramo dos yanas, que moravam em dois afluentes da margem esquerda do alto curso do rio Sacramento, na Califórnia. Esses dois afluentes, os ribeirões Deer e Mill, nascem junto ao monte Lassen, de origem vulcânica. Sistemáticamente perseguidos e abatidos, os yahis se viram reduzidos a um grupinho de poucas pessoas, até restar apenas Ishi, que, completamente sozinho, foi parar no curral de um matadouro. Chamado o xerife, este o prendeu, sem maltratá-lo, e solicitou a vinda à delegacia do antropólogo Alfred Kroeber, que, munido de vocabulários de línguas indígenas da região, identificou sua etnia e levou Ishi para o museu da sua universidade. Isso aconteceu em 1911. Ishi ficou morando no museu, aprendeu inglês, fazia objetos para o museu, inclusive pontas de flecha em pedra. Fazia isso diante dos visitantes, com quem conversava. Também dava informações sobre sua língua e sua cultura para Kroeber. Frequentava a casa da família de Kroeber e outros amigos. Morreu em 1916 e Kroeber fez para ele o rito funerário yahi conforme dele havia aprendido. Tirei essas informações do livro *Ishi: The Last of His Tribe*, de Theodora Kroeber, esposa do antropólogo e da mesma profissão. Ela conta de modo romanceado os últimos anos do bando de sete pessoas, que foi se extinguindo, vivendo escondido, cada vez mais apertado, até que somente sobrou Ishi. Escreveu-o de um suposto ponto de vista dos próprios yahis, ainda que referidos em terceira pessoa. Mas entremeados no texto há parágrafos em itálico que reproduzem a fala de Ishi em primeira pessoa, possivelmente tomados de depoimentos feitos por ele e quiçá até publicados alhures. Mas neste livro sua fonte não é indicada, nem o nome de Alfred Kroeber é explicitado, substituído por *Majapa*, que seria “chefe” em língua yahi, e nem o nome do Museu, que pode estar em San Francisco ou em Berkeley, uma ou outra referida apenas como City. Provavelmente, o outro livro da autora, *Ishi in Two Worlds*, que ainda não li, seja mais explícito quanto a esses detalhes.

O palhaço maidu

Robert Brightman (1999) se propõe, na sua interpretação da figura do palhaço entre os maidus, do vale do Sacramento, ir além da explicação funcionalista segundo a qual a divergência do comportamento consagrado atuaria no sentido de reforçar os padrões, ao mostrar a inviabilidade de aboli-lo. De um lado, o palhaço transtorna o rito comendo quando não deve fazê-lo, atuando só quando debaixo das vistas do xamã, remedando o xamã. Por outro, desempenha atividades a favor do sistema social vigente, como as recomendações que faz do alto do teto da casa ritual. O autor chama a atenção para a existência entre os californianos de vagabundos, isto é, indivíduos que, por princípio, escolhiam não trabalhar, apoiar-se nos esforços alheios, e mudar-se de comunidade quando julgavam que sua presença já estaria ficando insuportável. Da semelhança entre o palhaço e o vagabundo o autor tira a suposição de que aquele faria as vezes do indivíduo

perante a coerção social. Entretanto, diferentemente dos vagabundos, os palhaços faziam parte de uma associação e sua presença era indispensável em certas situações rituais.

Rito funerário mono

É difícil encontrar textos etnológicos referentes à área da Califórnia que tratem dos indígenas no presente. Há muitos textos, até mesmo fotos, de pesquisadores ou não da segunda parte do século XIX, de antropólogos da primeira metade do século XX, que reproduzem sua observação direta ou memórias de anciãos indígenas. Mas os textos mais recentes geralmente constituem releituras, reanálises desse material antigo.

O artigo de Christopher Loether (1990) constitui uma exceção ao contrapor a maneira antiga de os monos ocidentais (ou monaches ou monos da serra) realizarem seu rito funerário com o modo atual. Vivem nas encostas da serra Nevada, no vale do San Joaquin. São considerados pelos seus vizinhos, yokuts e miwoks, como os mais tradicionais dos serranos. O rito do funeral e do luto é o único que mantiveram, dentre vários que realizavam: da datura, da cascavel, do primeiro salmão, do urso, da bolota e os relacionados a linhagens (como o da Águia e do Urubu). Restaram também os de cura e um powwow anual (: 216).

