

Capítulo 01

Sudoeste

Página inicial	Lista das áreas
--------------------------------	---------------------------------

Tradicionalmente tem sido chamada de Sudoeste a área cultural que abrange, nos Estados Unidos, os índios da região semi-árida do Novo México e de Arizona. Mas sem dúvida é a mesma que se estende pelo noroeste do México. Uma vez que tanto um lado como o outro desta fronteira internacional estão no sudoeste da América do Norte, não é impróprio manter esse nome, Sudoeste. Por outro lado, deve parecer bastante estranho a um mexicano chamar de Sudoeste ao noroeste de seu país. Pensei em trocá-lo por um outro, agora em voga, que é Aridoamérica, ou, como prefiro, Aridamérica. Mas não lhe cabe com exclusividade, pois há outras regiões semi-áridas na Américas, como o deserto chileno de Atacama ou a caatinga do Nordeste brasileiro. Além disso, junto à área do Sudoeste há uma outra, mais ao norte, também semi-árida, que é a Grande Bacia. Enfim, fiquemos por enquanto com Sudoeste. Não se trata de uma região uniforme quando à disponibilidade de água, pois varia desde desertos, como o de Mohave ou o de Altar, até a presença de importantes rios perenes, como o Colorado e o Grande.

Dos raros textos em português sobre essa área figura o relato de Herbert Baldus (1951) sobre a visita que fez a algumas reservas dos pueblos no ano de 1949. Há também um artigo sobre o ajustamento psíquico entre os Hopi por Dorothy Eggan (1965). O livro de Dee Brown (1972), *Enterrem Meu Coração na Curva do Rio*, também disponível em português, focaliza esta área, entre outras, no que se refere à conquista dos brancos. Sobre esse mesmo tema há ainda a tradução da biografia do apache Gerônimo (Turner III, 1986). Há também a tradução de um livro escrito por um psiquiatra, Donald Sandner (1997), sobre o processo de cura dos navajos. Ironicamente, do final dos anos 1960 aos 1980, foram muito vendidas no Brasil as traduções dos livros de Carlos Castaneda, referentes ao que aprendeu com Don Juan, um membro do grupo étnico Yaqui, no noroeste do México. Entretanto, como Richard De Mille (1990) empenhou-se em demonstrar, os textos de Castaneda não se apóiam numa pesquisa etnográfica como este faz supor, constituindo pura ficção.

Pueblos

Pueblos foi o termo aplicado pelos espanhóis às construções de adobe, geminadas e sobrepostas, no cimo de platôs ou nas paredes de canyons, e aos seus habitantes indígenas. Os pueblos, apesar das semelhanças nas edificações, na cerâmica, na agricultura, nos ritos, falam línguas de diferentes famílias. Os hopis, cuja reserva no nordeste do Arizona está embutida no centro da reserva Navajo, falam uma língua da família uto-asteca. Os zuñis, cuja reserva fica no noroeste do Novo México, fora e a sudeste da mesma grande reserva navajo, falam uma língua isolada, dentro do tronco penuti. Tal como os hopis, estão envolvidos pelo grande arco formado pelo rio Colorado e seus afluentes, o San Juan e o Pequeno Colorado. Mais para leste, ainda no Novo México, junto ao rio Grande ou seus afluentes, há pueblos que falam queres, língua

isolada, que não se classifica em nenhum tronco. Há também os que falam línguas da família tano.

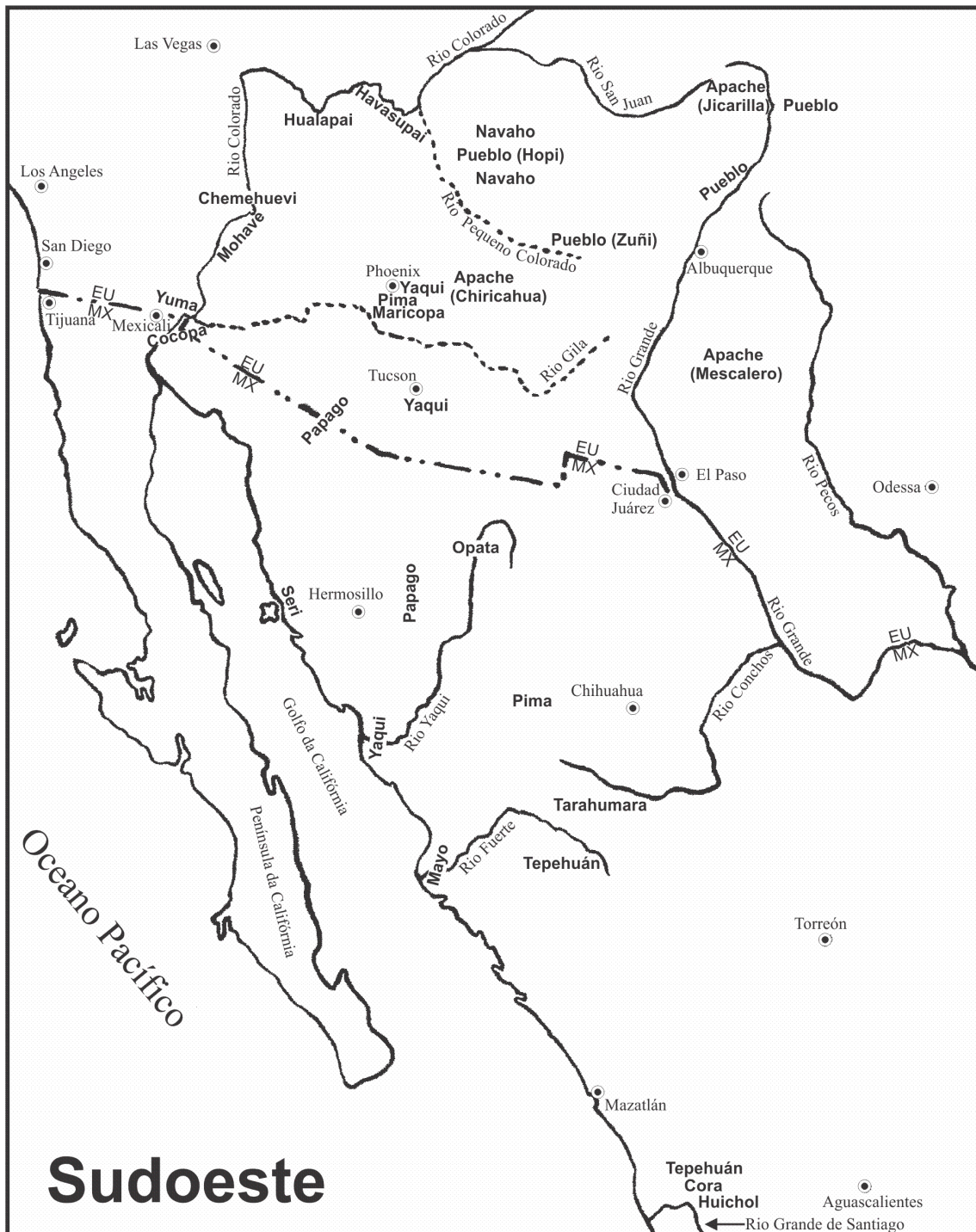
Fred Eggan (1971), com base em pesquisas de campo que desenvolveu ao longo dos anos 1930 e nos textos de antropólogos que o precederam, publicou, primeiramente em inglês, em 1950, um livro sobre a organização social dos pueblos ocidentais. Considera como tal os hopis, e os tewas que vivem junto a eles, os zuñis, todos na bacia do Pequeno Colorado, e os queres das comunidades de Acoma e Laguna, já num sub-afluente do rio Grande. Os demais, da bacia do rio Grande, são os orientais. No quadro a seguir estão distribuídas as comunidades pueblos do tempo em que Eggan fez sua pesquisa.

Pueblos					
Ocidentais		Orientais			
<i>Classificação línguo-étnica</i>	<i>Comunidade</i>	<i>Classificação línguo-étnica</i>	<i>Comunidade</i>		
Uto-azteca	Hopi	Tanoano	Tiwa	Mishongnovi	
				Shumopovi	
				Suipaulovi	
				Oraibi	
				Hotavilla	
				Bakabi	
				Walpi	
				Sichomovi	
Tanoano	Tewa	Jano	Towa	Jemez	
Penuti	Zuñi	Zuñi		Queresano	Queres
Queresano	Queres	Acoma	S. Felipe		
		Laguna	Cochiti		
			Santa Ana		
			Zia		

Fred Eggan, como aluno do inglês Radcliffe-Brown, no tempo em que este trabalhou na Universidade de Chicago, e portanto formado sob uma orientação um tanto diferente daquela dos antropólogos patrícios seus norte-americanos, escolheu estudar comparativamente a organização social das comunidades pueblos, algo que ficara um tanto à margem da atenção de seus predecessores. Assim, se por um lado seu livro dá uma idéia geral de todos os pueblos, e mais detalhadamente dos ocidentais, por outro, essa atenção se concentra nas instituições sociais, deixando de lado outros aspectos da cultura, que dá como conhecidos do leitor por intermédio do acesso aos textos de outros pesquisadores. Desse modo, não fica nem mesmo muito claro o porquê da distinção dos pueblos em ocidentais e orientais. O que talvez os diferencie, a julgar pelas conclusões a que vai chegando o autor, é a influência maior dos colonizadores sobre os orientais.

