

Capítulo L3

Grandes Lagos

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

Esta área abrange ambos os lados da fronteira entre o Canadá e os Estados Unidos, desde aproximadamente o rio Red, que corre de sul para norte em busca do lago Winnipeg, e o lago Woods, até o rio São Lourenço, incluindo as vertentes dos lagos cujas águas este escoam: Superior, Michigan, Huron, Erie e Ontário. Estende-se também para o sul, bordejando os rios Ohio e Mississipi. Tal como aconteceu com os índios do Sudeste e da Costa Oriental, os desta área que estavam sob o controle dos Estados Unidos também foram transferidos no século XIX para o outro lado do Mississipi, embora uma parte tenha conseguido aí permanecer ou para aí retornar. Entretanto, desde o período colonial, todos os que estavam às margens dos Grandes Lagos, seja ao norte, seja ao sul, já passavam por deslocamentos, motivados pelo comércio de peles. A eles se relacionavam as incursões dos iroqueses, sobretudo a sudeste dos Grandes Lagos, alcançando até a Costa Oriental.

O comércio de peles

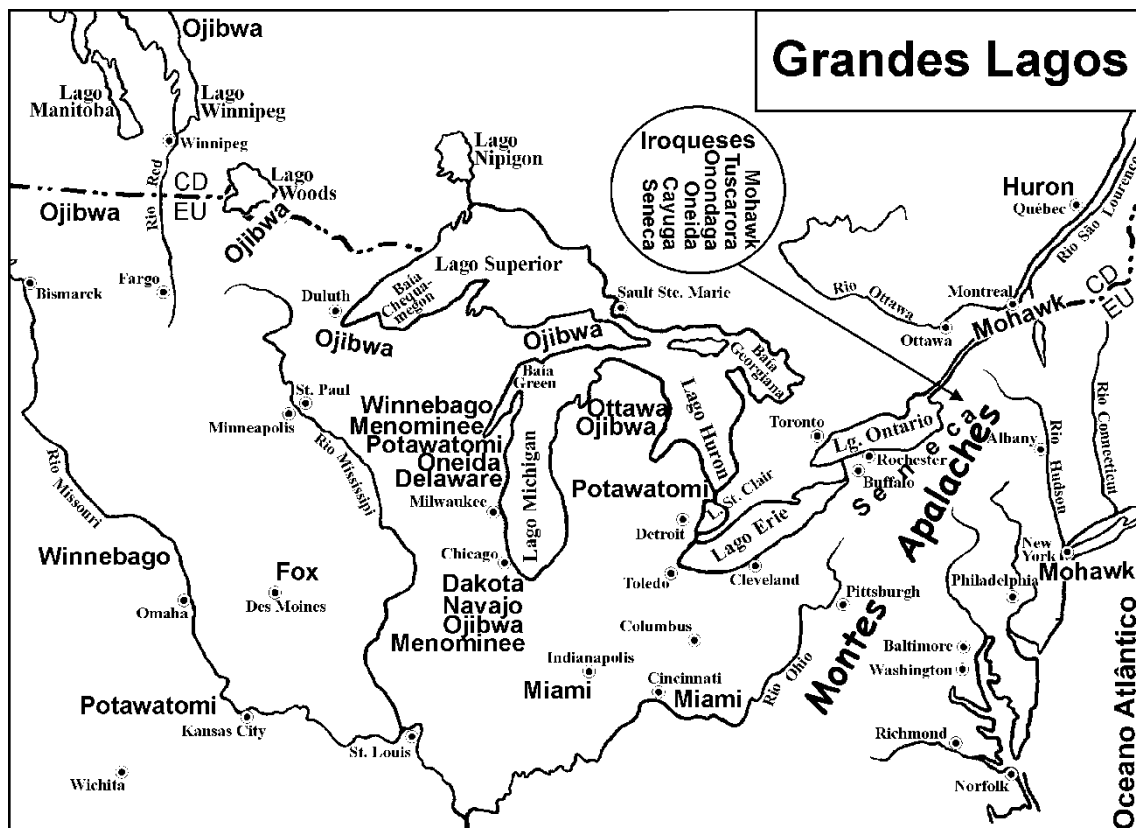
Sucedendo às trocas com os índios do litoral atlântico, segue-se a intervenção das companhias de comércio, no início do século XVII, a francesa pelo rio São Lourenço, a holandesa pelo rio Hudson. Os franceses fazem dos hurons seus aliados; os ingleses, que substituem os holandeses, apoiam-se nos iroqueses. Hurons e iroqueses falavam línguas muito próximas, da mesma família iroquesa, incluída no tronco macro-sioux. Aliados a potências européias rivais, entram em choque, e os hurons, enfraquecidos por um surto epidêmico, são vencidos pelos iroqueses em 1648.

Os hurons, bem como os iroqueses, estavam na fronteira climática ao norte da qual os vegetais plantados pelos índios — milho, abóbora, feijão, tabaco — não podem ser cultivados com sucesso. Desse modo, uma zona de intercâmbio entre os cultivadores do sul e os caçadores do norte, da qual os hurons eram o centro, operava desde os tempos pré-colombianos. O comércio de peles teria fluído pelas mesmas linhas já estabelecidas.

Apesar de não terem uma população maior que as de seus vizinhos, os iroqueses, equipados com as armas de fogo conseguidas dos ingleses, se tornaram uma força que se dirigiu de maneira exitosa contra os índios aliados dos franceses e aqueles que detinham áreas onde ainda havia castores (a partir de certo momento extintos na própria terra dos iroqueses) ou eram intermediários de postos que compravam suas peles. A atuação dos iroqueses não somente teria modificado as funções originais de sua Liga (abaixo descrita) como até mesmo sua organização social. A queda da população masculina, por causa das operações de guerra, teria sido o motivo de uma atuação mais intensa das mulheres, com a conseqüente matrilinearidade dos clãs (uma opinião do autor consultado que não tenho necessariamente de acatar), e da incorporação de indivíduos dos grupos vencidos ou vizinhos. Nem sempre os cinco (depois seis) grupos étnicos membros da Liga atuaram de maneira coerente nas suas relações com os aliados ingleses e inimigos franceses. Aos franceses não interessava o fim dos inimigos iroqueses, pois estes, defendendo sua

intermediação comercial junto aos colonos ingleses de Albany, impossibilitavam-nos de fazerem contato direto com os ottawas, intermediários do comércio francês. Caso os iroqueses sucumbissem, os ingleses puxariam o fluxo das transações do São Lourenço para o rio Hudson, onde os artigos europeus eram bem mais baratos (Wolf, 1982, 163-170).

No lago Michigan há uma reentrância chamada baía Green. Aí os franceses estabeleceram um posto de troca em 1634. Os potawatomi, sauk, fox, kickapoo, mascouten, que viviam ao norte do rio Ohio e daí foram expulsos pelos iroqueses, aproximaram-se desse posto. O papel de intermediários junto aos franceses tinha passado dos hurons para os ottawas, resultantes de caldeamento entre vários grupos algonquinos. Junto ao salto de Santa Maria, que na verdade é uma corredeira pela qual as águas do lago Superior escoam para o lago Michigan, viviam índios conhecidos como saultheaux, nome derivado do vocábulo francês para salto (sault). Os fugitivos das incursões iroquesas, atraídos pela abundância do peixe-branco, aí se juntaram aos saultheaux. Eram potawatomis, crees, algonquinos, winnebagos. Em breve essas parcelas de diferentes povos aí misturadas passaram a ser conhecidas pelo nome de um grupo local ou por um outro nome dos saultheaux, que era ojibwa. Os ojibwas ocuparam em 1679 a aldeia de Chequamegon, na margem meridional do lago Superior. Entraram em entendimento com os dakotas ou sioux, que caçavam e cultivavam milho a oeste do lago, de modo a poderem usar seus campos de caça a troco dos artigos que obtinham dos franceses. Esse entendimento durou até 1736, quando se desencadeou violenta hostilidade entre os ojibwas e os sioux, por suporem os primeiros que os franceses queriam ceder seu papel de intermediários aos segundos.



Eric Wolf, ao nos oferecer esse retrato das relações nas margens dos lagos Michigan e Superior, também procura relacionar a elas a mudança ritual pela qual estariam passando os índios da região. O rito de Midéwiwin (ver abaixo “Uma academia de xamãs”) estaria então tomando o lugar da Festa dos Mortos. Esta celebraria a identidade do grupo local, a sucessão de seus líderes e reforçaria as alianças e trocas com grupos locais vizinhos. O Midéwiwin, que refletiria a nova situação criada pelo comércio de peles, relacionaria o indivíduo com sua integração numa associação hierárquica que transcendia a localidade e o grupo de descendência (Wolf, 1982, pp. 170-172).

A Liga dos Iroqueses

Os Iroqueses são duplamente famosos: de um lado, por seu envolvimento na história do confronto entre colonizadores ingleses e franceses; de outro, por terem se tornado tema das pesquisas pioneiras de Lewis Morgan no campo da Antropologia. Sua Liga era uma confederação de cinco povos, falantes de línguas da mesma família: mohawk, oneida, onondaga, cayuga e sêneca. Os tuscaroras e os cherokees também falavam línguas da família iroquesa, mas estavam no Sudeste, afastados dos demais. A partir de 1711 os tuscaroras entraram em conflito com os colonos da Carolina do Norte e, depois de dois anos de luta, foram derrotados. Os tuscaroras sobreviventes migraram então para o norte e foram aceitos como o sexto povo componente da Liga em 1715 (p. 149).

A confederação dos iroqueses ocupava a área mais ou menos correspondente ao interior do atual estado de Nova Iorque, onde estão o lago Ontário, o lago Champlain, as cabeceiras do rio Hudson, os “Finger Lakes”, pequenos lagos compridos e estreitos que, por sua forma e disposição, lembram dedos, dispostos paralelamente e orientados no sentido norte-sul, dois dos quais, o Cayuga e o Seneca, trazem nomes de povos da Liga. O lago Cayuga se avista do alto do campus da Universidade de Cornell. Apesar de estarem no interior, os iroqueses tinham vias de comunicação com o mar, seja pelo rio São Lourenço, mas principalmente pelo rio Hudson, frequentado pelos holandeses desde 1609, em cuja foz fundaram Nova Amsterdã, que só vieram a ceder aos ingleses em 1674. A partir de então toma o nome de Nova Iorque. Pelo rio Hudson os holandeses tinham acesso ao comércio de peles, com a intermediação dos iroqueses (Fiske, 1907, pp. 129-134).

Envolvimento nas disputas coloniais. De 1689 a 1763 houve quatro guerras em que franceses e ingleses estiveram em lados opostos e por isso se confrontaram também na América. A Liga dos Iroqueses se manteve sempre ao lado dos ingleses. A última dessas guerras terminou com a perda, pela França, de todas as suas possessões na América do Norte. O famoso romance que James Fenimore Cooper publicou em 1826, e que tem tradução para o português, *O Último dos Moicanos*, se inspira nos acontecimentos deste confronto, que envolvia índios tanto de um lado quanto de outro.