No passado os monos ocidentais realizavam um rito de sepultamento para cada indivíduo e faziam um rito de final de luto dedicado a todos os falecidos no ano anterior. Nos dias de hoje, o rito do final de luto é realizado para cada falecido, cerca de um ano depois de sua morte. O pesquisador assistiu tanto ao funeral como ao rito do final de luto pelo mesmo falecido em 1984 e 1985 respectivamente. Quando morre alguém, entoam-se cânticos em torno do corpo e dança-se durante toda a noite, sepultando-o ao amanhecer. Descansa-se então por uma noite e, na terceira, torna-se a cantar, desta vez sobre os pertences do morto, e a dançar, segurando-os, em torno uma fogueira, atirando-os ao fogo ao amanhecer. Depois os enlutados são lavados ritualmente pelos que cantaram. Os enlutados se abstêm de carne, sal e banho por cerca de um mês. Evitam os eventos alegres por um ano aproximadamente. No rito do final do luto, realiza-se também uma dança em torno da fogueira durante a noite, e ao amanhecer se atiram outros pertences do morto guardados para essa segunda parte, ou confeccionados especialmente para ela. Depois os enlutados são banhados e recebem roupas novas. Em seguida celebra-se uma festa com dança e jogos. Nessas cerimônias, os alimentos consumidos antes de cantar são aqueles tradicionais da cultura mono. Os cânticos entoados (há dez deles) são de posse das famílias dos cantores (: 219-220).

O autor faz uma comparação com os ritos funerários dos vizinhos e outros povos da Califórnia, lembrando que, segundo Kroeber, há muita semelhança entre esses ritos nos dois terços meridionais do estado (: 220-224) . Na verdade, o objetivo do autor não é propriamente fazer uma descrição do rito, mas propor o uso de um método, a “teoria descritiva universal” de Dell Hymes. A demonstração de sua aplicação (: 224-228) não parece proporcionar nada além daquilo que os antropólogos normalmente fazem em sua interpretação. Em um outro artigo, o mesmo Christopher Loether (1993) apresenta e discute os gêneros da música mono.

Entre a Cadeia Costeira e o Oceano

Os índios pomos se localizam ao norte da baía de San Francisco, entre as montanhas e o mar, em terras regadas pelo rio Russian (Russo). Os antropólogos Burt e Ethel Aginsky (1967), com base em longa pesquisa com os próprios pomos e suas lembranças

e em documentos escritos, reconstituíram sua vida cotidiana nos tempos anteriores à chegada dos brancos, de uma forma literariamente trabalhada.

Um artigo de Breck Parkman (1994) lida com o dualismo que permeia a ideologia como evidente na oposição comunidade/selvageria. Os verbos do texto estão no passado, e as fotos, apesar de datadas, na maioria de 1987, como que remetem ao passado: uma casa redonda construída em 1906 (fig. 2), reconstrução de casas de tule (*Scirpus sp.*) num parque histórico (fig. 3), um dançarino com um grande adorno plumário, no mesmo parque histórico (fig. 4), um grupo trabalhando numa escavação arqueológica, que talvez incluía índios (fig. 6). A comunidade inclui a aldeia e as terras que a rodeiam; a selvageria, as terras mais afastadas, controladas por seres naturais ou sobrenaturais, ainda que dentro do território tribal. Apesar de a selvageria ser um lugar potencialmente amedrontador, dali os povos tiravam muito de seu sustento físico e espiritual. Uma edificação importante na aldeia é a casa redonda, lugar de cerimônias, danças, casamentos e funerais. No passado era semi-subterrânea e capaz de abrigar mais de 100 indivíduos. Embora dentro da aldeia, permitia o contato com a selvageria, lugar em que se exercia a caça e a coleta de vegetais silvestres. Comunidade/selvageria correspondia às oposições dentro/fora, cultura/natureza. A comunidade seria o mundo feminino; a selvageria, o masculino (: 13-15).

Entretanto, embora a distribuição espacial das casas não perfizesse uma figura regular, a casa redonda e a casa de suar ficavam no centro da aldeia e ambas eram ambiente masculino. Os homens costumavam até dormir na segunda. O autor examina a simbologia da casa redonda, mostrando como correspondia a uma cópia do cosmo, e nos ritos recebia tanto homens de outras comunidades quanto espíritos (: 16-19). Examina também os seres que ficavam no âmbito da selvageria; eles tinham uma casa redonda no extremo sul, direção para qual também se dirigiam os espíritos dos mortos (: 19-21). Entre a comunidade e a selvageria havia uma faixa intermediária onde se realizavam importantes momentos rituais com os jovens iniciando masculinos e femininos; era também o lugar onde se consumava o casamento; e onde os humanos punham as vestes de fantasmas, transformando-se em espíritos (: 21-22). Ao longo da discussão sobre o relacionamento entre comunidade e selvageria, o pesquisador se refere a aspectos rituais, como a distinção entre sacerdócio e xamanismo, especialidades xamânicas, a cerimônia que opõe Kukusu (Primeiro Homem) ao Urso Cinzento (natureza), o pau-da-bolota (que é semelhante ao pau-de-sebo), a captura da cascavel, a iniciação de novos chefes, a cerimônia dos fantasmas (em que se faz uso de zunidores) e a um como que rito de ação de graças por uma boa safra (: 22-25). Ao tratar dos cuidados relativos ao parto e aos ritos de puberdade feminina, fala do aquecimento a que é submetida a mulher, algo como que cozinhá-la, sugerindo a passagem da natureza para a cultura, uma vez que a mulher é em princípio “selvagem” (: 25-27). A partir daí ele se refere às moças feitas em blocos de pedra, deixadas provavelmente por moças em reclusão, que imitavam os movimentos de pulverizar bolotas batendo sobre tais blocos. Refere-se também a pedras marcadas por incisões para retirada de seu pó, usado pelas mulheres com dificuldade para engravidar. E também a outras pedras gravadas com figuras que lembram fósseis. Essa atenção às gravações em rocha no final do artigo sem dúvida se deve ao destino do seu original, que foi apresentado num congresso sobre arte rupestre (: 27-34).