Eggan começa seu estudo pelo conjunto das comunidades hopis, passando em seguida pela comunidade Jano, que se estabeleceu desde longa data junto às primeiras; passa depois aos zuñis, em seguida à comunidade de Acoma e finalmente à de Laguna. Inicia cada caso pelo exame detido da terminologia de parentesco. Em todos os casos constata características da terminologia de tipo Crow (nome tomado dos índios crow, isto é, corvos, do noroeste das Planícies norte-americanas, onde essas características foram encontradas). Uma das marcas mais evidentes desse tipo de terminologia é a

aplicação dos termos correspondentes a “pai” e “irmã do pai” ao filho e à filha da irmã do pai. Isso faz com que esses primos respondam respectivamente com os termos “filho(a)” e “filho(a) do irmão” a quem assim os trata, que é o(a) filho(a) do irmão da mãe. O que Eggan quer mostrar é que, contrariamente à tese de Alfred Kroeber, que atribuía à distribuição dos termos de parentesco razões psicológicas e linguísticas, há uma correspondência entre a terminologia e as instituições sociais. No caso dos pueblos, a distribuição dos termos de parentesco pelas genealogias tem a ver com as linhagens e clãs matrilineares.



Guardadas as proporções, os pueblos evocam dois conjuntos de indígenas brasileiros. Por um lado os xinguanos, por terem, apesar das origens linguísticas e geográficas diferentes, convergido para um mesmo padrão cultural. Lembram o alto Xingu também pelo enorme interesse que despertaram entre os etnólogos. Os estudos sobre os pueblos são inúmeros e entre seus autores se podem contar aqueles que chegaram até o conhecimento dos leitores brasileiros, mas por trabalhos que não os têm por tema principal: Alfred Kroeber, Leslie White, Mischa Titiev, Fred Eggan, C. Daryll Forde, Ruth Benedict. Esta última, porém, deu-lhes destaque ao tomá-los como exemplo de seu tipo apolíneo de configuração cultural.

O outro conjunto brasileiro que os pueblos evocam é o dos jês do norte. Pela terminologia Crow, as famílias extensas matrilocais, as sociedades cerimoniais e os palhaços, assemelham-se aos timbiras; se acrescentarmos os pais e mães cerimoniais, também aos apinajés e aos caiapós (lembrando que estes últimos têm uma terminologia de tipo Omaha, que de certa maneira é o inverso especular da Crow). Obviamente outros elementos culturais pueblos não têm paralelos entre os índios do Brasil atual, como as *kiva*, salas cerimoniais subterrâneas.

Navaho

Dentre os povos indígenas dos Estados Unidos, os navahos (ou navajos, na grafia espanhola) são os segundos em população e vivem na reserva mais extensa. Criadores de carneiros, falam uma língua da família atabasca, tal como os apaches. As demais línguas dessa família são faladas bem mais ao norte, na área Mackenzie-Yukon.

Um bom modo de começar a fazer uma idéia de seu modo de vida é folhear o volume de fotos de Leonard McCombe, acompanhadas de texto de Evon Vogt e Clyde Kluckhohn (1951). São fotos em preto-e-branco (pelo menos a sua reprodução) tomadas num inverno dos meados do século XX, após a 2ª Grande Guerra (a julgar por certas fotos), que retratam o cotidiano e a intimidade navaho. Elas mostram o interior da habitação (*hogan*), feita de troncos e coberta de terra, as atividades de cozinha, busca de água, tecelagem, o aquecimento de pedras para serem introduzidas na casa de suar, a rolagem na areia e no gelo após a permanência nessa casa, crianças cuidando dos rebanhos de carneiros, o uso de carroções de quatro rodas puxados por dois cavalos, as vestes tradicionais (as mulheres com blusas de veludo de algodão guarnecidas de adereços de prata) e modernas, ritos de cura, desenhos de areia feitos no chão do *hogan* sobre os quais fica o paciente durante o rito, sepultamento de uma criança, trabalho na manutenção dos trilhos da estrada de ferro, visita à loja do comerciante, crianças na escola, veteranos de guerra sob ameaça de prisão por estarem proibidos de usar bebidas alcoólicas, compra de bebidas feitas por destilarias ilegais, homens caídos por beberem apressadamente.

Vogt e Kluckhohn, num breve texto no mesmo volume, expõem as linhas gerais do processo de acomodação dos navahos às sucessivas situações interétnicas que os envolveram, principalmente sua incorporação aos Estados Unidos. Têm sua origem no norte, pois sua língua pertence à família atabasca. Teriam chegado à região em que hoje vivem como coletores e caçadores. Sob a influência dos pueblos, adotaram a agricultura, desenvolveram a tecelagem e tornaram mais elaborados os seus ritos. Os primeiros brancos a penetrarem em sua região foram colonizadores espanhóis, datando de 1626 a primeira referência a eles num documento europeu. No período de 1626 a 1846 sua região esteve sob o domínio da Espanha e depois do México. Nesse período

passaram a criar ovelhas e cabras e começaram a usar o cavalo. Iniciaram também a confecção de adornos de prata. Faziam incursões sobre os estabelecimentos espanhóis, depois mexicanos, em busca de cavalos, armas de fogo, mulheres, e sofriam os revides.

Quando os mexicanos perdem o controle da região para os norte-americanos, estes prometem dar proteção aos moradores brancos e fazem a primeira expedição contra os navahos em 1846. Nas suas operações militares estabelecem guarnições no território navaho. Entretanto, ao desviarem-se as atenções norte-americanas para a Guerra de Secessão, os navahos (e também os apaches) tornam a realizar incursões sobre os núcleos brancos, de modo que em 1863 uma expedição militar pilha sistematicamente seu território, com ordens para destruir rebanhos e plantações e exigir sua rendição. Oito mil navahos, a maioria de sua população, são levados como prisioneiros para Fort Sumner, num formador do rio Pecos, no leste do Novo México. Aí ficaram retidos até 1868. Retornaram a suas terras, reduzidas a aproximadamente 14.200 km². Essa reserva foi pouco a pouco sendo aumentada até atingir cerca de 58.700 km². Se acrescido das propriedades compradas pelos indivíduos ou pela coletividade navaho, o total de suas terras alcançava por volta de 62.700 km² na época da edição do volume aqui em exame. Estudos feitos entre 1910 e 1933 mostraram que os pastos da reserva navaho estavam se degradando por alimentarem um número de animais bem superior à sua capacidade. Por isso, o governo norte-americano comprou 400.000 ovinos e caprinos aos navahos. Em 1939 também se tomaram providências para a redução do número de cavalos. Essas medidas foram mal recebidas pelos navahos.

Mas eles logo tiveram sua atenção desviada pelos programas motivados pela 2^a Guerra Mundial. Durante a guerra, 3.500 navahos integravam as forças armadas norte-americanas, dos quais 800 como soldados. A língua navaho foi usada para mensagens em código. E ainda 15.000 navahos estavam engajados em trabalhos relacionados à defesa no oeste dos Estados Unidos.

Após a guerra os navahos eram cerca de 68.000 pessoas, o que correspondia a uma densidade de 1,01 indivíduos por km² numa área desgastada e que não abrangia as terras melhores que outrora haviam ocupado. Além das tradicionais atividades de criação de animais, agricultura, tapeçaria e trabalho em prata, em 1949 cerca de 13.000 navahos recorriam ao trabalho assalariado sazonal fora da reserva. A opinião pública norte-americana só veio a tomar conhecimento da difícil situação dos navahos do ponto de vista econômico e da saúde no inverno de 1947-48.

Os clãs navahos, matrilineares e exogâmicos, não têm território próprio e nem se concentram em qualquer lugar, são dispersos; também é proibido o casamento com membros do clã do pai. As casas ficam a grande distância uma da outra. Parentes e outros moradores que mais se avizinham frequentam mutuamente suas casas, auxiliam-se, convergem para as mesmas realizações rituais, tendendo a constituir uma comunidade que reconhece um líder informal.

Os ritos incluem várias classes de cânticos de cura e de proteção com diferentes propósitos. Desenhos com areia feitos no chão entre os quais se coloca o paciente fazem parte dos ritos de cura. Duas maneiras são utilizadas para chegarem a um diagnóstico: pela observação do tremor da mão do agente mágico estendida sobre o paciente ou pela observação de estrelas.