A derrota da França deixou seus aliados indígenas ao léu, o que deu lugar ao grande levante contra os ingleses conduzido por Pontiac, chefe dos ottawas, que conseguiu a adesão de um significativo número de povos indígenas, inclusive um dos integrantes da Liga dos Iroqueses, os sênecas. Mas foi derrotado em 1764 (Fiske, 1907, pp. 175-176).

Há um episódio na guerra da independência dos Estados Unidos em que o líder mohawk Joseph Brant ataca de surpresa uma força dos revolucionários, num local entre Albany e o lago Ontário, ao sul dos montes Adirondack. Por conseguinte, estes integrantes da Liga dos Iroqueses mantinham-se aliados dos ingleses. Joseph Brant, cujo

nome indígena era Tã-yen-dã-naw'-ga, era membro da Igreja Episcopal e tinha traduzido o Prayer Book e partes do Novo Testamento para a língua mohawk (Fiske, 1907, pp. 226-227 e nota de rodapé). Foi Joseph Brant que, após a independência dos Estados Unidos, conduziu em 1784, para o Canadá, uma parte dos iroqueses. Estes, em meados do século XX, tinham mais que triplicado, chegando a 7 mil pessoas, que ocupavam uma reserva de 72 milhas quadradas (cerca de 186 km²) perto da cidade de Brantford. Aí reconstituíram a antiga Liga, com o nome de As Seis Nações do Rio Grande. Esse rio Grande passa pela reserva e desemboca no lago Erie. A reserva fica junto à faixa de terra que separa o lago Erie do Ontário (Fenton, 1965, p. 261). Em território norte-americano, os sênecas, por sua vez, em 1797, no Tratado de Big Tree, tendo abandonado o requisito da unanimidade da Liga para a tomada de decisões, instados pela pressão do comissário do governo pela decisão por maioria, acabaram por abrir mão de suas terras, que ficaram reduzidas a quatro reservas que somavam 14 milhas quadradas (cerca de 36 km²). Mesmo parte dessas terras foram perdidas posteriormente (Fenton, 1965, pp. 259-260). Segundo Morgan (1970, p. 118), por volta de 1775, a tribo mohawk se transferiu para o Canadá.

Organização social e política. No século XIX, Lewis Morgan, o famoso fundador dos estudos de parentesco, realizou pesquisa com os iroqueses e publicou seus resultados. Além disso, no seu conhecido livro sobre a evolução das sociedades desde os seus primórdios, usa o material iroquês na sua argumentação sobre as primeiras etapas da barbárie, tratando das gens, das fratrias, das tribos e da confederação (Morgan, 1970, 2ª parte, caps. 2, 3, 4 e 5, respectivamente), das menos para as mais inclusivas dessas unidades sociais. Como seu objetivo era mostrar que as sociedades humanas passam pelos mesmos estágios, seus capítulos sobre as gens, as fratrias e as tribos não dizem muito sobre os iroqueses, reduzindo-se a apontar instituições semelhantes em outras sociedades. O capítulo sobre a confederação é o que se demora mais nos iroqueses e, por isso, mais interessante.

Morgan chama de gens, termo tomado ao latim, com cognatos no grego e no sânscrito, ao que hoje se costuma aplicar mais comumente o termo clã. Mostra como os iroqueses se distribuíam em clãs matrilineares e exogâmicos. A herança dos membros falecidos ficava no clã. Os membros do clã se protegiam e se ajudavam mutuamente, vingavam os agravos e contribuíam com as indenizações devidas por seus membros a outros clãs. Atribuiriam nomes próprios a seus membros e teriam um cemitério próprio. No conselho do clã tinham voz todos os membros adultos de ambos os sexos, elegendo ou depondo os sachems (seus representantes no conselho da confederação) e os chefes, elegendo os custódios da fé, promovendo a vingança ou o perdão pela morte de seus membros, e adotando indivíduos oriundos de outros clãs.

Os clãs distribuíam-se em fratrias. Eram duas em cada tribo. Os nomes de vários clãs se repetiam em outras tribos, mas nem sempre na mesma fratria. Os mohawk e oneidas não tinham fratrias, apenas três clãs: Urso, Lobo e Tartaruga.

Cada tribo tinha a posse de um nome, um território e um dialeto, e era dirigida por um conselho de chefes.

Morgan calcula que a confederação tenha surgido em 1400 ou 1450 com base em relatos dos próprios iroqueses (p. 113, nota 65). Os iroqueses atribuíam seu projeto ao herói mítico Ha-yo-went'-ha, o Hiawatha que serviu de inspiração ao poema do norte-americano Henry Longfellow, no século XIX. Em suas comunicações ao conselho, Hiawatha usava como intérprete e orador um homem sábio dos onondagas, chamado Da-

ga-no-we'-da. Terminada sua obra, Hiawatha, levado por uma canoa branca, desapareceu nos ares (p. 114).

A confederação era, pois, a união de cinco tribos — mohawk, onondaga, oneida, cayuga, seneca — a que posteriormente veio se juntar mais uma — tuscarora. Tinha um conselho geral de sachems, iguais em posição e autoridade e investidos de supremas faculdades para tudo o que dissesse respeito à confederação. Eram 50 sachems escolhidos pelos clãs, que faziam eleições entre seus membros para preencher as vagas que se abriam. Os sachems de cada tribo, juntamente com os chefes delas, também constituíam os conselhos das mesmas. No conselho da confederação os sachems votavam por tribo, cada qual com direito de veto, sendo necessária a unanimidade nas decisões. A palavra estava aberta aos oradores do povo, mas somente o conselho decidia. A confederação não era presidida por nenhum chefe supremo. A necessidade de um comando militar geral levou à criação de dois chefes de guerra, iguais em autoridade (p. 115). No conselho da confederação, o número dos sachems por tribo era como segue (p. 116):

mohawk	9
oneidas	9
onondagas	14
cayugas	10
sênecas	8
Total	50

Mas o conselho só tinha 48 membros, pois os dois personagens míticos que fundaram a confederação, Ha-yo-went'-ha e Da-ga-no-we'-da, aceitaram representar os mohawk no conselho com a condição de que suas vagas não seriam mais preenchidas após seu desaparecimento (p. 118). E quando os tuscaroras foram admitidos posteriormente na confederação, o número de vagas no conselho não foi aumentado, e a presença de seus sachems no mesmo era admitida apenas por cortesia (pp. 114-115).

Os laços entre as tribos confederadas eram reforçados pela solidariedade entre os membros de seus clãs de mesmo nome, que se reconheciam como parentes (p. 120).

Segundo Morgan, a confederação iroquesa teria chegado ao ápice de seu poder em 1675, dominando a maior parte de Nova Iorque, Pennsylvania e Ohio, e partes do Canadá, ao norte do lago Ontário (p. 113).

Diz também que os franceses podem culpar os iroqueses, e bastante, pelo malogro de seus projetos coloniais no Novo Mundo (p. 133). De fato, o apoio dado pelos iroqueses ao ingleses foi significativo. Mas as sucessivas guerras entre as duas potências européias os enfraqueceram bastante. No final do século XVIII, as tribos membros da Liga Iroquesa não puderam fazer uma declaração de guerra contra os revolucionários norte-americanos por não conseguirem chegar à unanimidade, uma vez que vários sachems oneidas se opuseram. Na impossibilidade de impedir os mohawk e sênecas, resolvidos a lutar, ficou estabelecido que cada tribo podia ir à guerra ou permanecer neutra segundo sua própria responsabilidade (p. 125, nota 7).

Um inovador religioso sêneca: Handsome Lake. Parece que a perda de poder e de prestígio decorrente dessas lutas e dessa falta de consenso está entre os fatores que contribuíram para o surgimento de um movimento religioso entre os sênecas, a que o profeta Handsome Lake deu início em 1799. Esse culto, que combinava elementos da religião iroquesa com outros de origem cristã, de influência quaker, não era hostil aos brancos, e promovia uma reorientação do comportamento dos iroqueses no sentido de

valorizar as atividades agrícolas, de criação de animais e de combate ao alcoolismo. Ele se expandiu entre os povos indígenas norte-americanos e chegou até a atualidade.

As diferentes escolhas mohawk. Mas ainda no início da colonização, em 1667, os mohawk convertidos ao catolicismo por jesuítas franceses criaram a aldeia de Kahnawake (Caughnawaga), que lhes possibilitava praticar a nova religião sem se chocar com os que continuavam a seguir a religião indígena, impedir o uso de álcool, que os prejudicava nas transações do comércio de peles, e ainda ensaiar uma paz com os franceses, apesar de continuarem ativos na Liga Iroquesa (Blanchard, 1982, pp. 88-89). Na nova aldeia também havia hurons católicos, dentre os adotados pelos iroqueses depois da derrota na guerra com estes em 1648 (p. 86). Os jesuítas não combatiam os ritos dos mohawk, até os combinavam com as festas católicas, mas se opunham ao costume de adivinhar pelos sonhos. Os iroqueses acreditavam que o deixar de satisfazer a um sonho produzia enfermidades. Os sonhos eram levados em conta no planejamento das campanhas militares, nas transações comerciais e diplomáticas, nas discussões dos conselhos. Para estimular o ato de sonhar, recorriam à casa de suar, olhavam fixamente o fogo ou a água, sacudiam chocalhos de tartaruga por longo tempo, cantavam freneticamente, faziam jejum e até se auto-mutilavam (pp. 81-84). As bebidas alcoólicas, introduzidas pelos brancos no comércio de peles, foram a princípio aceitas com entusiasmo pelos iroqueses como mais um meio de estimular os sonhos. Mas logo perceberam que, ao se embriagarem, eram enganados neste comércio (pp. 87-88). No seu programa de combate ao álcool enviavam emissários até o rio Mohawk (que desemboca na margem ocidental do rio Hudson acima de Albany), de modo que em 1679 dois terços dos mohawk estavam vivendo em Kahnawake (p. 91). Os mohawk se viram na necessidade de procurar meios de viajar “para o outro lado do céu” que não se chocassem com os ensinamentos jesuíticos, e algumas mulheres encontraram na “penitência pública” a solução, inspiradas no contato com as freiras de Montreal (pp. 91-93). Retomaram em termos cristãos uma associação de virgens, instituição que já existia na sua forma indígena. Submeteram-se à auto-flagelação, exposição às baixas temperaturas do inverno, caminhadas na neve a pés descalços, colocação de brasas entre os artelhos (p. 94-95). Outro desses exercícios era a recitação do rosário repetidas vezes cada dia (pp. 98-99). A mulher mohawk que mais se devotou a esses exercícios espirituais foi Kateri Tekakwitha, beatificada em 22 de junho de 1980 pelo Papa João Paulo II na Basílica de São Pedro (p. 77).

Dois séculos depois, na mesma comunidade de Kahnawake, em 1916, um negro oriundo de Cleveland e conhecido como Chefe Thunderwater fundou um Conselho de Tribos e passou a discursar aos domingos, na praça do templo católico, recrutando membros para um Conselho Interno de Grandes Conselheiros, um Segundo Círculo de Conselheiros e guardiães do fogo, e várias comissões para cuidar de enfermidades, sepultamentos, educação e entretenimento dos membros ou “guerreiros”.