No sul do estado da Califórnia

Segundo Katharine Luomala (1963: 283), os povos do sul da Califórnia, como diegueño, luiseño, cahuilla e mohave, se distinguem dos demais desta área como a

projeção mais ocidental da área cultural do Sudoeste, a julgar pelos sibs, cerâmica, simbolismo de cores e direção e as pinturas de areia. Por sua vez, Julian Steward (1976: 133-4), omitindo os mohaves, mas acrescentando os serranos, os toma como exemplos de bandos patrilineares, que ocorreriam em regiões de recursos alimentares limitados e dispersos, que restringiriam a população a baixa densidade e ainda impediriam a formação de agregados grandes e permanentes. Seu principal recurso alimentar seria a caça coletiva de animais que vivem em bandos não migratórios (: 123-4). Entretanto, como se indica abaixo, havia entre eles também agricultura (Shipek, 1982: 296).

Vários grupos indígenas deste setor meridional são conhecidos por etnônimos em espanhol, derivados de nomes de santos: diegueño, luiseño, gabrielino. É que a partir da segunda metade do século XVIII, alguns decênios antes da independência do México, missões católicas espanholas se instalaram entre eles, e esses nomes derivam dos nomes dos santos padroeiros de cada núcleo catequético (San Diego, San Luis, San Gabriel).

Organização social e política diegueño

Segundo um artigo de Florence Shipek (1982), os diegueños viviam de um e de outro lado da atual fronteira entre Estados Unidos e México, entre o mar e o rio Colorado. Sua auto-denominação era *kumeyaay*. Chamavam-se também *tipai* e *ipai*, que quer dizer “humano”, em contraste com “animal”, e hoje “índio”, em contraste com “não-índio”. Plantavam milho, feijão e abóbora em locais da montanha e do deserto onde se conservasse umidade no verão. Também usavam sementes de uma gramínea semi-domesticada. Queimavam o chaparral (um tipo de vegetação característico da Califórnia) em busca de alimentos. Enfim, faziam uma exploração intensiva dos recursos alimentares do seu ambiente (: 296).

Baseada em entrevistas tomadas a partir de 1955 com indígenas idosos e nos registros das missões espanholas, a pesquisadora faz uma breve reconstituição da antiga organização social e política dos diegueños. Eles viviam em bandos territoriais, cada qual com uma aldeia e alguns núcleos menores. Distribuíam-se também entre 50 a 75 sibs (clãs, grupos unilineares de descendência). Esses sibs não eram localizados. Suas linhagens (suas subdivisões) estavam dispersas por vários bandos. Com tal distribuição de parentes por diferentes zonas ecológicas ficava mais fácil sair em busca de recursos em tempos de necessidade. Nisso eles se distinguiam dos luiseños e dos cahuillas, entre os quais cada linhagem patrilinear estava nucleada em um só bando (: 296-297).

Nos registros da missão de San Diego, a maioria dos adultos estava identificada por um nome pessoal indígena e pelos sibs do pai e da mãe. Mas o “capitão” (*kwaaypaay*) do bando não pertencia a nenhum dos sibs que nele contavam com os maiores números de membros. Geralmente era o único membro masculino adulto de seu sib dentro do bando. Exploradores norte-americanos e outros que passaram pela região nos meados do século XIX também notaram que o capitão era alguém de fora do bando. Os anciãos consultados explicaram que o capitão chefiava o bando e não o sib e que os capitães de bando pertenciam somente a uns poucos sibs. Também explicaram que, quando um capitão morria, os capitães dos outros bandos diegueños participavam do funeral e depois se reuniam para escolher um novo capitão, com o assentimento do bando. Eles o escolhiam dentre seus filhos e sobrinhos, pessoas especialmente treinadas para o exercício desse cargo. Sendo de fora, o capitão podia apaziguar ou julgar com mais isenção as disputas entre membros do bando e ainda arbitrar nos casos de acusação de feitiçaria. Nisso se distinguiu dos capitães luiseños e cahuillas, que deixavam os conflitos para serem resolvidos pelos próprios grupos de parentes litigantes. Além disso, cabia ao

capitão organizar e dirigir as cerimônias do ciclo de vida (como atribuição de nome pessoal, casamento, funeral) ou do ciclo anual. Estava também nas suas atribuições decidir, com a informação do xamã, quando ir para as montanhas para colher pinhões, ou para aquela exclusiva do bando para colher bolotas, ou ainda para o trecho da costa reconhecido ao bando em busca de alimentos marinhos. Ainda com apoio do xamã, organizava a defesa e decidia a guerra, a paz ou a aliança com outros bandos. Para tanto, era treinado no conhecimento das línguas dos bandos vizinhos. O capitão não dava ordens (ao contrário dos capitães luseños), mas era seguido por causa de seu conhecimento e habilidade (: 297-298).