Outro volume interessante é a auto-biografia de um navaho chamado Left Handed (1967), colhida por Walter Dyk em 1934. Ele conta sua história desde seu nascimento,

em 1868, ano em que os navahos são libertados do Fort Sumner para se restabelecer em sua terra, até seu casamento uns vinte anos depois. Desde cedo foi criado por um casal, Old Man Hat e Abaa, a quem chamava respectivamente de pai e de mãe, embora não fossem seus pais reais, mas sim conforme o sistema classificatório. O casal, principalmente o marido, era possuidor de um grande rebanho de ovelhas, alguns cavalos e bois. O *hogan* em que morava ficava a certa distância dos demais e o relato não dá indicações de que unidade maior fazia parte, se é que existia. Havia um contínuo deslocamento diário: da casa para as pastagens, pelos mais jovens, mesmo crianças, que cuidavam das ovelhas; saídas para localizar os cavalos, que pastavam mais longe, e também os bovinos, para marcá-los nas orelhas; frequentes visitas a parentes, dos quais sempre traziam algo, dos mais próximos geralmente algum alimento, dos mais afastados algum objeto presenteado; havia também as idas aos ritos realizados pela saúde de alguém; e ainda percursos mais longos para núcleos habitados pelos brancos em busca dos comerciantes, para levar-lhes carne ou mantos bordados em troca de artigos industrializados (farinha de trigo, fubá, café, tecidos, roupas). A carne de um animal abatido não consumida imediatamente era pendurada em árvores; milho e abóboras podiam ser conservados enterrados. Os moradores de um *hogan* transferiam-se com frequência de um lugar para outro, conforme a mudança de estação, o esgotamento dos pastos, a necessidade de água. O relato não diz do transporte do madeiramento da casa ou da construção de uma nova, o que dá a entender que a família dispunha de edificações em vários lugares, ou podia ocupar as que encontrava vazias. Havia frequentes contatos com índios de outras etnias, como os hopis e oraibis (Oraibi é uma comunidade hopi), que gostavam de receber carne e davam em troca milho e pêssegos secos. O relato faz referência também à vizinhança de comanches, utes e paiutes. Left Handed relata os assíduos conselhos que recebia do pai com quem vivia, que insistia na necessidade levantar cedo, de correr para ganhar resistência, do trabalho diligente, de modo a não perder o rebanho, ter sempre o que comer e não se tornar um pedinte, ser generoso sem se tornar perdulário. Conhecia cânticos para afastar os raios e proteger o rebanho, que ensinou a Left Handed quando se sentiu velho e enfraquecido. No relato de seu comparecimento a alguns ritos de cura, Left Handed não faz uma descrição do núcleo da cerimônia, mas conta os incidentes em que se envolveu com outros participantes. É um texto que dá a conhecer o que um navaho de seu tempo pensava, com o que se preocupava, como julgava seus semelhantes.

Embora não constitua uma abordagem propriamente antropológica, o livro do psiquiatra ou psicoterapeuta Donald Sandner (1997) tem a seu favor o fato de ser o único sobre os navajos traduzido para o português. O autor, com uma forte, mas não exclusiva, influência de Jung, leu, entretanto, a literatura antropológica sobre os navajos e a inclui na sua bibliografia, o que já torna seu trabalho uma interessante fonte de informação. Apesar de sua investigação pessoal junto aos navajos, o autor se apóia fortemente nos numerosos textos dos antropólogos e outros pesquisadores que os estudaram, aos quais não recusa sua admiração. Vale também pela tabela dos cantos de cura e as indicações de seu uso (pp. 53-55), em número ligeiramente maior que os cerca de 26, apontados por Kluckhohn e Wyman nos anos 30, dos quais 9 estariam extintos e apenas 10 seriam realizados regularmente (pp. 44-45). Vale ainda pelas várias reproduções dos desenhos de areia tomadas de The Wheelwright Museum of the American Indian, de Santa Fé, Novo México, desenhos esses que são confeccionados no chão dentro da cabana, segundo o problema a ser solucionado e o cântico que será entoado e sobre o qual fica o paciente. Certas práticas são semelhantes à dos apaches

(chiricahuas e mescaleros), como o uso do pólen (pp. 36-7, 186-9), a importância do número quatro (pp. 45, 174), os animais de poder (p. 38) e outras peculiares aos navajos, como o uso de cristais para identificar problemas pessoais (p. 37), os diagnósticos por tremor de mãos (p. 36), lembrando que os que têm esta faculdade se distinguem daqueles que entoam os cânticos. Além disso, o temor dos mortos e a recusa ao relacionamento com eles impediram que os navajos aceitassem o culto da dança dos fantasmas, que se difundiu entre as sociedades indígenas norte-americanas por volta de 1890 (p. 93) e os fazem refratários à aceitação do culto do peiote (p. 95).

Apaches

Memórias de um apache mescalero. O livro *Apache Odyssey* é também a transcrição da autobiografia de um indígena, com introdução e notas de Morris Opler (1969). Ela foi anotada de 1933 a 1936, principalmente nos dois primeiros desses anos. Apesar de ser filho de pai chiricahua e mãe mescalero, Chris, pseudônimo que lhe foi atribuído por Opler, se orientava culturalmente conforme o segundo destes ramos dos apaches. Os chiricahuas ficaram como prisioneiros de guerra de 1886 a 1913, primeiro transferidos para a Florida, depois para o Alabama. Embora seu pai fosse batador do exército norte-americano, foi levado com a família prisioneiro como os demais chiricahuas. A família só retornou à reserva apache mescalero em 1889.

Os mescaleros são um dos sete ramos em que se distribuem os apaches. Dos demais, os chiricahuas lhes são os mais próximos em língua e cultura, e com os quais mantêm mais laços sociais. Os outros são os lipan, os jicarrillas, os kiowas, os navahos e os apaches ocidentais (Opler, 1969, p. 9). Vale observar que os kiowas aqui referidos devem ser os kiowa-apaches, pois os simplesmente chamados de kiowas são de outra família linguística kiowa-tano (tronco asteca-tano). Por sua vez, não é comum tomar-se os navahos como um ramo dos apaches, embora falem línguas da família atapasca (tronco na-dene).

A infância e juventude do biografado se passa num período bastante tumultuado por lutas, prisões, transferências, abusos de toda ordem que afetam os mescaleros e seus vizinhos com a expansão da população não índia de um e de outro lado da nova fronteira que se traça entre México e Estados Unidos após a guerra que mantiveram em 1848.

As memórias de Chris, além de falar de caçadas, do internato na escola imposta, nas conversas na sede da agência indigenista e no estabelecimento comercial onde os índios faziam suas compras, parecem incidir mais longamente na descrição de sessões de cura e na obtenção de poderes a partir de diferentes pássaros. O urso também seria uma fonte de poder. O próprio biografado atua como auxiliar e até como curador principal nessas sessões. Constantes referências se fazem à atuação de médicos da agência indigenista, seja discordando de seu tratamento, seja tomando-o como complementar à ação xamânica, seja ainda para apontar a aprovação dos médicos a certas soluções indígenas. Chris descreve vários xamãs, inclusive mulheres, como sua tia materna. A aplicação de pólen, talvez de mais de um vegetal, era um ato dificilmente ausente numa sessão de cura.

Memórias de Gerônimo. O líder apache Gerônimo, já como prisioneiro de guerra, relatou suas memórias a S.M. Barrett, tendo como intérprete Daklugie, filho de Whoa, um dos companheiros de expedições guerreiras do biografado. As memórias foram publicadas com introdução e notas de Frederick W. Turner III (1986).

Segundo o próprio Gerônimo, os apaches se dividiam em seis subtribos, o que na verdade devem ser seis divisões dos chiricahuas (pp. 65-66). Ele mesmo fazia parte da chamada *bedonkohe*, que habitava ao sul das nascentes do rio Gila, no leste do Arizona. A leste estavam os *chihenne*, com seu chefe *Victoria*. Ao norte ficavam os apaches de *White Mountain*, próximos do território dos navahos, que Gerônimo não considerava do “mesmo sangue” dos apaches, ainda que se visitassem e comerciassem. A oeste estavam os *chieahen*, com seus chefes *Cosito* e *Codayooyah*. Para o sul ficavam os *chokonon*, chefiados por *Cochise*, e depois por seu filho *Naiche*, que agora era prisioneiro com Gerônimo. A sudoeste ficam os *nedni*, chefiados por *Whoa*, cujo território ficava parte no Arizona e parte no México. *Naiche* e *Whoa* eram os líderes que acompanhavam Gerônimo nas incursões guerreiras. Enfim, o teatro de atuação de Gerônimo ficava na atual fronteira entre Estados Unidos e México, onde se limitam, de um lado, os estados de Arizona e Novo México, e de outro, Sonora e Chihuahua.

As numerosas incursões de Gerônimo, sobretudo dirigidas ao México, ocorrem de 1859 a 1884. Iniciaram-se motivadas pelo ataque de uma tropa mexicana a um acampamento apache em que estavam mulheres e crianças guardadas por um pequeno número de guerreiros enquanto os demais homens comerciavam pacificamente em um núcleo urbano do México. Nele Gerônimo perdeu a mãe, a mulher e filhos. Ao que parece essas incursões não avançavam para o sul além do paralelo 30° N, mas uma vez ele chegou até a foz do rio *Yaqui*, no golfo da Califórnia (p. 96). Além de motivadas pela vingança e pela procura de feitos guerreiros, inclusive com o escalpelamento dos militares, mas não dos civis, o sucesso dessas incursões também era avaliado pelo saque obtido (cavalos, burros, bois, armas, munição, tecidos, cobertores, panelas, queijo, açúcar e outros gêneros alimentícios). Mas não quiseram levar o toucinho defumado tomado a uns tropeiros (p. 89).

Gerônimo faz algumas referências às tradições culturais de seu povo, nas quais se nota a importância no número quatro. Assim, no mito de origem (pp. 61-61) há uma luta entre um menino, o herói cultural, e um dragão, que ameaçava os poucos humanos de então. Por quatro vezes o menino e o dragão tomam um do outro um pernil de veado; no duelo que depois se trava, cada qual tem o direito de atirar quatro flechas. O dragão tem quatro carapaças que vão se desfazendo a cada flechada do menino. Por outro lado, para ser considerado como um guerreiro, é preciso que o jovem participe de quatro expedições. Ele tem de aprender os nomes sagrados de todas as coisas utilizadas na guerra, pois esta é uma atividade religiosa muito séria (p. 129). Ainda no jogo dos *mocassins* (que *Chris* também descreve como se faz entre os *mescaleros*), ficam quatro desses calçados enterrados de cada lado, sendo que dentro de um deles é escondido um osso, que o time adversário deve adivinhar qual é, dando um golpe sobre ele (p. 72).