Em sua pregação e num panfleto de 32 páginas que fazia as vezes de constituição do seu Conselho de Tribos, argumentava que o índio tinha sido desmoralizado e defraudado pelos estranhos; que tinha conhecimentos deficientes da ciência, leis e negócios modernos; que era impossível a um indivíduo ou a um grupo de índios se protegerem; que a necessária força viria da união de esforços, influência e dinheiro. Os objetivos do Conselho de Tribos eram: apoio legal para denunciar e processar aqueles que tinham prejudicado os índios; unir os índios numa associação universal de proteção, independentemente de tribo ou religião; melhorar as condições dos índios mediante educação, proibição de bebidas alcoólicas, assistência médica e aplicação de conhecimento científico na agricultura.

As condições para ser aceito no Conselho eram: ter sangue indígena, conhecimento da afiliação tribal e clânica; acreditar num ser supremo, vontade de ajudar outros índios, abster-se de álcool; fazer frequentes contribuições para ajudar a organização; realizar serviços requeridos pelos funcionários; apoiar a Constituição do Conselho, resistir às influências de pessoas estranhas ao Conselho; não acreditar em rumores e acusações não provados pelo júri.

Apesar das tradições democráticas da Liga dos Iroqueses, os funcionários do Conselho de Tribos eram todos nomeados por Thunderwater. Os cargos do Conselho Interno eram os seguintes: Oghema Niagara (desempenhado pelo próprio Thunderwater), Supremo Secretário, Supremo Médico, Supremo Tesoureiro, Supremo Bibliotecário e Supremo Investigador. O Círculo consistia em um Grande Conselheiro, um Guardião do Fogo, um Presidente, um Tesoureiro, um Secretário e os guerreiros ou membros. Cabia ao Oghema solicitar ou coletar fundos dentro ou fora do Conselho, dirigir os investimentos dos fundos colocados sob seu controle e usar o nome do Conselho em conferências e outras performances para levantamento de recursos em benefício da raça índia ou para despesas pessoais. Até mesmo um calendário próprio foi criado.

Um dos estímulos para entrar no Conselho era a promessa de receber a dívida dos governos dos Estados Unidos pelas terras que lhe tinham sido vendidas. A taxa de 25 dólares para ingressar no Conselho serviria para o custeio do processo legal contra o governo. Entretanto, por volta de 1920, no confronto com um advogado morador de Kahnawake, Thunderwater foi acusado de desonesto. A polícia interrompeu a reunião e pouco depois Thunderwater desapareceu com cerca dos 50 mil dólares que tinha recolhido.

Apesar de ser um charlatão e causador de um grande prejuízo monetário, uma boa parte da comunidade continuou a reconhecer Thunderwater como um benfeitor. Nas considerações feitas por Susan Postal (1965) no artigo em que descreve e analisa esses acontecimentos, ela leva em conta que o conteúdo menos voltado para as instituições antigas e menos religioso da pregação de Thunderwater, e mais direcionado para soluções mais modernas, talvez tenha tido mais apelo numa comunidade que, dada a grande influência do catolicismo, não tinha aderido à religião da casa comprida de Handsome Lake, e estava afastada da Liga dos Iroqueses e das instituições tradicionais.

Mas há tradicionalistas entre os mohawk. Após serem impedidos de expulsar os não índios residentes em Kahnawake pela polícia provincial de Quebec em 1973, os tradicionalistas ocuparam um lugar chamado Moss Lake no estado de Nova Iorque. Esta área, de 612 acres (cerca de 245 hectares), era uma diminuta fração dos 9 milhões de acres (cerca de 36 mil km²) que os mohawk reivindicam como seus nos estados de Nova Iorque e de Vermont. Chamaram-na de Ganienkeh. Gail Landsman (1985), que examina esses acontecimentos sob o ângulo das considerações simbólicas, tanto por parte dos mohawk, como também dos moradores brancos e ainda do estado de Nova Iorque, acentua como era imprescindível para os primeiros fazerem suas negociações como povo soberano. A área tinha sido adquirida por Nova Iorque e fazia parte do Parque Estadual de Adirondack. Apesar dos protestos, barreiras, e até alguns tiros (em que foi atingida uma criança branca), não houve uma evacuação da área à força, pela polícia do estado, com o qual os mohawk se negavam a negociar, uma vez que seu interlocutor legítimo seria o governo federal, tendo em vista os tratados feitos com os Estados Unidos em 1784 (Forte Stanwix), 1789 (Forte Harmer) e 1794 (Canandaigua). Entretanto, era argumentado contra eles que os mohawk não tinham assinado o tratado de 1794 e que, pelo Tratado

Joseph Brant, de 1797, que se sobrepunha aos demais, eles tinham vendido 8 milhões de acres de suas terras ao estado de Nova Iorque. Mas contra-argumentavam os mohawk que este tratado não era válido, por ter sido assinado entre um indivíduo que não era chefe e os Estados Unidos, sem a participação dos 50 chefes (sachems) da Liga Iroquesa. Além disso, a lei norte-americana tinha proibido a assinatura de tratados de estados particulares com os índios (Landsman, 1985, p. 833). Apesar disso, alguma negociação era feita com o governo estadual, tanto que os mohawk aceitaram deixar Moss Lake, passando em 1798 para uma área junto à localidade de Altona, a 13 km da fronteira com o Canadá (pp. 827-828). Os mohawk também já tinham interpretado a intermediação da American Arbitration Association na negociação com o estado de Nova Iorque como uma presença federal (p. 835). Os mohawk de Ganienkeh estavam dando apoio aos tradicionalistas da Reserva de St. Regis Akwesasne, também na fronteira entre Estados Unidos e Canadá. Um porta-voz de Ganienkeh estava indiciado por atividades nesta última. Uma intermediação arranhou o julgamento para que este aparentasse uma negociação entre estados soberanos. Mas o indiciado e outros mohawk que compareceram viram pouco a pouco se ostentarem os símbolos indicativos de que era um juiz de Nova Iorque que estava julgando, dentro da área de sua jurisdição, togado, com apoio policial, de modo a fazer perder o entusiasmo dos mohawk (pp. 835-336).

Há ainda a considerar uma especialidade que os homens mohawk desenvolveram como trabalhadores nas estruturas de aço. Isso começou em 1886, quando foi construída a ponte tubular Victoria, ligando a ilha fluvial onde está Montreal à margem direita do rio São Lourenço. Kahnawake (Caughnawaga) fica próximo, na mesma margem direita, ao sul da mesma ilha. Os mohawk se empregaram na construção, aprenderam o ofício e ficaram famosos por sua habilidade (Postal, 1965, pp. 274 e 280, nota 3).

A confederação huron

O livro de Bruce Trigger (1990), *The Huron: Farmers of the North*, é um exemplo da riqueza etnográfica que um pesquisador pode extrair dos escritos de conquistadores, missionários, comerciantes, dos primeiros tempos da presença européia na América, complementados por dados arqueológicos e pela comparação com características culturais de povos vizinhos.

Apesar de se assemelharem muito aos iroqueses quanto à cultura, a organização social e a língua, os hurons eram seus inimigos desde tempos anteriores à chegada dos europeus. Tal como a liga dos iroqueses, os hurons constituíam uma confederação de quatro ou cinco povos: Atinniawenten (Povo Urso), Atingeennonniyahak (Povo Corda ou Fazedor de Corda), Arendaenronnon (Povo Pedra), Tahontaenrat (Povo Veado) e Ataronchronnon (Moradores do Pântano). Este último talvez mais uma divisão do que um desmembramento do primeiro, que era o de população mais numerosa (p. 20).

Os hurons viviam na península limitada pelos lagos Huron, Erie e Ontário e os escoadouros que os ligam. Mais precisamente situavam-se entre a baía Georgiana, que é uma reentrância do lago Huron, e o pequeno lago Simcoe (ao norte da atual Toronto). Os povos que formavam sua confederação estavam pois mais concentrados do que os da liga dos iroqueses, que se distribuíam de modo mais espaçado ao sul do lago Ontário, tendo o lago Erie a oeste e o rio Hudson a leste. Antes que as moléstias trazidas pelos europeus os dizimassem, na terceira década do século XVII, os hurons teriam uma população por volta de 20 mil pessoas, enquanto a dos iroqueses seria pelo menos de 25 mil (pp. 19 e 26).

A referida península, que é a fração mais meridional do atual Canadá, era nos tempos anteriores à chegada dos europeus a única área desse país onde se praticava a agricultura. Assim, os hurons cultivavam milho, feijão, abóbora, girassol e tabaco (p. 30). A pesca era mais importante para sua subsistência do que a caça (p. 35). O milho que cultivavam era procurado pelos povos algonquinos que viviam mais ao norte, sem agricultura. Mantinham-se assim dentro de uma rede comercial pela qual circulavam não apenas esse gênero alimentício, mas também peles para confecção de vestuário e mesmo vestes prontas, cobre, conchas, a que vieram se acrescentar artigos europeus. Os hurons, muito hábeis nessas relações, e circulando por uma vasta extensão dessa rede, tiveram papel destacado no comércio dos itens introduzidos pelos franceses, que penetravam pelo rio São Lourenço. No intercâmbio com os holandeses, que subiam com seus artigos pelo rio Hudson, e com as colônias inglesas ao sul, era preciso evitar as vias que passavam pelos iroqueses. Certas regras tinham de ser obedecidas nesse comércio. Cada rota comercial era privilégio da família ou segmento de clã cujos membros a tinham descoberto. Os estranhos só podiam usá-la com o consentimento de seus possuidores (pp. 42-48).

Entretanto, a partir de 1730 o sarampo e a varíola, que chegaram à região com os europeus, começaram a fazer inúmeras vítimas entre os hurons, que tiveram sua população drasticamente diminuída. Além disso, o esgotamento do castor, cuja pele era o principal artigo indígena procurado pelos europeus, na área explorada pelos iroqueses, fez com que estes procurassem novos territórios de caça, chocando-se duramente com os hurons. A beligerância endêmica que mantinham entre si as duas confederações dentro de limites e objetivos de caráter inclusive religioso, transformou-se numa guerra de aniquilamento, em que o equilíbrio de forças foi rompido em favor dos iroqueses, mais bem munidos de armas de fogo. Desse modo, em 1649, os hurons se viram obrigados a abandonar suas aldeias. Muitos pereceram nas mãos dos grupos iroqueses; outros de fome e outras privações. Curiosamente, muitos hurons foram incorporados às próprias aldeias iroquesas, sendo que aos componentes tahontaenrat da confederação huron e a uma parte dos arendaenronnon foi permitido erigir sua própria aldeia em território dos senecas, componentes da liga iroquesa. Essa generosidade dos iroqueses se explicava: as moléstias de origem européia também os dizimava, e eles precisavam de aumentar o seu número. O já referido líder iroquês Joseph Brant, do tempo da independência dos Estados Unidos, era descendente de hurons por parte de pai e de mãe. Cerca de 100 hurons cristãos foram levados pelos franceses para junto da cidade de Québec e sua comunidade aí se mantém até hoje, tendo falado sua língua indígena até o século XIX. Alguns hurons, sobretudo do povo atinniawenten, procuraram refúgio junto ao povo vizinho dos tionontatis, mas ambos foram expulsos de suas terras pelos iroqueses, sendo muito influenciados no seu modo de vida pelos ottawas, potawatomis e outros povos algonquinos caçadores e coletores, e viveram por cerca de 50 anos nas vizinhanças do lago Superior. Em 1701 foram persuadidos pelos franceses a se estabelecerem perto do Forte Pontchartrain, que eles estavam construindo onde hoje está Detroit. Com o tempo passaram ser conhecidos como wyandot, uma pronúncia errada de wendat, o antigo nome dos hurons. Alguns dos descendentes desses hurons e tionontatis continuam a viver junto a Detroit, porém a maior parte deles mora na Reserva Wyandotte, em Oklahoma (curiosa essa afirmação, pois Oklahoma não tem reservas). Sua língua indígena ainda era falada por uns poucos no início do século XX (pp. 6-7).