Havia também um segundo capitão, ou porta-voz do principal. E ainda outros cargos, como xamãs, cantores, dançarinos, um corredor e um carregador. Os xamãs tinham diferentes especialidades: curandeiros, especialistas em plantas e animais, entendidos em serpentes, observadores do Sol e responsáveis por certas cerimônias. Xamãs femininos incluíam as herbolárias, curandeiras e parteiras. O carregador apresentava itens cerimoniais ou religiosos aos capitães de outros bandos. Os corredores levavam mensagens, por revezamento, de um local a outro, numa rede de caminhos que cobria todo o território diegueño (: 298-299).

Missionários e militares espanhóis do século XVIII notaram diferenças de prestígio e econômicas entre os diegueños. Havia “pobres”, que somente comiam as sobras de outros que participavam efetivamente das atividades e que falavam nas reuniões do bando. A indumentária dos capitães trazia marcas que os distinguiam. Os anciãos que a pesquisadora entrevistou se referiram também a diferenças na quantidade e recursos das terras, que eram transmitidas segundo regras de herança. O capitão, os agentes religiosos e os xamãs teriam mais poderes de decisão, terras com mais recursos e mais bens, como conchas-moeda, contas de concha, chapéus de cestaria decorados com penas e outros. Cada líder ou xamã treinava filhos e filhas de irmãos para serem seus sucessores (: 299-300).

Aliás, não sei se os chamados “pobres” corresponderiam àqueles que Katharine Luomala (1963: 292-6) apresenta como vagabundos, entre os diegueños chamados de *kwitxal*, comentando sua habilidade em se fazerem incorporar a um sib (clã) para se valerem dos deveres de seus membros, mas sem se preocuparem em cumprir com suas obrigações.

Mas, voltando ao texto de Florence Shippek (1982), há evidências de uma unidade política mais ampla que o bando, que tendia a abranger todos os diegueños. No levante dos índios contra a missão de San Diego, em 1775, que não chegou a completar-se com êxito, vigias colocados no cimo das montanhas observavam toda a movimentação das tropas espanholas, num esquema organizado por todos os diegueños. Os espanhóis se referiam a um “capitão grande”, alguém de posição superior à dos capitães de bando. Há também notícia de um “General Tomás”, que assinou tratados com os norte-americanos em 1851. Por sua vez um líder de nome Jatinil lidava com o sistema de vigia contra incursões dos índios do rio Colorado e representava os diegueños perante os não-índios. Esse tipo de líder (o *kuuchult kwataay*, conforme os anciãos entrevistados pela pesquisadora) seria um capitão de bando que, por suas habilidades como comandante militar e diplomata, ganhava ascendência sobre outros bandos. No período de 1850-1870 houve vários desses líderes, alguns até em alianças opostas, que envolviam mesmo não-diegueños, como os quechans (yumas). Esses líderes mais gerais, que tinham destaque em lides guerreiras e redes rituais e de comércio, ganharam mais importância nas relações

com os não-índios. Mas, a partir de 1883, os agentes do Bureau of Indian Affairs passaram a evitar lidar com esses “gerais”, preferindo interagir com os capitães de bando, insistindo que fossem eleitos anualmente e aos quais deixavam claro que estavam totalmente sujeitos às suas ordens. Mas os diegueños continuaram a manter capitães (*kwaaypaay*) e grandes capitães (*kuuchult kwataay*) ao lado dos eleitos conforme as imposições do Bureau, e aos quais recorriam para assuntos internos ao mundo indígena, inclusive nas suas relações com os quechans, cocopas ou mohaves. Famílias desses líderes gerais diegueños se casavam com as dos líderes gerais de povos vizinhos (luiseños, cahuillas, quechans, cocopas e mohaves). Enfim, a essa unidade política mais ampla correspondiam esses líderes gerais, o sistema de corredores e vigias de todo o território diegueño e também as terras destinadas a certos tipos de atividades e exploração consentidas a todos os diegueños (: 300-302).

Rito luiseño de puberdade feminina

A denominação luiseño deriva do nome da antiga missão de San Luis Rey, que o estendeu ao rio junto ao qual se estabeleceu. Ele corre entre as atuais cidades de Los Angeles e San Diego, mais próximo da segunda. Conforme Joan Oxendine (1980: 37), o território dos luiseños acompanhava o curso desse rio. Dividiam-se em clãs patrilineares com líderes políticos e religiosos. Antes de 1769, uma aldeia podia abrigar um ou mais clãs. A administração espanhola e depois a mexicana alterou sua distribuição de terra e, no final do século XIX, já sob o domínio norte-americano, seus clãs sobreviventes foram reunidos em seis reservas.