Gerônimo faz referência ao cultivo do milho, feijão, melão e abóbora, à criação de cães e pôneis, ao uso do fumo silvestre, à bebida fermentada de milho chamada *tiswin* (pp. 68-69). Refere-se também à caçada de veados, feita sempre com o vento na direção do caçador, para o animal não percebê-lo pelo olfato, em busca de carne e couro; de *perus selvagens* e coelhos, feita a cavalo; à caça de águia (pelas penas), ao urso, ao puma (cujo couro servia à confecção de aljavas). Não comiam peixes, nem rãs, nem cobras (pp. 74-75). Mas alimentavam-se com parte das mulas conseguidas nos saques.

O morto era sepultado numa caverna, com o sacrifício de seus cavalos e distribuição de seus bens. Por sua primeira mulher, Gerônimo fez presente de pôneis ao longo (pp. 76-77).

Yuma

A maioria dos povos falantes das línguas da família yuma se distribui ao longo do rio Colorado. Os havasupais e hualapais, que falam uma delas, situam-se nesse rio acima da cidade de Las Vegas. Outra é a dos quechan (também chamados simplesmente de yumas) e dos mohaves, habitantes do trecho em que o Colorado toma a direção sul, e ainda dos maricopas das margens do Gila, afluente do curso médio do Colorado. Usam a terceira os cocopas, próximos da foz do Colorado, onde o rio cruza a fronteira entre Estados Unidos e México. Há ainda uma quarta, falada pelos diegueños, que estão em outra área cultural, a Califórnia.

Magia mohave. Um artigo de Kenneth Steward (1973) mostra aspectos peculiares da crença relativa à bruxaria entre os mohaves (ou mojavés, na grafia espanhola). Um deles é a própria concessão dos poderes mágicos, recebidos pelo indivíduo por intermédio de sonhos, quando ainda está no útero materno, por volta dos seis meses de vida fetal. A alma do sonhador recua para certos lugares sagrados do início dos tempos, onde recebe o poder mágico de personagens míticos. Dois deles conferem poder a homens; um terceiro, a mulheres. Esses sonhos são esquecidos pela criança ao nascer e só voltam a se manifestar a partir de uns doze anos de idade. Embora tais sonhos possam ocorrer a qualquer um, a eles são mais propensos membros de famílias em que há pessoas reputadas como bruxos (pp. 315-6).

Tal como em outras sociedades, acredita-se que os bruxos são capazes tanto de curar como de fazer mal. Entretanto, no caso dos mohaves, o bruxo não ataca a quem odeia. Pelo contrário, causa doença e morte àqueles de quem gosta ou por quem sente atração. Em vez de se dirigirem à terra dos mortos, as almas das vítimas da bruxaria são colocadas pelo bruxo num lugar especial que ele pode visitar em seus sonhos, e ter com elas relações sexuais, mesmo incestuosas (pp. 316-7).

Como teme que seu séquito de almas seja capturado por outro, o bruxo tenta provocar o seu próprio assassinato, pois somente sofrendo morte violenta poderá passar com elas à terra dos mortos. Se morrer de morte natural, essas almas passarão à terra dos mortos livres de seu controle (pp. 317-8).

Não obstante, o bruxo também pode voltar seus poderes contra uma pessoa por causa de uma discussão, por inveja de seu sucesso ou suas posses, por ter seus poderes menoscabados ou até por brincadeira, como, por exemplo, numa dança, fazer uma jovem cair fulminada e logo em seguida curá-la. Pode ainda aceitar ou não atacar uma pessoa a pedido de um terceiro que lhe prometa uma recompensa (p. 318).

O ato de bruxaria consiste essencialmente no roubo da alma. Pode ser “rápido”, quando o bruxo ataca alguém que está à sua vista numa dança, reunião ou funeral. Ou “lento”, quando ele chega até a vítima à noite, nos seus sonhos (pp. 318-9).

Os chefes mohaves eram infensos aos ataques dos bruxos porque eles também eram dotados de grandes poderes obtidos em sonhos pré-natais. Invulneráveis também são os brancos, negros, maricopas, chemehuevis. Mas os chemehuevis, hualapai, yumas e maricopas podem vitimar os mohaves (p. 320-1). Após terem sido subjugados pelas tropas dos Estados Unidos em 1859, a bruxaria teria se intensificado entre os mohaves no restante do século XIX, por se ter fechado a este povo militarista um importante canal para o comportamento agressivo; esta desmoralização foi exacerbada pela extrema pobreza e pela introdução de enfermidades (p. 323).

Mudança social entre os quechans. Os quechans, também chamados simplesmente de yumas, ficam mais abaixo que os mohaves no curso do rio Colorado, junto à fronteira com o México. Um artigo de Robert Bee (1963) trata das mudanças por que passou sua organização social após o contato com os brancos. Sua reserva, de cerca de 36 mil hectares, tem o clima seco do deserto que a circunda, apenas atenuado pela umidade do rio Colorado, que a bordeja. No passado faziam frequentes expedições guerreiras contra os pimas, maricopas e cocopas. Era por intermédio de sonhos, que envolviam uma jornada a uma montanha sagrada onde o sonhador recebia poder e um cântico, que o indivíduo se habilitava a se tornar um líder tribal (pp. 207-8), o que lembra os líderes mohaves, cujos poderes vinham de sonhos pré-natais.

Os quechan se distribuía em várias rancharias, cada qual com cerca de 500 habitantes e com considerável grau de autonomia. Entretanto, uma determinada cerimônia, as cremações e as danças realizadas na estação da colheita contavam com o comparecimento de várias ou todas as rancharias. Mas o senso de autonomia era mantido pela competição entre elas em vários jogos durante as festividades e pelo sentimento de superioridade admitida por cada uma. Cada rancharia era constituída por várias famílias (pp. 209-210). As casas eram de diversos materiais: de paredes de adobe com uma estrutura de esteios de salgueiro, uma estrutura de salgueiro coberta de folhas, ou semi-subterrâneas (p. 210).

Entre os fatores que contaram para a modificação da organização social estão:

1. A abertura de escola de frequência obrigatória para crianças e adolescentes indígenas em 1884, gerenciada pela Igreja Católica até 1900, quando passou diretamente à administração do governo; isso fez intensificar o contato entre jovens de diferentes rancharias como também muitos pais se mudaram para as vizinhanças da escola a fim de ficarem mais perto de seus filhos (pp. 210-11).

2. A conclusão da represa de Laguna, no rio Colorado, fazendo reduzir drasticamente a inundação anual que fertilizava o solo, com o conseqüente abandono das rancharias por famílias em busca de terras melhores (p. 211).

3. A divisão da reserva em lotes de 4 hectares para cada indivíduo, obrigando a quem ainda não estava na reserva a mudar-se para ela, sob pena de ficar sem terras. As rancharias assim se fragmentaram, pois as famílias nucleares que as compunham tiveram de se recombinar de modo a atender seus novos interesses, como ficar perto da cidade ou da escola (p. 211).

4. A pequenez dos lotes, a falta do fertilizante natural trazido pela inundação, a falta de recursos financeiros para recuperar a fertilidade da terra, fizeram muitas famílias arrendarem seus lotes a agricultores brancos, que tinham tais recursos, e moverem-se para os lotes de parentes ou para a cidade. Diferentemente das antigas rancharias, cada lote atualmente não abriga mais do que duas casas de famílias nucleares (pp. 211-2). O padrão de residência patrilocal do passado, ainda que sujeito a frequentes exceções, foi abandonado em favor de escolhas mais condizentes com a situação presente, predominando a residência neolocal (pp. 212-4).

5. A instrução escolar, o trabalho assalariado fora da reserva e até mesmo a residência permanente na cidade têm feito vários quechans abandonarem o uso da língua indígena e mesmo substituírem os termos indígenas de parentesco pelos correspondentes em inglês e conforme o esquema norte-americano (pp. 214-7). Nota-se também entre os mais jovens um crescente desconhecimento dos sibs (clãs) exogâmicos

patrilineares (pp. 217-9). As possibilidades de casamento passaram a incluir também outros indígenas, como mohaves, diegueños, cocopas, maricopas; e ainda não indígenas, como mexicanos, norte-americanos brancos e negros; geralmente o cônjuge não indígena é o marido (p. 224).

6. A partir de 1941, passou a ser exigido o certificado legal de casamento para as uniões indígenas como condição para o exercício de certos atos, como a transmissão dos lotes de terra aos filhos, o que afetou sobretudo aqueles que desejam viver dentro da reserva. Por outro lado, a legalização do casamento trouxe um entrave à facilidade com que até então se desfaziam as uniões, uma vez que passou a impor o divórcio legal, que as taxas judiciais e os honorários dos advogados tornam muito dispendioso (pp. 224-5).

Yaqui

A tese de Marie Lucille Rocca-Arvey (1981) focaliza as relações dos yaquis com a colonização espanhola, que começa em 1617 com a instalação das missões jesuíticas, que prosperaram até 1740, quando, por uma convergência de motivos diversos, eles se revoltaram. Descreve como, após o restabelecimento da paz, os jesuítas retomam suas atividades até serem expulsos de toda a Espanha e seus domínios em 1767.