Os hurons se distribuíam em oito clãs matrilineares não associados a territórios específicos: Urso, Veado, Tartaruga, Castor, Lobo, Esturjão (ou Ave Gaviiforme), Falcão

e Raposa. Os dois primeiros constituíam a fratria Urso; os dois seguintes, a fratria Tartaruga; e os quatro últimos, a fratria Lobo. Membros de clãs com o mesmo nome, mas de distintos povos da confederação, e até de fora dela, como iroqueses ou neutros, reconheciam-se como se pertencessem a um único clã (pp. 65-66 e 68). Tal como os iroqueses, as casas hurons eram longas. Cada casa longa dos hurons abrigava três fogos; cada fogo servia a duas famílias; logo em cada casa moravam seis famílias, ou cerca de 36 pessoas (p. 70-71). Os assentamentos maiores abrangiam de 1.500 a 2.000 pessoas (p. 80).

As casas longas se reuniam em comunidades; um certo número de comunidades formavam uma nação ou povo; as nações compunham a confederação. Os segmentos clânicos que viviam em cada comunidade tinham cada qual um chefe civil e um chefe militar. Os chefes civis e mais os anciãos constituíam o conselho que dirigia a comunidade; reuniam-se na casa do principal chefe civil. Dos chefes civis membros dos conselhos das comunidades se compunha o conselho de cada nação ou povo, sendo um de seus membros o chefe principal. Tanto o chefe do povo como o chefe de comunidade parecem ter sido posições que cabiam hereditariamente a uma única linhagem. O conselho da confederação reunia os conselhos dos diferentes povos. Por isso, o povo mais numeroso preponderava nas reuniões do conselho. O conselho da confederação fazia suas reuniões anuais durante várias semanas na estação da primavera (pp. 85-91).

O livro de Trigger apresenta as crenças, os ritos e os modos de os indivíduos hurons se situarem perante os demais com uma riqueza de detalhes que não se pode nem mesmo pretender resumir aqui. Tanto na vida quotidiana como nas cerimônias, os sonhos (pp. 138-140) e os desejos da alma (pp. 133-134) tinham um lugar importante. Xamãs com seus espíritos protetores (pp. 134-135), sociedades de cura (pp. 116-117), choças de suar (pp. 117-118 e 134), jogos de azar (pp. 118-119), como em outras sociedades da área e do continente norte-americano, faziam parte de sua vida. Em oposição aos ritos cuja realização tinha por motivo um sonho, um desejo da alma, um empreendimento a se iniciar ou um sucesso de um indivíduo, havia uma elaborada cerimônia mais centrada na coletividade, fator de aproximação das distintas comunidades hurons, a que até representantes de outros povos externos à sua confederação compareciam. Era a cerimônia celebrada por cada um dos povos confederados de enterrar pela segunda vez, numa única e grande cova, os ossos dos indivíduos que tinham falecido ao longo de um período de uns 15 anos, geralmente quando uma comunidade grande se mudava de lugar. Junto com esses ossos também eram sepultados os dos mortos de comunidades menores vizinhas (p. 126). Essa cerimônia, que promovia o conagraçamento entre todos, inclusive os povos com que os hurons comerciavam, chegou a ser adotada, com modificações, por alguns desses parceiros mercantis, algonquinos do norte (p. 131). Centrada num ou poucos indivíduos, mas de interesse coletivo, era a tortura e morte do prisioneiro de guerra, interpretada pelo autor como um modo de alimentar os poderes da ordem cósmica, assim como a existência humana era sustentada pelo sacrifício de plantas e animais (pp. 63-64).

Distribuição geográfica do casamento de primos cruzados

Numa das conferências que Fred Eggan (1966) proferiu na Universidade de Rochester, em abril de 1964, em homenagem a Lewis Morgan, ele toma em consideração, entre outros fatores, as diferenças entre pelo menos três áreas — a região ao norte dos Grandes Lagos, aquela ao sul dos mesmos (de que estamos tratando aqui) e as Planícies

— para mostrar como o casamento entre primos cruzados bilaterais deixava de vigorar à medida que se passava da primeira para última. Nas formas mais estritas desse casamento, o homem ou a mulher tem como sogro o próprio tio materno e como sogra a própria tia paterna. Ao desaparecerem as uniões matrimoniais entre primos cruzados, perdurariam as relações de brincadeira entre eles, até finalmente a própria distinção terminológica entre cruzados e paralelos tomar uma outra feição. O clima severo da primeira área, com baixas temperaturas, abaixo das propícias à germinação do milho, e a caça a animais migratórios como o caribu ou a rena selvagem obrigavam os indígenas a dividirem-se em bandos de 30 a 50 indivíduos no inverno. A tendência era casarem-se entre si, sendo o matrimônio de primos cruzados a forma mais adequada de fazê-lo. Ao sul dos Grandes Lagos, mas ainda na sua vizinhança, havia a possibilidade de colher o arroz selvagem, que era estocado para ser consumido no inverno. Aí também já era possível o plantio do milho. E os animais de caça eram mais sedentários, permitindo distribuição de territórios de caça por famílias extensas. Os grupos humanos eram maiores, possibilitando casamentos com indivíduos menos intimamente relacionados. A existência de clãs e outras agremiações abria espaço a outras terminologias de parentesco, como as que fundem termos de gerações distintas. Por sua vez, nas Planícies, com a caçada coletiva sazonal dos grandes bandos de bisões e o abandono da agricultura, tinha lugar uma outra forma de organização. Vale dizer que outros fatores também atuavam no abandono do casamento de primos cruzados, como a pregação missionária ou mesmo a convergência de grupos diversos para os locais onde as empresas dedicadas ao comércio de peles tinham suas feitorias.

Diversidade ojibwa

Em dois volumes que reúnem artigos selecionados de A. Irving Hallowell (1955 e 1976), vários são dedicados a temas relacionados aos ojibwas. Hallowell realizou trabalhos de campo entre os ojibwas que vivem ao longo do rio Berens, que desemboca na margem oriental do lago Winnipeg, no Canadá, a partir da década de 1930. Nessa época as reservas ojibwas já estavam dispersas por uma vasta área de um lado e de outro da fronteira entre o Canadá e os Estados Unidos, ao norte e ao sul dos Grandes Lagos de maior superfície, estendendo-se para oeste até o lago Winnipeg, ou mais além. No início da conquista européia os ojibwas se concentravam junto ao Sault de Sainte Marie, uma corredeira pela qual se escoam as águas do lago Superior. Daí terem sido chamados de saulteaux. Sua expansão fora motivada pela caça comercial de animais de peles valiosas, como o castor. Na quarta década do século XX, os ojibwas que viviam ao longo do rio Berens, dadas as dificuldades do terreno e a ausência de boas estradas, eram os que mais se aproximavam de seu antigo modo de ser e de ver o mundo, pois nem todos eram convertidos a religiões cristãs, nem todos falavam inglês ou francês, vivendo relativamente isolados, apesar da presença de funcionários do governo, missionários e comerciantes, e praticando a caça de animais de pele com fins comerciais como no período colonial.

Os ojibwas frequentados por Hallowell apresentavam diferenças em comparação com aqueles estudados por Ruth Landes, mais ao sul. Eles não tinham mais a sociedade terapêutica Midéwiwin (ver abaixo “Uma academia de xamãs”). Hallowell entretanto faz referência a outros tipos de procedimentos religiosos, como o *Wabano* e a Dança do Tambor. Mas nada diz nos referidos volumes da cabana de suar. Da “escrita” sobre entrecasca de vidoeiro faz uma referência (1955, p. 160). Se os que estavam junto do lago Winnipeg faziam a coleta do arroz silvestre, tal como ocorria mais ao sul, não tinham, por

outro lado, o açúcar do maple. Se havia diferenças entre os ojibwas do rio Berens e os estudados por Landes, havia ainda outros que estavam numa terceira situação, a julgar pelo domínio que tinham sobre o inglês a ponto de se dedicarem à história e a literatura (ver abaixo “Literatura ojibwa ou chippewa”).

Em um artigo de grande clareza, “Cross-cousin marriage in the Lake Winnipeg Area”, Hallowell (1976, pp. 317-332) apresenta o sistema de parentesco ojibwa, mostrando como o casamento se fazia entre primos cruzados, desde os mais próximos aos mais distantes, tanto pelo lado do pai como da mãe ou de ambos, e a impossibilidade de união matrimonial entre parentes que não fossem da mesma geração ou chamados por termos diferentes do único adequado para tanto. Mostra como os parentes se chamavam por um único elenco de termos, não havendo mudanças quando se efetivava um casamento. Refere-se à proibição do incesto, do homossexualismo, da bestialidade, e de outra modalidade que não fosse a genital nas relações heterossexuais. Apesar da exclusividade do casamento entre primos cruzados, não se demora na caracterização dos clãs patrilineares.

Em outro artigo, “Northern Ojibwa ecological adaptation and social organization”, Hallowell (1976, pp. 333-350) descreve a composição do grupo de caça no inverno e dos assentamentos de pesca no verão. A população dos dois bandos menos aculturados do rio Berens se espalhava no inverno em 32 grupos de caça, cada qual com 16 indivíduos em média, um quarto dos quais eram caçadores. Cada grupo era constituído por ao menos duas famílias elementares, cujos maridos eram pai e filho, irmãos ou mesmo sogro e genro. Cada grupo tinha seu próprio território de caça e de disposição de armadilhas, não como propriedade, mas como usufruto reconhecido pelo repetido retorno ao mesmo (pp. 334-335). Essa mesma população no verão se reunia em cinco estabelecimentos de pesca. Cada um deles incluía alguns aglomerados de habitações, às vezes a uma distância considerável uns dos outros, como uma milha. Nesses aglomerados parentes que tinham vivido todo o inverno numa situação de isolamento, voltavam a se encontrar e interagir (pp. 337-339). Entretanto, no bando mais aculturado da boca do rio, as famílias não se deslocavam de uma estação para a outra. Permaneciam sempre no mesmo local, sem se discernirem aglomerados de habitações. No inverno, somente os caçadores, desacompanhados suas famílias, se dirigiam a seus campos de caça e armadilhas (pp. 339-340).