A reconstituição e discussão do rito de puberdade feminino feita por Joan Oxendine apenas compara textos de diversos pesquisadores que o descreveram nos primeiros decênios do século XX, deixando-nos por isso a impressão de que não é mais realizado hoje em dia. Se for, certamente está bastante modificado. Os dados dos diferentes pesquisadores, que a autora resume numa tabela comparativa (: 40-41), concordam em linhas gerais, com divergências nos detalhes.

Limitando-me à enumeração de seus tópicos, o rito assim se realizaria: convite às tribos vizinhas e recepção dos convidados com farto alimento; escavação de uma cova de uns 60 centímetros de profundidade com as dimensões do corpo da jovem; queima de lenha dentro da escavação, revestindo-a com cinzas quentes e deixando-se umas poucas brasas; cobertura das cinzas com tule (*Scirpus sp.*) e artemísia; a jovem se senta junto à cova e o oficiante à sua direita e olhando para ela; uma cuia de infusão de água com rosa silvestre e amora (as primeiras filhas da mãe terra) é posta à direita do oficiante; uma faca de pedra (o primeiro filho da terra) é posta diante da moça; o oficiante faz-lhe então uma preleção sobre como se comportar na vida, usando os significados míticos desses dois itens; a moça toma um gole da infusão e o restante é bebido pelos velhos e velhas; o oficiante faz uma bolinha de tabaco, cinzas e água e a põe nas têmporas, fronte, ombros, peito, pulsos, joelhos, ancas e finalmente na boca da moça, que a engole, para evitar que ela morra caso esqueça de evitar os alimentos proibidos; enquanto o oficiante atua, os velhos fumam seus cachimbos; a jovem então se deita na cova forrada e é coberta com os mesmos vegetais; começa o cântico e dança cerimoniais, enquanto os convidados se dedicam a jogos e apostas; a jovem deve permanecer deitada até a chegada do último convidado; ao levantar-se, é adornada com grinalda e pulseiras; seus parentes fazem distribuição de presentes; a moça é levada pelo oficiante a uma rocha a certa distância, na qual ela faz um pictograma como insígnia de sua condição de mulher; então retorna e é recebida por seus parentes paternos; os convidados vão embora.

Inicia-se um período de transição em que a jovem tem seu rosto pintado com um desenho, que é trocado a cada lua nova, num total de quatro: 1) traços verticais; 2) traços horizontais; 3) fileiras verticais de losangos que representam a cobra; e 4) linha curva que representa a lua nova.

Então uma outra cerimônia é realizada para suspender sua abstinência de carne e sal. Canta-se toda a noite. Ao amanhecer, um tapete de areia pintada é feito no centro do recinto cerimonial. Um pouco de carne, toucinho ou farinha com sal é posto em sua boca depois de se tocar com ele vários pontos de seu corpo (que parecem coincidir com aqueles em que foi tocada pela bolinha de tabaco); e ela deve guardá-lo na boca até o oficiante terminar de lhe dar uma série de conselhos para sua vida; depois o cospe; se vier acompanhado de muita saliva, é sinal de que não obedeceu as evitações durante o período de abstinência, o que não é um bom prognóstico para seu futuro. Depois ela deve pular por cima do tapete; se cair sobre ele, é sinal de que morrerá cedo. Em seguida deve correr até uma rocha próxima e fazer uma figura de gente. Daí se dirige para sua casa (: 39-43).

Joan Oxendine faz então a discussão do rito, admitindo que ele celebra publicamente a maturação da jovem e a instrui no papel de mulher e no simbolismo feminino conforme a cosmogonia expressa no mito de origem. E o faz por meio de cânticos, preleções, exposição de objetos, toques em seu corpo, dos três círculos concêntricos no tapete de areia pintada, da posição deitada na cova, que lembra o parto dos primeiros seres pela mãe terra (: 43-46). Não cabe aqui explicitar essas correspondências, pois exigem entrar em demasiadas minúcias.

O mesmo mito é examinado por Richard Applegate (1979) na sua análise do dualismo luiseño. Faz dele uma apresentação, compondo-a a partir de diferentes pesquisadores que o anotaram desde o século XIX. Trata-se do dualismo clássico que opõe masculino e feminino, morte e vida, dar e tirar, direito e esquerdo, leste e oeste, vermelho e preto, montanha e litoral, velho e jovem, poderoso e fraco, céu e terra, gato selvagem e coiole, funeral e iniciação, vontade consciente e força vital, centro e periferia, aldeia e mato, com transitividade entre os termos de uma oposição e os de outras. Apesar dessas oposições, o dualismo luiseño não agrupa seus clãs nas metades Gato Selvagem e Coiole, como acontece com os vizinhos cupeño, cahuillas e serranos, embora haja indícios de que isso possa ter ocorrido no passado. Há porém no dualismo luiseño um terceiro termo que engloba e unifica os dois oponentes (: 76-78). Os círculos concêntricos no tapete de areia colorida do rito de puberdade feminino pode servir de exemplo: o mais interno é preto, correspondente ao feminino ou terra; o do meio é vermelho, correspondente ao masculino ou céu; e o externo é branco, e representa a Via Látea, símbolo do espírito. Há descrições do rito em que o círculo branco fica no meio, mas neste caso sobressai do nível do tapete, com mais altura que os outros (: 82-83).