Os yaquis e os demais grupos falantes de dialetos da língua cahita (mayos, sinaloa, tehuecos e zuaques), da família uto-asteca, ocupavam o trecho da faixa litorânea entre a serra Madre Ocidental e o golfo da Califórnia, cortado pelos rios Yaqui, Mayo, Fuerte e Sinaloa. Esse trecho corresponde ao sul e ao norte, respectivamente, dos atuais estados mexicanos de Sonora e Sinaloa. As boas relações entre os yaquis e os missionários foram transtornadas por vários motivos que culminaram na revolta dos índios em 1740: insatisfação com o comportamento de alguns missionários, disputas entre jesuítas e o governador da região, que tinha em vista retirar os yaquis do regime de missão para o de assistidos pelo clero secular e sujeitos a taxas e impostos. Mesmo depois de debelada a revolta, os yaquis continuaram a ser um forte apoio para a colonização, como trabalhadores nas próprias missões e requisitados pelas fazendas e minas vizinhas, como suporte à instalação de novas missões mais ao norte ou na península da Califórnia, bem como integrantes de tropas organizadas para a defesa ou ataque contra grupos indígenas como os seris e os pimas.

Por colocar-se nos limites do período da colonização espanhola, o detalhado trabalho de Marie Rocca-Arvey não aborda os posteriores e numerosos movimentos de resistência armada dos yaquis: 1825-27, 1832-33, 1865-66, 1867-68, 1874-75, 1882, 1889-91, 1892, 1895, 1899-1901, 1902 e 1926. Mas no livro de Moctezuma Zamarrón (2007, pp. 6-11) pode-se encontrar um breve apanhado do que viveram após a independência do México. Na repressão a sua resistência no século XIX, foram enviados à força, homens, mulheres e crianças, para trabalhar nos latifúndios do sudeste do México e, no final do mesmo século, para as plantações de henequén do Iucatã. Na ausência deles, suas terras ficaram à mercê da ocupação por estranhos. Mas durante a Revolução Mexicana, participando de tropas de um ou de outro lado ou por seus próprios meios, foram regressando a seu antigo território. Na busca de suas terras, nem todos as alcançaram. Houve os que se fixaram em Hermosillo, capital de Sonora, e aí continuam. Outros prosseguiram até o Arizona e aí, depois de errarem de um lado para outro, conseguiram reconhecimento do governo norte-americano, e hoje têm duas comunidades, uma perto de Tucson e outra próxima de Phoenix.

No esforço por recuperar suas antigas terras, que encontraram ocupadas, ainda fizeram mais um levante, durante o qual, em 1927, detiveram o trem em que viajava Álvaro Obregón, presidente do México. Em represália o governo enviou 20 mil soldados e bombardeou a serra de Bacatete, onde os yaquis tinham se refugiado. A luta terminou em 1928 com a militarização da região e a prisão, nos cárceres do centro do México, de um grande número de yaquis. Mas cerca de 10 anos depois o presidente Lázaro Cárdenas lhes devolveu um terço de seu território na forma de ejidos. Entretanto, sua promessa de lhes conceder o uso de 50% das águas do rio Yaqui, destinadas à irrigação, acabou sendo escamoteada pela construção de várias represas no alto curso do rio.

Tarahumaras

John G. Kennedy (1970) escreveu uma interessante monografia sobre os tarahumaras gentios. Como os demais tarahumaras, vivem no estado mexicano de Chihuahua, na serra Madre Ocidental. O qualificativo “gentio” alude a sua recusa em aceitar o cristianismo desde o tempo das missões jesuíticas no período colonial, ao contrário dos demais tarahumaras. Ou seja, são pagãos. Mas isso não quer dizer que não tenham sido influenciados pelas crenças cristãs. Além disso se utilizam de vários itens introduzidos pela colonização, como um tipo simples de arado, a confecção e uso de violinos (pp. 82-83), criação de animais (bois, cavalos, carneiros, cabras, galinhas), o acréscimo de certas plantas aos seus vegetais cultivados, como o pêssego, o trigo, a batata. Também não quer dizer que os tarahumaras que aceitaram o batismo pratiquem o catolicismo seguindo estritamente os ditames da Igreja. O que mais distingue os tarahumaras gentios dos demais é não organizarem suas comunidades em torno de uma capela de um santo junto à qual um corpo administrativo vela em reuniões formais pelo bom andamento de suas atividades e interesses. Além disso, são extremamente isolados (pp. 42-50), reduzindo ao mínimo suas visitas a cidades vizinhas, participando pouco e sem manifestar-se das reuniões com outros tarahumaras para tratar de reivindicações junto ao governo, fazendo algumas transações comerciais, em que geralmente são lesados pelos mestiços, e tolerando as visitas destes últimos, sobretudo no tempo da colheita de pêssegos.

Os tarahumaras gentios vivem em terras montanhosas, em que as pequenas extensões passíveis de cultivo estão dispersas, separadas por vales profundos. Plantam milho, feijão, uma espécie de mostarda verde, abóbora (p. 63). Cada casal pode cuidar de mais de um trato de terra, por exemplo, um herdado do pai do marido, outro pertencente à mulher em outra comunidade, a pouca distância em linha reta, mas separados por longas horas de caminhada para descer e subir os vales que os separam. A escolha da residência pós-marital e ao longo do desenvolvimento do grupo doméstico varia segundo a disponibilidade de terras. Além disso as famílias possuem animais, sobretudo cabras que pastam nos terrenos não cultiváveis, não raro em declives acentuados. O recurso de que usam para adubar é fazer currais sobre as parcelas de terra em repouso, os quais são periodicamente transferidos, de modo a beneficiarem todo o terreno cultivável; recolhem também o esterco produzido pelos animais que ficam abrigados durante o inverno em lugares protegidos, como cavernas (pp. 60-61). Apesar de viverem perto dos limites da subsistência, conseguem produzir um pequeno excedente, de modo que diferem entre si em recursos (número de bois, cavalos, cabras, extensões cultivadas) e em prestígio.

Os tarahumaras gentios vivem nas partes mais difíceis de uma área que puderam guardar do avanço dos mestiços. Casam somente entre si, muito pouco com os outros tarahumaras e nunca com mestiços. São até mesmo discriminados pelos tarahumaras batizados como gente que tem um modo de vida inferior. A articulação de seus grupos domésticos dentro de suas comunidades e entre elas se faz pelas “tesgüinadas”, isto é, eventos em que se consome a bebida tesgüino. Ela é feita de milho, cujos grãos são umidecidos até começarem a brotar, em seguida moídos e cozidos, e deixados a fermentar com as sementes de uma gramínea local. Todas as etapas de sua confecção devem ser bem cuidadas de modo a estar pronta à chegada dos convidados, pois tem de ser logo consumida, sob pena de estragar-se (pp. 113-114). Entre as ocasiões em que se convida para beber tesgüino estão as ajudas entre vizinhos para execução de uma tarefa, como a monda, a colheita, corte de forragem, distribuição de adubo, construção de uma cerca ou casa (p. 76). Cada indivíduo assim ajudado, além do oferecimento de tesgüino, deve por sua vez retribuir o auxílio, comparecendo aos eventos semelhantes promovidos por aqueles que lhe deram apoio. É o mesmo tipo de instituição que no sertão brasileiro se chama de mutirão. Nota o autor que para uma tesgüinada se convidam todos os moradores de uma mesma comunidade, os das comunidades mais próximas e alguns daquelas um pouco mais distantes. Na tesgüinada não somente se trabalha, mas é ocasião para se discutirem problemas de interesse comunitário, e a bebida dá ocasião a conagraçamento, divertimento, mas também a relações extra-maritais e a manifestação de mágoas que por vezes chegam à agressão física.

Kennedy, explicitamente inspirado na orientação teórica de Julian Steward, não somente explica o padrão de assentamento disperso dos tarahumaras gentios e sua grande mobilidade entre as comunidades com base na ecologia cultural, como admite que a tesgüinada contribua para a integração sociocultural. Em vez de um centro único, no qual os tarahumaras gentios estariam impossibilitados de se concentrar devido à grande dificuldade de deslocamento, seja para a realização de ritos, seja para assembleias de interesse coletivo, seja para conagraçamento e procura de possíveis cônjuges, cada comunidade é um centro de tesgüinada, de tal modo que a comunidade mais distante que o frequenta é por sua vez um centro para comunidades ainda mais longínquas (pp. 124-130). Forma-se assim uma rede de que cada comunidade é um nó. Apesar dessa contribuição, a tesgüinada também tem seus custos e disfunções (pp. 232-248), como propiciar, dado o estado de embriaguês, as relações extra-conjugais, a violência física, o descuido para com os imaturos e com as obrigações rituais, em desafio aos valores tarahumaras.

Em outro trecho do livro o autor faz alusão a corridas de bola, mas não chega a descrevê-las. Digno de nota também é a relação do peiote com feitiçaria (p. 164), uma associação estranha para a religião desenvolvida com centro nesse vegetal pelos índios dos Estados Unidos.

El Gran Nayar

Os coras vivem no norte do estado mexicano de Nayarit, entre os rios São Pedro e Jesus Maria, afluentes da margem direita do rio Grande de Santiago. Estão na vertente da serra Madre Ocidental que desce para o Pacífico. O livro de Gildardo González Ramos (1972) sobre os coras tem mais a feição de um relatório indigenista do que um estudo propriamente etnológico, aliás não acompanhado de bibliografia. Contém informações sobre demografia, instrução escolar, saúde, trabalho, problemas de terra.