Mas é só em outros artigos, “Ojibwa World View and Disease” (1976, pp. 391-448) e “Ojibwa Ontology, Behavior, and Word View” (1976, pp. 357-390), que Hallowell vai aludir à concessão do nome pessoal. Ela é feita por alguém da categoria “avô”, parente próximo ou distante, que dá à criança um nome alusivo a um sonho em que tenha recebido uma “bênção”, ou seja, certos poderes de um outro “avô”, este não humano, ou seja, um espírito guardião. Por aludir a uma experiência espiritual não revelável do nomeador, o significado do nome não é perceptível para aqueles que o escutam. E não é com ele que o nomeado é referido e sim por algum apelido. Mas o nomeado o guarda, por ser importante pela “benção” que lhe proporciona. Entretanto, para ter acesso a seus efeitos benéficos e ficar a salvo de males, ele deve manter as evitações rituais que lhe foram transmitidas pelo nomeador, quando o concedeu (pp. 424-425 e 360).

Hallowell tinha grande interesse pela abordagem que considerava a cultura na formação da personalidade, como evidenciam vários de seus artigos. Em três deles (1955, pp. 333-366), baseados nos dados colhidos na reserva de Lac du Flambeau, no estado norte-americano de Wisconsin, chegou a fazer uso de testes como o de Rorschach. Na

pesquisa nessa reserva, foi auxiliado por alguns alunos da Northwestern University, entre os quais o brasileiro Ruy Coelho (p. 335), que viria a ser professor da Universidade de São Paulo.

Hallowell constata a evitação do ojibwa em mostrar-se aborrecido diante de outrem, ameaçar agredir, zangar-se, gabar-se, ostentar êxito, temeroso em provocar a feitiçaria como revide. Também não deve incorrer nos comportamentos proibidos pelas regras sociais (incesto, masturbação, homossexualismo, bestialidade), sob pena de acarretar a doença ou a morte como punição para si ou seus filhos. Ao procurar a cura dos males que o afligem junto aos xamãs, ele é estimulado a revisar seu passado à procura de um ato seu que pudesse ter prejudicado, ofendido ou desagradado a outra pessoa (que teria revidado com a feitiçaria), ou constituir uma desobediência às recomendações de um espírito guardião. A confissão facilita ou proporciona a cura.

Os ojibwas do rio Berens não tinham mais a sociedade terapêutica Midéwiwin. Mas Hallowell acha entre eles a cerimônia chamada Wábano, sustentada por uma estrutura algo semelhante à do Midéwiwin (1976, p. 364). Porém não a descreve em nenhum dos artigos dos volumes em exame. No artigo “Spirits of the Dead in Saulteaux Life and Thought” (1955, pp. 151-171) descreve uma sessão xamanística centrada na tenda sacolejante (pp. 163-165). A tenda, feita com sete galhos de sempre-viva e um ou dois de videiro, foi levantada em cerca de uma hora. O xamã ficou do lado de dentro e a assistência do lado de fora. A tenda agitava-se todo o tempo, ora vigorosa, ora brandamente. Seus movimentos são atribuídos aos ventos que nela penetram. Também entram os espíritos, cada qual dizendo seu nome e entoando seu cântico. Nessa sessão, um homem falecido conversa com seu filho, que está na assistência, e lhe revela um erro que cometeu quando em vida e que era o motivo de o remédio que ele tomava não fazer efeito. Descreve também a Dança do Tambor (pp. 160-163) e a Dança das Almas dos Mortos (em que também se faz uso do tambor) (pp.165-169), cerimônias essas que seus realizadores tinham aprendido no contato com espíritos.

Hallowell também se refere à presença da crença do windigo, que os ojibwas partilham com outros algonquinos mais ao norte. O windigo é um canibal de origem humana ou não. A transformação de um indivíduo em windigo é denunciada por certos sintomas gástricos, como a reiterada recusa em comer o alimento comum, náuseas crônicas, impossibilidade de reter a comida que ingere. O próprio indivíduo que apresenta esses sintomas sente-se ansioso com a suspeita de que está passando pela indesejada transformação e chega a pedir aos que o cercam que o matem. Mesmo que não peça, eles o abatem, ainda que sejam seus parentes próximos (1955, pp. 256-258; 1976, pp. 360, 385, 434-435).

No artigo “Ojibwa Ontology, Behavior, and Word View”, Hallowell (1976, pp. 357-390) prenuncia as abordagens mais modernas das cosmologias indígenas. Coerente com a sua proposta de que o estudo da visão de mundo de um povo não pode ser entendida com auxílio de categorias que lhe são externas, Hallowell mostra como a idéia ojibwa de pessoa não se aplica apenas a seres humanos, mas também a todos aqueles agentes como espíritos guardiões, certos animais, o windigo, certos objetos. Na sua argumentação se têm a impressão de que ele acabará por propor algo como o perspectivismo, o que não chega a acontecer. Uma boa parte de sua exemplificação é repetida em dois outros artigos relacionados: “Ojibwa World View and Disease” (1976, pp. 390-448) e “The Role of Dreams in Ojibwa Culture” (1976, pp. 449-474).

Uma academia de xamãs

Na sua conferência acima citada, Fred Eggan faz frequentes referências aos trabalhos de Ruth Landes, sobre os ojibwas, os potawatomis e os dakotas, em pesquisas desenvolvidas nos anos 1930. Vale lembrar que ela ficou mais conhecida entre nós brasileiros pelo seu livro *A Cidade das Mulheres*, sobre a presença feminina nos cultos de origem africana, resultante de pesquisa que realizou no final da mesma década na Bahia e no Rio de Janeiro.

Seu livro (Landes, 1968) sobre a sociedade terapêutica Midéwiwin entre os ojibwas (ou chippewas) se baseia em pesquisas de campo que realizou em 1933, 1934 e 1935 nas reservas de Cass Lake, no estado norte-americano de Minnesota, e de Manitou, na província canadense de Ontário. Quando na cidade, fora das reservas, manteve uma correspondência intensiva com eles, de 1932 a 1936 (p. vii). Ela faz um retrato vívido dos dois ojibwas com quem trabalhou mais intensamente (pp. 16-20): um homem de mais de oitenta anos, bem graduado no Midéwiwin, e por isso temido pelo possível uso de seus poderes; e uma mulher de mais de cinquenta anos, convertida ao cristianismo, porém ela mesma visionária e conhecedora de todo o ambiente que envolvia o Midéwiwin, inclusive convencida do exercício de atos maléficis pelo outro colaborador. Midéwiwin significa “feitos místicos” (midé = místico) (pp. 3-4). Os ritos da Midéwiwin destinavam-se a curar doenças com ajuda sobrenatural, ao mesmo tempo que instruíam os noviços e adeptos nos mitos de origem e no exercício dos procedimentos de cura (p. 4). Ser paciente do rito era uma das portas de ingresso na sociedade.

Antes que apresentar a sociedade Midéwiwin, Ruth Landes faz uma breve descrição das atividades do ciclo anual dos ojibwas ainda vigorantes no seu tempo de pesquisa. As famílias elementares se dispersavam durante o período de inverno, de outubro até o final de março, tempo em que cada qual vivia isolada, dedicando-se o marido à caça para alimentação ou para obtenção de peles. As famílias se reaproximavam a partir do degelo, agrupando-se em núcleos de cinco a quinze. Iniciavam o novo período sazonal com a extração do açúcar de bordo (*maple*), que se fazia logo que a seiva voltava a circular. Começava o tempo da coleta das diversas espécies de frutos que se apresentam como bagas (*berries*), curtição dos couros, ritos de puberdade, cerimônias religiosas, jogos, visitas, num crescendo que chegava ao ápice em agosto. Em seguida vinha a coleta do arroz silvestre em setembro. Em outubro as famílias voltavam a se dispersar e se isolar (pp. 4-7). Landes relaciona as duras condições do meio, acrescidas da pressão sobre o território pelos brancos, com o modo de ser ojibwa, seu individualismo, estoicismo, o contar apenas consigo próprio (pp. 7-16).

Também faz uma descrição geral das crenças, práticas e atitudes religiosas dos ojibwas. Na puberdade o jovem era estimulado a procurar um espírito guardião, um manitu, jejuando, passando sede, fome, sem dormir, humilhando-se, pedindo por piedade, até encontrá-lo. Os manitus eram protótipos espirituais de vegetais, aves, animais terrestres, forças elementares, circunstâncias da vida. Podiam ser o cedro, o vidoeiro, certas raízes, bagas; o colibri, o pica-pau, o falcão, a ave gaviiforme (*loon*); aves identificadas como pássaros-trovão, como a coruja do ártico, a águia dourada e a águia careca; o lince, o castor, o alce, a lontra, o veado, o lobo, o urso preto, o caribu, o cavalo, a tartaruga; sol, lua, trovão, meteoritos, ventos dos pontos cardeais, as estações; o canibalismo, a pobreza, a maternidade; o espelho; personagens míticos, como a Mulher Louca (representação da negligência do irmão ou da irmã mais velhos), Nehnehbush ou o Coelho Branco (representação da invulnerabilidade do poderoso). Todos possuíam

diferentes poderes, mas similarmente estimados. Não era o caso do windigo (uma desordem mental mais frequente nas áreas sub-árticas), do Monstro da Água e das almas dos mortos (pp. 21-22). O urso-preto, o alce e o castor, após abatidos na caçada, eram objeto de observâncias rituais (pp. 25-26, 35). Havia também homenagem ao urso-preto, para a qual eram convidados sobretudo os homens que tinham sonhado com ele; consistia em permanecer na casa de suar, com um número bem maior de pedras aquecidas, com cobertura mais fechada e por tempo bem maior que o usual (pp. 26-27). Os manitus peixes concediam fartura na pesca, mas seus visionários não podiam comê-los; por outro lado, os animais da água eram associados à infelicidade; casavam-se com os seus protegidos, impedindo-os de estabelecerem relações conjugais com os humanos (p. 28, 31-32).

Aquele que conseguia um espírito guardião não revelava o sucedido e ao longo da vida guardava discrição sobre sua identidade. Seus parentes e amigos, observando seu comportamento, sua auto-confiança, reconheciam que havia tido êxito (p. 31). Contos relatam os castigos impostos pelo espírito guardião a quem apregoava ser dele protegido ou afirmava falsamente ser por ele tutelado (pp. 36-37). Mas o agraciado por uma visão podia ter uma lembrança do espírito protetor, como uma pequena pedra de meteorito, um objeto, uma pequena protuberância no corpo, que escondia alguma réplica material do espírito (pp. 38-41).

A proteção do espírito guardião podia proporcionar sucesso na caça, na guerra, ou nas atividades curativas. Apesar de já não haver confrontos bélicos entre índios ou com os brancos do continente, os poderes concedidos para a guerra não eram obsoletos, valendo considerar que houve ojibwas que combateram na Primeira Guerra Mundial. A proteção também podia incluir poderes sobre os fenômenos meteorológicos, como chuva, ventos, neve. Ao espírito protetor eram devidas retribuições sob a forma de alimento e tabaco (p. 33-35).

Apesar de chamar a sociedade Midéwiwin de uma academia de xamãs (p. 42), Ruth Landes como que a toma como algo que se sobrepõe à atividade xamânica. A carreira de um xamã se iniciava como a de qualquer outro indivíduo com a procura de um espírito guardião. Uma vez conseguido, ia cultivando a relação com esse espírito, e com outros, ganhando cada vez mais poder, até considerar-se um igual a eles, chamando a si próprio de manitu, e, numa inversão de papéis, chegando a considerá-los auxiliares seus (pp. 43-44).