Rochas, cavernas e outros sítios sagrados

As moças, tanto no final da primeira etapa do rito de puberdade, como no da segunda, são levadas ou correm para traçar alguns desenhos numa pedra. Mas esse não é o único exemplo de atenção que os luiseños dão às pedras. Há pelo menos duas rochas que eles relacionam a mitos. Ambas ficam nas vizinhanças da montanha Palomar, onde se localiza o famoso observatório astronômico de monte Wilson. Uma delas é considerada o corpo petrificado de um homem (True & Meighan, 1987) e a outra, de uma mulher (True & Grizet, 1988). Nas vizinhanças há também uma caverna, da qual se diz ser procurada em busca de poder, muito temida, porém sem vestígio de uso; os autores que dela dão notícia fazem também referência a outras duas pedras veneradas na sua

vizinhança (True & Waugh, 1986). Outros índios do sul do estado da Califórnia também têm seus acidentes geográficos venerados, como uma montanha, sagrada para os diegueños, a 42 km para o interior, a partir da baía de San Diego, o pico Tecate, onde fazem iniciação xamânica (Shipek, 1985).

E dois autores (Haley & Wilcoxon, 1999) examinam criticamente a admissão que certos pesquisadores modernos atribuem a um autor mais antigo (John Harrington) de que a ponta Concepción, a oeste da cidade de Santa Bárbara, seria o lugar de onde as almas chumash partiriam para a terra dos mortos. Matthew Bost e Mark Raab (2000) desenvolvem uma crítica semelhante quanto à localização da aldeia ou vila gabrielina de Puvunga, onde teria nascido o profeta Chinigchinich, cujos vestígios estariam espalhados por um área que inclui sítios arqueológicos dentro do campus da California State University em Long Beach. Casos como este e o de ponta Concepción (que envolve a resistência à construção de um depósito de gás natural líquido), estariam condicionados pelo tradicionalismo indígena, apoio não crítico de etnólogos e arqueólogos, interesses de moradores e outros grupos. Ambos os artigos fazem longa contestação aos argumentos levantados por essas identificações.

Tapetes de areia colorida

Sobre os tapetes de areia colorida dos índios do sul do estado da Califórnia, tal como o que é feito no rito de puberdade feminino, Bill Cohen (1978) disserta longamente num artigo. São redondos, com diâmetros que variam de algumas dezenas de centímetros até cerca de seis metros. As figuras neles traçadas com areia colorida e sementes representam animais, astros, acidentes geográficos e sua disposição tem a ver com a forma do mundo admitida pelos seus confeccionadores. São tapetes efêmeros, desmanchados logo após o término do rito a que se destinam. Por isso não há fotos deles, a não ser de um especialmente feito para uma foto tomada no início do século XX, e com o predomínio da cor branca, de modo a atender às limitações da técnica fotográfica da época (: 26, nota 1). Deles só existem croquis dos pesquisadores que os viram em uso. O mercador Sebastián Vizcaíno descreveu um desses tapetes que viu em 1602 na ilha de Santa Catalina (: 14), a sudoeste da atual cidade de Los Angeles, um século e meio antes de os espanhóis começarem a se instalar na região. Essa ilha e a área defronte a ela no continente era dos índios gabrielinos. Daí os tapetes, além de passarem para os vizinhos fernandeiros, se difundiram para o sul, para os cahuillas, luiseiros, cupeños, diegueños, já na fronteira com o México (conforme mapa na p. 12 do artigo). Defende o autor que esses tapetes, a julgar por seu estilo, não foram difundidos a partir dos pueblos e dos navajos (: 16-20). Eles estariam relacionados a um movimento religioso desencadeado por um profeta indígena chamado Chungichnish, que começara a se difundir a partir da mesma ilha antes ou no tempo do aparecimento dos espanhóis na região e continuava sua expansão ainda nos meados do século XIX. Era uma doutrina severa, que admitia pesados castigos sobrenaturais para as faltas, sob a forma de ataques de animais, acidentes como quedas de árvores e desencadeados por fenômenos meteorológicos. Seus princípios e ameaças devem ter influído na instrução dada às jovens que passavam pelo rito de puberdade (: 13-16).