No item referente às suas relações com outros grupos étnicos ficamos sabendo que as têm com os huicholes, tepehuanos e mexicaneros. Desses três, suas relações mais próximas parecem ser com os huicholes, que lhes solicitam morar em sua zona de habitação, com os quais têm alguns casamentos e que costumam aprender sua língua, embora os coras achem difícil aprender a deles. Ainda que mantenham sua língua, seus ritos, padrões de residência e de construção de habitação, os huicholes costumam participar das cerimônias coras. Apesar disso, os coras não fazem bom conceito dos huicholes: acham-nos agressivos e violentos, que abandonam seus enfermos velhos ou crianças pelos caminhos quando peregrinam em busca de peiote ou de água do mar e de outras fontes cerimoniais; se os encontram mortos, depositam seus corpos em qualquer sítio ou cova; são pouco asseados, libertinos nas suas relações sexuais e maritais; excedem-se no consumo de bebidas embriagantes com o peiote; são dados ao furto. Quanto aos tepehuanes, também os consideram violentos e agressivos e propensos a roubar. O autor, entretanto, nas poucas trocas de opinião com os huicholes e tepehuanes que vivem na zona cora, achou-os obedientes às normas das autoridades das jurisdições onde se radicam, amigáveis, trabalhadores que aproveitam bem a terra que cultivam, preocupados com a instrução escolar de seus filhos, solicitando professores, inclusive oferecendo-se para construir as escolas (pp. 80-82). Quanto aos mexicaneros, também chamados “mexicanos”, o autor não nos oferece outras referências que nos permitam sua identificação e caracterização.

No que tange à organização política, o autor faz uma apresentação dos cargos e atribuições das autoridades locais previstos pela constituição mexicana; dos cargos civis tradicionais indígenas; e dos cargos religiosos tradicionais (pp. 87-95). Percebe-se então que mesmo aí vigora o chamado “sistema de cargos” característico da Mesoamérica. Entretanto, o autor pouco diz sobre como os três tipos de autoridade — as constitucionais e as tradicionais civis e religiosas — se articulam na sua atuação.

No capítulo sobre ciclo de vida, demora-se mais na descrição dos ritos mortuários (pp. 134-137). Em outro, sobre religião, apresenta o mito da principal divindade, que seria a Estrela d’Alva (pp. 148-149), também identificada com São Miguel Arcanjo. Descreve ainda os ritos realizados pelos coras (pp. 150-174). Vários desses ritos acompanham o ciclo agrícola, principalmente as etapas do crescimento do milho. Dentre os outros, alguns são paralelos a festividades seculares ou religiosas que lhes chegaram com os colonizadores, como o Carnaval e a Semana Santa.

A recente coleção *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, constituída de pequenos volumes voltados para um público amplo, aborda, em quatro deles, esse conjunto de povos que vivem em um segmento da serra Madre Ocidental conhecido como El Gran Nayar, no estado de Nayarit, e áreas vizinhas nos estados adjacentes (Jalisco, Durango): coras (Jáuregui, 2004), huicholes (Neurath, 2003), tepehuanes del sur (Reyes Valdez, 2006) e mexicaneros (Alvarado Solís, 2007). É curioso notar que tanto a serra como o estado tomaram seu nome da auto-denominação dos coras: *náyari*, no singular, *náyarite*, no plural (Jáuregui, 2004, p. 5).

De modo um tanto arbitrário tomei o rio Grande de Santiago como limite entre a Mesoamérica e a área do Sudoeste, pois no passado os tepehuanes se estendiam por uma área contínua ao norte desse rio. Apesar de atualmente haver uma grande distância entre os tepehuanes del sur, de El Gran Nayar, e os tepehuanes del norte, junto ao rio Fuerte, optei por considerar uns e outros na área Sudoeste.

Os mexicaneros eram conhecidos até as lutas pela independência do México como tecualmes (Jáuregui, 2004, pp. 16-17). Aliás, os povos desse conjunto, ao longo dos séculos, sempre se envolveram em confrontos armados, seja na resistência à colonização espanhola e às missões, seja em conflitos mais amplos: a rebelião tepehuana de 1616 (Reyes Valdez, 2006, p. 13; Alvarado Solís, 2007, p. 10), o movimento de Manuel Lozada, “el tigre de Álica”, 1856-1873 (Jáuregui, 2004, p. 17; Reyes Valdez, 2006, p. 14), a Revolução Mexicana, 1910-1917 (Jáuregui, 2004, p. 17), a Cristiada, 1926-1929 (Jáuregui, 2004, p. 17) ou Guerra Cristera, 1936-1939 (Alvarado Solís, 2007, p. 13), sem dizer do conflito por terras em que se envolveram os tepehuanes del sur na última passagem de século (Reyes Valdez, 2006, pp. 14-15).

Passagem, vai-e-vem ou fixação de mesoamericanos

Um dos livros da coleção Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, *Mixtecos en Frontera*, de Clark Alfaro (2008), é dedicado aos índios oriundos da Mesoamérica que se estabelecem junto à fronteira entre o México e os Estados Unidos, focalizando especialmente os mais numerosos, os mixtecos, oriundos do estado de Oaxaca, e também de Puebla e Guerrero.

Essa migração foi iniciada com o Programa Bracero, em 1942, que permitia mexicanos trabalhar temporariamente nos Estados Unidos conforme acordo entre os dois países. Com o fim desse Programa em 1967, os trabalhadores já não podiam cruzar a fronteira de forma legal, mas se abria uma outra oportunidade para eles, que era o plano mexicano de industrialização da fronteira norte, com a instalação de maquiladoras (empresas de montagem e acabamento de produtos para exportação), que se iniciara em 1965.

Desde 1950 já chegavam mixtecos a Tijuana, mas sua migração massiva se iniciou a partir de 1970, quando a agroindústria dos estados de Sinaloa, Sonora e Baixa Califórnia enviou contratadores e ônibus às zonas indígenas mais pobres de Oaxaca com ofertas de trabalho. Dedicadas à produção de hortaliças para exportação, necessitavam de mão-de-obra barata e dócil, de pessoas dispostas a trabalhar longas horas, envolvendo toda a família, desconhecedoras de seus direitos, com pouco ou nenhum conhecimento do espanhol.

Somando-se apenas os mixtecos da Baixa Califórnia, Norte e Sul, Sonora e Sinaloa, chega-se a um total de 35.827 pessoas (pp. 8-9). Tijuana tem um milhão e meio de habitantes (5.659 são mixtecos). Encostada à fronteira, tem do outro lado como vizinha San Diego, destino de 45% dos migrantes mexicanos que vão para o exterior.

As mulheres mixtecas em Tijuana sofreram muito com os preconceitos desde que começaram a chegar, ensaiando-se vendedoras de rua, com suas vestes diferentes, mal falando o espanhol. Se policiais as reprimiam, comerciantes queixavam-se da concorrência e todos delas zombavam, os turistas, por outro lado, na busca do exótico, as prestigiavam. Pouco a pouco elas foram se organizando, vencendo as dificuldades e se estabelecendo.

Entre os mixtecos migrados já se contam três gerações, cada qual com atitudes diferentes com respeito a suas tradições e identidade, desde os mais velhos apagados às lembranças de suas comunidades de origem e que a elas retornam em visitas até os jovens nascidos junto à fronteira, que recusam os arranjos matrimoniais alheios a sua vontade, sentem-se estranhos nas comunidades de origem de seus pais e avós, nem

sempre falam a língua indígena, têm escolarização que lhes permitem empregos mais qualificados, mas também correm o risco de entrar no mundo do tráfico e da violência.

Mas as melhores oportunidades de ser obter bons rendimentos estão do outro lado da fronteira, nos Estados Unidos. Há aqueles mixtecos que, tendo vivido nos Estados Unidos como clandestinos em tempos passados obtiveram a residência legal em 1986 pela Lei Simpson-Rodino. Esses podem morar em Tijuana e trabalhar em San Diego, por exemplo, atravessando a fronteira diariamente sem problemas. Os demais que desejam atravessar a fronteira, cada vez mais vigiada, têm de procurar auxílio de indivíduos que se especializaram nessa tarefa e ganham a vida com isso, chamados “polleros” ou “coyotes”. Quando sérios, levam o migrante até contatos que o conduzem a empregos. Mas há os desonestos, que abandonam o migrante em algum lugar ermo. Porém o mixteca bem informado por seus companheiros de etnia procura um “coyote” mixteca, que o atravessa e o leva até outros mixtecos que o ajudam a acomodar-se.

O mixteca de um ou de outro lado da fronteira que deseja manter seus direitos de membro da comunidade de origem, tem de desempenhar o cargo civil ou religioso para o qual venha ser designado, o que o faz abandonar seu trabalho para exercê-lo durante um ano em sua comunidade, com grande prejuízo material para si e sua família. Mas mesmo aqueles que não tenham tal incumbência costumam visitar sua comunidade por breves dias nas festas mais importantes, como a do santo padroeiro e a do dias dos mortos (fim de outubro/início de novembro).