Fora do âmbito da Midéwiwin as atividades de cura xamânicas podiam cair em quatro categorias: a cura por sucção (pp. 47-48), a consulta da *tcisaki*, a tenda sacolejante (pp. 48-49), a concessão de um nome ritual ao paciente (p. 49) e a tortura na dança do Sol (pp. 49-50). Em todas essas categorias de cura havia alguma relação com o pássaro-trovão.

Geralmente, quem necessitava de curar-se procurava primeiro um xamã fora do âmbito da Midéwiwin, entre outros motivos porque pedia retribuições menos dispendiosas. Caso não alcançasse os resultados desejados, recorria então à Midéwiwin. Essa sociedade não se opunha aos xamãs visionários, pois eles próprios é que recomendavam os pacientes a procurá-la e eles próprios a ela pertenciam. Mas a Midéwiwin era uma sociedade que ia além de seus propósitos curativos, pois realizava ritos até para pacientes que já tinham morrido, cuidando de seu destino no além (p. 50).

Os ritos de cura da sociedade Midéwiwin eram também ritos de ingresso e progressão. Havia quatro graus terrestres e quatro celestes. O primeiro rito pelo qual

passava o paciente era o do primeiro grau terrestre. Sua progressão se fazia passando pelos demais graus terrestres, para depois continuar pelos celestes. Só era desejável alcançar até o quinto desses graus. Os que prosseguiam pelos três últimos graus ficavam propensos ao exercício da feitiçaria. Quanto mais alto o grau que concedia o rito, maior o número de executantes e maior o dispêndio do paciente com os pagamentos. Os ritos se realizavam no verão, quando os ojibwas se reuniam em núcleos maiores. No inverno, as famílias elementares isoladas não o realizavam, a não ser que pai e mãe resolvessem que sua realização era indispensável para a saúde um de seus filhos. Então o casal realizava o rito, nomeando os oficiantes *in absentia*, e substituindo-os nos seus papéis. Após o degelo, iam procurá-los, para comunicar-lhes a realização e fazer-lhes os pagamentos devidos. Mesmo nos ritos realizados no verão, apesar de haver disponibilidade dos oficiantes, o rito não era realizado se não houvesse recursos para lhes pagar, oferecendo-lhes o paciente festas mensais até poder reunir o necessário para a celebração da cerimônia e recompensá-los. Os pagamentos incluíam tecidos estampados, colchas, lençóis. O tabaco era indispensável no rito. E também o necessário para preparar os alimentos das refeições nele servidas. Para quem dispusesse dos recursos, havia quatro principais motivos para solicitar a realização do rito: a recomendação de um sonho, a recomendação do *tcisaki* (choça sacolejante), a favor de um falecido e para fortalecer o espírito de alguém abatido pela morte de um filho pequeno (pp. 52-57).

Diferentemente do xamanismo visionário, os ritos da Midéwiwin não especificavam tipos de doenças ou sintomas. Eles ofereciam a cura em todos os planos e davam força e alegria aos enlutados por um parente querido. Prometiam aos iniciados longa vida e felicidade, diferentemente das visões ojibwas, que prometiam poder, às vezes sob o termo “divertimento” (p. 55). Em contraste com o misticismo solitário, o ritual da Midéwiwin era coletivo, apresentava mitos de origem, cânticos antigos, lidava com valores polares, ao invés de considerar revelações privadas e almejar resultados imediatos de cura; exigia uma grande atividade do paciente durante os vários dias e noites de sua realização e uma exaustiva performance dos oficiantes (p. 72).

As categorias de membros do Midéwiwin eram (1) os pacientes que passaram pelo rito, fossem eles vivos ou mortos; (2) os auxiliares, que haviam passado por treinamento especial, mediante pagamento, sendo a maioria pacientes iniciados pouco graduados; e (3) os xamãs curadores (p. 76).

Entre os artefatos usados no rito, os mais notáveis eram os rolos de entrecasca de videiro, em que se anotavam, como auxílio mnemônico, os cânticos rituais com ideogramas cujo significado cada qual tinha estabelecido para si mesmo (p. 86). No final da realização de um rito da Midéwiwin, o paciente pedia aos oficiantes que escrevessem os cânticos na folha de entrecasca que lhes apresentava e lhe ensinassem a lê-los, de modo a guardá-los e estudá-los (pp. 172-175 e 223-226).

A origem da Midéwiwin está relacionada às ações do personagem mítico Nehnehbush, que, preocupado com a possibilidade de a terra não suportar a multiplicação contínua dos seres humanos, conseguiu de um outro ser poderoso que eles deixassem de ser imortais. Para atenuar tão grande perda pela humanidade, um outro personagem mítico, Coberto de Concha, dirige-se ao Grande Espírito e lhe propõe seu projeto, com que ele concorda. Coberto de Concha envia então seu auxiliar, o Urso, que os ojibwa chamam de Nosso Avô, para preparar o estabelecimento do Midéwiwin. E ele visita vários pontos entre o Niágara e a extremidade ocidental do lago Superior, estabelecendo os manitus e recomendando-lhes atender os pedidos dos índios. Um dos episódios do mito

é a confecção do tambor do Midéwiwin, em que um velho enrola-se do modo a formar o cilindro, a lontra recobre-o com seu couro, a ave gaviiforme (*loon*) faz as baquetas dos ossos de suas pernas, a cobra faz o cinturão de cima e o de baixo, envolvendo as extremidades do cilindro. Se o Coberto de Concha e o Urso são os responsáveis pelo estabelecimento do Midéwiwin nos quatro patamares terrestres, correspondentes aos quatro primeiros graus da sociedade, o Grande espírito, auxiliado pela Águia, faz o mesmo nos patamares celestes. Finalmente, subindo pelos níveis terrestres e descendo pelos níveis celestes, os dois sistemas se encontram, reunindo-se num grande estrondo. A revelação do Midéwiwin aos humanos se faz por intermédio do menino Cutfoot, que se ausenta mais de uma vez por longos períodos, até que os pais percebem que deveria estar em contato com algum espírito. Seu irmão mais velho estava doente, e Cutfoot ensina ao pai como curá-lo com o rito do Midéwiwin (pp. 95-113).

Nos capítulos finais do livro, Ruth Landes faz uma exaustiva descrição do rito, focalizando cada dia e noite, por um período de quase uma semana. A maior parte do rito envolve apenas o paciente e os oficiantes. Mas há um dia em que a atividade ritual é aberta a um público mais amplo. Para essa parte pública as mulheres são solicitadas a construir um *wigwam*, isto é, uma tenda que, num caso concreto, tinha cerca de 15 metros de comprimento, por 4 de largura e 2 de altura (pp. 141-144). O rito inclui uma elaborada sessão dentro da casa de suor pelos oficiantes por volta do terceiro dia (pp. 117-125) e outros banhos de suor mais simples, e sem incluir toda a equipe, no final (pp. 167-169). Partes importantes do rito são a apresentação dos presentes oferecidos em retribuição aos oficiantes (pp. 129-138) e o atiramento de conchas sobre o paciente, ou a aposição delas em certas partes de seu corpo (pp. 138-141). No final do rito, o paciente recebia conchas que eram colocadas nos minúsculos bolsos de uma pequena figura humana bordada sobre um pedaço de tecido, bolsos esses que estavam nas posições correspondentes àquelas de seu corpo onde conchas tinham sido colocadas (p. 170). Além dos cânticos escritos em rolos de entrecasca já referidos (pp. 172-175), recebia também itens rituais, como penas e pele de coruja noturna, que eram colocados em bolsas a isso destinadas, ou então o direito de matar certos animais para uso místico, como a confecção dessas bolsas (p. 175).

Os ritos da Midéwiwin não eram exclusivos dos ojibwas. Nos anos 1930 ainda se realizavam entre os winnebagos, menominis e sauk. Entre os potawatomis ainda havia dois oficiantes, mas que não o realizavam mais. Além desses todos, que são algonquinos, os dakotas santées, que são sioux de Minnesota, também deles se lembravam (p. 177).

No que tange aos menominis, um artigo de Alanson Skinner (1925) apresenta e comenta 34 cânticos da sua associação Mitä'wîn (nome que certamente corresponde a Midéwiwin), associados a diferentes etapas de seu ritual. Segundo o autor, a associação estava em decadência, o que não se devia à influência da religião do peiote, mas sim à depopulação causada pela gripe espanhola de 1919-1920. O autor acrescenta mais alguns cânticos não ligados ao Mitä'wîn, referentes a namoro, jogo e guerra. Alguns deles, tanto do Mitä'wîn como dos outros, são total ou parcialmente em língua ojibwa.

O pensamento winnebago

Em 1927 Paul Radin publicou *Primitive Man as Philosopher*, livro que ficou merecidamente famoso. Teve como objetivo mostrar a capacidade de reflexão, de abstração, de ponderação, dos homens então referidos como primitivos, isto é, que viviam em sociedades sem escrita e fora das grandes civilizações européias e asiáticas, ou seja, aqueles que então constituíam o tema prioritário das pesquisas antropológicas. Contra os

preconceitos de então, também estava atento às diferenças individuais dentro dessas sociedades, que fazem de uns mais propensos que outros a meditar sobre o mundo e os acontecimentos. Faço-lhe referência aqui, na sua tradução para o espanhol (1960), porque Paul Radin realizou amplo trabalho de pesquisa junto aos winnebagos, e recorre a sua etnografia em várias passagens do livro.

Tal como aconteceu com outros povos que viviam imediatamente ao sul dos Grandes Lagos, uma grande parte dos winnebagos foi transferida à força da área em que vivia. Depois de passar por outros lugares, os winnebagos foram instalados numa reserva no estado de Nebraska, junto à margem ocidental do rio Missouri. Anos depois foi-lhes permitido o retorno à área de origem. Atualmente, vivem tanto em Wisconsin (área original), como em Nebraska e ainda em vários locais fora das reservas.

O primeiro exemplo que Radin toma de sua etnografia winnebago é para mostrar que a visão sobrenatural experimentada por um jovem inexperiente nas lides guerreiras não é suficiente para que os velhos dêem seu consentimento a que organize uma expedição militar (pp. 52-53). Outro é a falta em que propositadamente incorre um pai, para evitar que seu filho faça um casamento em clã que lhe é proibido. O pai pede água na casa de um homem do clã Urso, o que a ninguém é permitido fazer. O pedido é negado, mas em compensação, segundo o costume, o faltoso pode fazer qualquer outro pedido, que não lhe será negado. Ele então pede a mão da filha do dono da casa para seu filho. Este tem de honrar o compromisso do pai, abandonando seu propósito de casamento incestuoso e se casando no clã do Urso, que lhe era permitido (pp. 68-69). Para exemplificar o temor ao ridículo, ele se refere à história de um homem que proclamava sua descrença nos poderes de uma terrível divindade, Aquele-que-dá-enfermidades. A divindade ofendida então lhe apareceu e apontou-lhe o dedo, que, segundo o esperado, deveria fulminá-lo mortalmente. Mas o homem se manteve de pé. A divindade teve então de suplicar-lhe que morresse, para que não se tornasse objeto de mofa (p. 72). Radin volta a esse exemplo ao tratar do ceticismo (pp. 303-304).