A corrida da jovem para pintar numa pedra também estaria ligada a essa doutrina religiosa (: 23), apesar do contraste entre a permanência de seus pictogramas e a efemeridade dos tapetes. Entretanto, deve-se notar que, se a pintura sobre rochas pode ter algo a ver com o culto de Chungichnish, a corrida da moça no rito da menarca também se faz entre os povos nômicos da Grande Bacia, e todos os dias, mas não na direção de

uma rocha e sim do sol nascente ou poente. Aí também, no fim da abstinência de sal, carne e água fria, a moça deve cuspir o alimento salgado que lhe é posto na boca, mas não num tapete de areia colorida, mas sim no fogo. Também entre os númicos se usa colocar a moça numa cama aquecida com pedras quentes. O sul da Califórnia, pois, dispõe de itens comuns com a Grande Bacia (ver capítulo sobre essa área), independentes do referido culto. O próprio Cohen não descarta que o culto de Chungichnish tenha incorporado o tapete de areia colorida de um fundo cultural comum à Califórnia e áreas vizinhas, mas se recusa a admitir a transmissão mais recente e direta do Sudoeste para o sul do estado da Califórnia (: 14).

Os tapetes de areia colorida não são confeccionados apenas no rito de puberdade feminino. Entre outros usos, há exemplo de sua utilização na feitiçaria. Um interessante exemplo referido por Cohen (: 23) é descrito em detalhes por Travis Hudson (1979), que reproduz as anotações de um pesquisador mais antigo, John Harrington.

Bibliografia

- AGINSKY, Burt W. & AGINSKY, Ethel G. 1967. *Deep Valley*. New York : Stein and Day.
- APPLEGATE, Richard B. 1979. "The black, the red, and the white: Duality and unity in the Luiseño cosmos". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 1 (1): 71-88. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/3680m26w>
- BOXT, Matthew A. & RAAB, L. Mark. 2000. "Puvunga and Point Conception: A comparative study of Southern California Indian Traditionalism". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 22 (1): 43-67. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/94s8s56k>
- BRIGHTMAN, Robert. 1999. "Traditions of subversion and subversion of tradition: Cultural criticism in Maidu clown performances". *American Anthropologist* 101 (2): 272-287.
- COHEN, Bill. 1987. "Indian sandpaintings of Southern California". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 9 (1): 4-34. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/59b7c0n9>
- DICK-BISSONNETTE, Linda E. 1998. "Gender and authority among Yoroch, Mono, and Miwok of central California". *Journal of Anthropological Research* 54 (1): 49-72.
- DICK-BISSONNETTE, Linda E. 1999. "Indian names and naming practices in the Sierra Nevada foothills". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 21 (1): 6-16. Divulgado em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/5t63g845>
- KEELING, Richard. 1992. "Music and culture history among the Yurok and neighboring tribes of northwestern California". *Journal of Anthropological Research* 48 (1): 25-48.
- GIFFORD, Edward W. 1967. "The use of acorns in California". Em *The North American Indians: A Sourcebook* (George C. Owen, James J.F. Deetz e Anthony D. Fisher, orgs.). New York: MacMillan e Londres: Collier MacMillan, pp. 403-409. Extraído de "California balanophagy", de Edward G. Gifford, em *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber*, Berkeley: University of California Press, 1936, pp. 87-98.
- HALEY, Brian D. & WILCOXON, Larry R. 1999. "Point Conception and the Chumash Land of the Dead: Revisions from Harrington's Notes". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 21 (2): 213-235. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/4v68n5gk>
- HUDSON, Travis. 1979. "A Rare Account of Gabrielino Shamanism from the Notes of John P. Harrington". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 1 (2): 356-362. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/95v80046>
- KROEBER, Alfred. 1925. *Handbook of the Indians of California*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 78.
- KROEBER, Alfred L. 1967. "The Indians of California". Em *The North American Indians: A Sourcebook* (George C. Owen, James J.F. Deetz e Anthony D. Fisher, orgs.). New York: MacMillan e Londres: Collier MacMillan, pp. 351-386. Abreviado de "Elements of culture in native California", de A.L.

Kroeber, em *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 13, 1922, pp. 259-328.