Em 1983 os professores de uma escola educação intercultural bilíngue resolveram trazer para a fronteira uma tradição de que os indígenas imigrados só ouviam falar nas escolas, a festa dos mortos. Para tanto montaram um altar doméstico preparado para o recebimento das almas dos mortos, não numa casa, mas sim na escola. A iniciativa foi recebida com desconfiança. Mas logo as escolas do estado a adotaram e passou a ser uma comemoração repetida todos anos, o que já vem ocorrendo há três décadas. Desse modo os mixtecos, os outros indígenas e os mexicanos da fronteira tiveram algo a contrapor ao halloween. Esse é um dos efeitos da migração indígena para a fronteira: uma região de população pouco densa sob forte influência norte-americana ganhou feições mais mexicanas com a crescente presença dos indígenas. Não deixa de ser irônico: os índios, tão desprestigiados em seu país, é que levam à fronteira a marca do México.

Bibliografia

- ABERLE, David F. 1989. “Education, work, gender, and residence: Black Mesa Navajos in the 1960s”. *Journal of Anthropological Research* 45 (4): 405-430.
- ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia. 2007. *Mexicaneros*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 21 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia. 2007. *Pápagos*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 38 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- ANDREWS, Tracy J. 1991. “Ecological and historical perspectives on Navajo land use and settlement patterns in canyons de Chelley and del Muerto”. *Journal of Anthropological Research* 47 (1): 39-67.
- ASCHER, Robert. 1962. “Ethnography for Archeology: A case from the Seri indians”. *Ethnology* 1 (3): 360-369.

- BALDUS, Herbert. 1951. "Entre índios norte-americanos". *Anhembi*, vol. 1, n° 2, pp. 224-241, São Paulo. Também publicado como "Um indigenista do Brasil no sudoeste norte-americano", *América Indígena*, vol 11, n° 1, pp. 37-54, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1951.
- BEE, Robert L. 1963. "Changes in Yuma social organization". *Ethnology* 2 (2): 207-227.
- BENEDICT, Ruth. . *Padrões de Cultura*. Lisboa: Livros do Brasil.
- BLACK, Mary E. 1984. "Maidens and mothers: An analysis of Hopi corn metaphors". *Ethnology* 23 (4): 279-288.
- BROWN, Dee. 1972. *Enterrem Meu Coração na Curva do Rio: Uma História Índia do Oeste Americano*. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz. São Paulo: Melhoramentos e Centro do Livro Brasileiro Lda.
- CHISHOLM, J.S. 1986. "Social and economic change among the Navajo: Residence patterns and the pickup truck". *Journal of Anthropological Research* 42 (3): 289-298. [Reproduzido de número anterior da mesma revista, não indicado].
- CLARK ALFARO, Víctor. 2008. *Mixtecos en Frontera*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 2 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- CRUMRINE, N. Ross. 1976. "Mediating roles in ritual and symbolism: Northwest Mexico and Pacific Northwest". *Anthropologica* 18 (2): 131-152.
- CSORDAS, Thomas J. 1989. "The sore that does not heal: Cause and concept in the Navajo experience of cancer". *Journal of Anthropological Research* 45 (4): 457-485.
- DE MILLE, Richard (org.). 1990 [1980]. *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*. Belmont (California): Wadsworth Publishing Company. Diante da argumentação levantada por este volume e de outro anterior do mesmo autor, os livros de Carlos Castaneda passam ao domínio da ficção, uma vez que fazem supor uma pesquisa etnográfica que não foi realizada. As traduções dos livros de Carlos Castaneda para o português são: *A Erva do Diabo: As experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan* (1968), *Uma Estranha Realidade* (1971), *Porta para o Infinito, O Presente da Água, O Fogo Interior, O Segundo Círculo do Poder*, pela editora Record, do Rio de Janeiro, e *Viagem a Ixtlan* (1972), pelo Circuito do Livro, de São Paulo.
- DENNIS, Wayne. 1965. *The Hopi Child*. New York: John Wiley & Sons.
- DEVEREUX, Georges. 1978. "Sonhos patogênicos nas sociedades não-ocidentais". Em *O Sonho e as Sociedades Humanas* (org. por Roger Caillois e G.E. von Grunebaum). Rio de Janeiro: Francisco Alves. pp. 149-163. [Focaliza os mohaves].
- DOZIER, Edward P. 1966. "Factionalism at Santa Clara Pueblo". *Ethnology* 5 (2): 172-185.
- EGGAN, Dorothy. 1965. "O problema geral de ajustamento entre os Hopi". Cap. 16 de *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura* (org. por Clyde Kluckhohn, Henry Murray e David Schneider). Belo Horizonte: Itatiaia. Vol. 1, pp. 361-81.
- EGGAN, Dorothy. 1978. "Perspectiva cultural do sonho entre os índios hopis". Em *O Sonho e as Sociedades Humanas* (org. por Roger Caillois e G.E. von Grunebaum). Rio de Janeiro: Francisco Alves. pp. 165-190.
- FRISCH, Jack A. & SCHUTZ JR., Noel W. 1967. "Componential analysis and semantic reconstruction: The proto central Yuman kinship system". *Ethnology* 6 (3): 272-293.
- GONZÁLEZ RAMOS, Gildardo. 1972. *Los Coras*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- HACKENBERG, Robert A. 1962. "Economic alternatives in arid lands: A case study of the Pima and Papago indians". *Ethnology* 1 (2): 186-196.
- HANLON, Don. 1992. "The Spanish mission church in central New Mexico: A study in architectural morphology". *Anthropologica* 34 (2): 203-229.
- HARVEY III, Byron. 1963. "Masks at a maskless Pueblo: The Laguna colony kachina organization at Isleta". *Ethnology* 2 (4): 478-489.
- HENDERSON, Eric. 1989. "Navajo livestock wealth and the effects of the stock reduction program of the 1930s". *Journal of Anthropological Research* 45 (4): 379-403.

- HICKERSON, Nancy P. 1988. "The linguistic position of Jumano". *Journal of Anthropological Research* 44 (3): 311-326.
- HICKERSON, Nancy P. 1990. "The visits of the 'Lady in Blue': An episode in the history of the south Plains. *Journal of Anthropological Research* 46 (1): 67-90.
- HICKERSON, Nancy P. 1998. "How Cabeza de Vaca lived with, worked among, and finally left the Indians of Texas". *Journal of Anthropological Research* 54 (2): 199-218.
- HOGAN, Patrick. 1989. "Dinetah: A reevaluation of the pre-revolt Navajo occupation in northwest New Mexico". *Journal of Anthropological Research* 45 (1): 53-66.
- HOPE, Margarita. 2006. *Pimas*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 39 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- JÁUREGUI, Jesús. 2004. *Coras*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 8 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- KAUT, Charles. 1974. "The clan system as an epiphenomenal element of western Apache social organization". *Ethnology* 13 (1): 45-70.
- KENNEDY, John G. 1970. *Inápuchi: Una Comunidad Tarahumara Gentil*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales 58).
- KENT, Susan. 1983. "The differentiation of Navajo culture, behavior, and material culture: A comparative study in culture change". *Ethnology* 22 (1): 81-91.
- KROSKRITY, Paul V. 1985. "Growing with stories: Line, verse, and genre in an Arizona Tewa text". *Journal of Anthropological Research* 41 (2): 183-199.
- LAMPHERE, Louise. 1986. "Symbolic elements in Navajo ritual". *Journal of Anthropological Research* 42 (3): 447-465. [Reproduzido de *Southwestern Journal of Anthropology* 25: 279-305, 1969].
- LAMPHERE, Louise. 1989. "Introduction" [ao número 4 do volume 45 da revista *Journal of Anthropological Research*, dedicado à etnologia Navajo, de que ela é a editora convidada]. *Journal of Anthropological Research* 45 (4): 347-350.
- LAMPHERE, Louise. 1989. "Historical and regional variability in Navajo women's roles". *Journal of Anthropological Research* 45 (4): 431-456.
- LANDAR, Herbert & CASAGRANDE, Joseph B. 1962. "Navaho anatomical reference". *Ethnology* 1 (3): 370-373.
- [LEFT HANDED]. 1967. *Son of Old Man Hat: A Navaho autobiography recorded by Walter Dyk*. With a foreword by Edward Sapir. Lincoln: University of Nebraska Press. [Primeira edição em 1938].
- LEVI, Jerome M. 1998. "The bow and the blanket: Religion, identity and resistance in Rarámuri [Tarahumara] material culture". *Journal of Anthropological Research* 54 (3): 299-324.
- LEVY, Jerrold E.; HENDERSON, Eric B. & ANDREWS, Tracy J. 1989. "The effects of regional variation and temporal change on matrilineal elements of Navajo social organization". *Journal of Anthropological Research* 45 (4): 351-377.
- LINDIG, Wolfgang H. 1964. "Tree burial among the Seri Indians". *Ethnology* 3 (3): 284-286.
- MAGER HOIS, Elisabeth A. 2006. *Kikapú*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 15 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- McALLISTER, J. Gilbert. 1965. "The four quartz rocks medicine bundle of the Kiowa-Apache". *Ethnology* 4 (2): 210-224.
- McCOMBE, Leonard; Vogt, Evon Z. & Kluckhohn, Clyde. 1951. *Navaho Means People*. Cambridge: Harvard University Press. [As fotos são de McCombe e o texto de Vogt e Kluckhohn].
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, José Luis. 2007. *Yaquis*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 53 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- NABHAN, Gary Paul & REA, Amadeo. 1987. "Plant domestication and folk-biological change: The Upper-Piman/devil's claw example". *American Anthropologist* 89 (1): 57-73.