No Capítulo 6 (pp. 81-89) Radin enumera 23 passagens de textos winnebagos que focalizam seu sistema de ética e o tipo de auto-controle dele decorrente, comentando-os. Com exceção de quatro, todas as passagens são da auto-biografia do índio Crashing Thunder, que ele editou. Nelas se recomenda a bondade, o amor, a reprovação do homicídio, a ajuda e respeito ao próximo (como a esposa, as crianças e os velhos), a generosidade, a evitação do jogo, a hospitalidade, a modéstia na narração dos próprios feitos, a concórdia, o respeito ao cônjuge, a demonstração de amor aos filhos com atos e não com palavras, a discrição na demonstração de amor, o proporcionamento de alegria e estímulo aos demais e não de tristeza, o cuidado em não assumir o comando de casa que não é sua ou que foi emprestada a outrem, e, no caso da mulher, a prestimosidade para com os parentes do marido.

No capítulo 7 (pp. 90-103), sobre o modo ideal de se comportar, podem-se ver recomendações semelhantes: permitir-se qualquer ação contanto que não implique em dano para os demais; respeitar a individualidade alheia, inclusive das crianças; apoiar-se em si mesmo e preparar-se adequadamente para as lutas da existência; ser humilde, modesto, não jactar-se, sobretudo nas relações com as divindades; conhecer os limites impostos pela natureza e o dos próprios poderes; moderação; não infligir as dores pessoais aos demais.

No capítulo 11, Radin comenta três narrativas winnebagos (pp. 167-186): “O viajante”, “O vidente” e “O jejuador”. Em todos os três um jovem faz o jejum para obter

algo de um espírito, estimulado pelo pai. Em cada um dos três alguém está a exigir demais ou algo inalcançável: o espírito, o pai ou o jovem. E o desenrolar das narrativas aponta para as más consequências de um proceder inadequado.

No capítulo 13, a propósito da distinção que faz entre homem de ação e o pensador, reproduz dois mitos (pp. 207-213), o segundo fascinante, em que o Fazedor-de-terra descobre e aplica o poder do próprio pensamento.

Apenas para guardar como referência, o mesmo capítulo contém o detalhe de que o sol é representado por raios de luz, disco luminoso ou um vago ser antropomorfo (p. 214) e que nenhum objeto orgânico tinha forma permanente; eram seres neutros que podiam transformar-se em seres humanos ou espíritos animais até que decidiram por tomar uma ou outra forma como definitiva; porém, alguns seres humanos retiveram o poder de se transformarem em animais por períodos breves (p. 219).

No capítulo 15, sobre a especulação pura, cita um trecho da auto-biografia de Crashing Thunder, em que ele se identifica sucessivamente com Deus, com sua alma e com seu pensamento (pp. 244-245). E, logo a seguir, toma do mesmo documento um trecho em que o winnebago dá uma explicação metafórica da Santíssima Trindade, inspirado no versículo 19 do capítulo 16 do Evangelho de Mateus. Aí, nas versões em inglês, figura a palavra “key” (chave). Argumenta o auto-biografado que esta palavra tem três letras, mas a primeira letra engloba as três, uma vez que o nome da letra “k” se pronuncia da mesma maneira que “key” (pp. 245-246).

Em capítulo posterior faz referência ao caso do homem que argumentava que, se os winnebagos recebiam poderes de entes criados pelo Fazedor-de-terra, este deveria ter poderes muito superiores; por que então não lhe pedir diretamente? Ele fez tudo para entrar em contato com a suprema divindade, que o atendeu, mostrando-se como um raio de luz, mas negando-lhe que pudesse vê-la face-a-face (pp. 294-295).

Um acréscimo ao livro, não publicado na 1ª edição, figura como apêndice 2 (pp. 320-355). Apresenta e comenta o relato de John Rave que, em 1893/1894, conheceu o peiote em Oklahoma, convertendo-se ao seu culto e abandonando a religião tradicional winnebago. Descreve sua experiência nas três primeiras noites em que ingeriu o peiote. Conta como fez outras pessoas que tinham problemas de saúde comerem o peiote, a começar por sua esposa. E apresenta com palavras entusiasmadas as virtudes do peiote. Radin comenta as três partes do texto e aponta algumas correspondências entre o novo culto e detalhes rituais winnebagos. Chama a atenção também para a identificação do peiote com entidade sobrenatural, no início do documento, e sua posterior qualificação como medicamento. Ao que parece, Rave não foi apenas um novo adepto da religião do peiote, mas alguém que desenvolveu reflexões próprias a seu respeito.

Metades e clãs winnebagos

Um artigo mais antigo, Paul Radin (1910) o começa discutindo o modo como pesquisadores anteriores apresentaram os clãs winnebagos, o primeiro dos quais Lewis Morgan, o fundador dos estudos de parentesco. Corrige, esclarece e reordena as enumerações de seus antecessores à luz dos dados que colheu em suas próprias pesquisas de campo. Segundo Radin, os clãs winnebagos são patrilineares e exogâmicos e se distribuem em metades também exogâmicas. Apesar da exogamia, certos clãs de metades opostas não podem fazer casamentos entre si. Cada metade, uma chamada de cima ou celeste, a outra dita de baixo ou terrestre, sepultava os mortos da outra.

Apesar da patrilinearidade, alguns indivíduos traziam nome do clã materno, o que as genealogias mostraram se dever ao fato de serem descendentes de homens de outras etnias indígenas ou mesmo de não índios.

Cada uma dessas unidades de descendência tinha um feixe (bundle) de clã ou de guerra, mantido sob a guarda de um de seus membros. Entretanto alguns desses feixes estavam nas mãos de membros de outros clãs. Isso acontecia quando o guardião clânico do feixe não tinha filhos a quem passá-lo, ou então por seu filho mostrar interesse em ganhá-lo e em obter o conhecimento necessário para cuidar dele. Nesse caso o guardião o transmitia para um filho de sua irmã ou de sua filha, ou seja, membros de outro clã. Esses feixes estavam relacionados à Festa de Inverno, que se dividia em duas partes, uma dedicada à divindade Doador-de-Enfermidade e outra à Noite e ao Espírito-Trovão.

Com exceção de Pássaro-Trovão e de Espírito-da-Água, todos os nomes dos clãs winnebagos são de espécies animais encontráveis neste mundo. Os membros do clã não se dizem descendentes do animal do qual tira o nome, mas sim de animais que se reuniram na baía Green, do lago Michigan, e se transformaram em humanos, uma ressalva a que faltam no artigo mais detalhes para ser entendida. Também não estão proibidos de matar e comer animais da espécie epônima.

Somente os clãs do Pássaro-Trovão e do Urso tinham funções específicas. O chefe da tribo era sempre escolhido dentre os membros do primeiro, incluído na metade celeste. Seus atos estavam voltados para a manutenção da paz. Ele podia participar de expedições guerreiras, mas nunca dirigi-las. Sua casa ficava no centro da aldeia e tinha um fogo sagrado em torno do qual somente os membros do clã do Pássaro-Trovão podiam sentar-se. A casa era um refúgio para todos os que cometiam alguma falta, mesmo um assassinato, e cabia ao chefe negociar a pacificação dos ânimos entre ofensores e ofendidos. Até mesmo um prisioneiro de guerra teria sua vida poupada se fugisse para a casa do chefe.

Já o clã do Urso, da metade terrestre, tinha uma casa na borda da aldeia. Era a casa dos soldados ou policiais. Os membros desse clã vigiavam o comportamento do participantes de uma expedição de caça, punindo os atos que prejudicassem o bom sucesso do empreendimento, tomando as armas do caçador, mas devolvendo-as se reconhecesse o erro, porém quebrando-as no caso de reincidência. Policiavam a aldeia para evitar desordens. Puniam o adultério com açoitamento. Seu líder trazia como emblema um bastão (pau rosnador). Na casa desse clã se aplicavam as punições, inclusive a pena capital. Caso um prisioneiro de guerra fugisse para essa casa, era ali morto imediatamente. Era na casa do clã do Urso que se guardavam os feixes de guerra e os escalpos e era ocasionalmente o lugar de reunião dos guerreiros da tribo inteira. Nela não se admitiam crianças e mulheres, sobretudo as menstruadas ou gestantes. Entretanto, era um outro clã, o do Gavião, que tinha Guerreiro como cognome, embora não se saiba exatamente que relação especial teria com as atividades bélicas.

Os primeiros anos de vida de casado o homem passava junto aos pais da esposa, devendo servir ao sogro e sem poder dirigir-se à sogra. Com o irmão da mãe, o jovem tinha muitas liberdades o que não acontecia com outros tios e tias. Mas, por outro lado, devia acompanhá-lo nas excursões de guerra como uma espécie de escudeiro.

Foi num trabalho mais extenso que esse artigo, sua monografia sobre os winnebagos, que Paul Radin (1923) apresentou as duas maneiras distintas com que seus interlocutores indígenas representavam as disposições das metades no plano da aldeia,

conforme pretencessem à celeste ou à terrestre. É a partir dessa distinção que Lévi-Strauss (1958) inicia seu famoso texto em que opõe o dualismo diametral ao concêntrico.

Literatura ojibwa ou chippewa

Os textos literários também podem ser um caminho para o conhecimento da situação histórica e atual dos índios, sobretudo quando redigidos por eles próprios. A coletânea de textos de autores chippewas organizada por um deles, Gerald Vizenor (1987), é um bom exemplo do quanto se pode aprender sem a mediação de um pesquisador.

Logo de início se toma contato com escritores ojibwa que nasceram na primeira metade do século XIX e já escreviam em inglês, pois a coletânea começa com um texto tomado da *History of the Ojibway Nation*, de William Warren, publicada em 1885. O autor, de ascendência ojibwa e francesa, nasceu em 1825, estudou nas escolas missionárias da ilha Madeline, junto a La Pointe, no lago Superior, e chegou a ser membro da House of Representatives de Minnesota. O texto selecionado (pp. 10-43) apresenta a história dos ojibwas em contato com outras etnias indígenas, com os comerciantes de peles e com os missionários.

Os dois textos seguintes são de George Copway, nascido em 1818 perto do rio Trent, que desemboca na margem canadense do lago Ontário, quando seu pai e sua mãe, ambos ojibwas, esperavam a distribuição anual de presentes aos índios pelo governo. Tanto seu pai como sua mãe foram educados na religião tribal e aquele, além disso, era também homem-medicina. Um dos textos apresentados (pp. 44-56) foi extraído de *The Life, History, and Travels of Kahgegahbowh*, publicado em 1847; o outro (pp. 57-87), de *The Traditional History and Characteristic Sketches of the Ojibway*, publicado em 1850. Este descreve os animais silvestres, seus hábitos e o modo de caçá-los; os jogos e exercícios; reproduz uns poucos mitos; e faz uma apresentação da escrita ideográfica usada pelos ojibwas.

Segue um texto de um autor também nascido no século XIX, mas no seu final, em 1890, na reserva de White Earth, em Minnesota. É John Rogers, que estudou no internato federal de Flandreau, no estado de Dakota do Sul. O texto foi tomado de seu livro *Red World and White*, publicado em 1973, mas que já tivera uma edição anterior, em 1957. Nele (pp. 88-100) o autor conta como fora para o internato aos seis anos de idade e só retornara aos doze, não mais encontrando o pai em casa, que se separara de sua mãe. E descreve os detalhes da vida cotidiana, quando sua mãe o vai readaptando à vida da reserva.