- KROEBER, Theodora. 1973. *Ishi: Last of His Tribe*. New York: Bantam. Edição original: 1964.
- KROEBER, Theodora. 2002. *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*. University of California Press.
- LARSON, Daniel O.; JOHNSON, John R. & JOEL, C. 1994. "Missionization among the coastal Chumash of central California: A study of risk minimization strategies". *American Anthropologist* 96 (2): 263-299.
- LOETHER, Christopher. 1990. "Ceremony as performance: The Western Mono Cry-Dance". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 12 (2): 215-230. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/6nd0d3st>
- LOETHER, Christopher. 1993. "Nim̄ina Ahubiya: Western Mono song genres". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 15 (1): 48-57. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/62r7k8ct>
- LUOMALA, Katharine. 1963. "Flexibility in sib affiliation among the Diegueno". *Ethnology* 2 (3): 282-301.
- OXENDINE, Joan. 1980. "The luiseño girls' ceremony". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 2 (1): 37-50. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/3tp1d26t>
- PARKMAN, E. Breck. 1994. "Community and Wilderness in Pomo Ideology". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 16 (1): 13-40. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/8g77t4qx>
- SHACKLEY, M. Steven. 2000. "The stone tool technology of the Ishi and the Yana of north central California: Inferences for hunter-gatherer cultural identity in historic California". *American Anthropologist* 102 (4): 693-712.
- SHIPEK, Florence C. 1982. "Kumeyaay socio-political structure". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 4 (2): 296-303. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/5dn244n1>
- SHIPEK, Florence C. 1985. "Kuuchamaa: The Kumeyaay Sacred Mountain". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 7 (1): 67-74. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/9pr0177c>
- SPARKMAN, Philip Stedman. 1908. "The Culture of the Luiseno Indians". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 8 (4): 187-234. Em pdf: http://peterbrueggeman.com/palomarhistory/sparkman_luiseno.pdf
- STEWART, Julian, H. 1976 [1955]. *Theory of Culture Change: The Methodology of Linear Evolution*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.
- THORNTON, Russel. 1986. "History, structure, and survival: A comparison of the Yuki (Ukomno'n) and Tolowa (Hush) indians of northern California". *Ethnology* 25 (2): 119-130.
- TRUE, D. L. & WAUGH, Georgie. 1986. "To-vah: A Luiseño Power Cave". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 8 (2): 269-273. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/9xj7b7m0>
- TRUE, D. L. & MEIGHAN, C. W. 1987. "Nahachish". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 9 (2): 188-198. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/2vc8n54q>
- TRUE, D. L. & GRISET, Suzanne. 1988. "Exwanyawish: A Luiseño sacred rock". *Journal of California and Great Basin Anthropology* 10 (2): 270-274. Em pdf: <http://escholarship.org/uc/item/4qj7182q>
- US CENSUS BUREAU. 2007. *The American Community — American Indians and Alaska Natives: 2004*. American Community Survey Reports. Em: <http://www.census.gov/prod/2007pubs/acs-07.pdf>

Web-grafia

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

População indígena da Califórnia

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).

Califórnia — 2010	
Áreas geográficas onde há tribos com reconhecimento federal, mas sem dados disponíveis de cada uma em particular	População
Amador, Califórnia	1.402
Butte, Califórnia	9.067
Colusa, Califórnia	608
Fresno, Califórnia	25.501
Lake, Califórnia	3.654
Madera, Califórnia	6.154
Mendocino and Trinity, Califórnia	7.545
San Diego, Califórnia	52.749
Shasta, Califórnia	9.381
Sonoma, Califórnia	13.307
Tuolumne, Califórnia	2.190

Califórnia — 2010	
Tribos com reconhecimento federal, cada qual com dados disponíveis	População
Greenville Rancheria of Maidu Indians of California	988
Buena Vista Rancheria of Me-Wuk Indians of California [Miwok]	7
California Valley Miwok Tribe	10
Shingle Springs Band of Miwok Indians, Califórnia	4.704
Wilton Rancheria, Califórnia [Miwok]	600
United Auburn Indian Community of the Auburn Rancheria of California [Miwok e Maidu]	406
Paskenta Band of Nomlaki Indians of California [Wintun]	3.034
Yocha Dehe Wintun Nation, Califórnia	61
Grindstone Indian Rancheria of the Wintun-Wailaki Indians of California	1.036
Lytton Rancheria of California [Pomo]	17.327
Potter Valley Tribe, Califórnia [Pomo]	6
Santa Rosa Indian Community of the Santa Rosa Rancheria, Califórnia [Yokuts]	3.976
Santa Ynez Band of Chumash Mission Indians of the Santa Ynez Reservation, Califórnia	759
Tule River Indian Tribe of the Tule River Reservation, Califórnia [Yokuts, Mono e Tubatulabal]	947
Tejon Indian Tribe, Califórnia [Kitanemuk, Yokuts e Chumash]	211
Augustine Band of Cahuilla Indians, Califórnia	9
Barona Group of Capitan Grande Band of Mission Indians of the Barona Reservation, Califórnia [Diegueño]	507
Ewiiapaayp Band of Kumeyaay Indians, Califórnia [Diegueño]	5
San Pasqual Band of Diegueno Mission Indians of California	694

Califórnia — Classificação linguística

O termo “isolada” significa que a língua é a única conhecida da família. Um “t” cortado em diagonal (†) indica que a família não está classificada em um tronco.

Língua dos:	Família	Tronco
Kato	atapasca	na-dene
Mattole		
Wappo	yuki	(†)
Yuki		

Miwok	miwok-costaño	penuti	
Costaño			
Wintun			wintun
Yokuts			isolada
Maidu	isolada	hoka	
Diegueño	yuma		
Pomo	pomo		
Shasta	isolada		
Salina	isolada		
Chumash	isolada	asteca-tano	
Serrano, morongo	uto-asteca		
Mono			
Luisenho			
Gabrielino			
Cupeño			
Cahuilla			

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)