- NAVARRETE LINARES, Federico, 2008. *Los pueblos indígenas de México*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 1 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- NEURATH, Johannes. 2003. *Huicholes*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) e PNUD. Volume da coleção Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, disponível em: <http://www.cdi.gob.mx>
- OPLER, Morris E. 1969. *Apache Odyssey: A Journey between Two Worlds*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- OPLER, Morris E. 1969. "Western Apache and Kiowa Apache materials relating to ceremonial payment". *Ethnology* 8 (1): 122-124.
- ORTIZ, Alfonso. 1965. "Dual organization as an operational concept in the Pueblo Southwest". *Ethnology* 4 (4): 389-396.
- PALKOVICH, Ann M. 1985. "Historic population of the Eastern Pueblos: 1540-1910". *Journal of Anthropological Research* 41 (4): 401-426.
- PERCHONOCK, Norma & WERNER, Oswald. 1969. "Navaho systems of classification: Some implications for Ethnoscience". *Ethnology* 8 (3): 229-242.
- PINTADO CORTINA, Ana Paula. 2004. *Tarahumaras*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 43 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- PRICE, John A. 1975. "Sharing: The integration of intimate economies". *Anthropologica* 17 (1): 3-27.
- QUINTERO, Gilbert A. 1995. "Gender, discord, and illness: Navajo philosophy and healing in the Native American Church". *Journal of Anthropological Research* 51 (1): 69-89.
- REFF, Daniel T. 1994. "Contextualizing missionary discourse: The Benavides *Memorials* of 1630 and 1634". *Journal of Anthropological Research* 50 (1): 51-67.
- RENERÍA VALENCIA, Rodrigo Fernando. 2007. *Seris*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 41 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- REYES VALDEZ, Jorge Antonio. 2006. *Tepehuanes del Sur*. México: CDI. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 45 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- ROCCA-ARVAY, Marie Lucille. 1981. *Assimilation and Resistance of the Yaqui Indians of Northern Mexico during the Colonial Period*. Tese de doutorado na Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University. Facsimile de 1986 pela University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan).
- RODRÍGUEZ, Sylvia. 1989. "Art, tourism, and race relations in Taos: Toward a sociology of the art colony". *Journal of Anthropological Research* 45 (1): 77-99.
- SANDNER, Donald. 1997. *Os Navajos e o Processo Simbólico de Cura: Uma Investigação Psicológica dos Seus Rituais, Magia e Medicina*. Tradução de Maria Silvia Mourão Netto. São Paulo: Summus.
- SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE, Eduardo Rubén. 2004. *Tepehuanes del Norte*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 44 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- SCHLEGEL, Alice. 1973. "The adolescent socialization of the Hopi girl". *Ethnology* 12 (4): 449-462.
- SCHWARZ, Maureen Trudelle. 1997. "Unraveling the anchoring cord: Navajo relocation, 1974 to 1996". *American Anthropologist* 99 (1): 43-55.
- SHEPARDSON, Mary & HAMMOND, Blodwen. 1966. "Navajo inheritance patterns: Random or regular?" *Ethnology* 5 (1): 87-96.
- STEWART, Kenneth M. 1973. "Witchcraft among the Mohave Indians". *Ethnology* 12 (3): 315-324.
- TURNER III, Frederick W. 1986. *Gerônimo: Uma Autobiografia*. Tradução de Paulo Henriques Britto. Porto Alegre: L&PM.

- VÉLEZ STOREY, Jaime & HARRISS CLARE, Claudia J. 2004. *Guarijíos*. México: CDI e PNUD. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, 9 — <http://www.cdi.gob.mx>).
- WATTS, Linda K. 1997. “Zuni family ties and household-group values: A revisionist cultural model of Zuni social organization”. *Journal of Anthropological Research* 53 (1): 17-29.
- WEIGLE, Marta. 1989. “From desert to Disney World: The Santa Fe Railway and the Fred Harvey Company display the Indian Southwest”. *Journal of Anthropological Research* 45 (1): 115-137.
- WHITELEY, Peter M. 1985. “Unpacking Hopi ‘clans’: Another vintage model out of Africa?” *Journal of Anthropological Research* 41 (4): 359-374.
- WHITELEY, Peter M. 1986. “Unpacking Hopi ‘clans’, II: Further questions about Hopi descent groups”. *Journal of Anthropological Research* 42 (1): 69-79.

Web-grafia

Official Website of Navajo Nation. <http://www.navajo.org>

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. <http://www.cdi.gob.mx>

Oferece muitas informações sobre os índios do México, inclusive uma coleção de cerca de 56 pequenos livros em arquivos "pdf" referentes a distintas etnias. Os volumes de interesse para esta área estão incluídos na bibliografia acima.

População indígena do Sudoeste

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 — Sudoeste — 2010	
Áreas geográficas onde há tribos com reconhecimento federal, mas sem dados disponíveis de cada uma em particular	População
Coconio, Mohave, and Yavapai, Arizona	57.425
Yuma, Arizona	4.489
Imperial, Califórnia	4.137
Riverside and San Bernardino, Califórnia	87.583
Colfax and Taos, Novo México	3.091

Estados Unidos — Sudoeste — 2010	
Tribos com reconhecimento federal, cada qual com dados disponíveis	População
Navajo Nation (Navajo - Western UT), Utah	2.652
Navajo Nation (Navajo - Fort Defiance, AZ), Arizona	39.709
Navajo Nation (Navajo - Fort Defiance, NM), Novo México	10.426
Navajo Nation (Navajo - Shiprock, AZ), Arizona	6.056
Navajo Nation (Navajo - Shiprock, NM), Novo México	22.887
Navajo Nation (Navajo - Shiprock, UT), Utah	5.207
Navajo Nation (Navajo - Western AZ), Arizona	39.252
Navajo Nation (Navajo-Chinle), Arizona	31.308
Navajo Nation (Navajo-Eastern), Novo México	38.498
Navajo Nation (Ramah Navajo Chapter), Novo México	3.968
Kewa Pueblo, Novo México	3.219
Ohkay Owingeh, Novo México [Pueblo Tewa]	1.513
Pueblo of Acoma, Novo México	2.259
Pueblo of Cochiti, Novo México	641
Pueblo of Isleta, Novo México	3.170
Pueblo of Jemez, Novo México	1.797
Pueblo of Laguna, Novo México	3.909

Pueblo of Nambe, Novo México	529
Pueblo of Pojoaque, Novo México	412
Pueblo of San Felipe, Novo México	2.836
Pueblo of San Ildefonso, Novo México	498
Pueblo of Sandia, Novo México	430
Pueblo of Santa Ana, Novo México	597
Pueblo of Santa Clara, Novo México	1.547
Pueblo of Tesuque, Novo México	356
Pueblo of Zia, Novo México	736
Ysleta Del Sur Pueblo of Texas	1.169
Zuni Tribe of the Zuni Reservation, Novo México	7.627
White Mountain Apache Tribe of the Fort Apache Reservation, Arizona	13.014
San Carlos Apache Tribe of the San Carlos Reservation, Arizona	9.901
Tonto Apache Tribe of Arizona	142
Jicarilla Apache Nation, Novo México	3.013
Mescalero Apache Tribe of the Mescalero Reservation, Novo México	7.569
Fort McDowell Yavapai Nation, Arizona	891
Hualapai Indian Tribe of the Hualapai Indian Reservation, Arizona	986
Colorado River Indian Tribes of the Colorado River Indian Reservation, in Arizona [Chemewevi, Mohave, Hopi e Navajo]	3.118
Ak Chin Indian Community of the Maricopa Indian Reservation, Arizona	903
Salt River Pima-Maricopa Indian Community of the Salt River Reservation, Arizona	4.692
Gila River Indian Community of the Gila River Indian Reservation, Arizona [Pima e Maricopa]	11.251
Tohono O'odham Nation of Arizona [Papago]	9.278
Pascua Yaqui Tribe of Arizona	3.219

México

Os números referentes à população indígena do México foram tomados do livro coordenado por Enrique Serrano Carreto 2006. *Regiones Indígenas de México* (México: CDI – Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas e PNUD – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2006), especialmente Tabela C, pp. 19-20, e Quadro 26, p. 145.

Em: http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf

México — 2010	
Etnônimo	População
Cucapá (Cocopa)	344
Seri	716
Pima	1.540
Pápago	363
Yaqui	23.411
Mayo	91.261
Tarahumara	121.835
Guarijío	2.844
Tepehuán	37.548
Huichol	43.929
Cora	24.390

Sudoeste — Classificação linguística

Família atapasca (tronco na-dene): navaho, apache.

Família yuma (tronco hoka): cocopa (cucapá), avasupai (♠), hualapai (♠), havapai (♠), maricopa, mohave, quechan (yuma).

Isolada (tronco hoka): seri.

Família uto-asteca (tronco asteca-tano): chemehuevi, pima (♣), pápago (tohono o'odham ♣), yaqui (♥), mayo (♥), tarahumara, guarijífo, tepehuán, huichol (♦), cora (♦), hopi (★).

Família kiowa-tano (tronco asteca-tano): tewa (★), tiwa (★), towa (★).

Isolada (tronco penuti): zuni (★).

Isolada: queres (★).

Nota: Povos assinalados com o mesmo naipe falam a mesma língua. Os assinalados com uma estrela são pueblos (especialmente próximos e culturalmente semelhantes, mas falantes de línguas diferentes).

Página inicial	Lista das áreas
--------------------------------	---------------------------------