Louise Erdrich, criada em Wahpeton, no estado de Dakota do Norte, e membro do bando chippewa de Turtle Mountain, comparece ao volume com um capítulo de seu romance *Love Medicine*, publicado em 1984. A jovem personagem deste texto (pp. 101-117) de ficção faz um desastrado experimento mágico com corações de peru, cuja eficácia reforça benzendo-os ela própria com água benta, após tentar sem êxito que o padre da comunidade e, na recusa deste, uma freira, que também se negou, o fizessem, o que lhes teria dado muito mais poder. Sem que fosse esta a sua intenção, seu experimento acaba provocando a morte do avô.

Seguem dois textos do próprio organizador do volume. Gerald Vizenor está registrado na reserva White Earth e ensina Literatura Nativa Americana na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Um dos textos (pp. 118-135) foi tirado de seu livro *The*

People Named the Chippewa: Narrative Histories, publicado em 1984. Evoca com citações as pessoas envolvidas na assinatura de um tratado entre os ojibwas e os Estados Unidos, no tempo do presidente John Quincy Adams, em Fond du Lac, no extremo ocidental do lago Superior. O outro texto (pp. 136-139), publicado em *Word Arrows: Indians and Whites in the New Fur Trade* (1978) e depois revisado em *Roots: On the Reservation*, relata a história de uma mulher que quer sair da reserva com seu marido e filhos para morar em Minneapolis. Um advogado dedicado a causas indígenas a ajuda a conseguir casa para alugar e emprego para ela e o marido. Entretanto, as novas dificuldades encontradas a conduzem de volta à reserva.

Vêm depois 14 breves textos (pp. 140-172) de Jim Northrup, editor de *Fond du Lac News* e que mora na reserva com a família. Com episódios fictícios retrata de modo pitoresco e até humorístico acontecimentos do dia-a-dia dos chippewas: colheita do arroz silvestre nas margens do lago Superior, acidente de estrada, procura de emprego, participação na guerra do Vietnã, resistência ao ensino religioso intensivo na escola, longas cervejadas, incidentes com a polícia e outros.

Um conto final (pp. 173-177), humorístico e crítico, relativo à universidade, é da autora B. Wallace, criada na reserva de Fond du Lac e que trabalhou 15 anos em educação. Graduou-se na Universidade de Minnesota, vive no sul de Minneapolis e dirige o American Indian Support Program do Augsburg College.

Bibliografia

- BLANCHARD, David. 1982. "...To the other side of the sky: Catholicism at Kahnawake, 1667-1700". *Anthropologica* 24 (1): 77-102.
- BISHOP, Charles A. 1970. "The emergence of hunting territories among northern Ojibwa". *Ethnology* 9 (1): 1-15.
- COLE, Sally. 1995. "Women's stories and boasian texts: The Ojibwa ethnography of Ruth Landes and Maggie Wilson". *Anthropologica* 37 (1): 3-25.
- DANIN, Robert. 1982. "Forms of Huron kinship and marriage". *Ethnology* 21 (2): 101-110.
- EGGAN, Fred. 1966. "The Ojibwa and the Indians of the Great Lakes Region: The role of cross-cousin marriage". Em *The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change* (de Fred Eggan). Chicago: Aldine. pp.78-111.
- FENTON, William N. 1965. "The Iroquois Confederacy in the twentieth century: A case study of the theory of Lewis H. Morgan in 'Ancient Society'". *Ethnology* 4 (3): 251-265.
- FISKE, John. 1907 [1894]. *A History of the United States for Schools*. Boston: Houghton Mifflin Company e Cambridge: The Riverside Press.
- HALLOWELL, A. Irving. 1955. *Culture and Experience*. University of Pennsylvania Press.
- HALLOWELL, A. Irving. 1965. "A agressão na sociedade Saulteaux". Cap. 15 de *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura* (org. por Clyde Kluckhohn, Henry Murray e David Schneider). Belo Horizonte: Itatiaia. Vol. 1, pp. 340-60.
- HALLOWELL, A. Irving. 1976. *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*. Chicago e Londres: University of Chicago Press.
- HALLOWELL, A. Irving. 1978. "O papel dos sonhos na cultura ojibwa". Em *O Sonho e as Sociedades Humanas* (org. por Roger Caillois e G.E. von Grunebaum). Rio de Janeiro: Francisco Alves. pp. 191-214.
- HANSEN, Lise C. 1981. "Revocation of surrender and its implications for a Canadian indian band's development". *Anthropologica* 23 (2): 121-143.

- LANDES, Ruth. 1968. *Ojibwa Religion and the Midéwiwin*. Madison, Milwaukee e Londres: The University of Wisconsin Press.
- LANDSMAN, Gail. 1985. "Ganienkeh: Symbol and politics in an Indian/White conflict". *American Anthropologist* 87 (4): 826-839.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. "Les organisations dualistes existent-elles?" Em *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon. pp. 147-180.
- MILLER, Frank C. 1967. "Humor in a Chippewa tribal council". *Ethnology* 6 (3): 263-271.
- MORGAN, Lewis Henry 1970. *La Sociedad Primitiva*. Madri: Ayuso. Ver 2ª parte, caps. 2 a 5. [Em português: *Sociedade Primitiva*. Lisboa: Presença, 1973].
- MORTIMORE, G.E. 1975. "Colonial transfer: Abandonment or disguised domination? A Canadian indian reserve case". *Anthropologica* N.S. 17 (2): 187-203.
- PILETTE, Marie Laure. 1993. "Oeuvre de chair: La petite histoire du pic mangeur d'hommes". *Anthropologica* 35 (1): 39-57.
- POSTAL, Susan Koessler. 1965. "Hoax nativism at Caughnawaga: A control case for the theory of revitalization". *Ethnology* 4 (3): 266-281.
- RADIN, Paul. 1910. "The clan organization of the Winnebago: A preliminary paper". *American Anthropologist* N.S. 12: 209-219.
- RADIN, Paul. 1923. *The Winnebago Tribe*. 37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916). Washington.
- RADIN, Paul. 1960. *El Hombre Primitivo como Filósofo*. Buenos Aires: Eudeba.
- SKINNER, Alanson. 1925. Sons of the Menomini medicine ceremony". *American Anthropologist* N.S. 27: 290-314.
- TRIGGER, Bruce G. 1976. "Inequality and communication in early civilizations". *Anthropologica* 18 (1): 27-52.
- TRIGGER, Bruce G. 1982. "Interest groups, alienation, and humanity: A reply to René Gadacz". *Anthropologica* 24 (1): 19-25.
- TRIGGER, Bruce G. 1990. *The Huron: Farmers of the North*. 2ª edição. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- VIZENOR, Gerald (org.). 1987. *Touchwood: A Collection of Ojibway Prose*. Minneapolis: New Rivers Press.
- WILSON, H. Clyde. 1956. "A new interpretation of the wild rice: District of Wisconsin". *American Anthropologist* 58: 1059-1064.
- WOLF, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

População indígena dos Grandes Lagos

Canadá

A população indígena canadense da área dos Grandes Lagos, 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 abril de 2014 para Quebec (QC), Ontario (ON) e Manitoba (MB) e de maio para Saskatchewan (SK) e Alberta (AB). Algumas First Nations não permitem divulgar seus números; daí a razão da terceira coluna. Nem todos os índios estão em sua reserva. A fonte consultada distingue a população por sexo e em seis situações: na própria reserva; em outras reservas, na própria Terra da Coroa, em Terra da Coroa de outro bando, em Terra da Coroa não atribuída a bando, fora da reserva. No quadro abaixo considere apenas a primeira situação e o total da população, sem fazer a distinção por sexo.

Grandes Lagos — Canadá — População registrada — 2014

Etnônimo	Províncias	First Nations	Na reserva	Total
Mohawk	QC	1 de 2	1.363	2.396
	ON	7 de 7	17.334	33.490
	Total	8 de 9	18.697	35.886
Seneca	ON	2 de 2	360	915
Cayuga	ON	2 de 2	3.704	7.169
Oneida	ON	1 de 2	759	2.030
Onondaga	ON	2 de 2	681	1.426
Tuscarora	ON	1 de 1	977	2.171
Huron	QC	1 de 1	1.497	3.893
Delaware	ON	3 de 3	964	2.542
Potawatomi	ON	1 de 1	2	340
Ottawa	ON	0 de 1	*	*
Ojibwa	ON	65 de 80	30.525	73.792
	MB	26 de 27	29.193	55.339
	SK	8 de 8	4.582	16.212
	Total	99 de 115	64.300	145.343
Mistas Ojibwa e Ottawa	ON	0 de 2	*	*
Mistas Ojibwa, Ottawa e Potawatomi	ON	2 de 2	3.842	7.434
Mistas Ojibwa e Cree	ON	3 de 3	369	1.801

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 — Grandes Lagos — 2010	
Áreas geográficas onde há tribos com reconhecimento federal, mas sem dados disponíveis de cada uma em particular	População
Charlevoix Area, Michigan	6.007
Northern Counties, Michigan	17.997
Ashland, Iron, Vilas, and Oneida, Wisconsin	5.391
Forest and Oconto, Wisconsin	2.163
Shawano, Wisconsin	3.834
Western Wisconsin	6.040

Estados Unidos — Grandes Lagos — 2010		
Tribos com reconhecimento federal, cada qual com dados disponíveis		População
Saint Regis Mohawk Tribe, New York	Iroqueses	6.362
Onondaga Nation of New York		9.144
Oneida Nation of New York		3.520
Oneida Tribe of Indians of Wisconsin		6.946
Cayuga Nation of New York		429
Little River Band of Ottawa Indians, Michigan		3.322
Match-e-be-nash-she-wish Band of Pottawatomi Indians of Michigan		211
Pokagon Band of Potawatomi Indians, Michigan		1.826
Ho-Chunk Nation of Wisconsin (Winnebago)		7.109
Lac Vieux Desert Band of Lake Superior Chippewa Indians, Michigan	Ojibwa ou	426
Saginaw Chippewa Indian Tribe of Michigan		3.643
Lac du Flambeau Band of Lake Superior Chippewa Indians of the Lac du Flambeau Reservation of Wisconsin		2.056

Minnesota Chippewa Tribe (Fond du Lac Band of Chippewa), in Wisconsin		1.603
Red Cliff Band of Lake Superior Chippewa Indians of Wisconsin		1.790
Minnesota Chippewa Tribe (Grand Portage Band of Chippewa)		542
Minnesota Chippewa Tribe (Mille Lacs Band of Ojibwa)		2.367

Grandes Lagos — Classificação linguística

Da família algonquina (tronco macro-algonquino): menomini, ottawa, miami, ptawatomi, sac e fox, kickapoo, ojibwa (chippewa).

Da família sioux (tronco macro-sioux): winnebago.

Da família iroquesa (tronco macro-sioux): iroqueses (mohawk, onondaga, oneida, cayuga, seneca), hurons (wyandot).

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)